



CUPRINS

Pr. prof. dr. Nicolae Dură, <i>Monahismul din Dacia Pontică, "Călugării Sciți" (daco-romani) și contribuția lor la afirmarea unității ecumenice și la dezvoltarea culturii umanist creștine-europene</i>	3
Pr. prof. dr. George Remete, <i>Iisus Hristos, contemporanul necunoscut</i>	15
Pr. lect. dr. Petre Comșa, <i>Învățătura despre Dumnezeu la Sfântul Vasile cel Mare</i>	40
Arhim. lect. dr. Vasile Miron, <i>Taina Sfintei Spovedanii, mijloc de pastorație individuală și piatră de hotar în îndreptarea sufletească a credinciosului</i>	63
Pr. lect. dr. Adrian Niculcea, <i>Ecleziologia socială. Temeiuri biblice pentru dimensiunea activității sociale a Bisericii</i>	84
Pr. prof. dr. George Remete, <i>Spiritualitate și consumism</i>	101
Asist. Jean Nedelea și studenții Laurențiu Mititelu și Ionuț Piteș, <i>Studii și articole de Teologie Sistematică, ordonate tematic, publicate în revista "Studii Teologice" între anii 1920-2001</i>	129
Asist. dr. Victor Marola, <i>Formule de adresare în cuvântările bisericesti</i>	179
Conf. dr. Mihaela Palade, <i>Arta creștină și nemulțumirile generate de specificul manifestărilor sale</i>	192

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ



SERIA A II-A. ANUL LVI, Nr. 3-4, IULIE-DECEMBRIE, 2004
BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE:

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

Membri: *din partea Facultății de Teologie din București: Pr. Decan NICOLAE NECULA și Pr. Prodecan CONSTANTIN COMAN, din partea Facultății de Teologie din Sibiu: Pr. Decan DUMITRU ABRUDAN.*

Redactor: *DAN DUMITRESCU*

COLABORATORI:

Înalt Prea Sfințiii Mitropoliți și Prea Sfințiii Episcopi, Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Facultățile de Teologie ortodoxă, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții teologi și Prea Cucernicii Preoți.

MONAHISMUL DIN DACIA PONTICĂ.
"CĂLUGĂRII SCIȚI" (DACO-ROMANI)
ȘI CONTRIBUȚIA LOR LA AFIRMAREA UNITĂȚII
ECUMENICE ȘI LA DEZVOLTAREA CULTURII
UMANIST CREȘTINE – EUROPENE.

Pr. prof. dr. NICOLAE V. DURĂ

De obicei, când se vorbește despre "Călugării sciți", se face referință expresă doar la vestiții teologi și filosofi din timpul lui Dionisie Exiguul (aprox. 460-545), adică, la Ioan Maxențiu, Leonțiu, zis de Bizanț, Petre Diaconul etc. Or, în această sintagmă de „Călugări sciți”, trebuie să încorporăm nu numai pe cei menționați sub acest apelativ de izvoarele Cancelariilor papală și bizantină, din vremea respectivă, ci pe toți nevoitorii vieții monahale din Scythia Minor, din secolele IV-VI, care au excelat atât prin viața lor ascetico-monahală, „de rodire duhovnicească”, cât și prin imensa lor contribuție, teologică și culturală, la afirmarea unității ecumenice și la dezvoltarea culturii umanist creștine, europene, de care beneficiază până astăzi întreaga omenire.

Filele de Pateric românesc, presărate și de nume de isihăști¹, încep de-abia cu secolele XIV-XV. Or, istoria isihasmului românesc urcă până în secolele III-IV, fiindcă, în Dacia pontică, prezența cremiților (isihăștilor) a fost o realitate încă din secolele III-IV. Într-adevăr, pe vremea Sf. Antonie (251-356) și a Sf. Pahomie (256-349), părinții monahismului, în Scythia Minor exista deja o viață monastică de sorginte orientală (Palestina, Siria, Egypt, Asia Mică).

La Niculițel (județ Tulcea) – veche așezare românească pe teritoriul vechii cetăți Noviodunum – în anul 1971, cercetările arheologice au dat la iveală o criptă - martyrion sub altarul unei bazine, înălțată la sfârșitul secolului al IV-lea d. Hr., în vecinătatea unui mormânt martiric mai vechi. În sicriul din criptă s-au descoperit moaștele a patru „Martiri ai lui Hristos”, Zotikos, Attalos, Kamasis și Philippos, așa după cum se menționează în cele două inscripții, în limba greacă.

S-a estimat că aceștia sunt „cei mai vechi martiri” din Scythia Minor, martirizați pe timpul domniei lui Decius (250-251) în cetatea Noviodunum. Nu este exclus ca acești sfinți martiri să fi cunoscut și viața anahoretică.

1. Vezi I. V. Dură, *File de pateric românesc: Cuviosul isihast Neofit de la Mănăstirea Stănișoara (sfârșitul secolului al XIII-lea)*, în „Biserica Ortodoxă Română”, CX (1992), nr.11-12, p.176-184.

Nu demult, pământul Dobrogei a dat la iveală și osemintele monahului Astion, care a primit cununa mucenicească pentru Hristos în anul 303, la Halmyris (Județ Tulcea). Osemintele sale au fost descoperite sub ruinele unei bazilici, construită după anul 324².

Identificarea celor doi martiri, Epictet preotul și Astion³, a fost posibilă datorită unei inscripții în limba greacă, zugrăvită pe unul dintre pereții criptei descoperită în vechea cetate Halmyris, situată în nord-estul Dobrogei, la aproximativ 2,5 km. de satul Murighiol (județul Tulcea).

Sfântul mucenic Astion – unul dintre protomartirii Europei – a trăit deci pe pământul românesc, unde, după toată probabilitatea a pus și bazele unei vieți ascetico-monahale, de tradiție răsăriteană.

Arheologii ne asigură că „monahismul scythic pomenit în izvoarele literare poate fi probat acum și pe plan arheologic prin descoperirea complexului monahal de la Slava Rusă (Ibida)...”, care a fost „construit în mai multe faze”⁴. Bazilica acestui complex monastic paleocreștin datează din secolul al IV-lea.

Acciași arheologi afirmă că la „Slava-Rusă” (a II-a jumătate a sec. IV) avem de-a face cu „primul complex monahal din Scythia Minor”⁵. De altfel, acest complex fusese deja identificat de istoricii Bisericii noastre cu una din cunoscutele mănăstiri scitice aflate „...sub dependența canonică a provinciei ecleziastice Scythia Minor și a lui Paternus, episcop de Tomis”⁶.

Primele centre monahale din Scythia Minor par a se fi organizat pe lângă bazilicile cimiteriale (martyrion). Or, unul dintre acestea a fost și cel de Slava Rusă (sec. IV), a cărui bazilică cimiterială a fost probabil construită pe mormântul vreunui martir.

Firește, puține nații creștine ale lumii se pot mândri cu asemenea odoare de preț ale credinței neamului lor, pe care după mai bine de 1700 de ani le putem vedea și venera, așa cum s-a întâmplat în Dobrogea românească cu moaștele Sfinților martiri de la Halmyris și de la Niculițel.

Episcopii Tomisului, din secolele IV-VI, sunt în majoritatea cazurilor – dacă nu toți – recrutați dintre monahi. Unul dintre aceștia a fost și Sfântul Teotim I (aprox. 390-407), despre care istoricul Sozomen scria că ducea o viață ascetică, purta plete lungi și se bucura de calificativul de „filosof”⁷.

2. Vezi *Mărturiile ale vieții creștine dobrogene (Proofs of the Christian Life in Dobrogea)*, Edit. Arhiepiscopia Tomisului, Constanța, 2004, p.54.

3. În privința vieții lor, a se vedea *Acta Sanctorum*, Julii tomus secundus. Edit. Victorem, Palme, Parisiis et Romae, 1968, p. 540-541.

4. V. Lungu, *Creștinismul în Scythia Minor în contextul Vest-Pontic*, Edit. T.C. Scn, Sibiu-Constanța, 2000, p. 8, 76.

5. *Ibidem*, p. 62.

6. Apud Gh. Sibiescu, *Călugării sciti*, în „Revista Teologică”, Sibiu, 1936, p. 26.

7. Apud *Fontes Historiae Daco-Romanae*, II, București, 1970, p. 228-229.

Sfântul Teotim posedă și practica într-adevăr acca „monastica philosophia”⁸. Dar, „Scitul” (daco-romanul) Teotim I, episcop metropolitan de Tomis (aprox. 390-407), n-a fost numai educat „a monastica philosophia” (în filosofia monahală), care presupunea a iubi și a practica înțelegciunea trăirii monahale, adică „asceza” (cu acest sens aplică cuvântul „φιλοσοφία” istoricul Sozomen) (Istoria bisericeasca, VI, 31), ci și în cultura și filosofia greacă, dovedindu-se a fi – cu prisosință – și un „monah” intelectual din stirpea lui Evagrie Ponticul (346-399), despre care s-a spus „că este primul călugăr căruia i se poate atribui cu siguranță o importantă activitate literară”⁹.

Sfântul Teotim, menționat pe la anul 392 de Fericitul Ieronim cu titlatura de “Scythiae Tomorum episcopus”¹⁰, a fost deci și un filosof. Filosofia pe care a cultivat-o n-a fost așadar numai “monastica philosophia”, ci și filosofia lui Platon, Plotin, Seneca etc. Ideile sale filosofice, ca de exemplu, despre grija față de cele materiale, adevăresc cu prisosință și această realitate. “În mintea tulburată și plină de griji – scria ierarhul filosof al Tomisului – nu se află nici un gând frumos și nu se revarsă peste ea harul lui Dumnezeu. A ajunge la desăvârșirea sufletului înseamnă a-l elibera de griji, căci datorită grijilor îl nimiceste. De aceea, se spune despre sufletul desăvârșit că este, într-adevăr, ca un crin în mijlocul spinilor. Căci crinul din Evanghelie înseamnă sufletul lipsit de griji, care nici nu se ostenește, nici nu toarce și totuși s-a îmbrăcat mai frumos decât slava lui Solomon (Matei VII, 28-29)”¹¹.

Firește, numai un teolog ca Teotim, cu o solidă formație filosofică, putea fi în stare să ia atitudine fățișă și împotriva celor care întinau memoria lui Origen¹², adică, “... memoria unui om - declara Sf. Teotim - care a murit de mult timp în credință”, și ca atare, nici nu trebuia să se facă “lucru nelegiuit, condamnând cărțile pe care înaintașii noștri nu le-au condamnat, ...”¹³.

Un alt călugăr scit (daco-roman), Sf. Ioan Cassian (360/365 – 435), este considerat a fi „primul mare creator de gândire teologică și morală din părțile noastre”¹⁴. Prin opera sa, „Despre Întrupare”, Cassian a făcut cunoscută atât hristologia ortodoxă a Răsăritului în Apus, cât și crezul cterodox al unor cretici,

8. I. Coman, *Însemnări asupra lui Teotim de Tomis*, în rev. „Glasul Bisericii”, XVI (1957), nr.1, p.46.

9. W.Buchwald et al., *Dictionnaire des auteurs grecs et latins de l'Antiquité et du Moyen Âge*, Brepols, 1991, p.301.

10. *De Viris illustribus*, ed. N. Dianu, București, 1920, p.129.

11. Sf. Ioan Damaschin, *Sacra Parallela*, Litera S.Tit.XIX. *Despre grija față de cele materiale*, în P.G., XCVI, 364 A.B.: cf. I. Rămureanu, *Sfinți și martiri la Tomis – Constanța*, în “Biserica Ortodoxă Română”, XCII (1974), nr. 7-8, p.1009.

12. Despre Origen, părintele teologiei creștine, și ortodoxia credinței lui, vezi N. V. Dură, *Origen. Selected Works*. Part Three, Bucharest, 1982, 408 p., în R.O.C., XIII (1983), nr. 3, p. 73-74; Idem *Origen. Scrieri alese*, partea a IV-a, *Contra lui Celsus*, trad. Pr. T. Bodogae, Edit. Inst. Biblic, București, 1984, 585 p., în Glasul Bisericii, XLIII (1984), nr. 7-9, p. 677-680.

13. Apud I. Rămureanu, *op. cit.*, p.1010.

14. I. G. Coman, „Și Cuvântul trup S-a făcut”. *Hristologie și Misiologie patristică*, Edit. Mitropolia Banatului, Timișoara, 1993, p. 228.

precum ebioniții, sabelienii, arienii, eunomienii, macedonienii, fotinienii și apolinariștii. Totodată, el a făcut cunoscută Răsăritului crezia pelagianilor, și indirect și doctrina Fericitului Augustin despre har.

Ioan Cassian, care și-a făcut „o cultură frumoasă în școlile de pe litoralul Pontului Euxin,...”¹⁵, avea să trăiască ani de-a rândul prin marile lavre monahale din Palestina (Betleem) și Egipt, împreună cu fratele său de cin și de neam, Gherman. După 20 de ani petrecuți în Egipt, Sf. Ioan Cassian avea să se stabilească la Constantinopol (399/400), unde este hirotonit diacon de Sf. Ioan Gură de Aur. În anul 404, îl aflăm la Roma, unde intervine pe lângă papa Inocențiu I în favoarea arhiepiscopului Constantinopolului, Sf. Ioan Gură de Aur, exilat pentru a doua oară din ordinul împăratului. După 10 ani petrecuți la Roma, el ajunge în Galia (415), unde înființează două mănăstiri (una de bărbați și cealaltă de femei, lângă Marsilia). Într-adevăr, la Marsilia, Sf. Ioan Cassian „a întemeiat două mănăstiri, una la sud de oraș, de cealaltă parte a portului, mănăstire de călugări care avea să devină celebra abație Saint-Victor, cealaltă, chiar în oraș, mănăstire de călugărițe, cunoscută mai târziu sub numele de Saint-Sauveur”¹⁶. În Galia (Franța), Cassian rămâne până la sfârșitul vieții sale, adică până în anul 435, fiind considerat unul dintre ctitorii monahismului apusean.

Henri Irénée Marrou consideră că Ioan Cassian ajunge la Marsilia datorită episcopului Lazarus de Aix (en Provence), care fusese hirotonit de către Proculus din Marsilia. Episcopul Lazarus l-a acuzat în fața mai multor Concilii galice pe episcopul Brittius, succesorul Sf. Martin de Tours. În anul 412, episcopul Lazarus a fost exilat de papa Zosimus. Fostul episcop de Aix, care fusese „un discipol al Sfântului Martin de Tours”¹⁷, devenit indezirabil în patria sa, „...a mers în Palestina; aici îl vedem reapărând pe post de acuzator, de data aceasta al lui Pelagius”¹⁸. Dar, Lazarus, însoțit de Heros, depus și el de papă, nu s-au prezentat la Sinodul de la Diospolis, prezidat de mitropolitul Eulogius din Cezareea, unde introduseră procedura de judecată împotriva lui Pelagiu.

Întâi de toate, trebuie reținut că episcopul Lazarus era ucenicul Sf. Martin de Tours, originar din spațiul geografic locuit de daco-romanii lui Cassian. Apoi, constatăm că atât el, cât și prietenul său, nu s-au prezentat la Conciliul a cărui convocare au provocat-o. În fine, reținem că Ioan Cassian vine în Galia, la Marsilia, însoțit de cei doi episcopi, Lazarus și Heros. Dar, ce afinități au avut ei? Ce l-a determinat pe Cassian să accepte invitația de a veni în patria lor?!

Până în prezent, nu s-au precizat cauzele și motivațiile acestor relații frățești dintre cei doi episcopi din Galia și Ioan Cassian. După părerea noastră, prima cauză a fost determinată de faptul că episcopul Lazarus fusese ucenicul

15. *Ibidem*, p. 159.

16. H. I. Marrou, *Patristique et humanisme*, Edit. du Seint, 1976, trad. Cristina și C. Popescu. Edit. Meridiane, 1996, p. 459.

17. *Ibidem*, p. 463.

18. *Ibidem*.

Sf. Martin de Tours, originar din Panonia, pământ locuit la vremea respectivă de cei de un neam, cu Cassian, adică daco-romanii. A doua cauză și motivație a fost disputa pelagiană. Nu este așadar exclus ca Sf. Ioan Cassian să fi fost cel care a determinat pe cei doi episcopi din Galia să nu se mai prezinte la Sinod ca acuzatori ai lui Pelagiu, care atrăsese mânia Romei asupra lui. În fine, este vrednică de reținut atitudinea lor comună de apărători ai aceluia „nobil ideal de ascetism și sfințenie pe care Sfântul Martin de Tours îl apăraseră în Galia...”¹⁹.

Dionisie Exiguul (Smeritul) – cel mai reprezentativ călugăr scit (daco-roman) – dădea mărturie că patria lui, Scythia Minor, deși era „îngrozitoare prin frig și prin barbari”, știuse „să-și crească bărbați ... (care) au ținut cu tărie neînfricăta totdeauna dogmele credinței ortodoxe, căci, deși erau simpli în cuvânt, în știință nu erau nepricepuți”²⁰. Ei au rămas într-adevăr statornici mărturisitori și apărători ai dogmelor credinței ortodoxe stabilite îndeosebi la primele patru sinoade ecumenice (Niccea, 325; Constantinopol, 381; Efes, 431 și Calcedon, 451).

Despre Ioan Maxențiu, care semna uncori și „Maxențiu cel Mic” (Exiguus), adică Smeritul, ca și compatriotul și prietenul său, canonistul Dionisie, s-a spus că „a fost cel mai învățat dintre „călugării sciți”²¹. Oricum, este știut că unele lucrări de ale sale, ca de pildă, acel opuscul „Libellus fidei” – prin care lua poziție oficială față de Biserica Romei – au fost aprobate până și de papa Hormisdas însuși, care le-a găsit conforme cu doctrina formulată de Sinoadele ecumenice (III și IV).

Primii „scriitori religioși” români nu sunt deci călugării Nicodim de la Tismana și Filotei de la Cozia²², ci “călugării sciți” (Cassian, Dionisie, Maxențiu, Laurențiu etc), din secolele IV – VI, a căror operă teologică, literară, filosofică, canonică, hagiografică etc, conține un tezaur de mult preț atât pentru patrimoniul culturii române, cât și al celei europene.

De aceea, dacă ar fi să invocăm o primă motivație pentru reînălțarea sau reactivarea Scaunului de la Tomis la treapta de mitropolie, atunci, aceasta ar fi „Călugării sciți”²³, al căror rol în evanghelizarea neamului daco-romanilor, al căror merit în afirmarea și impunerea specificului culturii (teologice și pro-

19. *Ibidem*, p. 466.

20. Praefatio Dionisii Exigui ad Ioanem et Leontium, 1, 2, în *Scriptores Illyrici Minores. Corpus Christianorum. Series Latinae*, LXXXV, Turnholti, 1972, p. 55; I. G. Coman, „Și Cuvântul trup S-a făcut...”, p. 230-231.

21. I. G. Coman, „Și Cuvântul...”, p. 231.

22. Vezi E. Turdeanu, *Les premiers écrivains religieux en Valachie: l'hégoumène Nicodème de Tismana et le moine Philothée*, în *Revue des Études Roumaines*, II, Paris, 1954, p. 114 – 144.

23. Despre „Călugării sciți”, a se vedea I.G.Coman, *Inscripțiile creștine și contribuția Părinților și Scriitorilor bisericești din Scythia Mynor în secolele IV-VI*, în "Mitropolia Olteniei", XXIX (1977), nr.10-12, p.706-723; Idem, *Scriitori bisericești din epoca străromână*, Edit. Instit. Biblic, București, 1979.

fâne) autohtone în Europa epocii lor, a căror contribuție la afirmarea principiilor eclesiologice-canonice ale Ortodoxiei ecumenice (unității, autocefaliei etc.) și la apărarea învățaturii de credință²⁴ rămân mărturii grăitoare despre existența unei Biserici locale, de tip mitropolitan, bine organizată, care se bucura de vechiul ei statut de autocefalie, de ortodoxia Crezului ei nicco-calcedonian și de prestigiul și recunoașterea unanimă în concernul celorlalte Biserici locale ale ecumenicității creștine.

Ar fi desigur suficient să amintim doar „formula hristologică”²⁵ a acestor Părinți „sciți” (din Dobrogea de azi) ca să ne dăm seama și de rolul lor considerabil întru explicitarea și apărarea dogmei Calcedonului. De altfel, acești „călugări sciți”, conduși de celebrul teolog și filosof Ioan Maxențiu, au fost și cei care au propus o soluție pentru rezolvarea controverselor tensionate dintre Roma și Constantinopol în privința explicitării dogmei Calcedonului.

Dionisie Exiguul a tradus din greacă în latină unele epistole ale Sf. Chiril al Alexandriei la solicitarea compatrioților săi, Ioan Maxențiu și Leonțiu, aflați în mănăstirile din Constantinopol. Aceștia au apelat la Dionisie, fiindcă ei „aveau nevoie stringentă de acribia lingvistică și dogmatică a tratatului scriitorului pe care numai Dionisie putea să o redea; versiunea latină era apoi necesară – preciza Pr. prof. dr. I. G. Coman – pentru masa monahilor sciți, ...”²⁶, buni cunoscători de latină, limba patrici lor natală.

În anul 519, „călugării sciți” s-au aflat la Roma, unde au pledat în favoarea acceptării formulei lor teologice. Dar, în ciuda sprijinului dat de confratele lor, Dionisie Exiguul, părintele Dreptului canonic apusean²⁷ – pe atunci șef al Cancelariei papale – „ale cărui traduceri din Chiril le-au fost folosite în controverse, „Călugării sciți” n-au reușit să găsească suport la Roma. După o ședere de 14 luni, ei au fost expulzați”²⁸.

Expulzarea lor s-a datorat de fapt intrigilor și urzelilor țesute de grecii constantinopolitani, care – printre altele – nu agreau afirmarea unor călugări-teologi proveniți dintr-o Școală teologică, bilingvă (latină și greacă), de înaltă ținută academică, aparținând unei Biserici care nu făcea parte din jurisdicția canonică a Patriarhiei de Constantinopol.

24. Vezi P.T.R.Gray, *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)*, Leiden, E.J.Brill, 1979.

25. Vezi N. V. Dură, *Tradiția hristologică predanistă de Părinții străromâni și români*, în „Mărturie Ortodoxă”, (Haga, Olanda) II (1983), nr.4, p.18-46.

26. I. G. Coman, „Și Cuvântul...”, p. 232.

27. Vezi N. V. Dură, *Străromânul Dionisie Exiguul și opera sa canonică. O evaluare a contribuției sale la dezvoltarea Dreptului bisericesc*, în „Ortodoxia” XLI (1989), nr.4, p.37-61; Idem, *Un daco-roman, Dionisie Exiguul. Părintele Dreptului bisericesc apusean*, în *Studii Teologice*, XLIII (1991), nr.5-6, p.84-90; Idem, *Denis Exiguus (Le Petit) (465-545). Précisions et correctifs concernant sa vie et son oeuvre*, în *Revista "Española de Derecho Canonico" (Salamanca)*, L (1993), p.269-290. 50 Apud I. V. Dură, *Călugării sciți*, în „Mărturie Ortodoxă”, II (1983), nr.5, p.141.

28. Apud I. V. Dură, *Călugării sciți*, în „Mărturie Ortodoxă”, II (1983), nr.5, p.141.

Legatul papal la Constantinopol, Dioscur - prin intermediul căruia „Achi-miții” din Constantinopol își urziseră complotul lor contra călugărilor sciți – recunoștea într-un raport adresat papei Hormisdas (416-523) că, „prin formula lor, Călugării sciți gândeau să prezinte Calcedonul într-un mod antinestorian mult mai clar, scoțând în evidență învățătura sa autentic-pozitivă referitoare la unitatea lui Hristos”²⁹. De altfel, în cele din urmă, însuși împăratul Justinian a recunoscut „ortodoxia chiriliană” a Călugărilor sciți, în apelul său către papa Hormisdas, adresat chiar „în numele călugărilor sciți în anul 519”³⁰.

Unul dintre acești vestiți „călugări sciți” a fost și „Dionysius monachus, Scythiac natione, sed moribus omnino romanus, in utraque lingua valde doctissimus”³¹ (monahul Dionisie, de neam scit, dar de maniere întru totul romane, foarte iscusit în ambele limbi (greacă și latină, n.n.). După propria-i mărturisire, Dionisie și-a dobândit „hrana duhovnicească” într-una din mănăstirile din patria lui natală (Scythia Minor), unde se aflau numeroși „...preafericiți părinți, cu care acel ținut se mândrește ca de o rodire duhovnicească deosebită”³². Firește, printre acești „preafericiți părinți” sciți (daco-romani), unii au excelat atât în „filosofia monastica” (trăirea ascezei monastice); cât și în filosofia lui Platon și Aristotel. Cert este că aceștia i-au fost dascăli „pricopsiți”, de la care Dionisie a cules nectarul cunoștințelor dumnezeiești și omenești. De la ei a luat primele lecturi despre calculul astronomic, despre dreptul roman și cel canonic, despre istoria lumii și a Bisericii ecumenice, despre filosofia antică și despre filosofia lui Hristos, adică, despre Evanghelia Să, despre istoria Părinților din deșertul Tebaidei, despre politica împăratului roman de la Constantinopol etc.

Din nefericire, despre Dionisie Exiguul – a cărui operă a rămas necunoscută pentru mulți din patria sa natală – se fac însă afirmații care frizează ignoranța. De pildă, unii istorici ai literaturii “dobrogene” fac afirmații care trădează o totală necunoaștere a contribuției sale până și în domeniul care l-a consacrat, pe plan european și mondial, adică Dreptul canonic.

Într-o revistă de cultură, recentă, se afirma că “... prin traduceri de texte (sic) de Drept canonic ale Smeritului daco-roman (sic) sunt de înțeles transpunerile (sic) din greacă în latină, în două versiuni, și alcătuirea culegerii cuprinzând canoane...”³³. Or, este vorba de legislația canonică, ecumenică, de limbă greacă, care a fost tradusă în limba latină. Prima traducere a canoanelor a fost publicată spre sfârșitul secolului al V-lea; a doua – cunoscută și ca a II-a

29. P.T.R. Gray, *op.cit.*, p.57; Apud I. V. Dură, *Op.cit.*, p.142.

30. *Ibidem*, p.154; p.144.

31. Cassiodorus, *De institutione divinarum litterarum*, XXVII, în P.L., LXX, 1137 B.

32. Apud N. V. Dură, *Un daco-roman*, Dionisie Exiguul,, p.84.

33. E. Puju, *Istoria literaturii din Dobrogea: Dionisie cel Mic*, în Tomis, nr. 2 - februarie, 2003, p. 33.

versiune – a fost publicată în jurul anului 514. În fine, în a treia versiune, care a încorporat și decretalele (epistolele) papale, a fost publicată în jurul anului 525.

Despre Dionisie Exiguus aflăm însă unele afirmații eronate și într-un Dicționar, apărut recent (2003), de limbă română, în care autorul, profesor de istoria religiilor afirmă că Dionisie a tradus „...canoane bisericești (sic), fixate (sic) la diferite sinoade sau concilii (sic), care fuseseră redactate în limba greacă. Este adevărat – scrie autorul respectivului dicționar – că o parte din canoane circulau în traduceri latine aproximative (sic) și în colecții incomplete, ca de exemplu, Prisca versio a lui Justello (sic) și alții. Inexactitățile traducerii și faptul că această colecție era incompletă, îi va fi determinat pe episcopii Romei să-i ceară lui Dionisie să revizuiască și să adune la zi canoanele sinodale și conciliale (sic). În consecință, Dionisie – conchidea domnia sa – compune trei culegeri juridice (sic) distincte... „³⁴.

În primul rând, trebuie precizat și reținut că Dionisie n-a tradus “canoanele bisericești” sau canoane “sinodale și conciliale” (sic), ci legi bisericești sau canoane, care au fost *edictate*, și nu “fixate” de sinoade. În al doilea rând, trebuie scos în evidență faptul că, în limbajul ecleziologic-canonic, răsăritean, termenul de “sinod” nu este identic celui de “conciliu”, propriu limbajului ecleziologic-canonic, romano-catolic, și nu exprimă aceeași realitate ecleziologică³⁵. În fine, trebuie precizat și reținut că Dionisie n-a compus trei culegeri juridice, ci a alcătuit doar o singură Colecție canonică, care a cunoscut însă trei redactări sau versiuni.

În același Dicționar se afirmă însă că Dionisie a “realizat” și “o a treia Colecție” (sic), din care n-a reținut “... decât canoanele sinoadelor grecești cu o traducere paralelă în latină”³⁶. Or, în realitate, în această colecție aflăm textul original al unor canoane edictate de diferite sinoade (ecumenice și locale) întrunite în Răsărit, în traducerea latină pe care ne-a lăsat-o Dionisie, și canoanele Bisericii Africane (Codex Ecclesiae Africanac), care au fost redactate în latină și încorporate – pentru prima dată într-o colecție canonică, ecumenică – de Dionisie Exiguus .

Afirmații de genul celor de mai sus, pline de inexactități și inadvertențe, umplu de altfel multe din paginile acestui dicționar, care trădează într-adevăr nu numai lipsa de cercetare sau măcar de lecturare a lucrărilor ctitorilor culturii medievale, europene, Cassian și Dionisie, ci și a metrizării noțiunilor ecleziologice și canonice elementare, frizând astfel impostura în domeniul cercetării științifice, teologice, ecleziologice și canonice.

Pentru a evita ca asemenea afirmații eronate să mai circule în istoriografia și în literatura istorico-literară și teologică românească și să inducă în eroare și

34. R. Rus, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, București, 2003, p. 188.

35. Vezî, N. V. Dură, *Le Régime de la synodalité selon la législation canonique, conciliaire, oecuménique, du I-er millénaire*, Bucarest, 1999, p. 1- 259.

36. R. Rus, *op. cit.*, p. 188.

alte generații de studenți, ținem să precizăm – o dată în plus, fie cât și de succint posibil – că Dionisie a tradus doar canoanele din grecește în latinește, și că prin cele trei versiuni (la a III-a a adăugat canoanele africane și unele decretale papale, scrise în latină)-el a devenit nu un “întemciotor”³⁷, ci “părintele” Dreptului canonic apusean³⁸. „Întemciotorul” Dreptului canonic apusean, catolic, este Grațianus (sec. XII), și nu Dionisie Exiguul.

Ținem totodată să precizăm că “Versio Prisca”, adică “vechea colecție” canonică, nu este a lui “Justello”, așa cum afirmă autorul respectivului “Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu”. În realitate, Justellus, și nu “Justello,” doar a publicat-o prin secolul al XVI-lea.

Asemenea afirmații eronate vădese însă nu numai imprecizia noțională, ecleziologico-canonică, ci și lipsa unei familiarizări minimale cu literatura de specialitate (patrologic, ecleziologie, drept canonic etc.). Totodată, acestea trădează și sursa principală de care s-a folosit autorul respectiv, adică Dicționare enciclopedice de limbă engleză, de unde și imprecizia redării corespondentului adecvat al acestor termeni, ecleziologico-canonic, în limba română.

Un asemenea dicționar prejudiciază însă nu numai informația corectă și bogată furnizată de literatura de specialitate, de limbă română (cf. I. G. Coman), privind opera celor doi mari Părinți dobrogeni (Cassian și Dionisie), implicit și ultimele precizări și corective aduse de cercetările de specialitate³⁹, ci mai ales contribuția „călugărilor sciți” la dezvoltarea culturii umanist creștin – europene și la afirmarea unității creștin-ecumenice.

Opera teologilor daco-romani, reprezentată de nume de prim rang, precum Sf. Teotim I al Tomisului, Ioan de Tomis, Laurențiu de Novae, Sf. Niceta de Remesiana, Ioan Cassian, Ioan Maxențiu, Leontiu, zis de Bizanț, Petre Diaconul, Sf. Dionisie cel Mic (Exiguul) etc., a fost cunoscută și apreciată – atât în Răsărit, cât și în Apus – de personalitățile de marcă ale epocii lor. “Scrișul și gândirea acestor autori – scria prof. Ioan G. Coman – respiră o profundă ortodoxie și un înalt nivel spiritual și speculativ. Ei au fost apreciați de oamenii mari ai timpului, de împărații Justin și Justinian, de Sinoadele ecumenice (Gherontie de Tomis la sinodul II), de istorici literari precum fericitul Ieronim și Ghenadie de Marsilia, de oameni de cultură contemporani, de patriarhi și papi. Ei au combătut tot timpul ereziile ca arianismul și nestorianismul, cu o competență de un nivel puțin comun, încât unul dintre învățații episcopi ai Tomisului – Ioan – a fost recomandat ca model în această privință”⁴⁰.

37. *Ibidem*.

38. Vezi N. V. Dură, *Colecții canonice apusene, din primul mileniu*, în *Analele Universității Ovidius. Seria: Drept și Științe Administrative* vol. I, anul 2003, p. 85-87.

39. Vezi N. V. Dură, *Denis Exiguus (Le Petit) (465-545). Précisions et correctifs...*, p. 269-290.

40. I.G. Coman. “Și cuvântul trup S-a făcut...”, p.182-183.

Fără îndoială, opera lor teologică rămâne un “mare capitol de ortodoxie și gândire științifică a strămoșilor noștri, capitol care a intrat ca parte componentă alături de sângele daco-roman în etnogeneza poporului român”⁴¹.

Din nefericire, această operă teologică este însă aproape total necunoscută în patria de obârșie a lui Cassian, Maxențiu și Dionisie Exiguul. Lipsește încă acel “Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Daco-Romanorum”, de care vorbea savantul patrolog român, profesorul preot Ioan G. Coman, încă din anul 1986⁴², de unde și afirmațiile cronate vehiculate încă de unii istorici, teologi, literați etc. privind viața și lucrările lor.

Tributar al unor idei vehiculate de teologii apuseni, fideli ai teologiei propagate de Fericitul Augustin, despre har și libertate, respectivul istoric al religiilor scria, de pildă, că textul lucrării “Conlationes” (Convorbiri) a fost ulterior remaniat, ... prin introducerea capitolului al 19-lea, în cartea a 13-a, pentru a se atenua concepțiile semipelagiene ale lui Cassian, legate de problema harului”, de unde și concluzia eronată că Ioan Cassian “... nu se prezintă ca un teolog original și limpede...” (sic)⁴³.

Firește, o asemenea afirmație nu numai că nu are acoperire în realitate, dar ea aduce mari deservicii atât adevărului istoric, cât și caracterului ortodox al teologiei românești, ale cărei începuturi urcă tocmai la opera Sfântului Teotim și a Sfântului Ioan Cassian.

Exegeții operei „călugărilor sciți” au constatat că teologia Sfântului Ioan Cassian „indică o înrudire ... cu aceea a lui Grigorie al Nyssei ... De asemenea, luările de poziții împotriva teologiei lui Augustin, care i-au adus în Apus acuzația neîntemciată de semipelagian, își află o deplină explicație – scria prof. Gh. I. Drăgulin – în influența aceasta capadociană asupra numeroaselor sale „conlationes”. Hristologia pe care Cuviosul Ioan Cassian o transmitea Occidentului, preocupat atunci de combaterea nestorianismului, provine – conchidea istoricul și teologul respectiv – din surse biblice și patristice, în primul rând răsăritene”⁴⁴.

Firește, dacă teologia Sf. Ioan Cassian s-a aflat sub influența Părinților Capadocieni, și îndosebi a Sf. Grigorie de Nyssa, căruia posteritatea i-a acordat numele de „Părinte al Părinților”, și a Sf. Grigore de Nazianz, numit de Rufin „splendissimum lumen scientiae”, nu începe discuție că nici ortodoxia ei nu poate fi pusă la îndoială.

“Faptul că monahii constantinopolitani își raportau ortodoxia mărturisirii lor de credință la autoritatea Sfântului Teotim – remarca un istoric și teolog român – rămâne fără îndoială o mărturie grăitoare a ortodoxiei credinței...

41. *Ibidem*, p.183.

42. *Ibidem*, p.184.

43. R.Rus, *op.cit.*, p.127.

44. Gh. I. Drăgulin, *Sinodul II ecumenic și unele personalități ale lui în cinstirea milenară a Ortodoxiei românești*, în “Biserica Ortodoxă Română”, XCIX (1981), nr. 7-8, p. 878-879.

Bisericii neamului daco-roman de la nordul Dunării... Invocarea numelui Sfântului Teotim al Tomisului – la lucrările Sinodului IV ecumenic (Calcedon, 451) – ca autoritate a dreptei credințe (ortodoxe), constituie însă pentru noi, românii, de astăzi și de mâine – conchidea prof. dr. Ioan V. Dură – și o mărturie de mare preț privind izvoarele ortodoxiei românești în creștinismul daco-roman, din care se adapă cu nesaț fiii Bisericii neamului nostru strămoșesc”⁴⁵.

Invocarea ierarhului tomitan, Sfântul Teotim I, în cadrul lucrărilor Sinodului IV ecumenic, ca autoritate a dreptei credințe (ortodoxe), de sorginte apostolică și elogiarea “ortodoxiei” sale niceene, autentice, constituie însă “și o mărturie grăitoare” privind “vechimea creștinismului la români”⁴⁶. „Călugării sciți” rămân într-adevăr „o mărturie incontestabilă a vechimii creștinismului la români, a existenței unei Biserici mitropolitane bine organizată pe teritoriul țării noastre în secolul al șaselea, și în cadrul căreia monahismul nu numai că era prezent, dar deținea totodată, la fel ca la Roma și Constantinopolul de atunci, o poziție conducătoare pe tărâmul teologic și spiritual al acesteia”⁴⁷.

În Arhiepiscopia Tomisului de astăzi, monahismul nu numai că este prezent ca cel de al treilea element constitutiv al Bisericii, alături de mireni și clerici, ci deține aceeași poziție conducătoare pe tărâmul teologic și spiritual al Dobrogei. Puține Catedrale mitropolitane – din țară – sunt adevărate vetre monahale ca aceea de la Tomis, unde preoții slujitori, cu toții ieromonahi, îl însoțesc în soborul duminical pe cel dintâi dintre ei, adică pe Vlădica Teodosie, monahul de ieri, care își urmează aceeași pravilă monahală, pe care a reactivat-o și impus-o tuturor „fraților” din mănăstirile din eparhia Dobrogei.

Pe tărâmul teologic, monahismul dobrogean este reprezentat până și în Facultatea de Teologie, prin însuși Decanul ei, care este același călugăr, cărturar, ales Întâistătător al Bisericii Dobrogei sub numele de Vlădica Teodosie.

Același monahism, de tipul celui propagat de Sf. Teotim al Tomisului și „călugării sciți”, este însă reprezentat și de trăitorii din noile mănăstiri înființate de la venirea la Constanța a actualului arhiepiscop. De aceea, printre aceștia, putem întâlni și monahi care se învrednicesc nu numai cu urecușul spre îmbunătățirea și înduhovnicirea vieții, ci și cu zăbava studiului și cercetării teologice și canonice (al canoanelor, pravilelor etc.).

Iată, deci, încă o rațiune și o motivație în plus ca Arhiepiscopia Tomisului să-și recapete demnitatea de care s-a bucurat și pe vremea vestiților „călugării sciți”, mândrie nu numai a neamului românesc, pravoslavnic, ci a întregii creștinătăți ecumenice.

45. I. V. Dură, *Sfântul Teotim, episcopul Tomisului, autoritate a dreptei credințe în cadrul lucrărilor Sinodului IV ecumenic (451)*, în *Revista de "Teologie Sfântul Apostol Andrei"*, V (2001), nr. 9, p.1045.

46. *Ibidem*.

47. Idem, *Călugării sciți*, în "Mărturie Ortodoxă" (Haga), II (1983), nr.5, p.140.

După cum s-a putut constata și din rândurile de mai sus, contribuția “Călugărilor Sciți” (daco-romani) la afirmarea unității ecumenice și la dezvoltarea culturii umanist – creștine, europene, s-a exprimat atât prin activitatea lor ecumenică, practică, cât și prin opera lor, în care învățătura ortodoxă – formulată de Sinoadele ecumenice (Niceea, 325; Constantinopol, 381; Efes, 431 și Calcedon, 451) – a fost afirmată și apărată cu tărie și demnitate și împotriva creziilor vremii lor.

Prin contribuția lor la afirmarea și dezvoltarea relațiilor ecumenice între creștinătatea răsăriteană și cea apuseană, prin aportul lor la cunoașterea tezaurului dogmatic, canonic și liturgic, răsăritean, în Biserica apuseană, prin trăirea acestuia în vetrele monahale stabilite de ei (Sf. Martin la Tours (Franța), Ioan Cassian la Marsilia, Dionisie la Roma etc.) chiar pe pământul Europei de vest, “Călugării Sciți” și-au adus într-adevăr obolul lor atât la afirmarea unității ecumenice, cât și la propagarea și dezvoltarea culturii umanist - creștine, europene. De altfel, la loc de frunte printre ctitorii acestei culturi europene, medievale, se numără tocmai acești “Călugări Sciți” (daco-romani), adică Sf. Ioan Cassian, Sf. Dionisie Exiguus (Smeritul), Ioan Maxențiu etc., care rămân peste veacuri cea mai grăitoare mărturie privind atât daco-romanitatea strămoșilor noștri, cât și vechimea creștinismului român, care urcă în epoca Sfântului Apostol Andrei, încreștinătorul populației din Dacia Pontică (Dobrogea din România de astăzi), „leagănul creștinismului românesc”⁴⁸.

Despre acest creștinism românesc, de sorginte apostolică și de certă vocație ecumenică, a dat mărturie și primul prelat al creștinătății ecumenice, adică, Sanctitatea Sa Papa Ioan Paul al II-lea, care – printre altele – a spus că “pământul” nostru “românesc”, aflat, “între latinitate și Bizanț, poate deveni punct de întâlnire și comuniune”, fiindcă mănăstirile și bisericile ortodoxe românești, “acoperite cu fresce, icoanele, veșmintele liturgice, manuscrisele nu sunt doar bijuterii ale culturii voastre, ci și mărturii de credință creștină, de credință trăită”⁴⁹. Or, aceste mărturii de credință creștină, se datorează în primul rând monahismului românesc, ale cărui începuturi urcă în secolele III-IV și, îndeosebi, “Călugărilor Sciți” din Dacia pontică, din secolele IV-VI care au știut să facă din patria lor nu numai un “punct de întâlnire și comuniune” ecumenică, dar și un focar de cultură umanist-creștină, de talie europeană.

48. Teodosie Petrescu, Arhiepiscopul Tomisului, *Dobrogea, leagănul creștinismului românesc și al toleranței religioase (Dobronđja, le berceau du christianisme roumain et de la tolérance religieuse)*, în vol. *Mărturii ale vieții creștine dobrogene (Attestations de la vie chrétienne de la région de Dobronđja)*, Edit. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2004, p.11-27.

49. Apud Teodosie Petrescu, *op. cit.*, p. 7.

IISUS HRISTOS, CONTEMPORANUL NECUNOSCUT

Pr. prof. dr. GEORGE REMETE

Întrebarea despre Iisus Hristos ar trebui să fie pâinea zilnică a fiecărui om: teolog, filosof sau om simplu. Cu toate acestea, El rămâne pentru cei mai mulți un Întemeietor religios venerabil sau un Dumnezeu suveran și depărtat și nu un contemporan: necreștinilor un străin, iar creștinilor prea cunoscut și incapabil de nou. Creștinul s-a obișnuit cu El și i se pare că s-a demonetizat. Într-adevăr Ființa, Adevărul și Persoana pot apărea tocite sau demonetizate atunci când nu mai sunt înțelese. De altfel, El însuși a prevăzut această tragedie, prin cuvintele: „*Cel care va cădea pe piatra aceasta se va sfărâma, iar pe cine va cădea ea îl va strivi*” (Matei 21,44). Aceasta vrea să însemne că Iisus Hristos este întrebarea inevitabilă: oricât ar vrea să fugă omul de ea, nu reușește să scape. El este întrebarea sinelui omului; fugind de El, fugi de tine: pentru că El este cel mai profund adevăr, adevărul lumii și al tău, primul și ultimul adevăr, adevărul în persoană, unicul necesar și imperativ.

E drept că oamenii se străduiesc să fugă de Iisus Hristos, adică de Dumnezeu concret, apropiat și imperativ. Lor le convine mai mult un Dumnezeu depărtat, pentru că e mai lejer și mai puțin presant; fiind mai departe, avem loc să răsufălăm, avem spațiu de manevră, putem să tratăm cu El și chiar să-l mai cioplăm după interesele noastre.

Dar Iisus Hristos este Cel-care-te-întâmpină-peste-tot, de care te lovești vrând-nevrând; practic, peste tot unde te duci, dai de El. Pentru că oriunde e vorba de adevăr, de sinceritate, bine, frumos, efort, sacrificiu și întâmpinare a celuilalt, oriunde e vorba de Dumnezeu concret, este vorba despre El. Numai El este adevărul concret pentru că numai El este Absolutul Personal, persoana absolută imediată și presantă, alter-ego de care nu scapă nimeni; pe toți îi incomodează pentru că pe toți îi presează, toți vor să scape și totuși n-are nimeni cum să scape. Dovada că nimeni nu scapă este faptul că orice om – fie că vrea, fie că nu vrea, fie că știe, fie că nu știe – se raportează de fapt la Adevăr ca la Persoana absolută și răspunde astfel, vrând-nevrând lui Hristos. Nu există adevăr și ființă decât în persoană, iar persoana e tot adevărul și toată ființa. De aceea, a crede că nu te interesează, că nu Îl atingi, nu-L cunoști sau Îl poți evita pe Iisus Hristos este totuna cu a crede că poți să te strecoari prin viață netrăind.

Însă nu poți să scapi de adevărul personal ca Persoană absolută, revendicatoare în chip imperativ. Căci adevărul și esența oricărui om este nevoia, setea nesfârșită de a interpela și a fi revendicat, de a chema și a răspunde –

concret și imediat – la măsura absolutului personal. De aceea, orice om care nu fuge și are curajul să se întâlnească cu sine, Îl va întâlni inevitabil pe Iisus Hristos.

1. Chipul evanghelic neconvențional al lui Iisus Hristos

În primul rând, ne rămâne necunoscut Iisus Hristos cel din Evanghelii, în chipul Lui întreg și autentic din ele¹. Înțelegi pe cineva în măsura în care îl cunoști. Oamenii Îl înțeleg puțin sau deloc pe Hristos, pentru că nu-L cunosc. Important este faptul că nu numai necreștinii nu-L cunosc sau Îl evită, ci chiar creștinii Îl evită sau Îl falsifică. Iisus Hristos rămâne în bună măsură necunoscut și celor care folosesc Evangheliile – specialiștilor și slujitorilor Lui – pentru că s-au cantonat într-o mentalitate rutinată, conservatoare, rigidă, comodă, leneșă sau chiar fățarnică: aceștia se pot recunoaște din tonul foarte evlavios, sfântos și dulce.

În mentalitatea creștină comună, Iisus Hristos este Persoana atotbună, atotblândă și îngăduitoare, până la dulceață și naivitate. În orice caz, este simțit ca persoană care s-a manifestat numai într-o formă controlată, frumoașă, plăcută și dulce și care n-a putut avea manifestări aspre, „ne-controlate”: pentru că L-ar fi coborât din sfera serioasă și impenetrabilă a divinității. Dacă cercetăm însă mai atent și mai onest Noul Testament, putem vedea că El a avut și păstrează toate simțirile și manifestările omului autentic și deplin, în afară de sigur, de acelea care îl înjosec pe om. Astfel, i se pot atribui în mod sigur toate simțirile naturale și afectele care înseamnă limitele și deficiențele umane ne-păcătoase, precum foamea, frigul, frica, setea, oboseala, uimirea etc.

Mai important este însă să observăm expresiile mai puțin comode ale personalității Lui – cu care teologii leneși și fățarnici și creștinătatea comodă nu se pot obișnui – manifestări și calități care de fapt întregesc splendid chipul Lui și dovedesc că a fost și rămâne om deplin, chiar singurul Om adevărat și deplin. De exemplu, o manifestare care li se pare unora că ia ceva din finețea Lui, din bunul simț și buna Lui purtare este **nerăbdarea**, ca impetuoșitate și chiar „scăpare de sub control” și „ieșire din fire”. Pare nepotrivit pentru persoana care este Dumnezeu – controlat perfect – să își mai „iasă din fire”: El

1. Bibliografia asupra Mântuitorului Iisus Hristos este imensă. A se vedea mai ales: Dumitru Stăniloae, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Editura Mitropoliei, Sibiu, 1991; D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943; Ion Bria, *Iisus Hristos*, Editura Enciclopedică, București, 1992; Meletic Kalamaras, *Cine este Hristos?*, Editura Symbol, București, 1995; Alexandr Men, *Fiul Omului*, Editura Științifică, București, 1998; Léonce de Grandmaison, *Jésus Christ*, I-II, Editions Gabriel Beauchesne, Paris, 1929; Romano Guardini, *Der Herr*, 1949; Edward Schillebeeckx, *Jesus*, Herder, 1975; Xavier Léon-Dufour, *Les Evangiles et l'histoire de Jésus*, Seuil, 1963; J.M. Maldamé, *Christos pentru întreg universul*, Editura Cartimpex, Cluj, 1999; Arthur Nisin, *Histoire de Jésus*, Seuil, 1961; Rudolf Bultmann, *Jésus, mythologie et démythologisation*, Seuil, 1968; Jacques Duquesne, *Isus*, Editura Humanitas, București, 1995; Colectiv, *Originile creștinismului*, Editura Polirom, Iași, 2002.

își permite însă așa ceva. În Sfânta Evanghelie de la Ioan cap. 6 se arată că, după ce le-a spus ucenicilor că El este „*pâinea cea vie care s-a pogorât din cer*” (Ioan 6.51), că „*nimeni nu trăiește dacă nu mănâncă Trupul și nu bea Sângele*” (Ioan 6.53) Lui, unii n-au înțeles, s-au smintit și au plecat de la El. Iar Iisus, în fața acestei neînțelegeri și defecțiuni acționează – din punctul de vedere al bunului simț – necontrolat și irațional, spunând celor care au rămas: „*Nu vreți și voi să vă duceți?*” (Ioan 6, 67). Cu alte cuvinte: „*Voi de ce nu plecați? Părăsiți-Mă și voi! Hai să vedem!*”. După logica noastră, dacă ar fi fost om „cuminte” ar fi trebuit să „repare” efectul dezastruos prim, printr-o captatio benevolentiae. Și totuși, câtă omenie, câtă naturalețe, câtă autenticitate, sinceritate și deplinătate în această manifestare a Lui! Aceasta a fost de fapt atitudinea cea mai „rațională”, adică mai sinceră și deplin-umană; pentru că El n-a căutat niciodată câștiguri false, n-a căutat să-i câștige sau să-i convingă ieftin pe oameni, să cârpească ceea ce nu e de cârpit. Adevărul Lui a fost totdeauna unul clar și deplin, la care n-a făcut rabat. Noi gândim numai electoral sau managerial, dar El nu s-a gândit niciodată să „convertească”, adică să câștige ușor. Cu 70 de ani înaintea Lui, când i s-a spus lui Iuliu Cezar că despre unii nu se știe dacă sunt pentru el sau împotriva lui, Cezar a răspuns „inteligent”, electoral: „*Cine nu-i împotriva noastră, e pentru noi!*”². Iisus Hristos, dimpotrivă, vorbește aspru și exclusiv: „*Cine nu e cu Mine este împotriva Mea și cine nu adună cu Mine risipește*” (Matei 12,30; Luca 11,23). Cezar, ca toți oamenii „deștepți” gândea inclusiv, adică electoral; numai Iisus gândește exclusiv și neelectoral, pentru că este singurul care nu vrea să-i câștige formal pe oameni ci să-i schimbe și să-i mântuiască.

O altă dovadă de nerăbdare o găsim în Evanghelia de la Luca 12.49, o izbucnire care este de fapt sublimă; nimic mai omenesc și mai dumnezeiesc decât această impetuoșitate. Într-o lungă cuvântare, după ce le vestește ucenicilor Patimile și le spune cum va fi sfârșitul lumii, dintr-o dată, aparent fără nici o legătură. Mântuitorul debordează: „*Foc am venit să arunc pe pământ și cât aș vrea să-l văd aprins! ... Vi se pare că am venit să aduc pace pe pământ? N-am venit să aduc pace ci dezbinare!*” Iată că „blândul” și „dulcele” Iisus este de fapt violentul și revoluționarul, așa cum L-au reprezentat o parte din teologia și arta modernă, precum pictorul mexican J. Orozco, de exemplu. Iată că Stăpânul universului, Armonia, Echilibrul și Controlul absolut își „iasă din fire”; dar ce „ieșire”! Este ieșirea din limitele naturale, din limitele umanității neputincioase, nenorocite, mici, urâte, degradate și bolnave și avântarea în altă condiție: în condiția proprie, în destinul și menirea adevărată, finală și eternă a celui care știe că nu este cocoș de curte, ci vultur depășind țăriile. Oamenii sunt obișnuși să vadă fie măsura Lui de om, separat, fie măsura de Dumnezeu, separat. Ei nu sunt în stare să le vadă într-o singură persoană: să vadă dum-

2. Suctonius, *Viețile celor douăsprezece Cesari*. Divinul Iulius, 75. Editura RAO clasic, București, 1998, p. 46.

nezeiește celc omenești și omenește cele dumnezeiești, așa cum le are și lucrează El de fapt.

El ne-a revelat și ne impune o **îndrăzneală** omenească maximă, întemeiată și transmisă din Persoana sa divină dar și umană. În Evanghelia de la Ioan 16,33, după ce le dă o serie de sfaturi, zice: „*Acestea vi le-am grăit ca întru Mine pace să aveți. În lume necazuri veți avea; dar îndrăzniți. Eu am biruit lumea*”. Iisus vrea să-i întărească pentru toate încercările prin care vor trece ei și orice om. Dar cuvântul „*Îndrăzniți, Eu am biruit lumea!*” înseamnă altceva, înseamnă mult mai mult. El nu înseamnă că „Eu biruiesc orice dușmănie, biruiesc pe cei ce ne înfruntă, încercările, necazurile și suferințele!” Nu numai aceasta; înseamnă: „Eu biruiesc tot! Eu sunt Omul exemplar, care vă arăt că biruiesc tot, ca și voi să biruiți tot!”. Experiența ne arată că omul este o ființă de nimic, un mare zero: pentru că se naște, gândește, simte ceva, adică „se tulbură”, dar apoi moare. Este adevărat că e singura ființă de pe pământ care „se tulbură” – adică percepe prin sensibilitate lumea – singura care aderă la ființă, o judecă și o asumă. Dar, oricât ar fi el de grozav, se apropie repede de nimicnicie și chiar aceasta și devine: praf și cenușă, un nimic. Fiecărui îi vine sorocul și în final se dovedește că „s-a tulburat” degeaba, pentru că moartea îi egalează și-i reduce pe toți la zero. Și atunci, omul este un mare învins. Și poate că nu este nici măcar un învins; pentru că învins este numai cel ce a luptat. Dar oare omul a luptat? Cu cine a luptat? Cu ne-ființa? Chiar dacă a dus vreo luptă, ~~oricum~~ este un învins. Istoria, lumea și minima experiență personală impun acest adevăr.

Și totuși, prin cuvintele de la Ioan 16,33, pentru prima și unica dată în istorie, un om îndrăznește să spună: „*Eu am biruit lumea!*”. Adică: „am biruit tot, tot ce înseamnă natural, relativ, limitat, deficitar, slab, neputincios, urât, meschin și mizerabil, toată suferința, boala și moartea”. El dovedește că nu trebuie învinși dușmanii și adversitățile, ci slăbiciunile proprii; și nu numai suferința și boala, ci chiar moartea și totul. A avea conștiință de om, de ființă, originea și menirea ta, înseamnă a simți că prin legătura cu Marele Frate și tu poți să biruești totul și nu există forță să te învingă. Înseamnă a vedea că ești un om de nimic dacă nu te gândești și nu simți acest adevăr. Dacă ai organ să perceapă, să măsoare și să judece lumea, vei constata că măsura ta adevărată și menirea de la care nu te poate împiedica nimeni este totalitatea. „*Îndrăzniți, Eu am biruit lumea!*” vrea să spună: „Vi se părea că sunteți ființe de nimic. Toți și toate s-au străduit să vă convingă de asta. Nu acesta este adevărul vostru și Eu am să vă arăt că nu este așa!”. În poezia „Grădina Ghetsimani”, scriitorul rus Boris Pasternak exprimă excepțional această conștiință umană suverană, descriind agonia și în același timp conștiința divină a Omului care înfruntă moartea și totuși rămâne suveran în conștiința lui: „*Ci cartea vieții își întoarce, iată, / Preasfânta filă spre-omenescu-mi chin. / Ce-i scris în ea se va-ntâmpla îndată./ Deci făcă-se ce-i scris în ea. Amin. / Vezi, ca o pildă*

*veacurile toate / Pot un sfârșit să-și afle-n mersul lor. / Spre slava pildei
astea-nfricoșate, / Prin chinuri, în mormânt o să cobor. / Și-a treia zi mă voi
scula din moarte, / Iar secolele, prin cea beznă grea, / Ca plutele, ca bărcile
pe ape, / Se vor târi la Judecata Mea”*. „Eu am biruit lumea” este conștiința
învingătorului neființei, îndrăzneala umană maximă asupra ființei. Aceasta o
exprimă și ultimul cuvânt al lui Iisus, în clipa morții: „Părinte, în mâinile Tale
încredințez Duhul Meu!” (Luca 23.46). El n-a spus: „Părinte, mor!”, sau „Pă-
rinte, îmi dau duhul!”. Cuvintele „în mâinile Tale încredințez Duhul Meu” vor
să spună: „Iată sufletul Meu! De bună voia Mea Ți-l întind, acum!” Aceste cu-
vinte sunt deci un act de voință și de suveranitate, de forță și de triumf.

Adevăratul chip al Mântuitorului este deci un chip de îndrăzneală, de forță
umană maximă și nu de „cumințenie” sau blegeală. Oamenii sunt obișnuiți să
vadă, să creadă și să simtă bunătatea ca o blegeală. Dar tocmai aceasta e
problema: nu există bunătate bleagă! Noi suntem obișnuiți cu un Iisus Hristos
„cuminte”, pentru că ni se pare că bunătatea ar exclude îndrăzneala sau forța.
Dar bunătatea adevărată este ea însăși putere, forță autocontrolată, dar maxi-
mă. Însușirile de nerăbdare, impetuozitate și îndrăzneală pe care le constatăm
la Mântuitorul nu sunt „necreștine”, „ne-bisericești”, „ne-teologice” sau nese-
rioase – cum par unora – ci sunt dumnezeiești de umane.

Dar iată o manifestare a lui Iisus care pare chiar **slăbiciune**. În Evanghelia
de la Matei 8.10, la cuvântul sutașului „*Nu sunt vrednic să intri sub acoperișul
meu; zi numai un cuvânt și se va vindeca sluga mea!*”, Mântuitorul S-a mi-
nunit și a zis celor ce veneau după El: „*Adevărat vă zic vouă, la nimeni în
Israel n-am găsit atâta credință!*”. Uimirea aceasta pare ceva necontrolat,
oarecum afectând perfecțiunea sau atotștiința divină. Hristos este Dumnezeu:
cum să se minuneze Dumnezeu de om? Ce poate să facă omul ca să-L
uimească pe Dumnezeu? Pentru oameni, uimirea apare atunci când nu înțelegi
sau când ești surprins. Dar la El nu poate fi vorba de niciuna; El știe tot ce se
va întâmpla, astfel că nu poate fi surprins. Și totuși, se minunează; și nu numai
ca om, ci și ca Dumnezeu, căci toate manifestările și simțirile Lui sunt umane
și divine în același timp.

Trebuie să înțelegem că omul poate să-i facă „surprize” lui Dumnezeu și
chiar asta vrea Dumnezeu, că de multe ori Dumnezeu bate din palme de admi-
rație și de bucurie; căci dacă n-ar face așa, n-ar fi bun. Altfel, i-am refuza lui
Dumnezeu una dintre cele mai frumoase manifestări pe care le poate avea un
suflet la reușita altuia. Trebuie să înțelegem că aceasta-L face fericit pe
Dumnezeu: să-L uimească omul în fiecare zi³.

Dumnezeu este nu numai cel ce se uimește ci chiar cel ce se „copilărește”,
care se joacă cu oamenii. Există în literatura rabinică o povestire în care se
spune: „*Dumnezeu este ca un copil care vrea să se joace de-a v-ați ascunsele*

3. Vezi, în acest sens, cele 7 „Admirații ale Domnului”, prezentate splendid de Nicolae
Steinhardt, în *Dăruind vei dobândi*, Editura Episcopiei Ortodoxe, Baia Mare, 1992.

*cu copiii; Se ascunde, dar nimeni nu-L căută, întristându-L*⁴. De fapt, Dumnezeu este cel ce îi invită mereu pe oameni: „Mie îmi place să mă joc!”. Noi însă nu ne jucăm, pentru că ne socotim „maturi”, „serioși”. Noi avem treburi serioase, facem nave cosmice, unificăm continente și planete, n-avem timp de joacă. Oamenii vor să fie mai „serioși” decât Dumnezeu și-L întristează. Căci ei nu înțeleg că a fi persoană deplină, om serios și întreg, înseamnă tocmai a lua în serios persoana, a te ocupa de ea, a o ajuta, a fi aproape, a o înțelege, a te juca cu ea, adică a o mulțumi, odihni și împlini.

Dar Mântuitorul avea și **voioșie** sau exuberanță. Dacă citim convertirea vameșului Zaheu (de la Luca 19, 9) vedem că, primindu-L pe Iisus. Zaheu a pus imediat masa, într-o voioșie și un avânt nestăvilit. În cuvintele lui, „*Iată, jumătate din averea mea, Doamne, o dau săracilor și dacă am nedreptățit pe cineva cu ceva, întorc împătrit*”, este ușor de simțit o izbucnire și o fericire fără margini. Zaheu și-a făcut praf averea, pentru că murea de fericire. Iar Mântuitorul, în loc să-l potolească și să-l aducă cu picioarele pe pământ, dimpotrivă, îl aprobă încântat și-i zice: „*Astăzi s-a făcut mântuire casei acesteia ...*”. Are loc deci o izbucnire de voioșie și din partea Mântuitorului. Episodul Zaheu este semnificativ, dar nu este singurul și nici cel mai tare. Evangheliile sunt pline de ospetele și mesele Mântuitorului, de la nunta din Cana și până la Cina cea de Taină. Iisus Hristos recunoaște că e socotit de contemporani drept „om mândăcios și băutor de vin, prieten al vameșilor și al păcătoșilor” (Matei, 11, 19). Unii l-au putut socoti chiar petrecăreț sau chefliu; în orice caz mergea bucuros la mese și probabil n-a refuzat vreo invitație la masă. Este limpede și sigur că iubea oamenii, cu lumea, bucuriile și necazurile lor, mici și mari, că mizera condiție umană avea preț infinit în ochii Lui. În acest înțeles, El este un „degustător” al vieții, prezentând chiar viața veșnică – nici mai mult, nici mai puțin decât – ca pe o mâncare și băutură: „*Ca să ședeți, să mâncați și să beți la masa Mea, în împărăția Mea!*” (Luca 22, 30).

Toate acestea arată că viața nouă pe care o oferă Iisus Hristos nu este un spiritualism uscat, că „*opozitia platoniciană între un corp disprețuit și un suflet exilat era străină lui Iisus*”⁵. Astăzi este cât se poate de limpede că multe „spiritualități” creștine – îndeosebi neoprotestante – au pervertit creștinismul fie într-un consumism, fie într-un spiritualism sec, de genul unui „*platonism cu preț redus*” cum îl numea Nietzsche⁶.

Sfintele Evanghelii ne arată însă altceva. Spiritualitatea ortodoxă a reținut cu fidelitate că în ele „*Hristos ni se dezvăluie Domn al belșugului, veseliei și plinății iar creștinismul ca întrutotul diferit de un soi de puritanism posac și mohorât, amator și slăvitor de lipsuri, sărmănie, puținătate, intransigentă și acreală, vetre stinse și fețe aspre. Dar nu! Domnul blagoslovește înmulțirea roadelor, prisosul de vin, voioșia făpturilor sale*”⁷. Hristos cel din Evangheliile

4. cf. Paul Evdokimov. *Iubirea neună a lui Dumnezeu*, Editura Anastasia, București, f.a., p. 38.

5. Jean-Claude Barreau. *Adevăratele cuvinte ale lui Iisus*, Editura Lucman, București, f.a., p. 92.

6. cf. J.Cl. Barreau, *op.cit.*, p.cit.

7. N. Steinhardt, *op.cit.*, p. 20.

oferă și promovează mereu încrederea și bucuria, pentru că mesajul creștinismului este optimismul sau viața însăși.

Astăzi noi putem să înțelegem că Mântuitorul a fost nu numai voios; în măsura în care umorul e bunătate și comuniune și El trebuie să fi avut **umor**. Căci numai răutatea și diabolicul nu știu de glumă; Dumnezeu știe de glumă și chiar face glume bune. Folclorul românesc nu este numai literatură reușită ci și o splendidă aprofundare, încredințare și asumare a acestei divine înțelegeri. Unii Sfinți Părinți ne încredințează și ei de acest fapt. Sfântul Maxim Mărturisitorul, reluând cuvântul Sfântului Grigorie Teologul din „*Sfaturi către fecioare*” (vers. 499), teologhisește în lucrarea „*Ambigua*” despre felul cum „*se joacă Cuvântul înalt în tot felul de chipuri ...*”⁸. Sfinții Părinți își permit această afirmație, pentru că au de grijă să explice că „*nehungia, slăbiciunea și jocul sunt privațiuni la noi ... dar atribuite lui Dumnezeu indică o supraabundență a înțelepciunii, a puterii și a judecății cumpănite*”⁹. Dacă saltă și joacă, evident că Dumnezeu poate face și glume.

Este o problemă foarte serioasă dacă Mântuitorul a zâmbit sau a râs vreodată. Cei mai mulți o consideră rezolvată de mult, în sensul că de plâns, a plâns, dar de râs, n-a râs niciodată: pentru că ar fi nu numai o ireverență sau o delăsare nepermisă, ci chiar un păcat. În Sfintele Evanghelii nu există nici o mențiune a râsului Mântuitorului, nici măcar a unui zâmbet. Totuși, opinia noastră este că Mântuitorul a zâmbit cel puțin, pentru că zâmbetul ține esențial de împărtășirea bunătății: ceea ce este esențial și lui Iisus Hristos. De altfel, o întreagă tradiție creștină, evidențiată excepțional într-o monografie actuală¹⁰, stă mărturie în acest sens.

Problema este însă următoarea: există, de fapt, un râs absolut nepăcătos? Sau, orice râs conține o delăsare, o relaxare, o scăpare care nu poate fi decât condamnabilă? Trebuie să subliniem în primul rând că râsul poate fi o expresie sublimă a omului, a umanității și a omeniei, că omul lipsit total de râs este foarte aproape de iad, pentru că trebuie să fie departe de bunătate și de speranță. Râsul este un act cât se poate de „serios” și valoros și nici nu este așa de departe de plâns pe cât s-ar părea; poetul Nichita Stănescu a reușit capodopere asupra râsu-plânsului ca stare de simțire maximă. Râsul poate să fie deschiderea totală față de celălalt, desfacerea băierilor sufletului, sfărâmarea barierelor inimii, dorința de a-l bucura pe celălalt, aprecierea lui maximă, fericirea de a fi cu el. Râsul nu e necesar să fie delăsare sau scăpare de sub control; el poate fi și un act de voință maximă. Este adevărat că de cele mai multe ori – adică în cazul oamenilor obișnuïți – râsul este un act de relaxare, în care voința cedează sentimentului. Dar – în cazul oamenilor superiori – există și

8. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în colecția „Părinți și scriitori bisericești”, nr. 80, Editura Institutului Biblic al BOR, București, 1983, p. 346.

9. *Ibidem*, p. 347.

10. Teodor Baconsky, *Râsul patriarhilor*, Editura Anastasia, București, 1996.

râsul ca formă de expansiune maximă a bunătații, bucuriei și omeniei. Având în vedere persoana umană în condiția ei istorică, râsul apare drept una dintre cele mai specifice și mai reușite expresii ale bunătații și spiritului în general. Râsul ne apare ca strălucirea inimii, a sufletului și a ființei în general, ca deschidere maximă a persoanei. El este un fel de părăsire de sine în slujba celuilalt, din bunătate și prețuire față de el. În sensul acesta, râsul ni se pare dumnezeiesc de omenesc și omenesc de dumnezeiesc și parcă nu putem să-i refuzăm Mântuitorului cel puțin minunea și fericirea zâmbetului.

Există însă manifestări și mai variate și mai complicate ale lui Iisus Hristos. Este interesant, de exemplu, felul în care Mântuitorul se exprimă cu două înțelesuri; există **ambiguitățile și paradoxurile** Mântuitorului. După Înviere, conform Luca 24,28, însoțindu-i pe cei doi ucenici care mergeau spre Emaus și apropiindu-se de sat, „*El se făcea că merge mai departe*”: cu alte cuvinte „se prefăcea”, „juca puțin teatru”, vrând să sugereze altă intenție. De asemenea, atunci când ai Lui L-au invitat să meargă de sărbători la Ierusalim, El a răspuns: „*Mergeți voi la sărbătoare. Eu nu merg la sărbătoarea aceasta ... Dar după ce frații Săi s-au dus la sărbătoare, atunci S-a suit și El, dar nu pe față, ci pe ascuns*” (Ioan 7,8-10). Pur și simplu ni se pare că aici Mântuitorul nu S-a ținut de cuvânt, sau S-a contrazis. Un alt exemplu de vorbire și purtare ambiguă ni-l oferă Mântuitorul în convorbirea cu femeia samarineancă, pe a cărei fiică o va vindeca. Ea imploră „*Miluieste-mă Doamne, Fiul lui David! Fiica mea este rău chinuită de demon*” iar ucenicii, exasperați, intervin: „*Slobozește-o, că strigă în urma noastră*” (Matei 15,23). Totuși, Iisus nu cedează și murmură numai: „*Nu sunt trimis decât către oile cele pierdute ale casei lui Israel*”. El, care până acum nu aștepta să fie rugat ci ajută imediat, adăugând și lauda „*credința ta te-a mântuit*”, acum se arată parcă ursuz și fără bunăvoință. Și chiar la strigătul ei, „*Doamne, ajută-mă!*”, El răspunde tot negativ: „*Nu este bine să iei pâinea copiilor și s-o arunci câinilor*”. Dar El știa desigur dinainte ce va urma, știa că o va ajuta. Pe de o parte îi spune „*Nu este bine să iei pâinea copiilor și s-o arunci câinilor*”, dar pe de altă parte, la nădejdea ei atotbiruitoare – „*Adevărat Doamne, dar și câinii mănâncă din fărâmiturile ce cad de la masa stăpânilor*” – Iisus „n-are ce mai face” și biruit, cedează: „*O, femeie, mare este credința ta; fie ție după cum vrei*” (Matei 15, 28). Hristos pare aici „depășit” de situație. Întrucât este și Dumnezeu, El nu poate fi niciodată depășit; evident că avem aici numai o splendidă ambiguitate, menită să pună în lumină extraordinara credință a femeii și nemăsurata bunătate a lui Dumnezeu, care vrea să fie asaltat și „biruit” de insistența și speranța omului.

Dar poate cel mai bun exemplu de ambiguitate a Mântuitorului este pilda iconomului necredincios, în care Iisus Hristos „*a lăudat pe iconomul cel nedrept, căci a lucrat înțelepțește. Căci fiii veacului acestuia sunt mai înțelepți în neamul lor decât fiii luminii*” (Luca 16,8), adăugând apoi stupefiant:

„Faceți-vă prieteni cu bogăția nedreaptă, ca atunci când veți părăsi viața, să vă primească ei în corturile cele veșnice” (Luca 16,9). Este aici o culme a ambiguității, care parcă ne depășește. Noi știam, chiar de la Mântuitorul, că orice bogăție este nedreaptă, că „un bogat cu greu va intra în împărăția cerurilor ... că mai lesne este să treacă cămila prin urechile acului decât să intre un bogat în împărăția lui Dumnezeu” (Matei 19,23-24). Paradoxul trebuie să aibă o rezolvare și un sens, care poate fi următorul: omul deștept și bine intenționat găsește o soluție oricând. În raporturile dintre persoane, dintre oameni și Dumnezeu, oricând există o soluție. Oricât ar fi de complicate, de grele și de rele, toate pot fi depășite. Omului cuminte și bun îi dă minte și sfat chiar Dumnezeu. Omul bun este și înțelept, el nu-și pierde capul și de aceea găsește o rezolvare. Dacă escrocii și ticăloșii găsesc oricând o soluție, este nelogic ca cei buni și nedreptățiți să nu creadă într-o soluție; ar fi necredință față de Dumnezeu.

Dar să vedem și **ironia** Mântuitorului. În grădina Ghetsimani, în momentele cumplite ale agoniei, le cere ucenicilor: „Rămâneți aici și privegheați împreună cu Mine” (Matei 26,38). Spune aceasta și a doua oară, fără efect, iar a treia oară le zice: „Dormiți de acum și vă odihniți! Iată s-a apropiat ceasul și Fiul Omului va fi dat în mâinile păcătoșilor” (Matei 26,45). Din moment ce sosiseră cei ce vroiau să-L prindă, desigur că era absurd ca ucenicii să continue somnul tocmai acum: dimpotrivă, ne-am fi așteptat ca Mântuitorul să spună: „Treziiți-vă repede, că au sosit cei ce vor să Mă prindă!” Bineînțeles că e vorba de o ironie amară, care vrea să spună: „Acum puteți să tot dormiți, dacă n-ați privegheat până acum; acum nu mai are nici un rost!”

Dar există și o ironie mai limpede. În convorbirea cu Nicodim, Mântuitorul insistă să-i lămurească faptul că, pentru a se mântui, orice om are nevoie de o renaștere. Orice om este o ființă slabă, deficitară, nenorocită și păcătoasă, care aleargă spre moarte. Adevărul omului nu este însă moartea, ci viața; de aceea, acest curs spre moarte trebuie schimbat printr-o renaștere a omului. Cu toate explicațiile, Nicodim nu pricepe și atunci Iisus îi spune: „Tu ești învățătorul lui Israel și nu cunoști acestea?” (Ioan 3, 10). Nicodim era fariseu și cărturar, învățătorul și lumina poporului. El avea datoria și pretenția că-i învață pe oameni; și, totuși, nu înțelegea explicații simple. De aceea, răspunsul Mântuitorului este o ironie ca reproș.

Mântuitorul a exprimat și ironia în sensul ei propriu și deplin. După o lungă discuție cu fariseii, care-l hăituiau ca să-și iasă din fire și să greșească cu ceva, ajungând până la o confruntare deschisă, cu invective de ambele părți, Iisus îi întreabă retoric: „Multe lucruri bune v-am arătat vouă de la Tatăl Meu; pentru care din ele vreți să aruncați cu pietre asupra Mea?” (Ioan 10, 32). Aici este vorba, fără îndoială, de ironia mușcătoare, ca profundă umanitate a Celui care este și rămâne singurul Om deplin și adevărat.

Una dintre cele mai neconvenționale trăsături ale chipului Mântuitorului este însă aceea care ni-L arată ca pe un **provocator**. Departe de a fi bun și împăciuitor, de multe ori El stârnește lucrurile, le îmboldește și nu le lasă să stea în pace. În Evanghelia de la Luca se relatează că, la prevenirea binevoitoare a unor farisei, Irod vrea să-L omoare, în loc să se arate recunoscător și să vorbească împăciuitor, Mântuitorul întetește spiritele zicând: „*Duceți-vă și spuneți vulpii acesteia ... etc.*” Până aici nu se știe că acest Irod L-ar fi jignit formal pe Iisus cu ceva, și totuși, Mântuitorul „începe scandalul”, pentru că nu-L interesează să salveze aparențele. La fel, în Evanghelia de la Ioan cap. 6, după ce afirmă că „*dacă nu veți mânca trupul Fiului Omului și nu veți bea sângele Lui, nu veți avea viață în voi*” (Ioan 6, 53) iar unii se smintesc și îl părăsesc, Mântuitorul îl loc să caute un compromis și să-i împace, îi provoacă pe cei rămași, zicând: „*Nu vreți și voi să vă duceți?*” (Ioan 6, 67). Ca și cum ar fi zis: „Dacă nu vă place, părăsiți-Mă și voi!”

O provocare aprinsă are loc într-o lungă încăierare verbală și hărțuială cu fariseii; după ce schimbă o mulțime de expresii dure, Mântuitorul le spune în față: „*Voi sunteți din tatăl vostru, diavolul și vreți să faceți poftele tatălui vostru*” (Ioan 8,44). Culmea provocării o constituie însă probabil episodul de la Luca 11,40-54, în care, după ce-i mustră pe cărturari și farisei și trece și la învățătorii de lege, fiind prevenit de un învățător cu cuvintele „*Învățătorule, acestea zicând ne mustră și pe noi!*” (Luca 11,45), Iisus în loc să se oprească, nu acceptă „bunăvoința” și – împotriva celei mai elementare diplomații – atacă frontal: „*Vai și vouă, învățătorilor de lege!*” Cu alte cuvinte: „V-am jignit? O să vă jignesc și mai tare de acum!” Aceasta pentru că Iisus Hristos nu agreează duplicitatea și jumătățile de măsură; Lui „*i-au fost pe plac un prigonitor ca Saul din Tars, o desfrânată din pasiune ca Maria Egipteanca, un vameș înrăit ca Zahau, o sfădureață ca samarineanca; nu i-au plăcut fețele palide, călăii, plângăreții, strecurătorii de izmă, chimen și untariță, fățarnicii, purtătorii de caștane și ciucuri lungi; zeloșii aprinzători de lumânări*”¹¹. S-a observat, în același înțeles, că Iisus a sfidat logica, legile, rânduielile și mentalitatea timpului, complăcându-se în tovărășia vameșilor și desfrânatelor, lăsându-se întreținut de femei bogate (Luca 8, 3) și mergând până la anti-legalism în Predica de pe munte. Dacă toate religiile se bazează în bună măsură pe obligativitatea unor ritualuri și pe interdicții, pentru Mântuitorul acestea sunt „*desigur respectabile dar cu totul secundare. Căci răul nu vine de la ceilalți, din alimentele ingerate, ci din propria noastră inimă*”¹². Chiar cei mai fervenți și fideli următori ai Lui recunosc că „*Evanghelia Lui nu avea nimic comun cu un vis frumos sau o stare de relaxare*”¹³, ci dimpotrivă, „*istoria lui Hristos este o istorie a unei călătorii, așa spune chiar – istoria unei campanii militare*”¹⁴. Departe de a fi liniștitor și împăciuitor, Iisus Hristos este

11. N. Steinhardt, *Dăruind vei dobândi*, p. 227.

12. J.Cl. Barreau, *Adevăratele cuvinte ale lui Iisus*, p. 49.

13. Alexandr Men, *Fiul Omului*, Editura Științifică, București, 1998, p. 149.

14. G.K. Chesterton, *Everlasting Man*, Londra, 1927, p. 238. cf. Al. Men. *op.cit.*, p. 158.

sublimul provocator al omului, al istoriei și al ființei. El n-a venit să adoarmă conflicte și conștiințe, ci să provoace cu orice preț: „*Pe cât este de sigur și de limpede că Domnul a venit să ne mântuiască ... pe atât este de logic și de rațional a deduce din toate faptele și învățăturile Sale că a venit cu bună știință și cu tot dinadinsul, să ne scandalizeze. Faptul însuși al întrupării lui Dumnezeu este un imens scandal ...*”¹⁵. Iisus Hristos rămâne eternul provocator, pentru că e singurul care nu face rabat de la adevăr, singurul care nu ne lasă să dormim somnul lenei, compromisului și convenționalismului, singurul care ne impune fără menajamente că există o cale fără variante spre mântuire: calea chinului, a sacrificiului și a morții. Trebuie să observăm însă faptul esențial că Iisus Hristos n-a fost provocator în sensul maieutic filosofic (precum Socrate) și nici taumaturgic (precum Apollonios din Tyana și taumaturgii antici), așa cum cred unii cercetători. El este total opus acestora, opus oricărui histrionism, relaxări sau gratuități. Orice provocare a Lui a fost o asumare totală a suferinței umane. Chiar și zâmbetul Lui – dacă a fost – rămâne serios. În acest sens, se poate spune că ceilalți întemeietori de religii și credințe sunt neserioși și histrioni.

Probabil că expresiile care șochează cel mai tare și par a contrazice frumusețea, bunătatea și suveranitatea Mântuitorului sunt cele care pun în lumină **asprimea** Lui. Având în minte blândețea și bunătatea Lui, cei mai mulți nu le înțeleg și le evită. Este de văzut însă că în lumea noastră, în condiția istorică, adevărul este inevitabil aspru. De frică, din neputință sau comoditate, oamenii preferă o minciună plăcută unui adevăr aspru, acceptând să se înșele. În acest înțeles observa cu sarcasm Eminescu: „*Îmi place axioma cel tacit, ființi spurcate: / Popoarele există spre a fi înșelate*” (*O, adevăr sublime ...*). Atât cuvintele cât și actele Mântuitorului sunt dificile, greu de purtat și de suportat și astăzi.

De multe ori era aspru, pentru că avea sinceritate și nu duplicitate. Chiar celor buni, pe care-i sfătuia, le spune: „*Deci dacă voi, răi fiind, știți să dați daruri bune fiilor voștri, cu cât mai mult Tatăl vostru cel din cer va da daruri bune ...*” (Matei 7,11). Un exemplu de duritate „inexplicabilă” este întâmpinarea tatălui unui copil lunatic cu cuvintele „*O, neam necredincios și îndărătnic, până când voi fi cu voi, până când vă voi suferi pe voi?*” (Matei 17,17). Cititorului obișnuit i se pare că, în acea situație de mare suferință – chiar să fi fost ticălos și să nu fi avut dreptate – respectivul tată nu merita atunci o asemenea bruftuluală; căci, chiar dacă a avut o adresare mai largă, fără îndoială că acest cuvânt se referă și la el. Asprimea Mântuitorului are însă o logică și un rost. Ea înseamnă mustrarea necredinței, mustrarea copilului ce a uitat de Părintele său, a omului ce a ieșit din Dumnezeu. Un fiu normal și un om credincios trebuie să simtă totdeauna că viața e identică cu credința, că neîncrederea în Părintele tău este păcat strigător la cer.

15. N. Steinhardt, *Dăruind vei dobândi*, p. 111.

Mai mult decât asprimea este **mânia** arătată de Iisus Hristos. Vindecând pe omul cu mâna uscată, în fața relei-voințe diabolice a celor care căutau să-l învinuiască pentru că vindeca sâmbăta, în ziua legiuită pentru odihnă, Iisus „*a privit la aceștia cu mânie*” (Marcu 3, 5). Iar mânia dezlănțuită, totală, o vedem la Matei 23, 22, unde, după o lungă cuvântare în care îi condamnă de opt ori cu vehemență pe cărturari și farisei cu imprecția „*Vai, vouă!*”, într-un șir de o violență inimaginabilă, după ce mai adaugă „*nebuni și orbi!*” și „*călăuze oarbe!*”; la urmă își varsă năduful în clocot zicând: „*Șerpi, pui de vipere, cum veți scăpa de osânda gheenei?*” (Matei 23, 33).

În sfârșit, iată și **brutalitatea** Mântuitorului. Prezentând Judecata de apoi, Iisus afirmă că Dreptul Judecător se va adresa păcătoșilor cu cuvintele: „*Duceți-vă de la mine, blestemaților, în focul cel veșnic, care este gătit diavolului și îngerilor lui*” (Matei 25, 41). Aceștia sunt îngroziți și nenorociți și, oricum, sunt fiii lui Dumnezeu, „*chipul și asemănarea*” Lui; și totuși nu-i menajează. Și, ca să nu mai existe vreo interpretare alegorică sau figurată, Mântuitorul însuși a întrupat brutalitatea atunci când i-a gonit pe vânzătorii din templu cu biciul (Matei 21, 12; Marcu 11, 15; Luca 19, 45).

2. Chipul scris și chipul viu al lui Hristos. Cuvântul și persoana

Cele de până acum au fost o introducere pentru a înțelege adevărul că actele, cuvintele, chipul și persoana Mântuitorului sunt mult mai nuanțate, mai bogate, mai complicate și mai întregi decât li se pare oamenilor în general. În măsura în care ne rămâne necunoscut, fără îndoială că în acea măsură Iisus Hristos ne rămâne nesigur și depărtat.

Însă Dumnezeu nu poate fi afirmat și susținut decât contemporan și intim fiecărui om. Un Dumnezeu radical deosebit de om – „*das ganz Andere*” – poate fi și este afirmat: trebuie observat însă că astfel, fiind radical depărtat de om, El rămâne numai o Idee, o Noțiune splendidă și o iluzie. Pentru gândirea consecventă și onestă, un Dumnezeu deist este antecamera ateismului; ateismul este de fapt mai logic și mai onest decât deismul.

Dumnezeu există numai dacă e al tău. Pentru aceasta, trebuie să ai nu numai veridicitatea și certitudinea, ci mai ales experimentarea și conviețuirea permanentă a Lui. Astfel, Iisus Hristos este adevărat numai dacă dobândim în noi înșine certitudinea și prezența Lui.

Iisus Hristos este nu numai veridic ci și cert. Dacă ar fi numai veridic, n-ar fi suficient pentru Dumnezeirea Lui, căci veridice sunt și înfățișările Dumnezeirii din alte religii. Dar numai pentru Iisus Hristos putem căpăta certitudinea.

Certitudinea Lui se stabilește începând chiar istoric, „material”, pe baza documentelor scrise: a cuvintelor despre El și ale Lui. Identitatea dintre între-

meietorul istoric al religiei creștine și Dumnezeuul credinței creștinilor de astăzi s-a impus cvasi-unanim iar specialiștilor în chip zdrobitor. Din noianul concluziilor specialiștilor, alegem intenționat câteva dintre cele mai recente și mai acriviste, tocmai pentru a ne convinge de greutatea argumentării lor: „*Azi nu mai este multă lume, cel puțin printre istoricii serioși, care să conteste existența unui personaj numit Iisus, cu numele său adevărat Ieșua (tradus în grecește Iesus, ajuns în românește în forma mai veche, corectă, Iisus, astăzi însă simplificat la forma Isus, n.trad.), în care discipolii lui l-au văzut pe Mesia, unsul lui Dumnezeu (în grecește, Christos) și care a apărut ca întemeietorul unei religii noi*”¹⁶. Pentru creștini, Iisus din Nazaret este în primul rând Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat și deci supra-istoric. Totuși, legătura și contemporaneitatea cu El a tuturor generațiilor este posibilă și din punct de vedere istoric. Căci El este nu numai supra-istoric ci și profund istoric – aparținător și intim istoriei în modul cel mai autentic – pentru că Persoana, actele, cuvintele și consecințele totale și nesfârșite ale Lui în istorie sunt deplin identificabile, veridice și certe. Chiar și în cazul Celei mai supra-istorice Persoane, „*părintele Congar, unul dintre cele mai mari spirite ale teologiei catolice, ajunsese, în anul morții, să recunoască faptul că «totul ține de istorie, absolut totul, inclusiv Iisus»*”¹⁷. De asemenea, pentru a afirma nu numai certitudinea și identitatea ci chiar specificitatea – chipul precis al lui Iisus transmis deplin istoriei până la sfârșit – este esențială recunoașterea că omnirea are permanent la îndemână documentele originare care-l redau autentic și deplin, adică Evangheliile. Este esențial să înțelegem concluzia unanimă a specialiștilor: „*Deja de mult timp Lagrange, la sfârșitul unei vieți rodnice, ajunsese la următoarea concluzie: «Evangheliile sunt singura viață a lui Iisus care s-a putut scrie. E vorba numai de a o înțelege cât mai bine»*”¹⁸. În rândul specialiștilor există deci astăzi concluzia cvasi-unanimă că Evangheliile transmit în chip fidel, chiar dacă – după unii – nu deplin, chipul autentic al întemeietorului creștinismului.

Autenticitatea și certitudinea celor patru Evanghelii canonice se vedește din studiul manuscriselor lor parvenite până la noi și din compararea cu documentele contemporane lor. Au existat, desigur și critici negând autenticitatea Evangheliilor. Cea mai radicală a fost cea a teologului german Rudolf Bultmann, care a afirmat că „*cele patru Evanghelii, relativ târzii, îndepărtate cronologic de faptele pe care le narau și de cuvintele pe care le relatau, erau ca niște compilații de povestiri și tradiții posterioare acestor fapte, în care se amestecau istorii moralizatoare, anecdote, cuvinte reale sau maxime atribuite lui Iisus și care fuseseră încetul cu încetul deformat de cele dintâi comunități*

16. Jacques Duquesne, *Iisus*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 15.

17. cf. J.Cl. Barreau, *Adevăratele cuvinte ale lui Iisus*, p. 135.

18. cf. Arthur Nisim, *Die Geschichte von Jesus dem Christus*, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, 1966, p. 7.

*creștine ...*¹⁹. Vehemența și metoda lui Bultmann au făcut vâlvă la vremea lui. Pe noi ne mai interesează numai faptul că respectivele concluzii se recunosc astăzi cu totul depășite, căci „*astăzi nimeni dintre specialiști n-ar cuteza să preia ca atare afirmația brutală a lui Bultmann*”²⁰. Este semnificativ pentru aceasta că însuși discipolul cel mai important al lui Bultmann, Günther Bornkamm, a ajuns la o concluzie opusă, recunoscând: „*ceea ce relatează Evangheliile despre mesajul, faptele și istoria lui Isus se caracterizează printr-o autenticitate, printr-o proșpețime pe care nici chiar credința pascală a comunității nu le-a putut atenua; totul trimite la persoana lui Isus*”²¹. Cei mai severi critici ai Evangheliilor concluzionează astăzi că „*Evangheliile, cel mai bun și aproape unicul nostru izvor pentru cunoașterea lui Isus, sunt cărți deopotrivă complexe și simple, deopotrivă obscure și luminoase, marcate de epoca lor și relatând cuvinte pentru toate vremurile. Nu avem temeiuri raționale să negăm că ele constituie mărturii oneste*”²².

Autenticitatea Evangheliilor reiese, în primul rând, din originalitatea lor, din faptul că ele, ca izvoare scrise, sunt contemporane persoanelor și faptelor relatate. Deși „*după toate aparențele, nici o sursă scrisă a Evangheliilor noastre nu a văzut lumina zilei în timpul vieții lui Iisus*”²³, totuși, „*Evangheliile au fost scrise la puțin timp după fapte, într-un moment când mai erau încă martori în viață*”²⁴. Cel mai puternic temei pentru autenticitatea argumentelor îl constituie studiul comparativ al manuscriselor din antichitate, care ne-au parvenit. Acest studiu este de o importanță zdrobitoare, pentru că el arată că, exceptând Evangheliile, toate manuscrisele antice păstrate sunt mult mai depărtate de persoanele lor: „*patru secole îl despart pe Virgiliu de cele mai vechi manuscrise din opera sa, treisprezece secole în cazul lui Platon și șaisprezece în cel al lui Euripide*”²⁵. Spre deosebire de toate acestea, „*Evangheliile sunt deci privilegiate în această privință, fiind mai aproape de original. Specialiștii apreciază că au putut reconstitui textele în ștarea în care se găseau ele pe la 250. Și descoperirea în Egipt a unor papirusuri conținând extrase din Evangheliile, ca papirusul Bodmer, care datează de la începutul secolului al III-lea sau, și mai bine, papirusul Ryland ... care datează dinainte de 150 și conține câteva versete din Ioan, confirmă validitatea textelor de care dispunem. La fel ca și citatele din Evangheliile găsite în diverse documente redactate între sfârșitul sec. I, cel al lui Isus, și sfârșitul sec. al II-lea*”²⁶. Concluzia studiului comparat al manuscriselor contrazice deci teoria unor

19. Rudolf Bultmann. *Jésus, mythologie et démythologisation*, Scuil, Paris. 1968, p. 35.

20. J. Duquesne. *Isus*, p. 244.

21. *Ibidem*.

22. *Ibidem*, p. 256.

23. Michel Quesnel. *Istoria evangheliilor*. Editura Enciclopedică, București. 1996, p. 17.

24. J. Duquesne. *Isus*, p. 252.

25. *Ibidem*, p. 247.

26. *Ibidem*.

cercetători – teologi și laici – care credeau sau cred că ar exista „evidente discordanțe între cele patru Evanghelii și ... decalajul aparent considerabil între aceste Evanghelii numite canonice și credința diverselor Biserici ... (între, n.n.) ... *Iisus cel istoric ... diferit de Hristosul Bisericilor ...*”²⁷ și confirmă logica bunului-simț care ne spune că nu este posibil ca documentele scrise să fi putut afirma altceva decât ceea ce știau și verificau contemporanii.

Autenticitatea Evangheliilor și a chipului evanghelic al lui Iisus s-a stabilit pe baza mai multor criterii. Un prim criteriu este cel al *concordanței*, conform căruia s-a dovedit că „*multele concordanțe dintre Evanghelii sunt mult mai numeroase decât dezacordurile ... Biserica primelor veacuri creștine, păstrând aceste contradicții între niște texte pe care le declară autentice, a făcut, dimpotrivă, dovadă de onestitate, și-a arătat dorința de a prezenta toate piesele dosarului Isus*”²⁸. Un alt criteriu este cel al *coerenței* între diferitele cuvinte și acte ale lui Iisus, atestate din surse independente, pentru că acestea „*oglesc aceleași motive și aceleași practici atribuite lui Iisus*”²⁹ și, de asemenea, pentru că este evidentă „*relația de continuitate ce trebuie recunoscută între Iisus, persoana, cuvântul și fapta sa, și lumea elenistă sau iudeo-elenistică a secolului I*”³⁰. În sfârșit, un alt criteriu de autenticitate este cel al *diferenței*, adică al deosebirii ca specific, al cuvintelor și faptelor lui Iisus față de contemporani, față de „*mentalitatea autorilor creștini din anii 50 ai erei noastre precum și de cea a contemporanilor lui Hristos din anii 28, 29 sau 30*”³¹. Acest principiu și criteriu a fost valorificat și verificat în mod deosebit chiar de către cei mai acerbi criticiști precum Rudolf Bultmann și Ernst Käsemann, cel din urmă stabilind astfel că „*pot fi considerate autentice cuvintele și gesturile lui Iisus care nu au în mod direct un corespondent în iudaismul de atunci și care nu provin de la primele comunități creștine*”³²; de exemplu, „*toate cuvintele lui Iisus care atacă riturile de puritate alimentară sau odihna din ziua de sâmbătă (sabatul) sunt în mod evident autentice. Puritatea alimentară și sabatul îi lasă indiferenți pe creștinii convertiți proveniți din lumea greco-romană; contestarea lor era însă inimaginabilă pentru rabinii contemporani cu Hristos*”³³. Pe baza acestor principii și criterii exegetice, specialiștii au ajuns la o concluzie comună, anume că pot fi indicate cu certitudine cuvintele ce pot fi atribuite lui Iisus, pe care ei le denumesc tehnic *logia*.

Rămâne însă problema raportului dintre cuvintele lui Iisus și chipul pe care Îl avem noi astăzi. Se pune deci întrebarea: cuvintele Lui Îl redau deplin?

27. Charles Perrot. *În căutarea lui Iisus cel istoric*, în volumul „Originile creștinismului”. Editura Polirom, Iași, 2002, p. 191.

28. J. Duquesne. *Isus*, p. 20.

29. Ch. Perrot. *op.cit.*, în vol.cit., p. 192.

30. *Ibidem*.

31. J.Cl. Barreau. *Adevăratele cuvinte ale lui Iisus*, p. 135.

32. Ch. Perrot. *op.cit.*, vol.cit., p. 191.

33. J.Cl. Barreau. *Adevăratele cuvinte ale lui Iisus*, p. 136.

Chiar dacă avem cu siguranță cuvintele lui autentice, sunt ele capabile să ne redea fidel și deplin chipul Lui? În general, este cuvântul în stare să redea persoana autoare în chip fidel și deplin? Se pune deci problema raportului dintre cuvânt și autorul lui, dintre cuvânt și persoană.

Comentatorii Evangheliilor sunt de acord că „*particularitatea Nazarineanului*”³⁴ este îndubitabilă, că „*există în mod indiscutabil un stil al lui Iisus, unic*”³⁵, astfel încât chiar într-o lucrare precum „*Credința unui necredincios*”, Francis Jeanson spune că „*personalitatea lui Hristos este atestată prin calitatea cuvintelor care îi sunt atribuite*”³⁶. Mai mult: cuvintele lui Iisus sunt nu numai certe și unice, ci chiar se identifică cu persoana Lui, putându-se spune că „*El este deci în întregime cuvânt*”³⁷. Așa cum am menționat, apelând intenționat la cei mai acrivști comentatori, constatăm că și aceștia recunosc că spusele Lui „*răsună încă asemenea unor cuvinte de foc*”³⁸ iar „*cei care au încredere în El îi aud vorbele în inima lor*”³⁹.

Ajungem însă la problema mai generală a raportului oricărei persoane cu cuvântul ei. Este evident faptul că persoana se află cuprinsă în cuvântul ei, că deși nu poate cuprinde și reda persoana în întregime, totuși cuvântul redă suficient persoana. De exemplu: orice cunoscător de poezie este stăpân pe certitudinea că, o poezie anume este a lui Eminescu și nu a lui Blaga sau Nichita Stănescu, tocmai din cauză că ei sunt atât de specifici în cuvântul lor poetic – atât de specific și deplin redați în el – încât confuzia este imposibilă. Iar dacă legătura dintre cuvânt și persoană este așa de puternică în cazul oamenilor, cu atât mai deplină trebuie să fie ea în cazul Persoanei absolute. În cazul lui Iisus Hristos, identitatea poate fi absolutizată căci locuirea deplină a Persoanei Hristos în Cuvântul ei este obligatorie prin evenimentul Întrupării, adică al locuirii lui Dumnezeu în trup uman. Vom prezenta însă amănunțit mai jos identitatea dintre cuvântul și persoana lui Iisus Hristos. Aici este suficient dacă ajungem la înțelegerea că, deși nu exprimă niciodată persoana deplin, totuși cuvântul o redă în ceea ce are ea *esențial și specific*: iar aceasta este de ajuns.

3. Chipul lui Iisus Hristos din Tradiție; credința și Tradiția

Capacitatea cuvântului lui Iisus de a-l reda persoana îndreptățește Tradiția în calitate de transmițătoare, ea însăși, a lui Iisus. Credința în Iisus Hristos o avem, într-adevăr, din Tradiție.

Trebuie să observăm că oamenii pot dobândi credința în două feluri, pe două căi: 1. indirect, din Tradiție și 2. direct, în mod existențial.

34. Ch. Perrot, *În căutarea lui Iisus*, vol.cit., p. 193.

35. J.Cl. Barreau, *Adevăratele cuvinte ale lui Iisus*, p. 17.

36. cf. J.Cl. Barreau, *op.cit.*, p. 14.

37. Jean-Michel Maldamé, *Hristos pentru întreg universul*, Editura Cartimpex, Cluj, 1999, p. 215.

38. J. Duquesne, *Iisus*, p. 18.

39. J.Cl. Barreau, *Adevăratele cuvinte ale lui Iisus*, p. 132.

Majoritatea credincioșilor, din *toate* religiile, au o credință din Tradiție, adică transmisă și primită de la înaintași, din om în om, pe cale personală. Teologii au evidențiat faptul că, deși există mai multe moduri de a dobândi credința⁴⁰, de exemplu și o înțelegere a lui Dumnezeu prin natură – ceea ce teologii numesc Revelația naturală sau cunoașterea naturală – totuși aceasta este cu totul insuficientă și „*nu există om care să-și fi câștigat credința din natură*”⁴¹ ci numai tot de la un om care o are, căci esența credinței fiind certitudinea, „*certitudinea din altul naște certitudinea în noi*”⁴². Într-adevăr, este ușor de constatat că în măsura în care esența credinței o constituie certitudinea, credința oricărui om se naște din certitudinea pe care o constată direct în credința altui om, concret. Totuși, certitudinea credinței omului de lângă noi nu e suficientă, pentru că știm bine că nîci un om nu se constituie în criteriu de veracitate. Așadar, avem nevoie de un criteriu absolut în acest sens, deci de o persoană care stă în legătură directă cu Dumnezeu ca autor al mesajului. Această persoană umană deținătoare a certitudinii absolute a credinței, ca primitor direct de la Dumnezeu, este socotită profetul: „*Omul la care întâlnim certitudinea absolută a credinței, fără ca să o fi primit de la alt om, întrucât singur iarăși nu și-a putut-o da, nu a putut-o dobândi decât de la Dumnezeu de-a dreptul. Acesta este prorocul*”⁴³. Este limpede că majoritatea covârșitoare a creștinilor cunosc și cred în Iisus Hristos prin această cale a Tradiției, prin lungul șir al transmiterii ei de la părinții noștri și până la primii creștini, din Biserica primară. Noi credem în Hristos nu pentru că L-am văzut, am vorbit sau L-am experimentat personal, ci prin alții. Credem în El pe baza Tradiției, pe legea obișnuinței, a respectului și continuității. Comunitatea în care ne-am născut și Tradiția ne-au învățat să credem în Iisus Hristos; noi am luat-o astfel și o ținem. Veracitatea comunității constituie pentru individ veracitatea credinței pe care o cultivă el însuși.

Dar este extrem de importantă și copleșitoare observația că, forța și calitatea pe care le are credința din Tradiție, există și în alte religii, nu numai în creștinism. Dacă e vorba de capacitatea Tradiției de a transmite credința, atunci trebuie să recunoaștem că există tradiții religioase mai venerabile decât cea creștină. După anumite criterii „obiective” și „științifice”, mai multă credibilitate ar trebui să aibă tradiția hindusă, budistă sau mozaică. Tradiția hindusă este mai veche cu mii de ani decât cea creștină, cea budistă cu 500 de ani iar cea mozaică cu peste 1000 de ani. Față de mozaici, de exemplu, creștinii sînt tineri și novici, căci evreii sînt poporul care a vorbit cu Dumnezeu când lumea nici nu avea de fapt istorie, au primit credința direct de la Dumnezeu și au păstrat-o neschimbată pînă astăzi. Veracitatea și certitudinea credinței din Tra-

40. vezi G. Remete, *Dogmatica*, Reîntregirea, Alba Iulia, 2000, pp. 121-132.

41. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 12.

42. *Ibidem*, p. 14.

43. *Ibidem*, p. 15.

diție le au deci nu numai creștinii, ci și credincioșii altor religii și, probabil, chiar mai puternice. Experiența ne dovedește următorul lucru: credința din Tradiție, credința de la altul nu e suficientă pentru a-mi garanta în mod absolut Divinitatea. Oricât de veridică și de neclintită ar fi conștiința lui, tot nu este de ajuns. În definitiv, toate religiile ne-revelate au oferit o conștiință de granit, căci numai așa se explică sacrificiul adepților și răspândirea lor. Tot astfel, marile imposturi și monstruoziități ale istoriei au avut credință absolută, de neclintit. Dacă fervoarea și sacrificiul ar fi criteriile depline pentru valoarea unei religii, atunci Islamul ar fi de departe prima, iar creștinismul ultima, așa cum ne dovedește istoria contemporană.

Și, chiar dacă am avea certitudinea adevărului, trebuie să observăm că prin credința din Tradiție credincioșii simpli nu pot avea maximul credinței, căci acesta îl are numai profetul, întrucât numai el stă în legătură directă cu Dumnezeu. Și atunci, numai pe baza Tradiției este evident că nu se poate stabili adevărul credinței creștine; credința din Tradiție nu-l poate asigura pe creștin de absolutul credinței personale.

Credința din Tradiție este absolut necesară, pentru că îl asigură pe individ de obiectivitatea credinței sale. Faptul că persoanele din jur și lumea cunoscută și credibilă lui stau în aceeași credință este pentru el un criteriu esențial, față de care n-ar putea trăi. Oricât de puternic și sigur ar fi individul, oricât de certe ar fi experiențele lui, el nu poate avea certitudini decât în legătură cu semenii. Gânditorii au stabilit indubitabil că drumul la sine este prin celălalt, că eul se cunoaște prin tu, că nu există obiectivitate și siguranță decât prin tu și el⁴⁴. Orice înțelegere și cucerire personală e valabilă numai dacă e validată de Tradiție. Conținutul și calitatea Tradiției sunt de importanță covârșitoare pentru obiectivarea și asigurarea individului. Fără validarea Tradiției, credința se divide și se relativizează; am avea atunci atâția Iisus câți creștini există! Credința din Tradiție este temelia obligatorie pentru întemeierea oricărei credințe personale.

Trebuie observat că, pentru a deveni o certitudine proprie, o credință absolută, orice adevăr necesită două probe sau validări: 1. a Tradiției și 2. personală. Credința din Tradiție îi oferă individului o conștiință și o temelie obiectivă; dar e nevoie și de autentificarea experienței personale. Oricâtă credință și veracitate aș constata în cineva de lângă mine, adevărul nu devine pentru mine absolut decât în clipa în care îl experimentez personal: credința ta mă impresionează, dar numai experiența mea e absolută pentru mine. Cred ceea ce experimentez eu, nu ceea ce crezi tu, oricâtă calitate aș simți în tine. Convingerea Tradiției în autenticitatea valorilor pe care mi le oferă este impunătoare, dar nu suficientă, pentru a-mi deveni absolută. De exemplu: convingerea unanimă a Tradiției în valoarea lui Eminescu trebuie să-i impună oricărui om

44. Vezi Martin Buber. *Eu și Tu*. Editura Humanitas, București, 1992, pp. 29-31.

normal, dar Eminescu nu devine pentru mine credință decât dacă eu însumi înțeleg, prin contact direct, valoarea lui. Credința împlinită nu poate fi numai un dar, o valoare primită, de-a gata. Ea este o mâncare primită, dar pe care o verific și o probez cu efortul și înțelegerea mea; nu-o mănânc de-a gata, ci o gust înainte de a mânca. Orice cunoaștere și credință trebuie să aibă girul Tradiției; dar împrărierea de către fiecare nu se poate face fără înțelegere, ci abia după aceea se poate vorbi de certitudinea și deplinătatea credinței. Credința deplină este, astfel, obiectivă și subiectivă în același timp.

4. Chipul lui Hristos etern contemporan, experimentat direct de fiecare om; credința prin cunoașterea existențială

Majoritatea oamenilor nu-l cunosc pe Iisus Hristos, pentru că se mulțumesc cu Dumnezeu credinței din Tradiție și, din motive diferite, nu-L caută prin efort și înțelegere proprie.

Ne-creștinii nu-L cunosc pe Hristos pentru că nu înțeleg ideea creștină despre Sfânta Treime și cea despre întruparea lui Dumnezeu.

Ne-creștinii nu înțeleg că, deși Dumnezeu este unic pentru că e Absolutul (care e unic, pentru că nu pot exista două Absoluturi), totuși El nu poate fi o singură Persoană. Un Dumnezeu într-o persoană pare să asigure unitatea și unicitatea Dumnezeirii. Dar existența într-o singură persoană – oricât de absolută ar fi ea – este singurătate, izolare, închidere și chiar egoism. Întrucât toți suntem de acord că Dumnezeu trebuie să fie iubirea absolută, ca să fie iubire din veșnicie El trebuie să iubească și să fie iubit din veșnicie. Dar aceasta nu se poate într-o singură persoană: iar iubirea nu e deplină nici în două, ci numai în Trei persoane. Întrucât știm sigur că Absolutul existenței este comuniunea iubirii, ni se impune categoric că originea, baza, puterea, sensul și menirea eternă a întregii existențe nu pot fi decât Absolutul comuniunii iubirii: adică, a Trei Persoane distincte, dar legate într-o unitate perfectă, care trebuie să asigure unicitatea Absolutului.

Credincioșii monoteismului absolut (mozaicii, musulmanii etc.) vorbesc, fără îndoială, de iubirea lui Dumnezeu. Noi trebuie să observăm însă, că iubirea nu e calitate intrinsecă, ci e comuniune, ea nu există decât în mișcarea spre altul. Dacă vrea să gândească onest, consecvent și deplin, orice om ajunge cu siguranță la înțelegerea că Dumnezeirea într-o persoană (deși pare mai logică) este lipsită de iubire. Dar creștinismul, ca și viața și existența întregă (cu toate ale ei), nu e logic, ci supra-logic. Un Dumnezeu într-o persoană ar fi chiar inferior omului: căci oamenii sunt capabili de a arăta comuniunea iubirii adică absolutul existenței, comuniune superioară „iubirii” egoiste a Dumnezeului mono-personal, oricât de mare ar fi el. Modul iubirii umane ar fi superior modului „iubirii” divine.

Mai mult însă, ne-creștinii nu-L pot accepta pe Iisus Hristos pentru că nu înțeleg ideea Întrupării. Pentru ei, întruparea este totuna cu degradarea esențială, adică cu negarea lui Dumnezeu. Ei nu înțeleg că Dumnezeu s-a putut face om rămânând neschimbat și Dumnezeu. Nu înțeleg că puterea lui Dumnezeu este puterea iubirii, că Dumnezeu este putere numai pentru că este iubire. Dacă ar înțelege aceasta, ar ajunge atunci să înțeleagă că Întruparea a fost nu numai necesară pentru oameni, ci chiar „obligatorie” din punctul de vedere al lui Dumnezeu. Toate religiile și chiar sistemele filosofice mărturisesc în general că omenirea se află într-o condiție degradată, că viața omului și condiția umană sunt o nenorocire, o boală și o suferință ce necesită schimbare sau mântuire. Dacă recunoaștem existența lui Dumnezeu și mărturisim atotputerea și iubirea Lui, atunci suntem obligați să afirmăm și necesitatea intervenției Lui, în calitate de Creator și Proniator. Iar această intervenție a Iubirii absolute trebuie să fie comuniunea maximă cu omul. Căci nu există „iubire de departe”, decât iubire de aproape. Oricât de mult ar ajuta, tatăl de departe rămâne tot străin și nu devine Părinte. Nu există legătură reală decât față către față, prin aceeași simțire, prin aceeași fire. Ca să comunicăm deplin trebuie să vorbim aceeași limbă, în aceeași fire; prin urmare: ori mă fac eu Dumnezeu (ceea ce n-a fost posibil), ori Te faci Tu om!

La rândul lor, nici creștinii, în mare majoritate nu-L cunosc pe Hristos, pentru că-L au numai prin credința din Tradiție. Dacă e vorba numai de calitatea Tradiției, multe tradiții ne-creștine ar fi mai venerabile pentru că sunt mai vechi, mai numeroase și mai puternice. Am ajunge la concluzia că credința este o convenție venerabilă. Dar chiar și Tradiția creștină este, de multe ori, denaturată. Credincioșii n-o mai cunosc iar teologii „*au răspunsuri gata făcute, spre care încearcă să-și ducă interlocutorii ... într-un răspuns stereotip. Este cel mai mare abuz de putere al clericului. În locul unei atenții profunde față de celălalt, e vorba de un interogatoriu iar în loc de o descoperire, va fi o ideologie. Cum poți ignora că Iisus pune întrebări în loc de a da răspunsuri? Pentru El, cu siguranță că nu era o metodă de profesor abil ci un principiu de respect în fața misterului persoanei*”⁴⁵. Și atunci, nici nu mai știm ce mai rămâne din credința în Iisus Hristos! Cei mai mulți creștini n-au înțeles – pentru că nu li s-a spus – că Iisus Hristos tocmai aceasta vrea: să fie interogat, să fie apelat, să fie luat la întrebări. Pentru că El este Părintele bun care așteaptă și se bucură de întrebările copilului și nu se supără; pentru că nu există altă cale de cunoaștere și maturizare. Iisus Hristos n-a căutat niciodată ascultători pasivi, ci participanți activi și colaboratori reali.

Omul nu poate de fapt să aibă certitudinea sau deplinătatea credinței decât dacă-L experimentează pe Dumnezeu. Din moment ce face totul de departe, Dumnezeu mono-personal – precum Iahve sau Allah – de fapt nu ne intere-

45. J.Cl. Barreau. *Adevăratele cuvinte ale lui Iisus*. p. 26-27.

sează și nu ne privește, oricât de puternic, de drept și de bun ar fi. El ne poate obliga să-L respectăm, pentru că este puternic și ne amenință: dar aceasta e ordin sau poruncă. O asemenea Persoană nu se iubește însă și nu poți s-o iubești, oricât de dreaptă și de bună ar fi; nu se poate iubi din frică. Rămânând departe, Dumnezeu mono-personal rămâne „neexperimentat”, abstract și străin. A mărturisi, a cunoaște pe Dumnezeu nu înseamnă „a recunoaște un principiu abstract ci pe Dumnezeu viu, a cărui viață glorioasă s-a manifestat în carnea unei ființe umane asociată gloriei sale”⁴⁶. Persoana pe care n-ai contactat-o sau n-ai experimentat-o în nici un fel, nu există; pentru că există degeaba.

Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat pentru că este Dumnezeu experimentat, împărtășit și legat definitiv de om. Dumnezeu s-a făcut om, pentru că dacă s-ar fi apropiat de oameni ca Dumnezeu – adică în putere și slavă – n-ar mai fi îndrăznit nimeni să sufle în fața Lui, nu s-ar fi putut vorbi cu El și comunicarea ar fi fost imposibilă. Ca să se poată vorbi cu El, a luat înfățișarea cea mai accesibilă omului, adică omenitatea, în chip real și ființial.

Ne-creștinii ar trebui să vadă că Iisus Hristos este singurul Dumnezeu care-i iubește pe oameni, întrupându-Se definitiv și murind pentru oameni. El este singurul Dumnezeu smerit, care eternizează materia prin însuși trupul Său, singura conștiință umană absolută, singura măsură satisfăcătoare pentru om și singurul unificator real al omenirii și al universului. El unifică universul ca ontologie și conștiință. Ontologic unifică toată existența – materia și spiritul, lumea îngerilor și a oamenilor, pământul și cosmosul – prin faptul că e Persoana absolută care deține și controlează în mod absolut atât spiritul cât și materia, atât firea divină cât și cea umană. Dar El este Unificatorul real și deplin al existenței și prin faptul că leagă conștiințele și memoriile persoanelor, le unifică în calitate de centru al lor. Orice credincios, al oricărei religii, trebuie să mărturisească faptul că viața eternă înseamnă în primul rând legătura conștiințelor fericite, a memoriilor. Pentru mine, mântuirea înseamnă în primul rând garanția că toate fețele, memoriile și conștiințele trecute și înghițite de timp nu sunt pierdute ci pot fi recuperate și asigurate definitiv prin centrarea într-o Conștiință absolută, capabilă să le readucă și să le țină față în față, etern. Această Conștiință trebuie să fie Dumnezeu – pentru că numai El controlează timpul – dar trebuie să fie și om, pentru că numai simțirea umană mă asigură că această Conștiință îmi redă legătura pierdutele fețe dragi în simțirea lor umană specifică. Aceasta e adevărata viață veșnică, asigurată numai de Iisus Hristos.

Creștinii nu-L cunosc pe Iisus Hristos pentru că nu experimentează calea cea mai deplină și mai autentică, căutarea proprie. Din diferite motive – necredință, lene, incapacitate – ei nu cred că te poți întâlni și poți vorbi cu Dumnezeu. Omul ar trebui să simtă însă că Dumnezeu nu există pentru tine, nu e

46. J.-Michel Maldamé. *Christos pentru întreg universul*, p. 216.

Dumnezeul tău decât dacă a devenit Omul tău, interlocutorul și Prietenul tău personal; altfel, oricât de bun și de adevărat ar fi pentru alții, pentru tine nu există. Nu te va mântui niciodată de departe; aceasta nu-i posibilă, căci mântuirea înseamnă tocmai apropierea. Iar dacă crezi că trebuie să fii respectuos, neîndrăznind să te apropii și să-L socotești Prietenul tău, vei vedea că acest fel de „respect” nu folosește la nimic și chiar e condamnat.

Dumnezeu este cel care vrea să fie deranjat; dacă n-ar vrea să fie deranjat, nu s-ar fi deranjat El însuși. Iisus Hristos înseamnă deranjul absolut al lui Dumnezeu. Prin El, Dumnezeu s-a deranjat din tihna și măreția Lui splendidă și S-a ostenit să vină pe pământ, să se facă om, să se chinuiască, să sufere și să rămână astfel în veci: deranjat și suferind. El vrea să fie deranjat, nu „respectat”. A luat înfățișarea cea mai umilă ca să poată sta la masă cu orice om, ca să poți vorbi omenește cu El, de la om la om.

Numai Iisus Hristos este Dumnezeu accesibil și împărtășit, care comunică de la om la om cu oamenii. De aceea, El e nu numai singurul Dumnezeu real ci și singurul posibil. Toți cei care își închipuie că cred într-un Dumnezeu fără Iisus Hristos își fac iluzii, își proiectează dorința lor de Dumnezeu.

Ca să fie reală și deplină, credința omului trebuie să fie o legătură directă, adică o îndrăzneală de a vorbi direct cu Dumnezeu prin Iisus Hristos, o asaltare a lui Dumnezeu. Credința trebuie să fie o raportare și o explicare totală a vieții omului numai prin Hristos; ea este înțelegerea că viața nu are sens și nu există decât prin El: El este adevărul vieții, viața ca forță și adevăr. Fără El nu există nici un adevăr, ci totul este minciună; fără El nu există nici o viață și totul este moarte.

Dar cum putem stabili acest raport existențial cu El? Ce fel de probă mai directă a prezenței și adevărului Lui putem avea noi? Unde experimentăm direct divinitatea Lui? Putem percepe noi direct persoana Lui? Căci a avea credința adevărată în El înseamnă a avea persoana Lui.

Iisus Hristos poate fi experimentat, câștigat și împroriat direct de către fiecare om pe trei căi, în trei moduri:

În *primul rând*. Îl putem găsi și dobândi în toată măsura și divinitatea Lui chiar din *cuvântul Lui propriu*, din Sfintele Evanghelii. În măsura în care am văzut că cuvântul poate reda persoana, atunci și eu – om din mileniul trei – depășesc fără probleme distanța celor două mii de ani de când au fost rostite, pentru că le am în fața mea în specificitatea, exactitatea, dimensiunea și calitatea lor întregă. În cuvintele pe care le am în fața mea, Iisus Hristos este viu și întreg. Dacă ele sunt cuvintele lui Dumnezeu, atunci trebuie să păstreze și să impună unicitatea și calitatea lor divină; căci altfel înseamnă că n-au fost niciodată divine. Cuvintele lui Hristos din Sfintele Evanghelii sunt măsura și statura Lui, aici și acum, căci Iisus Hristos „*ieri, azi și mâine este același în veac ...*” (Evrei 13,8); de aceea, El trebuie să poată fi identificat de către orice om de bună credință.

Într-adevăr, cuvintele lui Iisus Hristos se dovedesc divine, pentru că au două calități pe care nu le au cuvintele umane: *proprietatea* și *suveranitatea*. Nici un cuvânt, al nici unui om n-a fost vreodată propriu sau suveran; numai cuvântul Lui este propriu și suveran și astfel se recunoaște divin. Cuvântul Lui are formă umană, e rostit pentru oameni, ca să fie înțeles de ei, dar nu e numai omenesc. Căci nici un om n-a putut gândi, n-a putut produce sau măcar realiza rostul întreg al cuvântului lui Iisus: dovadă că El rămâne scandalos și neumat, până la sfârșitul veacului.

Iisus Hristos este singurul om care a vorbit propriu, adică cu acoperire deplină. Trebuie să înțelegem că oamenii, când vorbesc, de fapt mint. Nu există om care să nu mintă – într-o măsură mai mare sau mai mică – atunci când vorbește; pentru că tot ce afirmă oamenii prin cuvinte este nesușținut. Cuvintele omenesci nu sunt acoperite de putere, nu au putere, sunt doleanțe acoperite de relativ, deficitar, moarte și neant. Oamenii vor adevărul, se ambalează pentru el, dar nu au putere de a-l realiza deplin. Toți fac promisiuni fără acoperire, căci puterea nu acoperă intenția lor, ca o formă neumplută de conținut. Oamenii nu au acces la cuvinte în sensul propriu, pentru că ceea ce spun ei nu e sigur, nu are certitudine ci e ca frunza pe apă. Un singur Om a vorbit propriu; cuvântul Lui a fost cuvânt, de neclintit, fără relativism, fără dubiu, fără adăugire, fără schimbare: absolut și etern. Nici un om n-a vorbit absolut, iar El a vorbit numai absolut. De aceea a și fost singurul care a putut să spună: „*Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece!*” (Matei 24, 35). Aceasta nu înseamnă numai că ele rămân mereu adevărate ci și că sunt mai puternice și mai presus de toată existența, că lumea, cerul și ființa întreagă sunt nimic față de cuvântul Lui. Căci cuvântul Lui este absolut pentru că este Absolutul. Cuvântul lui Hristos este singurul cuvânt de pe pământ în care poți avea încredere; care nu te minte, pentru că nu se schimbă. Orice cuvânt uman minte, pentru că este slab. Chiar dacă facem apel la un sfânt, și el ne spune că cuvântul lui n-are nici o valoare dacă nu e întărit de Hristos. În acest înțeles, toți sunt „oameni de nimic”, pentru că nu pot oferi garanție. Nu există decât un Om care poate oferi garanție pentru cuvântul Lui, pentru că nu s-a clintit, n-a avut nici o umbră de îndoială, nici o incertitudine. Orice cuvânt al Lui este putere, adevăr și absolut; astfel. El e singurul Om întreg, singurul Om de încredere.

În afară de proprietate, Iisus Hristos are și *suveranitatea* cuvântului. Toți oamenii – chiar și întemeietorii religiilor universale – au fost numai mesageri și slujitori ai Cuvântului. Buddha, Moise și Mahomed au fost numai profeți, adică trimiși și slujitori ai Adevărului și ai Cuvântului; așa s-au pretins ei înșiși și nimic mai mult. Iisus Hristos este singurul care n-a fost slujitor ci stăpân al Adevărului și al Cuvântului, identic cu ele. De aceea, este și singurul care a putut să spună: „*Eu sunt Calea, Adevărul și Viața!*” (Ioan 14, 6). El nu transmite adevărul și cuvântul lui Dumnezeu, ci El însuși este cuvântul și adevărul.

pentru că este Dumnezeu. Simpla lui persoană și prezență sunt tot cuvântul și adevărul, absolutul în față. Întemeietorii de religii n-au pretins că ar fi Dumnezeu, pentru că știau bine că nu sunt și au fost cinstiți în felul lor. Ei au afirmat că sunt trimiși ai lui Dumnezeu, fapt ce l-ar putea admite oricine în sensul că au exprimat ceva din Dumnezeu. Au reușit să convingă mulțimi uriașe: trebuie să fi fost un adevăr în cuvântul lor: un adevăr, dar nu Adevărul. Expresia „*Eu sunt Calea, Adevărul și Viața*” nu arată numai că El este calea care duce la adevăr, la ființă și la Dumnezeu, că El e adevărul cel mai deplin și viața cea mai bună, ci mai ales că El e toată calea, tot adevărul și toată viața. Numai El e; nu există cale, adevăr și viață fără El. El este unicul drum, adevăr și viață, tot și numai El!

În această proprietate și suveranitate din cuvântul Lui stă divinitatea lui Iisus Hristos. În felul acesta, în măsura în care omul ajunge să cunoască cuvântul lui Hristos, fiecare îl poate experimenta direct, încât nimeni nu mai poate spune că nu l-a cunoscut sau a trecut pe lângă El. În proprietatea și suveranitatea cuvântului Său, El este autentic și absolut.

A doua cale prin care omul îl poate întâlni și experimenta direct pe Iisus Hristos este împărtășirea de Sfintele Taine sau slujbele sacre ale Bisericii. Prin cuvântul Său, Iisus Hristos poate fi recunoscut și întâlnit, dar în chip nedeplin. Cuvântul transmite ceva autentic și real din persoană dar nedeplin. Înțelegem și simțim aceasta dacă ascultăm, de exemplu, cuvântul înregistrat al unui om care a murit: prin acest cuvânt, avem ceva din persoana dragă: dar atât de puțin! Tocmai ceea ce am vrea mai mult lipsește: viața ei. Dar chiar și în cazul cuvântului viu, el rămâne mult mai puțin decât persoana însăși. Experimentăm aceasta total în actul iubirii: oricât de bun și mântuitor ar fi cuvântul persoanei iubite, ea rămâne de fapt cu totul altceva în concretețea ei. Nu ne mulțumim cu cuvântul ei ci dorim persoana întregă, dorim s-o îmbrățișăm. În raport cu cuvântul, numai persoana are ființă, pentru că e deplinătatea ființei. De aceea, Iisus Hristos este prezent, accesibil și eficient nu numai prin cuvânt ci mai ales prin viața Lui reală, puternică, atoteficientă. Această putere, numită teologic har, a fost promisă și este împărtășită permanent de către El însuși în slujbele Bisericii. El a știut foarte bine diferența dintre cuvânt și viață. De aceea a și promis: „*Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu are viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua de apoi*” (Ioan 6, 54). Dacă am rămâne numai cu cuvântul Lui, am avea puțin din El; ne-ar lipsi tocmai viața Lui și am aluneca de fapt spre neant. Dar a-L avea pe Iisus Hristos înseamnă a avea persoana Lui întregă și a ne uni cu Ea. Nu există șansă de viață eternă decât prin conectarea totală și definitivă la sursa vieții eterne, prin unirea definitivă cu El: „*Eu sunt viața, voi sunteți mlădițele. Cel ce rămâne în Mine și Eu în el, acela aduce roadă multă, căci fără Mine nu puteți face nimic!*” (Ioan 15.5). Omul nu are garanția existenței decât dacă posedă viața absolută. Iar aceasta nu se întâlnește nicăieri în lumea aceasta, decât în experimentarea celor care au putut să

spună: „*nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine!*” (Galateni 2, 20). Un om conștient însetează necurmat după Viața absolută, căci știe că fără de ea nu trăiește, ci e de fapt mort și alunecând spre neant. Dar în toată lumea aceasta într-un singur loc poate gusta concret, direct și pe loc viața veșnică, aici și acum: în Sfânta Împărtășanie din Biserică, trupul și sângele lui Hristos. Dacă e conștient și-și gândește într-adevăr propria viață, omul nu poate avea odihnă până când nu gustă această sursă a vieții eterne.

În *sfârșit*, a *treia cale* de întâlnire directă a fiecărui om cu Iisus Hristos este *calea existențială*. Este vorba de evenimentele tari, situațiile șocante, situațiile limită sau întâmplările semnificative din viața omului. Nu există om care, într-o viață întregă, să nu fi trăit deloc evenimente semnificative, să nu fi pățit ceva impresionant. În aceste evenimente tari, omului i se impune realitatea, prezența și revendicarea imperativă a lui Dumnezeu ca Persoană supremă dar și foarte umană, ca Persoană care asumă și răspunde de toată suferința în chipul cel mai intim, mai uman și mai deplin. Dar această asumare absolută și totuși umană a făcut-o numai Iisus Hristos. Prin aceasta, omului i se impune de fapt apelul – ca o revendicare imperativă – a lui Iisus Hristos, Dumnezeu-Om. Pășind aceste evenimente și încercări presante, omul se întâlnește vrând-nevrând cu Iisus Hristos, se izbește de El. Astfel, într-o viață întregă nimeni nu-L poate evita, decât dacă se evită pe sine însuși. În acest înțeles, mulți au dat cu capul de Iisus Hristos, s-au izbit și n-au înțeles sau n-au vrut să înțeleagă Cine este. Dacă omul ar fi mai sincer și mai curajos, ar vedea că adevărul este inevitabil, că există; că, dacă n-ar fi, n-ar exista nici întrebarea despre adevăr.

Pentru om, adevărul este posibil și real într-o singură formă: Absolutul care devine uman. Absolutul este uman numai prin Iisus Hristos, pentru că El este singurul Om serios din toată existența. Dacă omul este cinstit cu sine și pune întrebarea până la capăt, el trebuie să înțeleagă că toți oamenii sunt umbre, încercări de umanitate, oameni „de nimica” și ființe „de nimica”, fiind hăituiți și distruși de propria frică și neputință: pentru că nici un om nu poate ajuta esențial pe cineva, nu-ți poate oferi un cuvânt sigur și nu poți fi sigur pe el. Dar nu se poate trăi fără nici o certitudine; umbli și întrebi toată viața, aștepți și ceri un cuvânt și trebuie să găsești un cuvânt sigur.

A tăcea și a nu-L întreba nimic pe Dumnezeu – din „respect” sau „evlavie” – nu este credință ci înstrăinare de Dumnezeu. Dimpotrivă: a crede în Dumnezeu înseamnă a-L interoga, a-L săcăi mereu cu toate întrebările și apelurile, a-L întâmpina și a pune zilnic început nou, adică a-ți reîntemeia zilnic viața, prin Iisus Hristos. Nu există decât un singur Om care a vorbit serios. Numai El s-a luat pe sine în serios, numai El i-a luat pe oameni în serios; de aceea, numai El este serios, adică absolut. Nu există cuvânt minor sau ne-deplin în Hristos; la El toate sunt neclintite, suverane, depline, absolute. De aceea, numai în această Persoană absolută și totuși tangibilă aici și acum, își poate găsi omul odihna.

ÎNVĂȚĂTURĂ DESPRE DUMNEZEU LA SFÂNTUL VASILE CEL MARE

Pr. lect. dr. PETRE COMȘA

A. DISPUTA CU EUNOMIU

Eunomiu era un arian rigorist, un anomeu, ucenic al lui Arie, iar în mod direct al lui Aefiu, pe care îl cunoscuse la Alexandria. Eunomiu "era renumit, între contemporanii săi prin capacitatea lui de argumentație"¹. Acest lucru îl determină să prețuiască argumentațiile riguroase raționale. De aceea, o notă nouă, diametral opusă lui Arie, introduce Eunomiu cu privire la cunoașterea lui Dumnezeu. Arie, consecvent filozofiei platonice, care concepea pe Dumnezeul suprem ca absolut perfect și transcendent, deci mai presus de orice contact cu materia, cu lumea contingentă, susținea absoluta necunoaștere a substanței divine și chiar orice din cele ce aparțin lui Dumnezeu; el afirma deci mai puțin și decât doctrina niceeană, care învăța că într-adevăr noi nu cunoaștem ființa lui Dumnezeu, pe Dumnezeu în Sine, dar, în schimb cunoaștem modurile în care ni S-a descoperit, lucru pe care-l spune și Sfântul Vasile.

Eunomiu însă, consecvent lui Aristotel, care acordă inteligenței omeneste o deplină putere de cunoaștere, susținea absoluta comprehensibilitate a esenței divine. "Dumnezeu, zice el, nu știe nimic mai mult decât noi despre substanța Sa. Și ceea ce putem ști noi despre ea, absolut același lucru știe și El. Și invers. Ceea ce știe El, același lucru îl vei găsi neschimbat și în noi". Aceasta este una din afirmațiile lui Eunomiu, care a scandalizat mult pe Sfântul Vasile, deoarece prin aceasta, un om avea pretenția de a cunoaște divinul, finitul pretinde că poate cuprinde cu mintea infinitul.

Ajunge, deci, la o supracvaluare a rațiunii, la dorința de a încadra credința în limitele rațiunii. Aceasta se datorește, repet, datorită mândriei, trufiei, care l-a cuprins, din cauza iscusinței, a abilității pe care o avea în argumentație. De aceea, când Sfântul Vasile îl numește "mincinos, neștiutor, orgolios, pervers, blasfemiator"², aceștia nu sunt numai niște termeni obișnuiți în discuțiile contradictorii ale vremii, cum susține părintele Ioan Coman³ sau introducerea la cartea

1. *Introducere la C.E.I.* prescurtare de la *Contre Eunome*, Sources Chrétiennes, Traductions et notes de Bernard Seboïc, s.j. Tom I et II, Les Editions du Cerf, Paris, 29, 1982. S-a folosit și traducerea în românește a *Tratatului Contra lui Eunomiu*, prezentată ca Teză de licență de Constantinescu N. Andrei, în 1934, având conducător științific pe Pr. Ioan Mihălcescu, și aflată în Biblioteca Facultății de Teologie Ortodoxă din București cu nr. Inv. 897, pag. 36.

2. Sfântul Vasile cel Mare, *C.E.I.*, pg. 147.

3. Ioan G. Coman, *Elementele demonstrației în tratatul "Despre Sfântul Duh"*, în rev. "Studii Teologice", XVI, Seria a II-a, Nr. 5-6, pag. 290-301.

*Contra lui Eunomiu*⁴, ci exprimă o realitate durceroasă pentru Sfântul Vasile și pentru situația Bisericii din vremea sa.

Și așa cum spune Mântuitorul: "*Cine voiește să-și mântuiască sufletul său, îl va pierde*" (Matei 16, 25), așa se întâmplă și cu Eunomiu, care fiind biruit de mândrie și slavă deșartă s-a pierdut. Și, într-adevăr, în timp ce Sfântul Vasile cel Mare, folosind rațiunea în limitele ei, dar luminată de har, ajunge la o rodnică învățătură despre cunoașterea naturală a lui Dumnezeu, însă Eunomiu prin cunoașterea raționalistă înlătură lucrarea harului divin asupra rațiunii, consecința fiind întunecarea minții și implicit despărțirea de adevărul divin. De aceea, argumentațiile sale raționale lasă de dorit, inconsecvențele logice ce țin lanț și pe drept cuvânt Sfântul Vasile îl numește sofist⁵, îl acuză că își "ascunde viclenia în dibăcia cuvintelor, că își învâluie nelegiuirea în meșteșugirea cuvintelor"⁶, îl acuză de "flecărcală goală"⁷.

"Eunomiu făcea caz de consecvența logică a demonstrațiilor, dar era lipsit de simțul nuanțelor, sau cu totul lipsit de subtilitate. Sfântul Vasile, cu un rar simț al nuanțelor, scoate la iveală aceste confuzii care se aflau la originea construcției logice a lui Eunomiu"⁸. Tot părintele Stăniloae spune că "spre deosebire de gândirea personalistă a sfântului Vasile, Eunomiu avea o gândire substanțialistă sau naturalistă, căci reduce pe Dumnezeu la o ființă impersonală⁹, părere susținută și de Zizioulas¹⁰ și de pr. D. Popescu¹¹. Dar așa cum spune Sfântul Vasile: "Dacă vom căuta însă, să măsurăm toate cu înțelegerea noastră și să credem că cele necuprinse de mintea noastră nu au nicidecum existență, atunci se pierde și răsplata credinței și răsplata nădejdi... Pentru ce neamurile "au rătăcit cu cugetele lor și inima lor cea neînțelegătoare s-a întunecat (Rom. 1, 21)". Nu pentru că ele urmează numai celor ce se văd prin rațiune și nu se încred în predica Duhului? Dar pe cine plânge Isaia ca picurduși, zicând: "Vai de cei ce sunt înțelepți numai prin ei înșiși și care numai prin ochii lor sunt cunoscători?" (Isaia 5, 21). Nu pe astfel de oameni"¹². Aceștia necunoscându-L pe Dumnezeu sunt morți, pentru că "necunoașterea este moartea sufletului"¹³.

În sfârșit aceștia sunt inexistenți pentru că nu cunosc pe Dumnezeu, căci, așa cum spune Sfântul Vasile cel Mare: "deoarce Dumnezeu fiind Cel Care

4. *Introducere la C.E.I.*, pg. 47-48.

5. Sfântul Vasile cel Mare, *C.E.II.*, pg. 107 și 113.

6. *Ibidem*, pg. 117.

7. *Ibidem*, pg. 127.

8. Pr. D. Stăniloae, *Învățătura despre Sfânta Treime în scrierea sfântului Vasile*, în "*Contra lui Eunomiu*", în volumul omagial *Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, IBM, 1980, pg. 53.

9. *Ibidem*, pg. 58.

10. Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, pg. 36.

11. Pr. D. Popescu, *Teologie și cultură*, IBM, pg. 13.

12. Sfântul Vasile cel Mare, *C.E.II.*, pg. 103.

13. Idem, *Omilia a XIII-a...*, S.I., pg. 488.

este și Care este adevăr și viață, cei ce nu sunt uniți prin credință cu Dumnezeu Cel existent ci, din contră, sunt uniți cu neexistența minciunii prin rătăcirea lor împrejurul idolilor, aceștia pe bună dreptate au fost numiți neexistențe, întrucât sunt lipsiți de Adevăr și străini de Viață¹⁴.

Sfântul Vasile cel Mare este adeptul teoriei conceptualiste în cunoaștere. Astfel, după el și "potrivit obiceiului obșteșc, atunci când privim lucrurile în ansamblu, ele ne par simple și unități; dar dacă le cercetăm amănunțit, ele ni se par diferite și multe. Fiindcă sunt împărțite de rațiune, ele sunt divizate numai prin discursivitate. De pildă, la prima cercetare, corpul este simplu, dar noțiunea intervenind, îl arată diferit, descompunându-l prin discursivitate, în cele din care este alcătuit: culoare, formă, tărie, mărime și așa mai departe"¹⁵. Deci prin concept, sfântul înțelege "reflexia mai amănunțită și mai precisă, care are loc după prima noțiune dobândită prin simțuri... Aceste concepte ne dau fiecare în parte un anumit aspect al obiectului, iar toate o imagine globală despre el"¹⁶. Conceptele sunt produse subiective ale rațiunii, dar exprimă aspectele reale ale obiectului¹⁷. Dar, prin aceste operații, nu putem cunoaște ființa obiectului¹⁸. "Într-un cuvânt, tot ceea ce noi cunoaștem prin senzații și care ne pare a fi un substrat simplu, dar căreia considerarea intelectuală îi conferă o rațiune complexă, se zice că toate acestea se consideră în mod conceptual"¹⁹.

"De pildă, toți au rațiunea simplă a grâului, pe care-l cunoaștem așa cum apare; prin examinarea lui mai amănunțită însă, se ajunge și la observarea mai multor lucruri, și la numiri diferite prin care sunt semnificate cele gândite. Chiar grâul îl numim când "fruct", când "sămânță", când "hrană". Fruct, ca sfârșit al agriculturii trecute; sămânță, ca început al celei viitoare; iar hrană, ca fiind potrivit spre a se adăuga la corpul celui care îl primește. Fiecare dintre acestea sunt considerate sub formă de concept și nu dispore odată cu sunetul limbii, ci ideile se fixează în sufletul celui ce le-a gândit"²⁰.

La fel în cazul Domnului nostru Iisus Hristos. "Se numește pe Sine: ușă, cale pâine, viță, păstor... El își dă numiri diferite, după felurimea lucrărilor Sale și în raport cu cele ce se bucură de binefacerile Sale. Așa, de pildă, Se numește pe Sine "lumina lumii", când spre a semnifica prin acest nume neapropierea slavei, când pentru că prin strălucirea cunoștinței luminează pe cei ce au ochiul inimii curat; "viață", pentru că pe cei ce au prins rădăcini în El prin credință, îi nutrește spre a aduce roade de fapte bune; "pâine" fiindcă El este hrana cea mai potrivită pentru ființele raționale, El care susține constituția

14. Idem, *C.E.II.*, pg. 79.

15. Idem, *C.E.I.*, pg. 187.

16. *Ibidem*, pg. 207.

17. *Ibidem*, pg. 185.

18. *Ibidem*, pg. 191.

19. *Ibidem*, pg. 191.

20. *Ibidem*, pg. 189.

sufletului și-i păstrează însușirea lui, prin aceea că-i împlinește mereu de la Sine lipsa și nu-l lasă să ajungă la neputința ce izvorăște din lipsa de rațiune. Și-n felul acesta de va cerceta cineva pe rând fiecare nume, va afla concepte deosebite, deși la baza tuturor acestora stă, în ce privește esența, unul și același lucru"²¹. Tot astfel trebuie să înțelegem și cazul lui Dumnezeu, Unul în Treime, unul în ființă și întreit în ipostasuri, persoane. "Cunoașterea ființei lui Dumnezeu este mai presus de orice natură rațională, și nu numai de oameni... Substanța însăși nu poate fi percepută de nimeni, afară de Unul Născut și de Duhul Sfânt; iar noi, ridicându-ne de la lucrările lui Dumnezeu și cunoscând prin fapte pe Ziditorul lor, dobândim numai cunoașterea bunătății și înțelepciunii Lui"²².

"Cum mă voi mântui atunci? Prin credință, căci credința e suficientă pentru a ne convinge că există Dumnezeu, dar nu ce este Dumnezeu în sinea Lui, iar El va răsplăti după cuviință celor care-L caută. Căci, în fond, cunoașterea ființei dumnezeirii constă tocmai în simțământul că ființa lui Dumnezeu n-o putem cunoaște, dar închinarea nu stă în legătură cu cât cunoaștem din ființa lui Dumnezeu, ci cu convingerea că El există"²³.

Sau, în altă parte, Sfântul Vasile cel Mare spune: "Ce cunoaștem despre Dumnezeu? *"Oile Mele, spune Domnul, ascultă glasul Meu"* (Ioan 10, 27). Iată cum se cunoaște Dumnezeu! Din ascultarea poruncilor Lui, din săvârșirea poruncilor, pe care le-am auzit. Cunoașterea lui Dumnezeu e aceasta: păzirea poruncilor lui Dumnezeu!"²⁴.

Deci a-L cunoaște pe Dumnezeu nu înseamnă a face speculații pe marginea ființei lui Dumnezeu, ci a împlini poruncile, adică, cunoașterea lui Dumnezeu vine din ascultarea de Dumnezeu și de duhovnic.

După Eunomiu, conceptele sunt simple produse ale minții, numai nenașterea este cel care redă substanța lui Dumnezeu, iar dacă ființa lui Dumnezeu este nenașterea, atunci Fiul nu poate avea aceeași ființă, deoarece El este născut. Sfântul Vasile cel Mare recunoaște că de la fiecare concept despre Dumnezeu avem o înălțare duhovnicească dar primește toate conceptele ne induce în gândirea antinomică și ne dau sentimentul neputinței cunoașterii ființei lui Dumnezeu.

Eunomiu absolutizează un aspect al lui Dumnezeu, pentru a putea raționaliza ființa lui Dumnezeu. Pentru el nenașterea este identică cu a fi, a avea existență absolută. Pentru el "Cel ce este" are înțelesul de a nu fi cauzat și de aceea numai Tatăl este Iahveh. Pentru Sfântul Vasile cel Mare "Cel ce este" are înțelesul de a avea izvorul vieții în Sine Însuși, izvorul vieții în Sine Însuși având și Tatăl și Sfântul Duh, deci ó òv, Iahveh este și Tatăl și Fiul și Sfântul Duh.

21. *Ibidem*, pg. 193.

22. *Ibidem*, pg. 223.

23. *Idem*, *Epistola 234*, S.III, pg. 483.

24. *Idem*, *Omilia a XXIII-a...*, S.I., pg. 587.

Sfântul Vasile este de acord că ființa lui Dumnezeu o numim *este*, căci așa cum spune Părintele Stăniloac despre Sfântul Vasile cel Mare, acesta "ferindu-se însă de a îngusta ființa lui Dumnezeu în ceva definit și unilateral, sau chiar multilateral, el se oprește la un gând foarte general și indefinit despre ea. Acest gând, este acela că ea *este*. Căci ființa vine de la verbul a fi (εἶναι=οὐσα, esse=essentu).

Știm că Dumnezeu este și în acest sens arc o ființă, dar ce este sau cum este acest *este*, sau felul lui de a fi, e mai presus de înțelegerea noastră. De altfel este în general cel mai mare mister și baza tuturor mistereleor, a tuturor conținuturilor existenței.

În *este* e viața, e puterea, e înțelepciunea, e conștiința. Aceasta e în acel este suprem al lui Dumnezeu. De aceea spune Sfântul Vasile, ne ajunge să știm că Dumnezeu *este*, ca să știm că mântuirea noastră e asigurată, dacă vrem să rămânem în legătură cu acest este al Lui, chiar dacă nu știm cum este El, sau cum e ființa Lui"²⁵.

Deci Sfântul Vasile e de acord că ființa lui Dumnezeu o numim *este*, dar pentru el, Cel ce este nu e numai Tatăl; pentru el Cel ce este, este și Tatăl și Fiul și Sfântul Duh. Pentru Sfântul Vasile, dacă "va admite cineva că nașterea și nenașterea sunt proprietăți distincte considerate în substanță – acesta este și adevărul – și care însușiri călăuzesc la o idee clară și netulbure despre Tatăl și despre Fiul, va scăpa (și el) de primejdia nelegiurii și-și va izbăvi și consecințele raționamentelor. Căci proprietățile, astfel de caracteristici și de forme considerate în substanță, fac o distincție în ceea ce e comun datorită caracteristicilor care le particularizează, dar ele nu sfarmă connaturalitatea substanței"²⁶.

Eunomiu, forțând capacitățile rațiunii, ajunge la inconsecvențe logice, la raționamente false, la sofisme. Astfel nenașterea: ca să arate că nenașterea e ființa lui Dumnezeu, înțelege nenașterea în sensul de a nu fi născut. După aceea, vorbind despre Fiul, folosește cuvântul nenaștere, privind ființa Tatălui, în sensul de a nu putea naște"²⁷. Alt exemplu: Despre Mântuitorul spune că: "Pentru aceasta este Unul Născut pentru că singur a fost născut și creat de unul singur, prin puterea Celui nenăscut"²⁸. "Astfel el scoate sensul cuvântului "Unul Născut" din uzul comun al oamenilor și al Scripturii căci în uzul comun se numește unul născut nu cine este făcut de unul, ci singurul născut"²⁹. Și aceasta se întâmplă nu numai referitor la Unul Născut, ci și la alți mulți termeni. Și astfel inconsecvențele logice ale lui Eunomiu sunt foarte multe.

25. Pr. D. Stăniloac, *Învățătura despre Sfânta Treime în scrierile Sfântului Vasile, "Contra lui Eunomiu"* în volumul omagial *Sfântul Vasile cel Mare – 1600 ani de la trecerea la cele veșnice*, pg. 55.

26. Sfântul Vasile cel Mare, *C.E.II*, pg. 121.

27. Idem, *C.E.I.*, pg. 233.

28. Idem, *C.E.II.*, pg. 83.

29. Idem, *C.E.II.*, pg. 83.

În schimb, Sfântul Vasile cel Mare dă prioritate absolută credinței, și tocmai "îpădând" raționalizarea misterului, și astfel rațiunea luminată de credință este ferită de greșeli.

Eunomiu are pretenția posibilității cunoașterii cu ajutorul rațiunii a ființei lui Dumnezeu. Și astăzi importante Biserici creștine susțin posibilitatea cunoașterii ființei lui Dumnezeu, între care și Biserica catolică. De aceea unii teologi catolici au încercat să justifice într-o oarecare măsură teza lui Eunomiu. Astfel Vasquez spune: "Eunomiu nu a fost așa de nebun ca să susțină că noțiunea pe care el putea să o aibă despre Dumnezeu este egală cu noțiunea și cunoașterea pe care Dumnezeu o are despre Sine Însuși. Egalitatea în cunoașterea pe care el o susține contra Sfinților Părinți se raporta deci numai la obiectul acestei cunoașteri. El voi să spună că, întrucât făcea obiectul cunoașterii divine, tot conținutul formal al naturii divine putea fi văzut și de el, Eunomiu. Acest lucru trebuie admis cu necesitate pentru fericirii (adormiți în Domnul) care văd pe Dumnezeu așa cum este, fiindcă ce este în mod formal în Dumnezeu este Dumnezeu, fiind identic cu esența lui; deci, nimic din ce este în Dumnezeu și face obiectul cunoașterii Lui, nu poate "rămâne ascuns" fericitelor". Și trage concluzia Vladimir Lossky, din cartea căruia a fost luat citatul: "Transformând astfel gnoseologia raționalistă a lui Eunomiu pe planul mistic al vederii intuitive a fericitelor, Vasquez o asimilează doctrinei scolastice a vederii esenței divine în stare de slavă și îi acuză pe Sfinții Părinți de a fi negat posibilitatea de a cunoaște pe Dumnezeu așa cum este El"³⁰. Și, în acest sens discuțiile se poartă și astăzi.

Pe de altă parte sunt astăzi grupări creștine, precum Martorii lui Iehova, care asemenea lui Eunomiu susțin că Dumnezeu este o singură persoană; Cel ce este, Iahweh (Iehova), o *ov* este numai Tatăl.

Față de aceste extreme, Biserica Ortodoxă ține cumpăna dreaptă, urmând Sfântului Vasile cel Mare, care a susținut în mod temeinic că Dumnezeu este "o singură ființă, în trei ipostasuri".

Astfel, Părintele Sofronie spune că esența Ortodoxiei stă în versetele biblice: "*Eu sunt Cel ce sunt*" (Ieș. 3, 14), și, "*Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, și iată Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacului*" (Matei 28, 19-20). Aceasta este Revelația, care este temelia întregii noastre vieți"³¹.

De aceea pentru ortodocși a fi, înseamnă a fi după asemănarea cu Dumnezeu, iar Dumnezeu înseamnă comuniune³², înseamnă dinamism în calmul firii divine³³.

30. Vl. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, pg. 6-7.

31. Arh. Sofronie, *Fericirea de a cunoaște calea*, Ed. Pelerinul, Iași, 1997, pg. 25.

32. I. Zizioulas, *op. cit.* pg. 84.

33. Pr. D. Stăniloac, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Ediția a II-a, Sofia, București, pg. 6.

B. APORTUL SFÂNTULUI VASILE CEL MARE ÎN FIXAREA TERMINOLOGIEI TRINITARE

Încă din scrierea sa, *Contra lui Eunomiu*, Sfântul Vasile cel Mare mărturisește: "Dacă toți aceia peste care a fost chemat numele lui Dumnezeu și al Mântuitorului nostru Iisus Hristos, ar fi vrut să nu întreprindă nimic împotriva adevărului Evanghelic, ca să se mulțumească numai cu predania apostolilor și cu simplitatea credinței, n-ar mai fi fost nici o nevoie să vorbim acum, ci am fi îmbrățișat în totul tăcerea pe care am prețuit-o de la început"¹. Dar vrăjmașii adevărului tulburau curățenia și simplitatea învățăturii creștine, tăgăduind dumnezeirea Unului Născut și a Duhului dumnezeiesc. De aceea a fost nevoie să combată ereziile, pentru a-i ține pe credincioși în "vederea pioasă a lui Dumnezeu"², astfel deschizându-le drumul pentru a înțelege că există o singură învățătură pioasă (adevărată) și așa, cel care are buna dispoziție, să recunoască din puține exemple pictatea care există în toate"³.

Sfântul Vasile cel Mare era conștient de greutatea definerii adevărului de credință, "deoarece puterea noastră de gândire e slabă, dar și mai neajutorată decât ea e puterea de exprimare a limbii". Dar, scrie el Sfântului Grigorie de Nazianz: "Desigur, însă, că acest lucru n-ar putea constitui o pricină pentru care să ne putem opri vreodată de a mai cerceta și întreba, căci ar fi o adevărată trădare dacă nu ne-am sili să punem la îndemâna tuturor celor ce iubesc pe Dumnezeu răspunsurile teologice cele mai potrivite"⁴.

Dar vederea pioasă a credinciosului obține pătrundere, ascuțime și înțelegerea adevărului dumnezeiesc numai în lumina Sfântului Duh. "Acesta (Duhul Sfânt) ne învață și ne aduce aminte toate câte aude de la Fiul; este bun și călăuzește la tot adevărul și sprijină pe toți cei care cred, așa încât să aibă cunoaștere sigură, și mărturisire precisă a credinței, și adorare pioasă și închinare duhovnicească și adevărată lui Dumnezeu Tatăl și Unuia-Născut Fiului Lui, Domnului și Dumnezeului nostru Iisus Hristos și Lui Însuși"⁵.

Acesta a fost cadrul motivațional și principial în care Sfântul Vasile cel Mare și-a desfășurat activitatea de apărare a dreptei credințe privind Sfânta Treime și implicit, precizarea terminologiei trinitare.

În *Epistola 105* Sfântul Vasile cel Mare îndeamnă: "Credeți în Tatăl, în Fiul și în Duhul Sfânt. Nu trădați această comoară! În Tatăl, Care e începutul a toate; în Fiul, Cel Unul-Născut; născut din Tatăl, Dumnezeu adevărat, desăvârșit din Cel desăvârșit; Icoana cea vie, Care reflectă în El pe Tatăl întreg; în Duhul Sfânt, Care își are existența din Tatăl, fiind izvorul sfințeniei.

1. Sfântul Vasile cel Mare, *C.E.I.*, pg. 142.

2. Idem, *Cuvânt despre credință*, S.I., pg. 91.

3. *Ibidem*, pg. 91.

4. Idem, *Epistola 7*, S.III., pg. 130.

5. Idem, *Cuvânt despre credință*, S.I., pg. 93.

Putere dătătoare de viață, Har care desăvârșește prin Care omul e înfiat și ceea ce era muritor devine nemuritor, unit cu Tatăl și cu Fiul în toate, în mărire și în veșnicie, în putere și în împărăție, în stăpânire și în dumnezeire, cum mărturisește și tradiția Sfântului Botez"⁶.

Pentru a-i întări pe credincioși în credința adevărată, Sfântul Vasile a făcut eforturi susținute în definirea dreptei credințe, căutând termenii cei mai potriviți și stabilirea sensurilor adevărate ale acestor termeni. A fost nevoie de aceasta, deoarece nu numai ereticii întrebunțau concepte ca: ființă, ipostas, persoană, în sensuri greșite, dar chiar între creștinii adevărați "mulți nu făceau nici o deosebire între ființă și între ideea despre ipostase sau persoane, confundându-le una cu cealaltă, gândindu-se că ar fi indiferent dacă spui ființă ori persoană"⁷.

De aceea a trebuit în primul rând, să definească conceptele de ființă și ipostas. Astfel în *Epistola 214* spune: "Raportul dintre ceea ce-I comun și particular e același ca și cel dintre ființă și ipostas, pentru că fiecare dintre noi participăm la "ființă" prin ceea ce avem în comun, în schimb însușirile individuale sunt specifice fiecăruia în parte. De aceea și aici termenul "ființă" este comun tuturor persoanelor treimice, cum e cazul cu sfințenia, cu dumnezeirea și cu orice s-ar mai putea înțelege, pe când însușirile specifice le au fiecare separat: cea de părinte, de fiu sau de putere sfințitoare"⁸... Mai spune sfântul: "ceea ce-i specificat într-un chip propriu e arătat prin cuvântul "ipostas"... Aceasta-i ipostasul: nu noțiunea nedefinită a substanței, ci cea noțiune care delimitează și definește ceea ce-i comun și nehotărât într-un anume obiect determinat cu ajutorul însușirilor sale proprii"⁹.

La Sinodul din Alexandria din 362 s-a acceptat formula de împăcare între episcopii creștini: "o singură ființă, dar trei persoane" (μια ουσια και τρεις υποστασεις)¹⁰, dar se "permitea încă să se vorbească de unul sau trei ipostase în Dumnezeu"¹¹, ceea ce a dus la controverse nesfârșite¹². Episcopii ortodocși au hotărât să primească în rândurile lor pe oricare dintre arienii care doresc să se întoarcă la comuniunea cu Biserica, chiar dacă nu acceptă formula "de o ființă" (ομοουσιος), fiind destul să recunoască despre Fiul că este Dumnezeu adevărat¹³, să recunoască divinitatea lui Hristos.

Sfântul Vasile a fost de acord cu această formulă, și spune: "noi recunoaștem existența a trei ipostasuri și totuși vorbim de o singură bunătate, o singură putere, o singură dumnezeire"¹⁴. Nu numai că a fost de acord cu ea, este și

6. Idem, *Epistola 105*, S.III., pg. 286.

7. Idem, *Epistola 38*, S.III., pg. 117.

8. Idem, *Epistola 214*, S.III., pg. 441.

9. Idem, *Epistola 38*, S.III., pg. 178.

10. Idem, *Epistola 189*, S.III., pg. 384.

11. Berthold Altaner, *Précis de Patrologie*. Traduit par l'abbé Marcel Grandelaudon. Editions Salvator, 1941, pg. 252.

12. Johanna Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, Traduction de l'anglais par J. Lapostre, Tome III, Les Editions du Cerf, Paris, 1962, pg. 329.

13. Pr. Prof. dr. Teodor Bodogac, *nota 1 la Epistola 125*, S.III, pg. 304.

14. Berthold Altaner, *op. cit.*, pg. 252.

"primul care aplică lui Dumnezeu formula "μία ουσία και τρεις υποστάσεις"¹⁵. El o folosește în mod susținut, scoțând la lumină înțelesurile adevărate ale acestei expresii, aceasta realizând-o prin clarificarea termenilor. Și a clarificat termenii, nu numai prin faptul că a arătat că nu trebuie confundată noțiunea de ființă (ουσία) cu cea de ipostas (ιποστάσις) cum s-a văzut mai sus, dar a identificat, și aceasta este cel mai important, "a identificat ipostasul cu persoana (προσωπον)"¹⁶.

Astfel spune sfântul: "Cugetarea noastră trebuie să se bazeze pe temeieri precise, operând cu trăsături clare, pentru a ajunge la cunoașterea dorită. Nu-i destul numai să specificăm că există în general, o oarecare diferență între persoanele divine, ci mai trebuie să admitem și că fiecare dintre ele există într-o adevărată ipostază. Dacă admitem numai ficțiunea persoanelor fără ipostase (individuală., n.tr.)¹⁷, "dacă s-ar spune că persoanele sunt fără ipostas, o astfel de afirmație e ceva absurd, iar dacă am accepta ca adevărate toate trei ipostas-le atunci atâtea mărturisim câte și numărăm"¹⁸.

Celor care aveau îndoicli legate de modul cum se păstrează credința într-un singur Dumnezeu, mărturisind trei ipostase, sfântul le răspunde: "Unul este Dumnezeu și Tatăl și Unul este Fiul Unul-Născut și Unul este Duhul Sfânt... Noi nu numărăm persoanele Sfintei Treimi în sensul că plecând de la unitate ajungem la pluralitate, pentru că nu zicem unu, doi și trei, nici primul, al doilea și al treilea... Prin urmare adorând pe Dumnezeu din Dumnezeu mărturisim specificul ipostaselor și rămânem la credința într-un singur Dumnezeu; considerăm că în Dumnezeu Tatăl și în Dumnezeu Fiul există același chip (εικονα) care reflectă imuabilitatea divinității. Ceea ce prin imitare este chipul, acesta este după fire Fiul. Și după cum în cele realizate de tehnică asemănarea rezidă în formă, la fel și în natura divină și simplă, unitatea rezidă în participarea la divinitate. Unul este și Duhul Sfânt, enunțat de asemeni separat, dar unit cu Tatăl cel unic prin Fiul cel unic, Care completează Prea Sfânta și fericita Treime"¹⁹.

Pe lângă distincția între ființă și ipostas, Sfântul Vasile distinge în Dumnezeu, și între "ființă" (ουσία) și "lucrări" (εργεργεια). Acești termeni îi caracterizează astfel: "Natura divină, sub toate numirile câte s-ar putea imagina, nu poate fi exprimată, în esența ei, așa cum ar vrea-o învățătura noastră. Când însă am atribuit lui Dumnezeu numirile de "binefăcător", de "judecător", de "bun", de "drept" și toate celelalte de același fel, la deosebitele Lui lucrări ne-am gândit; dar natura Celui Care lucrează prin ele, noi nu o putem descoperi prin cunoașterea intuitivă a faptelor Lui"²⁰

15. Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 189*, S.III, p. 384.

16. Pr. prof. dr. Constantin Cornițescu, nota 46 la *Despre Sfântul Duh...*, S.III, pg. 23.

17. Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 210*, S.III, pg. 434.

18. Idem, *Epistola 214*, S.III, pg. 441.

19. Idem, *Despre Sfântul Duh*, S.III, pg. 59-61.

20. Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 189*, S.III, pg. 389.

Sfântul Vasile cel Mare a fost un susținător al termenului de Tată (Πατήρ), ca fiind cel mai potrivit concept pentru prima persoană a Sfintei Treimi. Acest lucru l-a susținut mai ales în controversa cu Eunomiu. Aici Sfântul Vasile se angajează în stabilirea termenilor trinitari și a înțeleșului corect al acestora. Eunomiu susținea că termenul cel mai important pentru prima persoană a Sfintei Treimi este Nenăscutul (Αγεννητος)²¹, că "nenașterea (το αγεννητον) nu e un concept, ci e chiar ființa Tatălui"²², "ființă care poate fi cunoscută așa cum ne cunoaște El pe noi"²³. Eunomiu având o minte întunecată de mânie și mândrie²⁴, vedea în Sfânta Treime numai stratificări, subordonări, subnumărări, izolări²⁵. De aceea "ființa lui Dumnezeu pe lângă că e nenăscută, nici nu poate naște (γεννησειν)"²⁶, este "sterilă"²⁷, astfel ea izolându-se, în loc să fie "comuniune"²⁸.

Sfântul Vasile, după ce arată ce este conceptul (η επινοια), (reflexia mai amănunțită și mai precisă, care are loc după primă noțiune dobândită prin simțuri)²⁹, după ce arată că "acesta nu este lipsit de conținut, chiar imaginar"³⁰, arată că termenul "Nenăscut este o noțiune corectă pentru a desemna prima persoană a Sfintei Treimi"³¹. De aceea el însuși îl folosește³², dar arată că mai potrivit este termenul de Tată "care implică și cel de nenăscut"³³. De asemenea, Sfântul Vasile cel Mare arată că noțiunea "nenașterea" nu e ființa lui Dumnezeu, ci este un concept așa cum este și "nesticăcios, neschimbător, neîmpărțit și toate numirile de felul acesta"³⁴, un concept care "nu arată ce este Dumnezeu, ci cum este Dumnezeu"³⁵, iar "esența (ουσία) nu este din realitățile absente la Dumnezeu, ci este însăși ființa (τὸ εἶναι) lui Dumnezeu, pe care a o număra între cele neexistente este cea mai mare nelegiuire"³⁶.

21. Eunome, *Apologie*, SCH, Introduction, Traductions et notes de Bernard Sesboie, s.j., Les Editions du Cerf, 29, 1982 (aflată în volumul al II-lea al operei Basile de Cesarée, *Contra Eunome*), pg. 251.

22. *Ibidem*, pg. 247.

23. Sfântul Vasile cel Mare, *C.E.I.*, pg. 213.

24. *Ibidem*, pg. 161.

25. Eunome, *Apologie...*, pg. 251.

26. *Ibidem*, pg. 251.

27. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime*, PB, 40, Scrieri partea a treia, Traducere, introducere și note Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, 1994, pg. 74

28. Ioannis Zizioulas, *Ființa eclezială*, Traducere Aurel Nac, Editura Bizantină, București, 1996, pg. 45.

29. Sfântul Vasile cel Mare, *C.E.I.*, pg. 189.

30. *Ibidem*, pg. 187.

31. *Ibidem*, pg. 175.

32. Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 125...*, pg. 177.

33. *Idem*, *C.E.I.*, pg. 177.

34. *Ibidem*, pg. 199.

35. *Ibidem*, pg. 229.

36. *Ibidem*, pg. 207.

Și apoi adaugă: "Dar, în sfârșit, ce mândrie și ce îngâmfare este să crezi că ai aflat însăși esența lui Dumnezeu celui mai presus de toate?... Cât despre mine, eu cred că înțelegerea acesteia nu depășește numai oamenii, dar este mai presus de orice natură rațională... creată"³⁷. Deci noi, lăsând curioasa îndeletnicire cu cercetarea esenței ca pe ceva inaccesibil, să dăm crezare îndemnului simplu al Apostolului, care zice: "*Trebuie întâi să credem că Dumnezeu este și că se face răsplătitor al celor ce-L caută*" (Evr. 11, 6). Căci nu cercetarea a ce este El, ci mărturisirea că este, ne pregătește mântuirea"³⁸.

Pentru Sfântul Vasile cel Mare nici numele "Tatăl" nu trebuie luat integral, trebuind să înțelegem prin "Tată", "cauza, relația, înrudirea", nu "patima" (το πάθος)³⁹. În plus, nu numai termenul "Tată" nu redă în totalitate prima persoană a Sfintei Treimi, ci orice termen am folosi, nici unul "nu e suficient ca să exprime împreună toate atributele lui Dumnezeu. De asemenea nu se poate folosi, în general, fără risc, fiecare nume separat", fie că folosim termenul "Dumnezeu" sau "Tată", sau "Făcătorul", sau oricare altul. De aceea "Scriptura inspirată de Dumnezeu folosește după trebuință mai multe nume și cuvinte, ca să prezinte o parte a slavei dumnezeiești; și aceasta în mod obscur"⁴⁰.

Cu toate acestea sfântul spune: "Ce este mai de admirat decât frumusețea dumnezeiască? Ce cugetare este mai plăcută decât măreția lui Dumnezeu?"⁴¹.

După Sfântul Vasile cel Mare "Tatăl nu trebuie considerat (ca atare)... ci ca Tată al Domnului nostru Iisus Hristos"⁴². "Fiul este chipul bunătății Tatălui, pecete asemenea chipului, care întru Sine arată pe Tatăl"⁴³. Fiul este "*strălucirea slavei și chipul ființei Lui*" (Evr. 1, 3), este "*chipul lui Dumnezeu celui nevăzut*" (Col. 1, 15), și "*pe Acesta L-a pecetluit Dumnezeu-Tatăl*" (Ioan 6, 27), întipărend în El toată ființa Sa"⁴⁴. Ca "Cel ce este născut din ființa Tatălui"⁴⁵ este Unul-Născut, adică Unicul-Născut, "Singurul-Născut"⁴⁶.

Tată, ca Cel ce este bun și desăvârșit din veșnicie, este Tată din veșnicie, născând din eternitate pe Fiul, pentru că "mintea noastră nu trece prin nici un gol, de la noțiunea de Fiu la cea de Tată, ci-l unește nedistanțat pe Fiul de Tatăl"⁴⁷. Ființa Fiului este asemănătoare cu a Tatălui, numai dacă se înțelege prin aceasta că este "cu totul asemănătoare"⁴⁸. "Fiul are o singură ființă cu

37. *Ibidem*, pg. 210.

38. *Ibidem*, pg. 225.

39. *Idem*, C.E.II, pg. 93.

40. *Idem*, *Cuvânt despre credință*, S.II, pg. 91.

41. *Idem*, *Regulile Mari*, S.II, pg. 221.

42. *Idem*, *Despre Sfântul Duh*, S.III, pg. 36.

43. *Liturghier*, pg. 212.

44. Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, pg. 29.

45. Sfântul Atanasie cel Mare, *Epistola despre sinoadele ce s-au ținut la Remini, în Italia, și la Seleucia, în Isauria*, PSB 16, *Scrisori Partea a doua*, Traducere, introducere și note Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, București, 1988, pg. 162.

46. Sfântul Vasile cel Mare, C.E.I., pg. 83.

47. *Ibidem*, pg. 49.

48. *Idem*, *Epistola 9*, S.III, pg. 143.

Tatăl⁴⁹, sau cel mai corect spunem că este "de o ființă (ομοουσιος) desigur în înțelesul sănătos al expresiei "de o ființă", așa cum au cugetat Părinții de la Niceea când, numind pe Fiul Cel Unul-Născut "Lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat" și recunoscându-I și alte însușiri de acest fel, la urmă l-au adăugat și expresia "de o ființă"⁵⁰. Cu toate că Fiul e "chipul Dumnezeului celui nevăzut" și au o singură ființă, Tatăl rămâne Tată și principiu, cauză a Fiului, iar Fiul rămâne Fiu, având cauza în Tatăl, dar fiind născut din veșnicie.

Pentru fiecare din termenii menționați a trebuit Sfântul Vasile cel Mare să învețe și să întărească pe credincioși în fața atacurilor eretice.

Astfel urmașii lui Pavel de Samosata socoteau că în Dumnezeu ființa cea unică este un unic ipostas, iar Fiul și Tatăl și Duhul Sfânt sunt numai puteri ale aceluși unic ipostas. O interpretare apropiată o dădeau urmașii lui Sabelie, ca Marcel de Ancira și aderenții lui, care susțineau că Tatăl și Fiul nu sunt persoane reale, ci numai niște măști, niște roluri succesive pentru unul și același ipostas⁵¹. Aceștia din urmă erau adepții unei interpretări greșite, de care înșiși creștinii adevărați erau acuzați de arieni, și anume că termenul "de o ființă" ar fi fost înțeles de Părinții de la Niceea în sensul că "Fiul lui Dumnezeu e de aceeași ființă cu Tatăl după ipostas"⁵². Ei plecau de la Mărturisirea de credință de la Niceea unde se spune: "dacă, însă, cineva zice că Fiul e dintr-o altă ființă sau ipostas, pe acela îl exclude din rândurile ei Biserica universală". De aici ei credeau că "ipostasul" și "ființa" sunt unul și același lucru. Sfântul Vasile cel Mare răspunde: "În realitate, acolo Părinții n-au înțeles prin ființă și ipostas unul și același lucru"⁵³.

Urmașii lui Pavel de Samosata, în schimb, susțineau că termenul "de o ființă" ne duce cu gândul în același timp atât la ființă, cât și la ceea ce provine din ființă, așa încât, odată împărțită, ființa dă numirea "de o ființă" și celor în care a fost împărțită⁵⁴. Sfântul spune: "În Dumnezeu Tatăl și în Dumnezeu Fiul substanța sau ființa nu-i mai bătrână decât Ei înșiși, așa încât persoanele divine nu pot fi socotite una mai mare decât cealaltă, căci ar fi mai mult decât nelegeuiri să cugeți sau să spui despre Dumnezeu așa ceva. Într-adevăr, ce ar putea fi mai vechi sau mai bătrân decât Cel nenăscut? Printr-o astfel de blasfemie nimicești însăși credința în Tatăl și în Fiul, căci sunt frați cei care-și iau începutul dintr-o singură ființă"⁵⁵.

49. Idem, *Omilia a XXIV-a, Împotriva sabelienilor, a lui Arie și a anomeilor*, S.I., pg. 592.

50. Idem, *Epistola 9...*, pg. 143.

51. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Ființa și ipostasurile în Sfânta Treime, după Sfântul Vasile cel Mare*, rev. "Ortodoxia", an XXXI, nr. 1/1979, pg. 53.

52. Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 214*, S.III, pg. 440.

53. Idem, *Epistola 125...*, S.III, pg. 305.

54. Idem, *Epistola 52*, S.III, pg. 217.

55. *Ibidem*, pg. 217.

Față de arieni, Sfântul Vasile cel Mare a avut o atitudine nuanțată, în funcție de diferitele lor grupări. Celor care susțineau termenul "omiosios" (Fiul asemănător după ființă cu Tatăl) le spunea: "Înțelegeți în ce constă asemănarea cu Tatăl. Spun asemănarea din pricina slăbiciunii trupurilor mai puternice. Spun identitate dintre Tatăl și Fiul, dar salvez însușirea de Fiu și Tată. În ipostasul Fiului înțelege chipul părintesc, ca să salvez rațiunea exactă a chipului Tatălui, ca să înțelegi: Eu sunt în Tatăl și Tatăl întru Mine". Să nu înțelegi amestecarea ființelor, ci identitatea caracterelor"⁵⁶.

Mărturisirea autentică pentru Sfântul Vasile era însă cea de la Niccea, adică "de o ființă", "omiosios", "întrucât în învățătura aceasta noi recunoaștem că Fiul cel Unul Născut e de aceeași ființă cu Tatăl, dar ("nu ca o tăiere în ființă")⁵⁷, nu ca și cum ființa s-ar fi împărțit în două (Doamne ferește!), căci nu aceasta a fost gândul acestui sinod iubit de Dumnezeu, ci susțineau doar că ceea ce este Tatăl ca ființă, același lucru trebuie atribuit și Fiului. Acest lucru este ceea ce ne-au dat ei să înțelegem atunci când s-au folosit cuvintele "Lumină din lumină"⁵⁸.

Același termen corectează și rătăciră lui Sabelie, întrucât aceasta desființează identitatea ipostasului și noțiunea de persoană complexă. Căci deoființimea nu-i ceva ce se referă la sine însuși, ci e o raportare a unei realități către altă realitate. Prin urmare el precizează bine și după cuviință deosebirea dintre ipostase și evidențiază neschimabilitatea firii"⁵⁹.

Mult mai răspicat a lămurit Sfântul Vasile cel Mare acești termeni trinitari în controversile cu cei care susțineau anomios (ανομοιος) (neasemănător), în frunte cu Eunomiu.

Anomeii foloseau termenul "Tată", dar părerea lor era că numirea "Tată" arată activitatea (energia) (ενεργια) și nu substanța"⁶⁰, că numai în virtutea energiei (activității) Fiul este asemănător (ομοιον) Tatălui"⁶¹. De asemenea Eunomiu pleacă de la versetul "Căci cum a voit Tatăl, așa a făcut". Îl numește pe Fiul "chip al voinței"⁶² (εικονα βουλησεως).

Eunomiu preferă în loc de denumirile "Tată" și "Fiu", termenii de "Nenăscut" (Αγεννητος) și "Născut" (γεννητος). Și spune Eunomiu: "Fiindcă este nenăscut, nu-I va fi cândva proprie nașterea în așa fel încât să transmită propria Sa natură celui născut; ci va înlătura orice comparație și comuniune cu cel născut"⁶³. Sfântul Vasile cel Mare răspunde: "Prin urmare, dacă nu-I putea

56. Idem, *Omilia a XXIII-a. La Sfântul Mucenic Mamant*, S.I., p. 588.

57. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, Traducere, introducere și note de Pr. dr. acad. Dumitru Stăniloac, Editura Anastasia, 1993, pg. 52.

58. Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 226*, S.III, pg. 470.

59. Idem, *Epistola 52*, S.III, pg. 218.

60. Eunome, *Apologie...*, pg. 283.

61. *Ibidem*, pg. 283.

62. Sfântul Vasile cel Mare, *C.E.I.*, pg. 259.

63. Eunome, *Apologie...*, pg. 251.

fi vreodată proprie nașterea încât să transmită propria Sa natură celui născut, atunci Dumnezeu nu este Tată și nu este nici... – dar mai bine să lăsăm nedesăvârșită blasfemia – fiindcă Unul n-a admis nașterea, iar Celălalt nu S-a împărțit de natura celui ce L-a născut"⁶⁴.

Iar la afirmația lui Eunomiu că Fiul nu are nici o comuniune, nici o comparație cu Tatăl, Sfântul Vasile zice: "Printr-o singură blasfemie sunt înlăturate cuvintele transmise de Sfântul Duh, pentru preamărirea Fiului. Căci Evanghelia însăși ne învață: "*Pe acesta L-a pecetluit Tatăl, Dumnezeu*" (Ioan 6, 27). Iar Apostolul grăiește: "*Care este chipul lui Dumnezeu Celui nevăzut*" (Col. 1, 15). Dar El nu este chip neînsuflit, nici făcut de mână și nici lucru de artă și de închipuire, ci este chip viu, ba mai mult, viață care prin sine există și care veșnic menține intactă absența oricărei diferențe nu numai în asemănarea înfățișării, ci în însăși esență"⁶⁵.

Și continuă Sfântul Vasile: "Eu afirm că "*a fi în chipul lui Dumnezeu*" (Filip 2, 6) este, ca însemnare tot una cu "*a fi în ființa lui Dumnezeu (ουσια)*". Și după cum "*a fi luat chip de rob*" (Filip.2, 7) are sensul că Domnul nostru S-a născut cu fire omenească, tot așa și "*a fi în chipul lui Dumnezeu*" arată întocmai însușirea ființei dumnezeirii. Într-un cuvânt, printr-o expresie el înlătură și ideea de chip (rațiunea chipului – *τον του εικονας λογον*), dar în afară de aceasta, tăgăduiește și că Fiul este strălucirea și amprenta lui Dumnezeu (Evr. 1, 3 – *ο αποκρυμμα ειναι και χαρακτρα της υποστασεισ*). Și într-adevăr, nu se poate cunoaște chipul aceluia ce nu suportă comparație; nu e posibil apoi a înțelege nici cum se poate să fie strălucirea celui ce nu suportă împărțire de natură"⁶⁶.

Eunomiu introducând o ordine după natură în Sfânta Treime, introducea și-o ordine temporală susținând că "ordinea este posterioară Celui ce orânduiește"⁶⁷. Sfântul Vasile spune: "Dar este necesar ca cele ce au ființă comună, să fie supuse ordinii și posterioare timpului? Nu, căci nu e cu puțință ca Dumnezeu tuturor să nu coexiste cu chipul Său, care strălucește într-o manieră atemporală și să nu aibă înrudire cu el nu numai dincolo de timp, ci și de toate veacurile. De aceea este numit "strălucire" (Evr. 1, 3), ca să ne facă să înțelegem această legătură; "chipul ființei" ca să înțelegem deoființimea" (*το ομοουσιος*)⁶⁸. Și adaugă: "În ceea ce ne privește, noi zicem că Tatăl este așezat înainte de Fiul, după raportul ce este între cauză și efecte, nu după deosebirea de natură (*φουσιν*) și nici după prisosirea de timp"⁶⁹.

Eunomiu considera neasemănare și datorită faptului că Dumnezeu este fără formă, necompus. Sfântul Vasile răspunde: "Eu, din contră, chiar în acest

64. Sfântul Vasile cel Mare, *C.E.I.*, pg. 233.

65. *Ibidem*, pg. 235.

66. *Ibidem*, pg. 237.

67. Eunomc, *Apologie...*, pg. 253.

68. Sfântul Vasile cel Mare, *C.E.I.*, pg. 243.

69. *Ibidem*, pg. 247.

lucru pun asemănarea, căci, după cum Tatăl este liber de orice compoziție tot așa și Fiul este cu totul simplu și necompos. Încă afirm că similitudinea (asemănarea) nu se vede în identitatea formei, ci în însăși esența⁷⁰. Și cu toată identitatea, avem deosebirea care există între cauze și efectele lor. Și Domnul spune: "*Tatăl Meu este mai mare decât Mine*" (Ioan 14, 28) "prin aceea că-l este cauză și principiu, întrucât Fiul își are începutul de la Tatăl"⁷¹.

Dar Eunomiu, pentru a-și impune termenul de "neasmănător după ființă, caută să impună ca propriu pentru Fiu, nu termenul de Născut, pe care l-a folosit mai înainte, ci socotește ca termen propriu pentru Fiu pe cel de rod, odraslă (γεννημα), făptură, creatură (ποιημα)⁷². Despre termenul "făptură" Sfântul Vasile spune că e nescripturistic. Eunomiu îl deducea din versul: "*Dumnezeu L-a făcut Domn și Hristos pe acest Iisus pe care voi L-ați răstignit*" (F.A. 2, 36), dar aici se referea la umanitatea Fiului⁷³. De asemenea Sfântul Vasile arată că "cine inventează că din deosebirea de nume decurge deosebirea de substanță, acela este un mincinos, fiindcă nu natura lucrurilor urmează numelor, ci numele au fost găsite în urma lucrurilor" (păreră conceptualistă, universală post res, pe care în Evul Mediu a susținut-o Abelard).

Tot așa arată că nu e scripturistic cuvântul "rod" și că nu se cade să modificăm cuvântul "εγεννησε" (El a născut) spre a-L numi pe Fiu "γεννημα"⁷⁴ (mlădiță, rod). De asemenea cuvântul "rod" nu exprimă ființa, ci relația, raportul⁷⁵.

Pentru a-și dovedi crearea ființei Fiului în timp, Eunomiu folosea următoarea sofismă: "Dumnezeu a născut pe Fiul Său în timp ce era (οντα) sau în timp ce nu era (ουκ οντα)⁷⁶. Sfântul Vasile arată că Tatăl e Tată din veșnicie, Fiul e Fiu din veșnicie și nu se poate raporta nașterea Fiului la timp, deoarece timpul a fost în urma Fiului. Sfântul Vasile își dovedește afirmația plecând de la versetul "*La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul*" (Ioan 1, 1), care arată: "existența din veșnicie, nașterea fără patimă, comuniunea cu Tatăl, măreția naturii Lui"⁷⁷. Și, conchide Sfântul Vasile cel Mare: "Trebuie să gândim, pe de o parte că nașterea demnă de Dumnezeu este fără patimă, netăiat în părți, fără separare, necuprinsă în timp și să ne apropiem de dumnezeiasca naștere ca de fășnirea unei raze de lumină, și, de asemenea, trebuie să gândim, pe de altă parte că chipul lui Dumnezeu Celui nevăzut nu a fost realizat mai târziu după arhetip, în felul chipurilor artificiale, ci coexistă prototipului ce-i stă la bază și este prezent în el, existând prin însuși faptul că există arhetipul și n-a fost modelat prin imitație, deoarece

70. *Ibidem*, pg. 255.

71. *Ibidem*, pg. 263.

72. Eunome, *Apologie...*, pg. 257.

73. Sfântul Vasile cel Mare, *C.E.II.*, pg. 19.

74. *Ibidem*, pg. 33.

75. *Ibidem*, pg. 39.

76. Eunome, *Apologie...*, pg. 259.

77. Sfântul Vasile cel Mare, *C.E.I.*, pg. 61.

întreaga natură a Tatălui este imprimată ca într-o pecete în Fiul⁷⁸. El exclude pe "când" și "cum", întrucât e cu totul inaccesibil și nu poate fi cuprins de nici una dintre făpturi⁷⁹.

Eunomiu ajungea la înțelegerea total eronată a termenilor treimici: Fiul e Unul Născut pentru că singur a fost născut și creat de unul singur prin puterea Celui nenăscut, din care cauză a fost făcut slujitorul desăvârșit⁸⁰. Sfântul Vasile îi răspunde: "Dacă a fost numit Unul născut, nu pentru că a fost singurul născut, ci pentru că a fost născut de unul singur și dacă "a fi creat" și "a fi născut" este tot una, de ce nu-l numești și "Unul creat?"⁸¹. Iar pentru faptul că pe Fiul la creație Îl văd ca pe o simplă uncală neînsuflețită, sfântul adaugă: "Dar și după părerea noastră, cum există toate prin Fiul? Există pentru că voința divină, fășnind din cauza primă, ca dintr-un izvor, pornește la lucrare prin propriul Ei chip Dumnezeu Cuvântul"⁸².

Neînțelegând raportul corect între proprietățile distinctive și ființa comună, Eunomiu afirma: "Oare numele "lumină" dat Celui nenăscut, exprimă altceva decât nenașterea, ori amândouă același lucru? Dacă una semnifică ceva, iar cealaltă altceva, este evident că ceea ce este alcătuit din amândouă este compus, nu este nenăscut.

Dacă însă, ele semnifică același lucru, atunci, cât se deosebește nașterea de nenaștere, tot atât trebuie să se deosebească și lumina de lumină, și viața de viață și puterea de putere⁸³.

Pentru înțelegerea corectă a termenilor "nenaștere" și "naștere", Sfântul Vasile spune: "nașterea și nenașterea sunt proprietăți distinctive considerate în substanță, care călăuzesc la o idee clară și netulbure despre Tatăl și Fiul. Căci proprietățile, astfel de caracteristici și forme considerate în substanță, se fac o distincție în ceea ce e comun datorită caracteristicilor care le particularizează, dar ele nu sfărâmă unitatea ființei⁸⁴. Deci Unul și Unul, un singur Dumnezeu pentru că e o singură fire"⁸⁵.

Ca și în cazul termenului "Tată", conceptul "Fiu" este denumirea cea mai proprie pentru persoana a doua a Sfintei Treimi. Dar, ca și la prima persoană, nici termenul "Fiu" nu redă cu exactitate și în totalitate a doua persoană a Sfintei Treimi. Astfel, pentru a doua persoană a Sfintei Treimi se mai folosesc termenii: Cel ce este, Înger de mare sfat, lumină, viață, Înțelepciune, dar mai ales termenul "Cuvânt" (λογος). Și atrage atenția Sfântul Vasile cel Mare:

78. *Ibidem*, pg. 67.

79. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capetele teologice (gnostice) în Filocalia*, vol. II, Ediția a II-a, Traducere, introducere și note Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloac, Editura Harisma, București, 1993, pg. 150.

80. Eunome, *Apologie...*, pg. 265.

81. Sfântul Vasile cel Mare, *C.E.I.*, pg. 87.

82. *Ibidem*, pg. 89.

83. Eunome, *Apologie...*, pg. 273.

84. Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia a XXIV-a*, S.I., pg. 121.

85. *Ibidem*, pg. 594.

"Când auzim că Unul-Născut este numit "Cuvânt" să ne ferim ca nu cumva, din slăbiciunea minții noastre, să ne coborâm la gânduri pământești și josnice... Este numit "Cuvânt" pentru a arăta că iese din minte... pentru că s-a născut fără suferință... pentru că este chipul Celui Care L-a născut, arătând în El Însuși în întregime pe Cel Ce L-a născut și fără să se despartă întru ceva de Cel Ce L-a născut, are totuși o existență desăvârșită în El Însuși, așa precum și cuvântul nostru înfățișează în întregime gândirea noastră"⁸⁶.

În schimb, când ereticii mărturiseau că Fiul lui Dumnezeu este Cuvântul, Îl asemănau cu cuvântul interior, dându-i Fiului o existență proprie. Sfântul Vasile zice: "cuvântul din om nu se numește nici om, nici nu este lângă om, ci în om; nu este nici viu, nici nu ființează prin sine însuși. Cuvântul lui Dumnezeu, însă este viață și adevăr. Cuvântul nostru îndată ce a fost rostit a și încetat de a fi, pe când despre Cuvântul lui Dumnezeu psalmistul spune: *"În veac, Doamne, Cuvântul Tău rămâne în cer"* (Ps. 118, 89)⁸⁷.

A treia persoană a Sfintei Treimi, este numită "Duhul lui Dumnezeu", "Duhul adevărului Care din Tatăl purcede", "Duh drept", "Duh conducător", dar numele Său prin excelență este Duhul Sfânt". De aceea exclamă sfântul: "Cine este acela, care auzind vorbindu-se despre Sfântul Duh, nu este răscolit în cugetul său și nu se ridică cu mintea la o fire superioară?"⁸⁸.

Pentru aceasta, Sfântul Vasile cel Mare cu evlavie a cinstit pe Sfântul Duh, căutând să formuleze cât mai exact termenii referitori la Acesta, precum și relația acestuia cu Tatăl și cu Fiul, aplecându-se până și asupra prepozițiilor, care exprimau relațiile intertrinitare, din toate acestea deducându-se egalitatea de ființă a Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul.

Aceasta o face încă din scrierea *Contra lui Eunomiu*, dar mai ales în celelalte opere, între care și omiliile sale.

Eunomiu spunea: "păzind în toate învățătura sfinților, de la care primind învățătura că El este al treilea ca demnitate și ca ordin, noi am crezut că și prin natură este al treilea"⁸⁹. De asemenea Eunomiu Îl numea creatură spunând: "Dacă se va ridica cineva prin creaturi, la cunoașterea substanței, va afla că Fiul este creatura Celui nenăscut, iar Mângâietorul creatura unului născut"⁹⁰. De asemenea susținea că Sfântului Duh I se potrivește termenul creatură și pe baza următorului argument: "Dacă nu e nenăscut și nici născut, e creatură"⁹¹. Sfântul Vasile cel Mare răspunde: "Atât de departe se găsește Duhul Sfânt față de natura creată, pe cât de departe se află Cel ce este unic față de creaturile cele ce sunt multe (la număr), este atât de unit cu Tatăl și cu Fiul, pe cât de

86. Idem, *Omilia a XIV-a, La cuvintele: "La început era Cuvântul"*, S.I., pg. 517.

87. Idem, *Omilia a XXIV-a, S.I.*, pg. 590.

88. Idem, *Despre Sfântul Duh*, S.III, pg. 38.

89. Eunome, *Apologie...*, pg. 285.

90. *Ibidem*, pg. 275.

91. Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia a XXIV-a, S.I.*, pg. 596.

unită este celula de celulă. Și nu se vede numai de aici că participă la firca (lui Dumnezeu), ci și faptul că se spune (despre El) că este "din Dumnezeu"; nu după cum provin de la Dumnezeu toate (creaturile), ci provine "din Dumnezeu" (ca Dumnezeu), nu prin naștere ca Fiul, ci ca suflare a gurii Sale. Desigur, gura (nu trebuie înțeleasă) ca mădular (al lui Dumnezeu), nici Duhul, ca o suflare ce se risipește, ci gura (trebuie înțeleasă) într-un chip vrednic de Dumnezeu și Duhul ca ființă vie, dătătoare de sfințenie. În felul acesta se exprimă intimitatea (cu celelalte persoane) și se păstrează insondabil modul provenienței Sale⁹².

Pentru a arăta subordonarea Fiului și a Sfântului Duh față de Tatăl, ereticii considerau că trebuie folosită următoarea formulă: "Mărire Tatălui prin (δία) Fiul, în (εν) Duhul Sfânt", și că nu este bună formula: Mărire Tatălui și (και) Fiului și (συν) Sfântului Duh⁹³. Căutau să impună prima formulă deoarece considerau că "raportul în care se află cuvintele între ele, va fi (raportul) dintre firile desemnate de aceste cuvinte"⁹⁴. Sfântul Vasile recunoaște că aceste prepoziții sunt folosite în Scriptură, dar prepoziția "de la care, din care" (εξ ου) nu este specifică Tatălui, prepoziția "prin care (δι ου) nu este specifică Fiului și la fel, prepoziția "în care" (εν ω) nu este specifică Duhului Sfânt, toate aceste trei prepoziții apărând în Sfânta Scriptură legate de toate cele trei denumiri ale persoanelor Sfintei Treimi. După ce arată netemeinicia ipotezei lor, Sfântul Vasile arată că sunt la fel de bune amândouă formulele de slăvire. "Când vorbim despre existența cea mai înainte de veci și despre viețuirea fără încetare a Duhului Sfânt cu Fiul și cu Tatăl"⁹⁵ se cuvine să folosim prima formulă de mărire, iar când "ne referim la harul care lucrează în cei care l-au primit, zicem că Duhul este în noi"⁹⁶ și se cuvine să folosim doua formulă de mărire. Pentru a dovedi consubstanțialitatea, connumărarea Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul, sfântul aduce argumente și din Sfânta Scriptură și din Sfânta Tradiție. Argumentele pe care le aduce sfântul sunt următoarele: aceleași nume se folosesc pentru Sfântul Duh ca și pentru Tatăl și Fiul (bun, sfânt, Duh, Domn)⁹⁷; lucrările Duhului Sfânt sunt comune cu ale celorlalte două persoane treimice⁹⁸; Duhul este nedespărțit de Tatăl și de Fiul din orice punct de vedere, atât la crearea lumii spirituale, cât și la mântuirea oamenilor și la judecata viitoare⁹⁹. Duhul Sfânt este la fel de greu de contemplat ca și Tatăl și Fiul¹⁰⁰.

92. Idem, *Despre Sfântul Duh*, S.III, pg. 61.

93. *Ibidem*, pg. 19.

94. *Ibidem*, pg. 19.

95. *Ibidem*, pg. 77.

96. *Ibidem*, pg. 78.

97. Idem, *Epistola 189...*, S.III, pg. 386.

98. *Ibidem*, pg. 388.

99. Idem, *Despre Sfântul Duh*, S.III, pg. 51.

100. *Ibidem*, pg. 68.

Cuvântul însuși de Treime, pe care Teofil al Antiohiei se pare că l-a folosit primul și pe care toată lumea îl folosea acum, și formula Botezului din care noțiunea provenea, toate implicau egalitatea celor trei persoane¹⁰¹.

Sfântul Vasile nu mărturisea în tratatul "*Despre Sfântul Duh*" că Duhul Sfânt este Dumnezeu, dar folosea termeni sinonimi care nu iritau pe adversari, ci îi făceau să recunoască ei înșiși, deoființimea Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul. Aplicând principiul economiei, "nicăieri în operele sale n-a consimțit la formula: $\alpha\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma\ \tau\omega\ \pi\alpha\tau\rho\iota$... Dar oricare ar fi expresiile pe care le întrebuițează: egalitate de cinstire, coordonare, comuniune de natură sau unire de ipostase etc. gândirea vasiliană subînțelege totdeauna ideea de homousia"¹⁰². Termenul cel mai folosit este cel al homotimiei, termen folosit și demonstrat de Sfântul Vasile pe tot parcursul tratatului *Despre Sfântul Duh*. După ce la începutul cărții demonstrează pe baza Sfintei Scripturi că prepozițiile întrebuițate în doxologiile trinitare exprimă egalitatea de cinstire ($\delta\mu\omicron\tau\acute{\iota}\mu\iota\alpha$), în a doua parte a tratatului dezvoltă aceeași temă în virtutea coordonării din formula botezului... După învățătura Mântuitorului, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh se găsesc împreună numărați, pe aceeași treaptă în formula botezului, fapt ce arată că ei au aceeași natură și sunt vrednici de aceeași cinstire. În ceea ce privește doxologia, ea nu are scopul de a exprima numai identitatea de cinstire, ci înseamnă mărturisirea comuniunii ființei divine"¹⁰³. În acest sens, Sfântul Vasile cel Mare spune: "Cât privește pe Sfântul Duh, adăugăm explicația despre El potrivit cu gândirea Scripturii, că după cum ne botezăm astfel și credem, după cum credem așa și preamărim. Preamărim pe Sfântul Duh împreună cu Tatăl și Fiul, deoarece suntem convinși că El nu este străin de firea dumnezeiască. De altfel, nici nu ar putea să participe la aceleași ceea ce este străin de fire"¹⁰⁴.

De fapt "lipsa de respect față de Duhul Sfânt este lipsă de respect față de Fiul și față de Tatăl. Dacă Duhul este o creatură, atunci nu este Dumnezeu; dar în Scriptură se spune: "Duhul dumnezeiesc este Cel ce m-a făcut pe mine"; Cui vei vrea să apropii dumnezeiescul? Făpturii sau Dumnezeirii? Dacă îl vei alătura făpturii, atunci vei spune că și Tatăl Domnului Iisus Hristos, este o făptură, idee cu totul absurdă, că este scris despre Tatăl: "Veșnica Lui putere și dumnezeire? Iar dacă îl vei alătura Dumnezeirii atunci pune capăt hulei; cunoaște vrednicia Duhului!"¹⁰⁵.

101. Aime Puech, *Histoire de la Littérature grecque chrétienne (depuis les origines jusqu'à la fin du IV-e siècle)*, Tome III, Paris, 1930, pg. 287.

102. Ioan Coman, *Elementele demonstrației în tratatul "Despre Sfântul Duh"*, rev. "Studii Teologice", XIV, seria a II-a, nr. 5-6, pg. 294.

103. Pr. prof. dr. Ștefan Alexe, *Dumnezeirea Sfântului Duh la Sfântul Vasile cel Mare*, SVM, pg. 153.

104. Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 159*, S.III, pg. 346.

105. Idem, *Omilia a XXIV-a*, S.I., pg. 599.

Sfânta Treime constituie o unitate în care trebuie să credem și să o mărturisim, căci nu este suficient să mărturisim o persoană a Acesteia și pe celelalte să le tăgăduim¹⁰⁶.

Pe de altă parte Sfântul Vasile cel Mare ne avertizează și asupra următorului lucru: "Cine pune pe Duhul înaintea Fiului, ori cine crede că El e mai bătrân decât Tatăl sau socotește că Duhul e superior lui Dumnezeu¹⁰⁷, acela părăsește rânduiala lăsată de Domnul. Dar datori suntem să păstrăm neatinsă și nesmintită rânduiala pe care am primit-o chiar din gura Mântuitorului, atunci când a zis: "*mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh*"¹⁰⁸.

Așadar Sfântul Vasile cel Mare este un cald susținător al comuniunii intertreimice. Principiul comuniunii intertreimice este Tatăl, Care se dăruiește pe Sine, prin naștere Fiului, iar prin purcedere Duhului Sfânt, constituindu-se ca Sfântă Treime a comuniunii din veșnicie, comuniunea având ca bază nu deoființimea impersonală, ci triipostatică, în care însușirile personale (părințimea, filiația și puterea sfințitoare) nu rup unitatea ființei, ci disting ipostasurile și mențin comuniunea.

Învățătura Sfântului Vasile cel Mare despre Sfânta Treime este folosită în dezbaterile teologice actuale. Nu amintesc aici decât dialogul dintre Ioannis Zizioulas și André de Halleux. Primul susține că i se dă o prioritate logică persoanei față de ființă, iar între persoanele treimice Tatăl are tot astfel o prioritate logică față de celelalte persoane.

Astfel spune el: "Părinții capadocieni, Sfântul Vasile, în special, în formularea finală a dogmei Sfintei Treimi menționează: "o substanță, trei Persoane". Am putea deduce de aici că unicitatea lui Dumnezeu, "ființa" lui Dumnezeu, constă în substanța divină... Această interpretare însă nu e decât o răstălmăcire... Pentru Părinții greci unicitatea lui Dumnezeu, Dumnezeu Unul, ca și principiul sau cauza ontologică a vieții personal-trinitare a lui Dumnezeu, nu constau în substanța Lui unică, ci în ipostasul, adică în persoana Tatălui... Dumnezeu ca persoană – ipostasul Tatălui – face ca substanța divină să fie ceea ce este: Dumnezeu Unul.

Acest punct este absolut capital, pentru că de el se leagă direct noua teză filosofică a Părinților capadocieni, în special a Sfântului Vasile cel Mare: substanța nu există niciodată "goală" (γυμνη), adică fără ipostas, fără "mod de existență"..., dar și fără "ousia" sau natura nu există fără persoană. Totuși, "principiul" sau "cauza" ontologică a ființei – adică ceea ce face ca ceva să fie – nu este "ousia" sau natura, ci persoana sau ipostasul. Astfel, existența nu trimite la substanță, ci la persoană"¹⁰⁹.

106. Idem, *Despre Sfântul Duh*, S.III, pg. 42.

107. Idem, *Epistola 52*, S.III, pg. 218.

108. Idem, *Epistola 125*, S.III, pg. 307.

109. Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, pg. 34-36.

Iar în altă parte spune mai nuanțat: Una din particularitățile frapante ale învățăturii Sfântului Vasile despre Dumnezeu... este aceea că el pare mai curând nemulțumit de noțiunea de substanță ca și categorie ontologică și tinde să o înlocuiască cu cea de $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\iota\alpha$. În loc să vorbească despre unitatea lui Dumnezeu în termenii naturii Sale unice, Sfântul Vasile preferă să vorbească despre aceasta în termenii comuniunii de persoane: comuniunea este, pentru el, o categorie ontologică. Natura lui Dumnezeu este comuniune. Aceasta nu înseamnă că Persoanele au o prioritate ontologică față de natura unică a lui Dumnezeu, ci că această unică natură coincide cu comuniunea celor trei Persoane"¹¹⁰.

Aceste afirmații sunt ca o echilibrare a poziției catolice care a susținut o prioritate a substanței față de persoană. Vedem că el aduce ca argument, în primul rând, citate din Sfântul Vasile cel Mare.

La această poziție teologică a mitropolitului Zizioulas a răspuns teologul romano-catolic André de Halleux, care consideră că personalismul pe care teologul grec îl atribuie Părinților capadocieni duce la "une mauvaise controverse"¹¹¹ (= o controversă dăunătoare) dialogul ecumenic între cele două biserici. După el "À ceux qui interprètent la théologie cappadocienne comme une ontologie existentielle et communionnelle, allergique au langage de l'essence, il faut rappeler que Basile et les deux Grégoire parlaient de l'ousie et du consubstantiel aussi volontiers que des hypostases et de la "monarchie" du Père, et que ceux qu'ils désignaient par le terme de Koinonia intradivine était la nature commune, et non des relations dialogales interpersonnelles"¹¹² (Celor care interpretează teologia capadociană ca o ontologie existențială și a comuniunii, alergică la limbajul esenței, trebuie să li se amintească că Vasile și cei doi Grigorie vorbeau despre ființă și consubstanțialitate cu aceiași plăcere ca despre ipostasuri și "monarhia" Tatălui, și că ceea ce ei desemnau prin termenul $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\iota\alpha$ intradivină era natura comună și nu relațiile dialogale interpersonale").

O analiză a acestei dispute face părintele Ioan I. Ică, într-un cadru mai larg, prezentând și opoziția prof. Ioannis Panagopoulos de a se elabora o "ontologie" a persoanei pornind de la triadologia patristică greacă a secolului al IV-lea"¹¹³, precum și cea a doamnei Verna Harrison și a profesorului Savva Agouridis încheind cu articolul răspuns al mitropolitului Ioannis Zizioulas.

În ceea ce-l privește pe Ioan I. Ică, acesta se situează pe linia Sfântului Maxim Mărturisitorul, a părintelui Stăniloac, susținând că "nicăieri persoana sau ipostasul nu e o categorie supra-naturală, practic harică, iar natura un simplu dat necesar și inert, care trebuie meru "depășit" de libertatea existențială

110. *Ibidem*, pg. 149.

111. André de Halleux, *Personalisme à l'essentialisme trinitaire – chez les Pères cappadociens?*, în *Revue théologique de Louvain*, 17, 1986, prima parte, pg. 129.

112. *Ibidem*, partea a doua, pg. 289.

113. Ioan I. Ică, *Persoană sau/si ontologie în gândirea ortodoxă contemporană*, în volumul omagial *Persoană și comuniune*, Ed. Arhiepiscopiei ortodoxe Sibiu, 1993, pg. 369.

a persoanei. Ca și cum persoana ar fi captivă în natură ca într-o temniță. Dimpotrivă"¹¹⁴. Și încheie astfel: "Un creștinism exclusiv eshatologic-liturgic-contempativ riscă să abandoneze societățile tuturor tiraniilor și dictaturilor, individualiste și colectiviste deopotrivă, cum s-a întâmplat mult prea adesea în chiar secolul nostru. Persoana – responsabilitate, afirmă pr. Stăniloae, lumea persoanelor este o "arhitectură de responsabilități" (M. Bahtin), atât pe "verticală" cât și pe "orizontală". Ne place, nu ne place, persoana este o realitate atât eshatologică cât și istorică, teologică cât și politică"¹¹⁵.

Fiind o dispută de mare profunzime și de largă documentare teologică, nu-mi permit decât să aduc "în scenă" încă un sfânt, care cred că poate arunca puțină lumină în plus în problema dezbătută. Este vorba despre Sfântul Simeon Noul Teolog. Spune acesta despre teologii din vremea lui că susțineau că "Numai în aceasta Tatăl e mai mare decât Fiul, întrucât e cauză a existenței Fiului"¹¹⁶. Într-adevăr așa spune și Sfântul Vasile cel Mare în disputa cu Eunomiu: "Tatăl este mai mare decât Fiul prin aceea că-I este cauză și principiu"¹¹⁷. Dar Sfântul Simeon numește afirmația aceasta spusă de teologii vremii sale ca grăire deșartă și "teologic" lipsită de pricepere"¹¹⁸.

Dar atunci să dăm același calificativ și afirmației Sfântului Vasile cel Mare, pentru că e identică cu a teologilor din vremea Sfântului Simeon Noul Teolog!? Nu, răspunde Sfântul Simeon, pentru că teologii din vremea sa "ignoră cauza pentru care au fost spuse acestea împotriva ereticilor de către teologii din vechime"¹¹⁹. Ei generalizau, în mod greșit, afirmațiile Sfinților Părinți. Așa cum spunc și Sfântul Vasile cel Mare, într-un fel teologhiseau Sfinții Părinți în polemicile cu ereticii și altfel teologhiseau când zideau pe creștinii ortodocși. Iar Sfântul Vasile cel Mare face aceste afirmații în disputa cu ereticul Eunomiu. Dar altfel teologhisește Sfântul Vasile cel Mare când scrie, de exemplu, fratelui său, Sfântul Grigorie.

Iar Sfântul Simeon este foarte sugestiv despre acest mod corect de teologhisire între creștinii ortodocși din care dau numai următorul citat: "Dacă, o, voi aceștia, Preasfânta Treime Care a adus la existență din nimic a fost și este și va fi pururea nedespărțită, cine a învățat, cine a născocit în Ea măsuri și trepte, întâi și al doilea, mai mare și mai mic? Cine a expus acestea despre cele nevăzute și necunoscute și cu totul netâlcuite și neînțelese? Fiindcă cele ce sunt pururea unite și sunt pururea la fel nu pot fi prime sau secunde între ele. Iar dacă vreii să spui că Tatăl e mai întâi decât Fiul, întrucât Acesta din urmă

114. *Ibidem*, pg. 374.

115. *Ibidem*, pg. 384.

116. Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice și etice*, Scrieri 1, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, traducere Ioan I. Ică jr., pg. 76.

117. Sfântul Vasile cel Mare, *C.E.I.*, pg. 265.

118. *Ibidem*, pg. 76.

119. *Ibidem*, pg. 76.

S-a născut din El, și în această privință e mai mare decât El îți spun și eu ție că Fiul e mai întâi decât Tatăl; căci dacă nu S-ar fi născut Acesta, Tatăl nu S-ar fi numit Tată. Iar dacă-L așezi pe Tatăl cu totul înaintea Fiului și-L numește întâi (prim) întrucât e cauză a nașterii Fiului, voi respinge și eu faptul că este cauză a Fiului. Căci lași bănuială că Fiul nu era înainte de a fi fost născut, că a fost născut fie că voia sau nu, fie că Tatăl a vrut sau nu, și că a cunoscut cumva sau nu a cunoscut deloc faptul că a fost născut.

Vezi în câte absurdități, ca să nu spun blasfemii, cădem plecând din asemenea discuții. Prin urmare, fie renunță la a mai spune că Tatăl e mai întâi decât Fiul, și atunci voi primi să spui că Tatăl este cauză; fie, dacă spui totuși că Tatăl e mai întâi față de Fiul, atunci, rânduind cuvântul cu judecată (Ps. 111, 5), vom respinge și faptul că Tatăl e cauză; căci, precum s-a zis cele ce sunt pururea unite și sunt pururea la fel nu pot fi cauze unele altora¹²⁰.

Din cele câteva cuvinte spuse despre disputele teologice din vremea noastră privind învățătura dogmatică a Sfântului Vasile cel Mare cred că s-a văzut cât de actuală este și în ce adâncuri amețitoare ne duce, în care numai duhul Sfântului Vasile cel Mare luminat de harul Sfântului Duh ne poate călăuzi fără greșală.

120 *Ibidem* nr 76-77

TAINA SFINTEI SPOVEDANII, MIJLOC DE PASTORAȚIE INDIVIDUALĂ ȘI PIATRĂ DE HOTAR ÎN ÎNDREPTAREA SUFLETEASCĂ A CREDINCIOSULUI

Arhim. lect. dr. VASILE MIRON

Potrivit învățaturii dogmatice a Sfintei noastre Biserici, Sfintele Taine sunt căi de pătrundere a vieții divine în comunitatea sacramentală a credincioșilor, uniți cu Dumnezeu prin har, credință și fapte bune.

Prin intermediul acestor lucrări sfințitoare, Domnul nostru Iisus Hristos își prelungește în lume opera Sa mântuitoare, "vine la noi, își face sălaș în sufletul nostru..., sugrumă păcatul din noi, ne dă din însăși viața Sa și din propria Sa desăvârșire și ne face părtași biruinței Sale"¹. Deci, viața spirituală a creștinului ortodox se naște, crește și se desăvârșește prin conlucrarea neîntreruptă cu harul divin revărsat prin Sfintele Taine. Temelia vieții duhovnicești a creștinului o constituie mai întâi, cele trei taine ale vieții spirituale sau ale încorporării în Hristos și a nume: Botezul, Mirungerea și Euharistia.

Aceste trei Taine de inițiere îl introduc pe om în noua condiție harică a renașterii și creșterii în Hristos, însă datorită firii sale neputincioase și nestatornice, omul cade adeseori din această stare, expunându-se singur păcatelor și ispitelor de tot felul, care îl abat din calea mântuirii. Această inconsecvență este determinată de condiția noastră de oameni supuși păcatului (I Ioan, I, 8-9). Botezul șterge păcatul strămoșesc, însă nu desființează urmările acestuia, cum ar fi suferința, înclinarea spre rău sau diferite afecte naturale: oboseala, foamea, etc. Aceste afecte specifice firii omenești nu constituie păcate în ele însele, decât atunci când voința omului rămâne atrasă și dominată de ele, refuzând să conlucreze cu harul.

În acest caz, aceste afecte se transformă în patimi, adică în afecte reproșabile sau împotriva firii. Așa cum remarcă și Sfântul Grigorie Palama, "prin dumnezeiescul Botez, deși ne-a renăscut Domnul și prin harul Sfântului Duh ne-a pecetluit pentru ziua răscumpărării, totuși, ne-a lăsat să avem încă un trup muritor și pătimitor și scoțând pe căpetenia răutății din cămarile sufletului, totuși îl lasă să ne ispitească pe dinafară ca omul înnoit, după Noul Testament, adică după Evanghelia lui Hristos, trăind în fapte bune și pocăință și suportând durerile și exercitându-se prin ispitele dușmanului, să se pregătească spre plinirea năstărilor și a bunătăților viitoare, din veacul cel nou"².

1. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. în rom. de Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, București, 1989, p. 146.

2. *Omilia 16 la Întruparea Domnului*, în P.G., 151, col. 213, apud Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Numărul Tainelor, raporturile între ele și problema tainelor în afara Bisericii*, în "Ortodoxia", VII (1956), nr. 1, p. 199.

Curățit de păcatul strămoșesc prin baia Sfântului Botez, pecetluit cu arvuna Sfântului Duh prin Taina Mirungerii și unit cu Hristos prin Sfânta Împărtășanie, omul este mântuit în mod real. Acum rămâne de datoria lui să păstreze acest dar. "A planta și a uda este lucrul lui Dumnezeu – spune Sfântul Chiril al Ierusalimului – iar lucrul tău este a aduce fructe: este lucrul lui Dumnezeu de a da harul, iar al tău de a-l primi și a-l păstra. Deci, după ce l-ai primit, păstrează-l cu evlavie"³ (adică "haina nestrucăciunii" și a neprihănirii cu care a fost înzestrat sufletul noului botezat).

Faptul că omul poate păstra nealterată această stare de dreptate, justifică și mai deplin posibilitatea mântuirii ca act liber din partea omului. Concupiscenta (sau predispozițiile firii spre păcat), poate fi învinsă, atât timp cât voința acționează perseverent în scopul împlinirii faptelor bune și în strânsă colaborare cu harul divin. "Voința omului este ajutor esențial – spune un Sfânt Părinte – căci dacă nu este de față voința, nici Dumnezeu nu face ceva, deși ar putea, pentru libertatea voinței. Deci, în voința omului stă ca Duhul să săvârșească opera de mântuire. Dacă îi dăm Lui toată voința, atunci Dumnezeu ne atribuie nouă tot lucrul"⁴. Dacă voința înclină spre păcat, omul devine rob al păcatului (Romani VIII, 19-20) și într-o măsură cu totul corespunzătoare pierde roadele celor trei Sfinte Taine: curăția sufletească și consacrarea și astfel, începutul divin din el oarecum înăbușit. Dumnezeu, în nemărginita sa iubire de oameni, nu îngăduie ca omul să rămână în această stare de decădere, ci vine în ajutorul lui, oferindu-i posibilitatea îndreptării și însănătoșirii vieții sufletești și trupesti. Pentru întărirea și tămăduirea sufletului și a trupului, Domnul nostru Iisus Hristos a rânduit cele două Taine ale redresării morale: Pocăința și Maslul. Ele sunt Taine restauratoare, fiindcă ne așează din nou în starea de har a Botezului și a Mirungerii, izbăvindu-ne de păcat și de toată neputința, pentru a restabili iarăși comuniunea cu Hristos. "Scopul lor propriu și imediat, este acela de a îndrepta de la primitor răul și ceca ce atârână de acesta, adică păcatul și consecințele lui ca obstacole în fața harului dumnezeiesc"⁵.

Înclinarea spre păcat, fiind inerentă firii umane, posibilitatea păcătuirii devine inevitabilă. Ea constituie o realitate în ființa și viața noastră creștinească căci, ori de câte ori consimțim la săvârșirea păcatului, prin călcarea cu intenție și deplină știință a voinței lui Dumnezeu, cădem sub osânda Lui, încât nimeni nu poate spune că este scutit de această primejdie. "*Dacă zicem că păcat nu avem, pe noi înșine ne amăgim și adevărul nu este întru noi. Dacă mărturisim păcatele noastre, El este credincios și drept ca să ne ierte păcatele*

3. *Cateheza I*, trad. în rom. de Pr. D. Fecioru în col. "Izvoarele Ortodoxiei" partea I, Catehezele, București, 1943, p. 61.

4. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilia XXXVII*, cap. 10, trad. în rom. de Pr. prof. Constantin Cornițescu în col. "P.S.B.", vol. 34, "Omiliile duhovnicești", București, 1992, p. 248-249.

5. M.J. Scheeben, *Le Mystère de l'Eglise*, Paris, 119.

și să ne curățească pe noi de toată nedreptatea" (I Ioan I, 8-9). Deci mărturisirea păcatelor în scaunul spovedaniei, în fața preotului duhovnic, este un imperativ categoric. Dumnezeu cere în mod absolut acest lucru din partea penitentului "nu pentru că nu i-ar cunoaște greșelile, ci pentru că prin mărturisire, ne manifestăm încredere și dragoste; prin mărturisire se arată căință și prin căință îmbunăm pe Dumnezeu"⁶.

Preotul este numai un martor și instrument al lucrării divine, căci cel ce primește mărturisirea făcută cu umilință și zdrobire de inimă, este Dumnezeu. El împarte darurile Sale fiecăruia, după măsura credinței. În cazul de față, "credința începe să se dovedească prin sinceritatea pocăinței"⁷ iar harul iertării păcatelor este oferit în urma rostirii de către preot a formulei sacramentale de administrare a Tainei. Acest har vine ca o răsplată a credinței fiindcă "credința și pocăința se cheamă una pe alta. Nu poate fi credință adevărată fără pocăință sinceră și nici pocăință întreagă fără credință dreaptă și neclintită"⁸. Credința este condiția esențială a îndreptării, păcatul nefiind altceva decât slăbirea credinței sau dovada lipsei de credință încât, pe bună dreptate afirmă Blaise Pascal: "Dacă ați avea credință, îndată ați părăsi plăcerile"⁹. Prin mărturisire, păcatul suferă cea mai grea înfrângere. Abia acum este dezvăluită realitatea lui funestă și omul simte oroare și dezgust față de el, "căci numai spunând el însuși pe nume păcatul, la lumina produsă de prezența altuia, omul trăiește un moment cu totul contrar celui în care a săvârșit păcatul, e cutremurat de o scârbă și de o rușine față de el, numai așa se înfățișează într-o stare de totală umilință"¹⁰. Prin urmare, dacă în celălalte Taine harul divin lucrează pe nesimțite la rodirea și propășirea vieții noastre duhovnicești, în Taina Spovedaniei harul lucrează dependent de anumiți factori, și anume: căința și dorința de îndreptare a penitentului, mărturisirea obiectivă și completă pe care acesta este dator să o facă înaintea duhovnicului, mijloacele terapeutice întrebuițate de acesta în scopul însănătoșirii morale a penitenților săi și contribuția acestora la îndeplinirea lor. Acestea ar fi etapele și elementele constitutive ale Tainei. Ele sunt inseparabile, condiționându-se reciproc și formând împreună ființa Tainei Sfintei Spovedanii. Trezită și întărită de lumina harului, căința îndurerată pentru păcatele săvârșite impulsionează voința sădind în sufletul omului hotărârea neclintită a nu le mai repeta, îndemnându-l stăruitor la mărturisire și la îndeplinirea faptică a epitimiiilor prescrise de duhovnic.

6. Tertulian, *Despre pocăință*, trad. în rom. de Prof. Nicolae Chițescu, în col. "P.S.B.", vol. 3, "Apologeti de limbă latină", Buc., 1981, p. 218.

7. *Ibidem*, p. 214.

8. Pr. Ilarion V. Felea, *Pocăința* – studiu de documentare teologică și psihologică (teză de doctorat), Sibiu, 1939, p. 42.

9. William James, *L'expérience religieuse*, Paris, 1908, p. VII.

10. Pr. Prof. D. Stăniloac, *Mărturisirea păcatelor și pocăința în trecutul Bisericii*, în rev. "B.O.R.", LXXIII (1955), nr. 3-4, p. 222.

Acestea sunt condițiile fundamentale ale unei adevărate mărturisiri și toate la un loc tind să realizeze o schimbare profundă în viața individului. Această schimbare o numim pocăință, care în grecește înseamnă *metanoia*, adică transformare lăuntrică, schimbare a mentalității, a modului de a gândi, a vorbi și a lucra, ieșirea din egocentrism și pășirea într-o nouă ordine morală călăuzită de lumina vieții, învățaturii și harului lui Hristos, Cel ce prin Duhul Sfânt ne rezidește pe fiecare după chipul Său divin, îndreptându-ne pașii vieții pe drumul desăvârșirii. "*Dacă umblăm întru lumină, precum El este lumină, atunci avem împărtășire unul cu altul și sângele lui Iisus, Fiul Lui, ne curățește pe noi de orice păcat*" (I Ioan I, 7).

Așa afirmă și Sfinții Părinți, "*pocăința este o întoarcere prin asceză și osteneli de la starea cea contra naturii, la starea naturală, de la diavol la Dumnezeu*"¹¹. Este un proces de înnoire sufletească și de refacere a legăturii cu Dumnezeu (întreruptă prin păcat), privită sub dublu aspect: în sens moral și sacramental, ca mijloc sau act de înfăptuire reală a prefacerii lăuntrice, sub acțiunea harului iertării acordat de Dumnezeu prin preot, în urma rostirii formulei de dezlegare. Deci, Spovedania este acea Sfântă Taină prin care se împărtășește harul iertării și al împăcării cu Dumnezeu, adică a reintegrării în sfințenie a credinciosului ce se mărturisește sincer și cu zdrobire de inimă în fața preotului duhovnic. "Spovedania reține pe mulți de la păcat, mai ales pe cei neînărădăcinați și aduce mare mângâiere celor căzuți, astfel, că un duhovnic serios și înțelept, ajută excelent pentru mântuirea sufletelor; căci ajută cu sfatul lui ca să fim stăpâni pe pornirile noastre rele, să evităm prilejurile spre păcat, să restituim dauna cauzată, să rezolvăm nedumeriri, să alungăm deprimarea sufletească, în sfârșit, să lecuim și să alinăm toate durerile sufletului"¹².

Toată această gamă variată de remedii, sfaturi și îndrumări sufletești, pe care duhovnicul le recomandă penitenților săi în scaunul mărturisirii, pentru a-i elibera de sub stăpânirea păcatului și a-i îndrepta pe calea virtuții, "vine numai să conlucreze cu acțiunea harului dumnezeiesc, care este esențială în Taina Spovedaniei"¹³.

Eficacitatea lucrării Tainei depinde în mare măsură de contribuția penitentului, adică de aportul său subiectiv, concretizat în strădania de a se desprinde din legătura păcatului și adevărată liberă și conștientă de a restabili comuniunea cu Hristos. În acest sens, putem spune că Taina Spovedaniei devine "o adevărată asceză prin care noi ne exersăm vigilența asupra păcatului și ispitelor noastre, asupra râvnei, asupra adevăratei bucurii și păcii în siguranța... iubirii lui Hristos"¹⁴. Ea ne redeschide drumul spre unirea deplină cu Hristos

11. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. în rom. de Pr. D. Fecioru, București, 1937, p. 93.

12. Leibnitz, *Systema theologicum*, Mainz, 1825, p. 264, apud Pr. Grigore Comșa, *Pastorația individuală și colectivă*, Arad, 1929, p. 42-43.

13. Pr. Petre Vintilescu, *Spovedania și duhovnicia*, Alba Iulia, 1995, p. 30.

14. Max Thurian, *La Confession, sacrament de la Reconciliation*, Taizé, 1968, p. 116.

cel jertfit și înviat, căci în practica vieții religioase, spovedania premerge împărtășirii și toți credincioșii care se spovedesc, fac acest lucru, cu scopul de a se împărtăși. Porunca a IV-a bisericească obligă pe toți creștinii să se spovedească în cele patru posturi de peste an (al Crăciunului, al Paștilor, al Sfinților Apostoli și al Adormirii Maicii Domnului) sau cel puțin o dată pe an, în Postul Paștilor, deoarece, vremea postului este perioada cea mai prielnică de pregătire sufletească, prin căință, înfrânare și mărturisire. Această hotărâre nu exclude posibilitatea unei mărturisiri mai dese, căci în principiu, spovedania individuală nu este legată în mod absolut de termenele menționate mai sus, și orice credincios mai râvnitor în îndeplinirea virtuților creștinești, care dorește să-și primenească interiorul și să-și descarce sufletul de povara greșelilor, poate alerger oricând la scaunul duhovnicului, pentru a primi balsamul mângâietor al iertării. "Dacă greșești în fiecare zi, pocăiește-te în fiecare zi, spune Sfântul Ioan Gură de Aur. Ai curaj, căci în această pocăință a ta se mai amestecă și iubirea de oameni a lui Dumnezeu. Îndurarea Domnului e fără măsură și bunătatea Lui nu se poate cuprinde în cuvinte. Ai încredere că ea o să biruie răutatea ta"¹⁵.

Unii credincioși uită că "*bunătatea lui Dumnezeu ne îndeamnă la pocăință*" (Romani II, 4) și neglijează tocmai condiția esențială: ruperea legăturii cu păcatele săvârșite și mărturisite la ultima spovedanie. Fie că se încred prea mult în milostivirea lui Dumnezeu, fie că nu sunt deplin convinși sau inițiați asupra însemnătății efectelor binefăcătoare ale Tainei, acești credincioși vin să se spovedească din obișnuință, spunând de fiecare dată aceleași păcate, fără să se observe în viața lor o schimbare interioară, sau vreun act de îndreptare. "*Știu pe mulți – spune Sfântul Ioan Hrisostom – care zic că plâng păcatele, dar nimic mare nu lucrează; postesc, poartă haine aspre, dar poftesc banii mai mult decât cârciumarii și de mânie se biruiesc mai mult decât fiarele, și de grăirile de rău se bucură mai mult decât de laude alții. Aceasta nu este pocăința, ci umbră a ei*"¹⁶. O pocăință adevărată trebuie să fie sinceră, completă și reală, adică materializată în fapte bune cu care credinciosul trebuie să se împodobească mereu, de la o spovedanie la alta, pentru a înălța edificiul virtuții și a înainta continuu pe treptele desăvârșirii. Cuvântul Mântuitorului rămâne hotărâtor în această privință: "*De nu vă veți pocăi, toți veți pieri la fel*" (Luca XIII, 5).

Dumnezeu nu vrea moartea păcătosului, ci întoarcerea lui (Iezechiel XXXIII, 11), iar această întoarcere trebuie să se producă mai întâi în interiorul nostru. Mai înainte de a dezrădăcina păcatul, trebuie să-l depistăm în toată înfățișarea și mecanismul lui. "Progresul pe calea binelui, cere mai întâi să ne

15. Predica VIII, 1, *Despre pocăință*, trad. de Ștefan Bezdechi, în vol. "Sfântul Ioan Gură de Aur". Predici despre pocăință și despre Sf. Vavila, Sibiu, 1938, p. 86.

16. *Cuvântul al 12-lea pentru Pocăință*, în vol. "Sf. Ioan Gură de Aur. Puțul și Împărtășirea de Grâu", Ed. Buna Vestire, Bacău, 1995, p. 116.

cunoaștem starea morală în care ne aflăm și apoi să ne dăm bine seama ce trebuie să facem"¹⁷. Numai după o temeinică analiză a stării sufletești este indicat să ne prezentăm în fața duhovnicului pentru a-i dezvălui adâncurile inimii cu acea atitudine și dispoziție sufletească orespunzătoare Tainei, cu căință și îndrăznirea de a învinge sfiala și cu dorința de a ne denunța singuri, acuzându-ne și nu dezvinovățindu-ne. "Ai păcătuit? Spune-i lui Dumnezeu: Am păcătuit. Crezi că dacă nu-ți vei spune însuși ție că ești păcătos, n-o să te părăscă diavolul? Ia-i-o tu înainte, că slujba lui e să părăscă"¹⁸ – spune Sfântul Ioan Gură de Aur. În general, toți Sfinții Părinți atrag atenția asupra primejdiei pe care o prezintă o spovedanie superficială sau incompletă, îndemnând pe penitenți să nu-și tăinuiască sau să-și minimalizeze greșelile atunci când își deschid sufletul în fața duhovnicului, ci să-și descopere starea sufletească, cu toată sinceritatea și îndrăzneala: "Dezgolește-ți rana în fața doctorului și nu te rușina, spune Sfântul Ioan Scărarul. A mea este băba, părinte, a mea e rana. Din nepăsarea mea s-a pricinuit și nu din a altuia. Nimeni altul nu e pricinuitorul ei: nici om, nici duh, nici trup, nici altceva, ci negrija mea! Fă-te la mărturisire și cu purtarea și cu chipul și cu gândul, ca un osândit plecându-te spre pământ și dacă se poate udând cu lacrimi picioarele doctorului și judecătorului, ca ale lui Hristos"¹⁹. După învățătura Bisericii noastre Ortodoxe, numai "cel ce se căiește și se mărturisește sincer, primește iertare de păcate"²⁰ fiindcă numai căința adevărată duce spontan la denunțarea lor reală în fața duhovnicului și "cu cât omul se căiește mai sincer, cu atât e mai sigură mila și iertarea lui Dumnezeu"²¹, căci "nu există păcat neiertat de Dumnezeu pentru cel ce se pocăiește sincer și după gravitate"²², spune Sf. Chiril al Alexandriei.

Căința este mahnirea și frângerea inimii pentru păcatele săvârșite, izvorâtă din credința și iubirea față de Dumnezeu, pe Care L-am întristat cu fărădelegile noastre. Ea înseamnă redeşeptarea conștiinței noastre în fața lui Dumnezeu, înaintea Căruia ne privim pe noi înșine, zugrăvind-ne trecutul nostru păcătos. Din conștiința clară a păcatului luminată de credință, se naște în noi un adevărat zbucium sufletesc: trezirea la realitate, repulsia față de păcat și capacitatea de a-l înfrunța și de a nu-i mai ceda în nici o clipă. Abia acum în confruntare cu propriul său eu, după ce a pătruns în adâncurile de taină ale ființei sale, omul se descoperă pe sine, însuflețindu-se de dorința sinceră de a se autodepăși și regenera. Înceștarea dintre cele două naturi încununată de biruința gândului bun, face să licărească în minte lumina adevărului care în-

17. Nicolae Brânzeu, *Teologia Pastorală. Semănătorul* (tom I Catehetică), Lugoj, 1936, p. 66.

18. *Predica a II-a. Despre pocăință*, în trad. rom. cit., p. 12.

19. Sfântul Ioan Scărarul, *Scara a IV-a*, 56, trad. în rom de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloac, în "Filocalia", vol. IX, București, 1980, p. 110-111.

20. Hristu Andrusos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, trad. în rom. de Dr. Dumitru Stăniloac, Sibiu, 1930, p. 405.

21. Pr. Ilarion V. Felca, *op. cit.*, p. 294.

22. Sf. Chiril al Alexandriei, în *Math*, în P.G. LXXVII, col. 1388.

deamnă la dreapta socotcală, la starea de veghe, la nevoița și la lupta încordată pentru condamnarea și înlăturarea răului.

În această răscolire lăuntrică se descoperă și mai vie dorința arzătoare a sufletului de a se izbăvi din moartea păcatului. "Cel care și-a cunoscut păcatele sale – spunc un Sfânt Părinte – este mai mare decât cel ce înviază morții"²³, căci nimeni nu poate vedea păcatul decât atunci când el devine obiect al cunoașterii reale, fiindcă, în caz contrar, omul își formează despre sine o imagine falsă, înșelătoare. Necunoscându-și răul care îl domină, omul zace sub osânda păcatului și a morții celei veșnice. În această tendință, rezidă întreg echilibrul psihic, sursă a tuturor maladiilor sufletești. De aceea, sfânta noastră Biserică face uz de scaunul duhovniciei, îndemnând pe fiii ei sufletești, la reculegere și interiorizare și învățându-i se recurgă cât mai des la această supapă de domolire a remușcărilor pentru a-și liniști conștiința și descărca sufletul de povara apăsătoare a greșelilor. Faptul că Biserica impune penitenților o examinare riguroasă a faptelor însoțită de o căință sinceră și o deschidere totală a sufletelor în momentul expunerii păcatelor înaintea duhovnicului, ne arată cât se poate de clar că scopul în sine al Tainei este purificarea conținutului sufletesc, adică vindecarea rănilor lăsate de păcat și redarea echilibrului interior, moral și psihic.

Și rugăciunile din ritualul Tainei, care se citesc în clipele premergătoare actului propriu-zis al mărturisirii, sunt rânduite tot din această conștiință și necesitate psiho-pedagogică de a deștepta căința și întări încrederea penitentului în bunătatea și iubirea de oameni a lui Dumnezeu, Care iartă nedreptățile și trece peste fărădelegile celor ce se căiesc. "Doamne Iisuse Hristoase, Fiule al lui Dumnezeu Celui Viu, Păstorule și Mielule, Cel ce ridici păcatele lumii, Care ai iertat datoria celor doi datornici și păcătoasei i-ai dăruit iertare păcatelor ei, Însuți Stăpâne, slăbește lasă, iartă păcatele, fărădelegile, greșelile cele de voie și cele fără de voie, cele cu știință și cu neștiință, cele prin călcare de poruncă și prin neascultare, care s-au făcut de robul tău acesta (X)"²⁴. În continuare, textul rugăciunii indică modalitățile și formele pe care le îmbracă păcatul, iar în partea ei finală se imploră mila și îndurarea lui Dumnezeu pentru păcătoșii care se pocăiesc. Aceste molifte premergătoare pentru spovedanie sunt "primele bătăi la poarta cerului pentru penitent, în prezența, cu asentimentul și cu participarea lui psihologică"²⁵, iar dacă sunt rostite cu simțul evlaviei și cu spirit de pătrundere, răscolesc interiorul omului, predispunând sufletul spre o pocăință adevărată și spre o conlucrare fructuoasă cu harul divin, comunicat prin preot. Această sfortare de întoarcere spre Dumnezeu, este imposibilă din punct de vedere psihologic, dacă nu este condusă de în-

23. Sf. Isac Sirul, *Capete*, 34 Ed. d. Athènes, p. 153, apud Paul Evdochimov, *Vârstele vieții spirituale*, trad. în rom. de Pr. prof. Ion Buga, Buc., 1993, p. 142.

24. *Molifta a doua din slujba Tainei Mărturisirii*.

25. Pr. Petre Vinteleseu, *Spovedania și...*, p. 66.

credere și nădejde în iertarea dumnezeiască și de dorința după harul divin, care constituie o a doua punte de scăpare după naufragiu²⁶. În această direcție, Biserica proclamă un optimism absolut.

Nota de optimism o intensifică mai întâi decorul sau cadrul extern în care se oficiază Taine și în al doilea rând atitudinea încurajatoare și privirea părintească a duhovnicului care nu rămân lipsite de efect asupra conștiinței și stării sufletești a penitentului. Tradiția Bisericii recomandă duhovnicului "să stea pe scaun cu fața senină, (în clipele mărturisirii) ca și când ar închipui iubirea de oameni a lui Dumnezeu"²⁷. Privirea lui blândă, tonul îmbietor și vorba dulce, înlătură orice urmă de îndoială, inspiră încredere și captează bunăvoința credinciosului de a-și deschide zăvoarele inimii. Este prima punte, ce se poate arunca inimii zdrobite în sfortarea ei concretă de a se întoarce spre Dumnezeu (prin "întoarcerea la pocăință", înțelegându-se trecerea de la starea de păcătoșenie la cea de sfințire sau refacerea chipului lui Dumnezeu din om). Așa cum spune și Sfântul Simeon al Tesalonicului: "duhovnicul care primește mărturisirea trebuie să stea liniștit, cu bună cucernicie și blând cu sufletul, arătând cu căutarea feței sale, dumnezeiasca dragoste, iar cel ce se spovedește să stea cu îndrăzneală, cu frică dumnezeiască și cu cucernicie înaintea duhovnicului care dă și iertarea"²⁸.

Buna dispoziție sufletească a penitentului mai este facilitată și de cadrul exterior în care se administrează Taina și de regulă, locul cel mai obișnuit este Biserica, unde se adună credincioșii pentru a se întâlni cu Dumnezeu pe calea rugăciunii și a se împărtăși din darurile lui spirituale. De preferință este ales naosul sau veșmântarul (împodobit cu candelă și icoane), din care nu trebuie să lipsească icoana Mântuitorului.

Tradiția a stabilit obiceiul de a se face spovedania înaintea acestei icoane, tocmai pentru a crea în sufletul penitentului senzația prezenței reale a lui Hristos, adevăratul săvârșitor al Tainei, care în chip nevăzut primește mărturisirea și dă dezlegare prin intermediul preotului duhovnic, așa cum reiese și din formula pe care acesta o rostește în clipele anterioare spovedaniei: "Iată fiule, Hristos stă nevăzut primind mărturisirea ta cea cu umilință. Deci, nu te rușina, nici te teme ca să ascunzi de mine un păcat, ci fără sfială spune toate câte ai făcut, ca să iei iertare de la Domnul nostru Iisus Hristos. Iată, și sfânta Lui icoană înaintea noastră este. Și eu sunt numai un martor, ca să mărturisesc înaintea Lui toate câte îmi vei spune mie: iar de vei ascunde de mine ceva, să știi că toate păcatele, îndoite le vei avea; ia seama dar, de vreme ce ai venit la doctor, să nu te întorci nevindecat"²⁹. Această conștiință trebuie să-l călăuzească atât pe preotul duhovnic cât și pe penitent, pe tot parcursul săvârșirii

26. Tertulian, *Despre pocăință...*, p. 211.

27. *Molitfelnic*, ed. a V-a, Buc., 1992, p. 59.

28. *Despre pocăință*, în trad. rom. cit., p. 170.

29. *Molitfelnic*, p. 59.

Tainei. Preotul trebuie să fie deplin convins că lucrează Sfânta Taină în numele și în Duhul lui Hristos, iar penitentul trebuie să fie încredințat că duhovnicul îl primește cu dragostea și bucuria lui Hristos, participând la viața lui, compătimindu-l și înțelegându-i suferința. "În inima unui preot pasionat de mântuirea sufletelor, toate suferințele altora sunt suferințele sale, iar mântuirea păcătoșilor asigură mântuirea sa, căci dându-și sufletul pentru alții, îl va câștiga pe al său"³⁰.

Numai în această relație de intimitate și deschidere reciprocă se revarsă harul și lumina adevărului, căci mărturisirea este un act de comuniune în care se oglindește Treimea: unitatea în Hristos a celor doi (preot și penitent), aflați în dialog și "*Unde sunt doi sau trei adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor*" (Matei XVIII, 20), spune Mântuitorul. Conversația dintre cei doi nu este obișnuită, ci o analiză minuțioasă a stării sufletești, o pătrundere adâncă în labirintul sufletului omenesc, pentru a scoate dintr-însul tot ceea ce este nociv și distrugător și a-i reda frumusețea lui originală. "Sufletul este scânteia din focul dumnezeirii, transmisă în corpul omenesc, pentru a-i da viața. Acest suflet trebuie să-l redăm lui Dumnezeu în aceeași sfințenie și curăție"³¹.

Pentru a-l reface în structura lui autentică, trebuie să-i cunoaștem lipsurile și slăbiciunile în toate simptomele lor, ca să știm în viitor cum să le preîntâmpinăm, ce să eliminăm din acest suflet și ce mijloace terapeutice să aplicăm pentru a vindeca rănilor adânci lăsate de urmările păcatului, "fiindcă duhovnicul nu poate dezlega nimic dacă nu știe cele ce trebuie să fie dezlegate și ce canon trebuie să dea pentru ele"³². De aceea, este absolut nevoie ca penitentul să se deschidă total în fața duhovnicului, spunându-i fără rezerve păcatele săvârșite de la ultima spovedanie, pentru că orice păcat trecut sub tăcere, nemărturisit, nu numai că rămâne neiertat, dar este ca o cangrenă, care roade și vatamă sănătatea sufletului și a trupului, fiindcă izvorul oricărei suferințe este păcatul.

Pentru a-l determina pe penitent să-și destăinuie interiorul sufletesc, duhovnicul va trebui să se apropie de el cu multă amabilitate și dragoste părintească pentru a-i inspira încredere în discreția, competența și autoritatea sa morală și a-l face să fie receptiv la cuvintele sfătuitoare pe care acesta i le va da în scopul îndreptării lui. A analiza și vindeca durerile și neputințele sufletești ale oamenilor, este "arta artelor și știința științelor"³³. Această misiune necesită din partea păstorului sufletesc multă înțelepciune, prudență, discernământ critic, dexteritate, intuiție psihologică și deosebit tact pedagogic în a

30. Pr. Victor Popescu, *Sufletul preotului în luptă cu ispitele*, Buc., 1943, p. 42.

31. Pr. D. Voniga, *Activitatea pastorală a preotului în parohie*, Arad, 1926, p. 20.

32. *Mărturisirea de credință a Bisericii Ortodoxe*, vol. I, 113, trad. în rom. de Alexandru Elian, Buc., 1981, p. 101.

33. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvânt de apărare pentru fuga din pont sau Despre Preoție*, trad. în rom. de Pr. D. Fecioru, București, 1987, p. 174-175.

îndruma și sfătui cu folos și a administra cele mai potrivite leacuri de tămăduire a bolilor sufletești. "Tactul pstoral reclamă ca duhovnicul să aibă multă răbdare și dragoste pentru mântuirea aproapelui, cu multă indulgență față de greșelile altuia, și cu foarte multă finețe în atitudini și expresii. Cu răbdare, pentru că altfel ușor cade în greșeala grăbirii, cu dragoste, pentru că aceasta îl face să fie totdeauna liniștit și interesat și cu indulgență și finețe pentru că îl fereșc la tot pasul de a jigni sensibilitatea penitentului. Numai dacă duhovnicul îndeplinește aceste cerințe fundamentale, poate avea succes. Altfel, nu-i poate cuceri pe credincioși, ci îndepărta"³⁴.

În concluzie, duhovnicul trebuie să fie atât de unit sufletește cu penitentul, încât neputința acestuia să devină neputința sa, iar puterea sa să devină puterea aceluia (Galateni VI, 2), pentru ca în felul acesta Dumnezeu să biruic prin el. "În scaunul mărturisirii, preotul duhovnic trebuie să-și pună mai mult suflet decât în oricare serviciu dumnezeiesc al preoției"³⁵. Fiindcă această lucrare este cea mai grea, cea mai delicată și mai plină de răspundere pentru mântuirea sufletelor. De felul cum mărturisește, de perspicacitatea cu care va ști să pătrundă în adâncul de taină al sufletelor, pentru a elimina sâmburele răului și a trezi căința și repulsia față de păcat și de înțelepciunea cu care va izbuti să aplice cele mai utile mijloace și remedii sufletești, pentru a întări moralul penitentului și a-l repune în circuitul vieții harice, depinde tot succesul mărturisirii. O mărturisire bună reprezintă o piatră de hotar în îndreptarea vieții credinciosului, după cum o mărturisire superficială sau stereotipă poate ușor să smintească și chiar să primejduiască mântuirea lui. Pentru a face o spovedanie cât mai rodnică, duhovnicul trebuie să pună în această lucrare, tot talentul, toată știința și toată căldura și zestrea sa sufletească. Experiența pastorală demonstrează cu pregnanță că "mai întâi de toate, trebuie să fie el plin de duh, pentru ca duhul care se află în el să-l împărtășească ucenicilor săi sufletești. În principiul acesta al vaselor comunicate se ascunde tot sufletul spovedaniei"³⁶. Aceasta înseamnă că însăși calitatea sa de doctor sufletesc îl obligă să se supună aceluiași exerciții spirituale pe care le impune fiilor săi sufletești, adică să se spovedească, să postească și să se roage cât mai mult, pentru ca viața duhovnicească să iradieze în toată ființa lui. "Preotul care va lucra astfel, va crea o atmosferă de atracție în jurul său, fiindcă sfințenia traiului său va mișca inimile. Căci sfințenia e înconjunată cu viața cumpătată și austeră și se știe că omul de preferință alege confidenți ai sufletului său, adică duhovnici, pe astfel de preoți"³⁷. Lupta cu sine însuși pentru învingerea ispitelor și domolirea patimilor îl va ajuta să dobândească o bună cunoaștere a stărilor sufletești ale oamenilor și a modului în care va trebui să-i trateze pe

34. Pr. dr. Spiridon Cândea, *Hristos și mântuirea sufletească a orășenilor*, Sibiu, 1939, p. 247.

35. Pr. Ilarion V. Felca, *op. cit.*, p. 363.

36. *Ibidem*, p. 266-267.

37. Arhimandritul I. Scriban, *Chemarea preotului*, Buc., 1921, p. 64.

fiecare în parte, administrând fiecăruia leacul potrivit slăbiciunilor sale, fiindcă nu tuturor li se potrivește același mod de îngrijire spirituală.

Pe unii îi vatămă, ceca ce altora le folosește. "Unii au nevoie de bold, alții de frâu. Pe cei leneși și greu de mișcat spre bine, trebuie să-i deștepți cu lovitura cuvântului; iar pe cei peste măsură de înfierbântați cu duhul, pe cei care-s greu de stăpănit în pornirile lor..., pe aceștia îi faci mai buni dacă-i strângi și-i oprești cu cuvântul. Unora le este de folos lauda, altora mustrarea; dar și una și alta la timpul lor; că vatămă dacă lauzi sau mustri fără socoteală și când nu e timpul"³⁸.

Complexitatea și diversitatea caracterelor și categoriilor de oameni cu care intră în contact, îl determină pe duhovnic să-i trateze pe fiecare în unicitatea și individualitatea persoanei lor, ținând cont de temperamentul, condiția socială și starea lor religios-morală și "administrând medicamentele cu toată bunătatea și moderațiunea"³⁹, în mod intransigent, fără părtinire, sfială sau comoditate.

"Dacă vrei ca spovedania ta, duhovnice, să se facă precum se cuvine, iar îndreptarea păcatelor să se facă după canoane – spune un Sfânt Părinte – trebuie să zăbovești mult la mărturisire și nicidecum să nu te grăbești, chiar de ar fi mulți care te așteaptă afară, fiindcă zăbovind, capeți timp să socotești bine lucrările potrivite pentru îndreptarea de care are nevoie fiecare păcătos"⁴⁰.

Adevărata mărturisire, cu valoare morală și cu eficacitate, este cea făcută în forma expozitivă și monologică, adică lăsând mai întâi pe penitent să-și spună singur păcatele sale, așa cum poruncește Scriptura: "*Spune tu, mai întâi nelegiuirile tale, ca să te îndreptățești*" (Isaia XLIII, 26).

Mărturisirea benevolă și din proprie inițiativă este semnul evident al dorinței de îndreptare și de înnoire sufletească. Rămâne ca duhovnicul să utilizeze la maximum această dispoziție launtrică și să o canalizeze, urmărind ca deschiderea inimii penitentului să se încadreze în limitele unei adevărate pocăințe, spre o cunoaștere cât mai minuțioasă și obiectivă a stării lui interioare, pentru a vădi conștiința păcatului, conștiința binelui și a răului. "*Vai de cei ce zic răului bine și binelui rău*" – spune proorocul (Isaia V, 20). Întreaga asistență spirituală pe care o acordă duhovnicul în scaunul spovedaniei, se sprijină pe cunoașterea temeinică a stării morale în care se prezintă penitentul, adică a patimilor, a scăderilor și a înclinărilor lui spre păcate, căci numai cunoscându-le și analizându-le cu înțelepciune duhovnicească și intuiție psihologică va putea fi în măsură "să utilizeze toate mijloacele posibile pentru a atrage, a mișca și a convinge cu tărie sufletul"⁴¹.

38. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, p. 174-175.

39. Sf. Vasile cel Mare, *Regula 43*, în vol. *Regulile Marii*, trad. în rom. de Prof. Iorgu Ivan, în col. "P.S.B." vol. XVIII, București, 1989, p. 288.

40. Sf. Nicodim Aghioritu, *Carte foarte folositoare de suflet*, trad. în rom. de Acad. Alexandru Elian, Timișoara, 1997, p. 74.

41. Victor Lithard, *Précis de Théologie pastorale*, Paris, 1930, p. 53.

Prin urmare, mărturisirea nu trebuie să se rezume la o simplă luare de cunoștință a păcatelor săvârșite, ci trebuie paralel cu aceasta să se depisteze și rădăcinile lor, care sunt gândurile, intențiile și șoaptele viclene care bat la poarta inimii. Așa cum spune și Sfântul Grigorie cel Mare (Dialogul), "păstorul de suflete trebuie să aibă ochi nu numai pentru faptele exterioare, ci și pentru cele lăuntrice"⁴², ascultând glasul conștiinței, zbuciumul interior, imboldurile firii care l-au îndemnat spre păcat și toate nemulțumirile, neliniștile, tulburările și neputințele lui reale, căci acestea sunt urmările malade ale păcatului care încearcă cu orice preț să slăbească puterile noastre sufletești și trupești.

Pentru a canaliza mărturisirea pe adevăratul ei teren religios, duhovnicul trebuie să intervină din când în când cu anumite întrebări, spre a se edifica pe deplin asupra gradului de vinovăție a fiecărui penitent, deoarece mai există și penitenți care își acoperă adevăratele păcate, sau le minimalizează, după cum sunt și dintr-accia care își exagerează greșelile, dintr-o conștiință scrupuloasă. Adevăratul duhovnic nu face o spovedanie sumară, tratând cu superficialitate aceste aspecte esențiale, ci pune întrebări trecând fără sfială și timiditate la cercetarea riguroasă a faptelor și a vieții penitentului. În dialogul cu penitentul, duhovnicul va urmări să observe evoluția bolii sufletești în toate fazele ei, studiind păcatul, începând de la prima licărire a gândului pătimăș și până la traducerea lui în cuvânt și faptă, sau până la stadiul cel mai avansat, când a devenit a "doua natură" sau viciu. "Boala păcatului nu este simplă, ci de multe feluri și deosebiri și odrăsește multe vlăstare ale pierzaniei" – spune definiția canonului 102 al Sinodului Trulan (quini-sext, 691-692). "Drept aceea, spun mai departe instrucțiunile canonului, cel ce dovedește pricepere medicală în privința sufletului, mai întâi trebuie să cerceteze dispoziția celui ce a păcătuit și dacă (acela) înclină spre sănătate, sau dimpotrivă (dacă) prin moravurile sale provoacă asupra-și boală, să supravegheze în ce chip se îngrijește el între timp de întoarcerea sa și de nu se împotrivesc medicului și de nu crește rana sufletului prin întrebuițarea doftoriilor puse asupra ei și așa să se măsoare milostivirea după vrednicie"⁴³.

Examinarea stării morale pe calea întrebărilor este impusă de dificultățile pe care le întâmpină duhovnicul în scaunul mărturisirii, fiindcă se întâmplă adeseori să întâlnească cazuri de penitenți care încă nu au biruit sfiala de a se descoperi singuri, sau nu sunt deplin conștienți asupra gravității anumitor păcate iar unii, din cauza ignoranței sau a necredinței, devin neglijenți în îndeplinirea datoriilor creștinești. Pentru a se elucida cât mai bine în asemenea situații complicate, duhovnicul va trebui să procedeze cu multă delicatețe, adresând întrebările cele mai potrivite și adaptându-le de la caz la caz, în raport cu vârsta, pregătirea, sexul și profesiunea penitentului. Într-un fel va interoga pe un intelectual și într-un fel pe omul obișnuit; într-un fel va întreba

42. *Cartea regulei pastorale*, trad. de Pr. prof. onor. Dr. Alexandru Moisiu, Sibiu, 1987, p. 96.

43. Arhidiacon Prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii...*, p. 152.

pe un om căsătorit și în alt fel pe cel necăsătorit. În formularea întrebărilor, duhovnicul se va orienta după poruncile Decalogului și poruncile bisericești care cuprind în esența lor îndatoririle noastre față de Dumnezeu, față de semeni și față de noi înșine. Ele reprezintă călăuză și oglinda clară de care se servește el în examinarea profilului moral și al posibilităților de îndreptare a penitentului. Această atribuție derivă din însăși calitatea sa de doctor sufleteș și judecător al faptelor omului. "Ceea ce judecă el (în acest context) este căința, pe care cunoscând-o, poate trece și peste canonul ce urmează să-l primească credinciosul. El poate scurta timpul opririi de la Sf. Împărtășanie, dându-și seama de îndreptarea celui ce se căiește"⁴⁴.

Manifestarea căinței este semnul evident că conștiința și-a ridicat glasul și a intrat în acțiune. La acest glas, la nivelul de profunzime al căinței, trebuie să ia seama preotul duhovnic. Aici își dovedește el destoinicia și puterea de pătrundere, fiindcă îndrumările, sfaturile, epitimia (canonul) și dezlegarea pentru Sfânta Împărtășanie se dau în raport proporțional cu gradul de căință, de conștiință a vinei, de deosebire a răului de bine, de sensibilitatea la adevăr și frumusețe a vieții în Hristos⁴⁵.

Căința îl face pe penitent receptiv la cuvintele sfătuitoare pe care i le dă duhovnicul în vederea îndreptării și îi întărește încrederea în ajutorul dumnezeiesc, ferindu-l de primejdia căderii în păcatul deznădejdiei sau al disperării. În aceste condiții el nu se simte singur, ci solidarizat cu părintele său sufleteș, a cărui căldură sufletească i-o simte, căci duhovnicul, în calitatea sa de organ văzut al lui Hristos și-a asumat răspunderea înaintea Lui pentru sufletul său. "Când Taina se săvârșește cu această eriozitate, spațiul ei a devenit un spațiu al sfințeniei, care va avea un efect real asupra îndreptării penitentului, tocmai datorită acestei comuniuni între două responsabilități ce se compenetrează. Cu cât este mai păcătos, cu atât preotul vibrează de o mai mare responsabilitate de a câștiga sufletul lui, de o mai mare compătimire pentru el și de o cât mai scurtă trăire a datoriei, de a-l face să revină pe drumul mântuirii"⁴⁶. În acest sens, el va trebui să indice cele mai utile sfaturi și cele mai prețioase îndrumări referitoare la modalitățile de prevenire, înlăturare și vindecare a patimilor, pentru a-i normaliza stilul de viață și a-l pune în deplin acord cu viața lui Hristos. Sfaturile bune, îndemnul sănătos, povățuirile părintești, rugăciunea, lectura filocalică ziditoare de suflet, înfrânarea pornirilor pătimase și dirijarea instinctelor, postul, milostenia și dreapta socoteală sunt atâtea căi de redresare spirituală pe care duhovnicul va trebui să le recomande fiilor săi sufletești, pentru a-i deprinde cu lucrarea virtuților și a-i invita să lupte împotriva slăbiciunilor firii. Latura aceasta a spovedaniei constituie o adevărată

44. Pr. Victor Popescu, *op. cit.*, p. 36.

45. Pr. prof. Constantin Galeriu, *Taina Mărturisirii*, în rev. "Ortodoxia", anul XXXI (1979), nr. 3-4, p. 495.

46. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, București, 1997, p. 89.

lecție de cateheză pe care o transmite fiecărui individ în parte, ținând cont de trăsăturile specifice ale firii și necesitățile lui sufletești. Cu fiecare ocazie de mărturisire, duhovnicul va încerca să pună rânduială în viața duhovnicească a credinciosului, trezindu-i căința sinceră pentru păcatele săvârșite, inspirându-i tărie și curaj în ispite, nădejde în ajutorul lui Dumnezeu și hotărâre neclintită de a-și îndrepta pașii pe drumul pocăinței. El va stăruii "să-l convingă pe sceptic și pe orice om păcătos, că firea cea pătimasă a omului și ispitele diavolești, nu vor înceta să paralizeze efectele harului dumnezeiesc, până ce răul nu va fi smuls din rădăcină"⁴⁷.

Alături de sfaturi, un rol important în arta pedagogică de educare a sufletului omenesc, îl ocupă epitimia sau canoanele, care se dau în scopul formării unor deprinderi virtuozose și obișnuinței de a practica în mod constant fapta cea bună, ca o ripostă împotriva tentațiilor ademenitoare ale păcatului.

După învățătura ortodoxă, epimiile nu sunt pedepse satisfăcătoare, ci rețete medicinale, date în scopul dobândirii purității morale a credincioșilor. Ele sunt leacuri tămăduitoare, măsuri terapeutice sau mijloace pedagogice cu scop educativ moral, menite să ajute la îndreptarea penitentului, eliberându-l de sub stăpânirea păcatului și consolidându-l în virtute și viață curată. Ele nu hotărăsc și nu condiționează eficacitatea Tainci, adică iertarea păcatelor pe care o operează harul în raport cu căința și mărturisirea penitentului, ci sunt numai măsuri corecționale și vindecative.

La romano-catolici, canonul sau epitimia are caracterul unei satisfacții penale absolut obligatorie, pe care penitentul i-o oferă lui Dumnezeu pentru a-i repara jignirea adusă prin păcat și a obține iertarea greșelilor⁴⁸. Din această concepție juridică a derivat practica indulgențelor și teoria meritelor prisositoare lipsite de fundament scripturistic și patristic.

Biserica Ortodoxă nu consideră canonul un echivalent de compensare a vinei sau a pedepsei pentru păcat, ci un mijloc de întărire în virtute și de statornicie a voinței pe calea îndeplinirii poruncilor lui Dumnezeu, Care, în îndurarea și negrăita Sa iubire de oameni, așteaptă îndelung întoarcerea la pocăință a celor rătăciți. Deci, epimiile, sunt rețete medicinale-duhovnicești, date în scopul reținerii de la păcat și a vindecării efectelor negative ale acestuia. Din acest motiv, ele au un caracter variabil, fiindcă se dau în raport cu natura și gravitatea păcatului și cum, păcatul îmbracă multiple forme în rândurile credincioșilor, fiecare păcat comportă în sinea lui un tratament aparte. Există ca în orice boală și în păcat ceva personal, specific făptuitorului, după cum există și leacuri personale administrate de la caz la caz, ținând cont de subiectul și conjunctura în care se săvârșește păcatul.

47. D. Iremiv, *Pimenica ortodoxă sau Teologia pastorală în înțelesul strâns al cuvântului*, partea a II-a, Cernăuți, 1929, p. 160.

48. Hristu Andrușos, *Dogmatica...*, p. 410-412.

Din acest punct de vedere, gama aplicării epitimiilor este extrem de variată, deoarece unii, având trează conștiința vinovăției, acceptă îndeplinirea canonului, iar alții îl neglijează din necredință sau imposibilitatea de a-l îndeplini. Nu tuturor li se potrivește același regim și din această cauză, epitimiile trebuie să varieze proporțional cu gravitatea păcatului, cu posibilitatea îndeplinirii canonului și cu sensibilitatea și starea sufletească a penitentului, avându-se în vedere "aplecarea lui spre întoarcere", cum precizează canonul 102 Trulan, adică cercetându-se "bunavoința și felul căinței" (can. 12 al Sin. I Ec.) "După cum mulți oameni se semețesc și își pierd nădejdea mântuirii, pentru că nu pot îndura canoanele prea aspre, tot așa sunt unii, care, pentru că nu li s-a dat un canon pe măsura păcatelor lor, ajung nepăsători cu mult mai răi decât înainte și săvârșesc păcate și mai mari" – spune Sfântul Ioan Gură de Aur⁴⁹.

De regulă, epitimiile se dau după ce a fost ascultată mărturisirea, când credinciosul și-a dezvăluit întreaga sa personalitate: gândurile, preocupările, problemele și dificultățile sale zilnice, neliniștile și slăbiciunile sale. Acum duhovnicul i-a înțeles starea sufletească, i-a dat sfaturile și îndrumările necesare și urmează să-i prescrie canonul, cu multă atenție și chibzuință, cu tact înțelepciune, prudentă și dragoste părintească, recomandând pentru fiecare caz în parte, mijloacele terapeutice cele mai potrivite și adaptându-le cu moderațiune, "ca nu cumva dorind să coase ce e rupt, să facă ruptura și mai mare, sau căutând să ridice pe cel căzut, să-l facă să cadă și mai jos"⁵⁰. Trebuie mult discernământ critic în analiza stărilor sufletești și o apreciere cât mai justă în stabilirea epitimiilor, care se pot îndulci sau înăspri la unul și același păcat în diferitele lui faze. Același păcat făcut în aceleași împrejurări, dacă este repetat de mai multe ori a devenit viciu, trebuie canonisit mai aspru, după cum un păcat greu, dacă este săvârșit o singură dată în împrejurări favorabile înfăptuirii lui, se canonisește cu mai multă îngăduință.

Pentru a nu încuraja păcatul și a nu produce vătămare sufletului, aruncându-l în abisul deznădejdii printr-un canon necorespunzător, trebuie îmbinată de la caz la caz scumpătatea cu economia "pentru ca nici constrângerea să nu devină asprime și nici mila să nu se schimbe în slăbiciune. Să fie iubire, dar nu slăbiciune; să fie asprime, dar nu din aceea care duce la disperare; să fie râvnă, dar care să nu pedepsească fără măsură; să fie milostivire dar care să nu cruțe mai mult decât este necesar"⁵¹.

Epitimiile sunt variate pe cât de multiple sunt și căile care duc la mântuire, însă indiferent de natura lor, ele trebuie să întrunească următoarele condiții: să poată fi îndeplinite, să combată păcatele săvârșite și să sădească în loc deprinderi și virtuți creștinești, menite să transforme radical sensul vieții credinciosului și să contribuie la zidirea și formarea lui duhovnicească. S-ar putea

49. *Despre preoție*, trad. în rom. de Pr. D. Fecioru, București, 1987, p. 46.

50. *Ibidem*.

51. Sf. Grigorie cel Mare, *op. cit.*, p. 66-67.

spune că ele "constituie o gimnastică de întărire spre rezistență căci se compun în mare parte din exerciții pioase îndeosebi îndreptate împotriva unor pasiuni și vicii ale păcătosului și contribuie la dezrădăcinarea lor"⁵².

În felul acesta, epitimii asigură durabilitatea vindecării primite în Sfânta Taină a Spovedaniei, apărând și prevenind subiectul penitenței, ca pe viitor să nu mai recadă în păcatele de care a fost dezlegat. Ele au rostul de a-l determina pe credincios să facă "*roade vrednice de pocăință*" (Luca III, 8), care să înduplece voința lui Dumnezeu spre milă și iertare.

Deci "epitimiile mai mult sau mai puțin grele și îndelungate formează prin sine (numai) o completare a mărturisirii, neavând alt scop decât de a vindeca moralicește pe cât posibil mai bine pe suferind și a-l aduce la cea mai deplină căință"⁵³.

Ele au rolul de a înăbuși pornirile cele rele și înclinările spre păcat și de a pune în deplin acord voința penitentului cu voia lui Dumnezeu. Prima treaptă a canonului o constituie părăsirea păcatului, după care urmează celelalte prescripțiuni prevăzute de normele și dispozițiile canonice: oprirea de la Sfânta Împărtășanie pe o anumită perioadă de timp, post și ajunare în afara zilelor rânduite pentru toți credincioșii, un anumit număr de metanii, rugăciuni particulare, milostenii sau ajutorarea săracilor, citirea Sfintei Scripturi și a cărților de folos sufletesc etc.

Acestea sunt epitimii cu caracter general care privesc pe orice credincios, însă există și epitimii personale, ce se aplică numai în raport cu persoana penitentului și cu gradul de vinovăție a faptei, oferindu-i-se în acest sens medicamentele potrivit bolii. "Pentru că am păcătuțit cu trupul – spune Sfântul Vasile cel Mare – tot cu trupul vom și lăuda pe Domnul, folosindu-ne de el ca de un instrument muzical spre iertarea păcatului. Ai ocărăț? Binecuvintează! Ai răpit averea altuia? Dă-i-o înapoi! Te-ai îmbătat? Postește! Te-ai îngâmfat? Smerește-te! Ai invidiat? Roagă-te! Ai ucis? Suferă mucenicia sau ceea ce are tot atâta putere ca și mucenicia, prin mărturisire chinuiește-ți trupul"⁵⁴.

Prescripțiile canonice ale Sfinților Părinți și ale sinoadelor ecumenice și locale prevăd pentru anumite păcate mai grele, pe lângă celelalte exerciții spirituale, oprirea pe un timp mai îndelungat de la Sfânta Împărtășanie. În condițiile de astăzi, această metodă pastorală nu mai este atât de benefică, mai ales când credincioșii doresc sincer acest lucru și fac dovada unei pocăințe adevărate, regretând trecutul păcătos și îndreptându-și modul de viață. "Pocăința nu se judecă după suma și mulțimea anilor, ci după așezarea sufletului"⁵⁵. De altfel, Mântuitorul spune: "*Pe cel ce vine la Mine, nu-l voi scoate*

52. Pr. P. Vintilescu, *Taina Pocăinței*, Pitești, 1912, p. 14.

53. Silvestru de Canev, *Teologia dogmatică*, vol. V, trad. în rom. de Miron și Ghica, București, 1906, p. 31.

54. Sf. Vasile cel Mare, *Omilie la Psalmul XXXII*, în vol. *Omiliile la Psalmi*, trad. în rom. de Pr. Dumitru Fecioru, în col. "P.S.B." vol XVII, București, 1986, p. 248.

55. Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvântul al 12-lea pentru Pocăință...*, p. 126.

afară" (Ioan VI, 37). Din acest motiv, nici hotărârile canonice nu sunt uniforme în stabilirea epitiimiilor, căci numărul anilor de interdicție de la Sfânta Împărtășanie diferă la același păcat de la un sinod la altul și de la un părinte la altul. Aceasta nu înseamnă că sfințele canoane nu-și păstrează actualitatea. Ele rămân orientative, ca norme ce reglementează ordinea vieții spirituale, exprimând condițiile adevăratei urmări a lui Hristos, însă duhovnicul, în virtutea "puterii ce-i este dată", poate face pogorământ de la ele, "ținând seama de felul dispoziției sufletești și de intenția celui ce se vindecă pe sine prin credință", așa cum afirmă definiția canonului 8 al Sfântului Grigorie de Nyssa.

Scopul epitiimiilor este restabilirea normală a funcțiilor conștiinței și voinței morale și integrarea penitentului într-un program de viață duhovnicească. Dacă penitentul se încadrează în acest program și rupe în mod desăvârșit legătura cu păcatul, duhovnicul îi poate reduce canonul, iar în ultimă instanță (în funcție de necesitatea și evoluția îndreptării) îl poate și cumineca cu Sfintele și Prea Curatele Taine, împărtășindu-l de viața lui Hristos și refăcând relația de comuniune cu El, căci "cu acest preț a hotărât Domnul să acorde iertarea, prin acest preț al pocăinței"⁵⁶.

În majoritatea cazurilor, Mântuitorul a iertat nu pe cei ce au continuat să trăiască în fărâdelegi, ci pe cei ce s-au hotărât să-și îndrepte viața, după ce au devenit conștienți de efectele și consecințele dăunătoare ale păcatului. Prin urmare, așa cum precizează și Sfântul Ioan Postitorul, "pentru cei ce se pocăiesc cu adevărat, este indicat să li se acorde împuținarea timpului de pocăință, pe măsura înfrânării lor"⁵⁷.

Totdeauna în fixarea epitiimiilor, trebuie avut în vedere felul, natura și gravitatea păcatului și dispoziția de îndreptare a penitentului. "Precum la vindecarea cea trupească felul tratamentului este deosebit, fiindcă metoda cea vindecătoare se întrebuițează la fiecare boală potrivit felurii boalelor tot astfel și la pătimiri de boală sufletească, tratamentul trebuie să fie de multe feluri, producând vindecare, potrivit cauzei suferinței"⁵⁸ – spune Sfântul Grigorie de Nyssa în canonul 1. Aceasta înseamnă că într-un fel epitimisim pe unul care păcătuiește pentru prima dată și într-un fel pe cel care se află în recidivă; într-un fel pe cei cu o viață religios-morală avansată și într-altfel pe cei cu un nivel spiritual scăzut; într-un fel epitimisim păcatele mai mici și mai ușoare (clevetirea, neascultarea, minciuna, trufia) și în alt fel pe cele mai mari și mai grele (furtul, vrăjitoria, avortul, desfrânarea).

În această privință, duhovnicul trebuie să procedeze cu multă măsură și echilibru, pentru a nu încuraja sau promoveza păcatul printr-o blândețe și îngăduință excesivă și nici să descurajeze pe penitent, îndepărtându-l de Biserică

56. Tertulian, *Despre pocăință...*, p. 213.

57. Sf. Nicodim Aghioritul, *Carte foarte folositoare de suflet...*, ed. cit., p. 95.

58. Arhid. Prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii...*, p. 378.

printr-o prea mare asprime, ci să urmărească totdeauna numai îndreptarea penitentului și desăvârșirea lui progresivă în virtute.

În general, epitiimiile acordate credincioșilor trebuie să fie adaptate la spiritul, felul de viață, posibilitățile și condițiile de trai de astăzi și îndeosebi ale fiecărei parohii și ale fiecărui credincios în parte. Este indicat să se dea nu numai epitimii cu scop și caracter pedagogico-educativ, ci și epitimii cu caracter practic și social, care să vină în folosul credincioșilor și să tindă la îmbunătățirea condițiilor materiale de trai din parohie (adică opere de milostenie și caritate), cum ar fi: sădirea de pomi, facerea de punți peste ape, ajutorarea efectivă a văduvelor, săracilor și a orfanilor din parohie, înzestrarea unei fete sărace, întreținerea la școală a unui copil sărac, împodobirea bisericii și a curții acesteia, îngrijirea cimitirului etc.

Din acest punct de vedere, am putea socoti Taina Spovedaniei cel mai eficient mijloc de pastorație individuală, adică cel mai potrivit prilej pentru păstorul de suflet de a-și exercita misiunea de învățător și îndrumător spiritual al păstoriților săi, față de care și-a asumat răspunderea în fața lui Dumnezeu, că le va oferi în acest cadru asistența religioasă-morală cuvenită, cercetându-le lipsurile și scăderile lor sufletești și îndreptându-le pașii pe calea mântuirii cu poava, îndemnul și învățătura.

Paralel cu îndeplinirea rolului de învățător, povățuitor și doctor sufletesc, duhovnicul exercită în scaunul spovedaniei și atribuția de judecător, mai ales în ultima etapă, când pronunță sentința cu privire la situația morală a penitentului. Înainte de a rosti sentința, adică formula de dezlegare, sau cea de amânare de la Sfânta Împărtășanie, duhovnicul citește o rugăciune penitențială, cerându-i lui Dumnezeu să-l integreze pe penitent în comuniunea eclezială: "Stăpâne Doamne Dumnezeule, Acela ce ești mântuirea robilor Tăi, Milostive, Îndurate și Îndelung-răbdătorule, Căruia Îți pare rău de răutățile noastre și nu voiești moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu, Însuși și acum milostivește-Te asupra robului Tău (X) și-i dă lui chip de pocăință, iertarea păcatelor și dezlegare, iertându-i lui toată greșeala cea de voie și cea fără de voie. Împacă-l și-l unește pe dânsul cu Sfânta Ta Biserică în Iisus Hristos, Domnul nostru, cu Care împreună Ți se cuvine stăpânire și mare cuviință, în veci. Amin"⁵⁹. După această rugăciune urmează o scurtă ectenie întreită, apoi optustul și formula de dezlegare: "Domnul și Dumnezeul nostru Iisus Hristos, cu harul și cu îndurările iubirii Sale de oameni, să te ierte pe tine, fiule (X) și-ți lase ție toate păcatele. Și cu, nevrednicul preot și duhovnic, cu puterea ce-mi este dată te iert și te dezleg de toate păcatele tale, în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Amin"⁶⁰ și preotul însemnează cruciș creștetul penitentului. În practică, atunci când preotul duhovnic este solicitat să spovedească un

59. *Molitfelnic*, ed. cit., p. 67.

60. *Ibidem*.

număr mai mare de credincioși, pentru a câștiga timp, citește în întregime rânduiala Tainei, apoi spovedește pe fiecare, individual.

Prin rostirea cuvintelor "te iert și te dezleg..." și prin atingerea cu mâna dreaptă de creștetul penitentului, potrivit poruncii divine: "*peste bolnavi mâinile își vor pune și se vor face sănătoși...*" (Marcu XVI, 18), se transmite harul tămăduitor al lui Hristos care iartă greșelile, vindecă neputințele și restaurează sufletul, redându-i sănătatea și frumusețea originară, dobândită prin Botez și pierdută în parte prin păcat. În lucrarea Tainei, harul iertării și al dezlegării se unește indisolubil cu căința și dezlegarea pe care credinciosul însuși o resimte, în mărturisirea lui, trăind simțământul eliberării interioare și al împăcării cu Dumnezeu, care îl îndreptățește să se apropie cu credință și inimă curată de Sfintele și Prea Curatele Taine ale lui Hristos.

Dezlegarea preotului este actul ultim și cel mai important, care pecetluiește Taina Mărturisirii. Ea este o mărturie a iertării acordate de Hristos prin mijlocirea preotului, iar acesta o pronunță în calitatea sa de reprezentant autorizat al Bisericii și organ de sfințire a vieții credincioșilor, prin intermediul căruia Hristos săvârșește Taina.

Prin dezlegare, credinciosul se împacă cu Dumnezeu și se unește cu Biserica sa cea sfântă. Dacă păcatul îl separase de trupul lui Hristos, de harul îndumnezeitor și comuniunea eclezială, spovedania reface iarăși această legătură, ușurându-l de sarcina păcatelor aducătoare de moarte și așezându-l din nou în comuniune cu Dumnezeu și semenii săi.

Ultima problemă legată de lucrarea preotului în scaunul duhovniciei este primirea la Sfânta Împărtășanie. Asupra acestui aspect trebuie să chibzuiască cu multă prudență, în sensul că nu îi este permis să dea oricui încuviințarea de a se împărtăși cu Sfântul Trup și Sânge al Domnului. Această interdicție o aplică de regulă numai în cazurile în care constată păcate grele și nu observă căința pe măsura acestora și nici atitudini și fapte contrare păcatelor săvârșite. Nici măsura aceasta "nu constituie o pedeapsă, ci doar un stimulent care îl determină pe cel păcătos să-și schimbe viața pentru a fi vrednic să primească Sfântul Trup și Sânge al Domnului"⁶¹.

Această problemă este atât de strâns legată de administrarea epitimiilor, încât o putem considera prima latură a canonisirii, fiindcă termenul este dat anume în scopul însănătoșirii vieții morale. Admiterea sau oprirea (de la caz la caz) de la Sfânta Împărtășanie, trebuie făcute cu multă înțelepciune și tact pastoral. Nu este recomandată nici îngăduință prea multă, pentru a nu tolera și încuraja păcatul, dar nici exigență și rigurozitate, oprind pe credincios vreme îndelungată de la Sfânta Împărtășanie, așa cum prevăd unele dispoziții canonice, care, în mare parte, nu mai corespund condițiilor și stilului de viață al credincioșilor din vremea noastră. Ele rămân ghiduri normative pentru noi,

61. Pr. prof. dr. Nicolae D. Necula, *Tradiție și înnoire în slujba liturgică*, Galați, 1996, p. 176.

însă aplicarea lor nu se face ad literam, ci în duhul lor, reducându-le parțial, după cum va aprecia duhovnicul prin epitimie, noi urmărim îndreptarea penitentului și nu îndepărtarea lui de Biserică. Dacă se ivesc și situații în care duhovnicul este nevoit să oprească pe penitenți de la Sfânta Împărtășanie (un anumit interval de timp, în care le prescrie și canonul pe care trebuie să-l îndeplinească), el face acest lucru pentru a opera o conversație lăuntrică și a realiza o prefacere în viața lor duhovnicească și nicidecum pentru a-i pedepsi. Duhovnicul trebuie să fie conștient că nimeni nu poate primi Sfânta Împărtășanie fără o căință sinceră, fără eforturi de întoarcere la Dumnezeu și fără o inimă curată, înfrântă și smerită. Adresându-se slujitorilor Bisericii, Sfântul Ioan Gură de Aur atrage atenția în mod categoric asupra acestei îndatoriri: "Nu mică va fi osânda – spune el – dacă îngăduiți să se împărtășească de la această masă cineva pe care îl știți cu vreun păcat. Sângele lui Hristos din mâinile voastre se va cere. De-ar fi general, de-ar fi mare dregător, de-ar fi chiar cel cu diadema pe cap, oprește-l dacă se apropie cu nevrednicie, căci aceștia sunt dați osândeii veșnice"⁶².

În practică, sunt respinși de la Sfânta Împărtășanie toți cei care se împotrivesc voinței lui Dumnezeu, refuzând orice formă de pocăință și de conlucrare cu harul Său mântuitor, adică cei înrădăcinați în patimi, care au pierdut conștiința binelui și nu vor să dea nici un semn de întoarcere la pocăință, cum ar fi de pildă cei ce înjură și hulesc pe Dumnezeu, cei învrăjbiți cu aproapele lor, desfrânații, bețivii și femeile care comit păcatul avortului; cei ce nedreptățesc sau răpesc bunul altuia; cei ce practică ghicitul și vrăjitoria, cei ce nu respectă porunca postului (exceptând pe prunci și pe cei bolnavi) etc. În limbajul obișnuit, acești oameni sunt numiți necredincioși, "prin necredință înțelegându-se o voință rea, depravată și subjugată de diferite patimi și deprinderi păcătoase. Acest soi de necredincioși nu cred, pentru că adevărurile religioase contrazic viața lor păcătoasă. Ei contestă existența lui Dumnezeu, pentru că nu le convine dreptatea Lui și pentru că faptele lor sunt în contrast cu învățătura divină. Având păstorul de suflete în parohia sa astfel de enoriași, trebuie să-și dea seama că nici un om care se află în viață nu este definitiv pierdut pentru adevăr și mântuire, și prin urmare, trebuie să facă tot ce-i stă în putință pentru a-i readuce pe acești rătăciți la turma lui Hristos"⁶³.

În categoria acestor oameni se includ toți cei ce săvârșesc păcate de moarte (I Ioan V, 16) sau păcate împotriva Duhului Sfânt, cum le mai numește Mântuitorul (Matei XII, 31-32), adică o statornicie intenționată în rău, care înlătură orice posibilitate de pocăință și împiedică lucrarea harului. Așa cum afirma și un sfânt părinte, "Păcat spre moarte este tot păcatul nepocăit"⁶⁴,

62. *Omilia LXXXII-a la Matei*, în trad. rom. cit., p. 936-937.

63. D. Ieremiiv, *op. cit.*, p. 152-153.

64. Sf. Marcu Ascutul, *Despre cei ce-și inchipuie că se îndreptează prin fapte*, în 226 de capete, în "Filocalia", vol. I, p. 252.

materializat în îndărătnicie, împietrirea inimii și refuză intenționat să se elibereze de patimi prin căință sinceră, întărită și luminată de harul divin. În situația în care întâlnește asemenea cazuri, duhovnicul nu pronunță imediat dezlegarea, ci amână penitentul o anumită perioadă de timp, până la îndeplinirea canonului, iar în locul formulei de dezlegare, rostește o formulă specială din Molitfelnic: "Fiule, atâția ani poruncesc dumnezeieștii părinți să nu te împărtășești cu Sfintele Taine...". Desigur, pentru a preveni orice formă de descurajare, duhovnicul va avea grijă să nu lase pe cineva să plece nemângâiat, fără un cuvânt de folos și ziditor. În primul rând el va trebui să explice penitentului rostul îndepărtării periodice de la Sfânta Împărtășanie, apoi să-l convingă că acest răstimp este momentul cel mai prielnic împlinirii canonului de pocăință, pentru ca pe viitor restabilirea în har să fie cât mai deplină, iar unirea cu Hristos prin Taina Sfintei Euharistii să se facă cu toată vrednicia.

Ideal ar fi ca fiecare preot duhovnic să se intereseze de evoluția stării sufletești a penitenților săi, să-i supravegheze și să-i urmărească pas cu pas, îndreptându-le moravurile și obiceiurile și ajutându-i să îndeplinească canonul rânduit și să pună temelie unei vieți virtuozitate. Fără această îndrumare spirituală și ajutorare continuă, este greu de presupus că penitentul își va înviora și normaliza viața sa sufletească. Din acest motiv, credinciosul nu are voie să-și schimbe duhovnicul odată ales, afară de motive întemeiate și cu acceptul acestuia. Aceasta se datorează faptului că în perioada ulterioară spovedaniei, duhovnicul trebuie să verifice roadele pocăinței și să înregistreze progresul duhovnicesc al fiilor săi sufletești. Există așadar o strânsă dependență între aspectul moral al pocăinței (ca virtute) și cel sacramental (ca Taină). Virtutea pocăinței reprezintă îndeosebi efortul uman iar Taina Pocăinței mediul în care se comunică ajutorul harului divin care transformă pe om după măsura credinței și a căinței lui. Însănătoșirea vieții morale a credincioșilor este deci o lucrare de comuniune care constă în colaborarea și întrepătrunderea dintre efortul uman și harul divin. Pocăința ca virtute pregătește continuu pe creștin pentru pocăința ca Taină, iar Taina Pocăinței conferă puteri harice pentru lucrarea pocăinței ca virtute. Ambele se completează reciproc, însă factorul esențial și prioritar îl deține sacramentul pocăinței ca Taină a împăcării, a păcii sufletești, a iertării, a întâlnirii morale și a bucuriei duhovnicești.

ECLEZIOLOGIA SOCIALĂ

TEMEIURI BIBLICE PENTRU DIMENSIUNEA ACTIVITĂȚII SOCIALE A BISERICII

Pr. lector dr. ADRIAN NICULCEA

1. *Considerații introductive.* Limitată puternic în activitatea ei esențială în perioada dictaturii comuniste, Biserica Ortodoxă Română este angrenată astăzi într-un amplu efort de recuperare în primul rând pe plan misionar. Într-adevăr, sub dictatura atee preoții au fost izgoșiți din societate, dați afară din spitale, din închisori, din azile, de peste tot pe unde până atunci încercaseră să aline suferințele oamenilor, dar mai ales alungați din școli. Eliberați în sfârșit după '89 de îngrădirile de odinioară, preoți și laici de toate categoriile au început să viziteze spitale, închisori, chiar canalele pe unde hălăduiesc copiii străzii, să inventarieze familiile sărace din parohii, să ajute într-un fel sau altul oamenii săraci. Înființarea pe lângă multe biserici parohiale sau episcopii a unor asociații filantropice, numirea oficială de preoți în armată, în azile, în spitale sau în penitenciare, prezența multor preoți sau absolvenți de teologie ca profesori de religie în școli nu dovedește altceva decât că Biserica Ortodoxă Română dorește astăzi să-și reia activitățile sociale pe care le avea până la venirea comunismului în România.

În opinia mea există însă două probleme care grevează acest proces de recuperare ortodoxă și-l împiedică să se desfășoare ordonat, eprinzător și accelerat. Mai întâi există opoziția unei majorități a clerului care, din comoditate sau din cine știe ce alte considerente, nu înțelege oportunitatea extraordinară pe care Biserica o are de a recupera, de a intra într-o deplină normalitate a activităților sale în această perioadă de libertate deplină și înainte integrării noastre oficiale în Uniunea Europeană, eveniment în urma căruia presiunile către o despărțire definitivă și radicală a religiei de spațiul vieții publice vor fi tot mai mari. Această majoritate este astăzi în cel mai bun caz indiferentă față de urgența reactivării preocupărilor sociale la parohii sau la alte nivele. Am întâlnit însă și cazuri absolute uimitoare de teologi, ba chiar de profesori de teologie, care, marcați adânc de experiența comunistă, încă mai susțin și astăzi că activitățile sociale sunt cu totul străine Bisericii, ele trebuind lăsate exclusiv pe seama statului.

A doua eroare de fond care se manifestă în această problemă este la polul opus celei dintâi și aparține celor angrenați efectiv în activități sociale de anvergură mai mică sau mai mare. După modelul catholic sau protestant mulți dintre aceștia au înființat tot felul de asociații sau fundații considerând că numai sub astfel de forme vor putea desfășura asemenea activități sau vor pu-

tea primi fondurile necesare. Acest procedeu n-a făcut decât să accentueze impresia că activitățile sociale nu sunt proprii Bisericii, ba ar fi chiar diferite de adevărata ei menire: aceea a rugăciunii și mântuirii oamenilor. Este categoric o viziune greșită care pervertește activitățile clerului pe considerentul că o asociație sau o fundație, o organizație pur pământească, este mai puternică, mai eficientă, decât instituția divino-umană a Bisericii lui Hristos. Dacă greșeala celor dintâi, care tratează cu indiferență preocupările sociale sau le sunt chiar ostili, constă în a elimina din perimetrul Bisericii însăși inima activităților ei, greșeala celor entuziaști este aceea de a plasa sub auspiciu străine, pur omenești, o activitate pe care ei o ilustrează cu cinste și i se dedică cu abnegație.

Ceea ce a părut multă vreme a fi o simplă activitate practică desfășurată inițial de entuziaști ai implicării sociale și privită ca o anexă, ca o latură secundară a activității misionare, a devenit astăzi o problemă teologică din două motive principale: primul este acela al nevoii urgente de a impulsiona activitatea ortodoxă pe arii sociale cât mai vaste pentru a asigura o influență cât mai extinsă asupra populației în perspectiva intrării în marea concurență Europeană. Al doilea este nevoia unei doctrine sociale ortodoxe în contextual acuzațiilor din partea celor ce ne compară prea adesea și insistent cu confesiunile occidentale și acuză Biserica Ortodoxă de pasivitate socială, atunci când nu se referă direct la relațiile ei cu statul. Contemplația a fost, într-adevăr, preocuparea specifică ortodoxiei dintotdeauna; dar nu trebuie uitat nici o clipă faptul că Cel pe care-L contemplă fie sihastru, fie simplu creștin din sânul societății, nu este altul decât Dumnezeu cel iubitor de oameni care, la judecata finală, ne va întreba cât de mult ne-am străduit să-I semănăm iubindu-ne aproapele și aplecându-ne asupra nevoilor lui (Matei XXV, 31-46).

În cele ce urmează, mă voi strădui să ofer niște rudimente ale unei doctrine sociale ortodoxe cu referire la problema relației dintre activitatea sacramentală a Bisericii și activitatea ei socială: sunt ele de natură diferită? Sunt identice? Se acoperă parțial? Iată tot atâtea întrebări pe care le implică problema teologică amintită. Evident, o doctrină socială a Bisericii la nivelul celei catolice, spre exemplu, trebuie să clarifice mult mai multe aspecte ale vieții sociale decât acela al preocupărilor pentru cei defavorizați. Aceasta este însă problema cea mai directă și imediată care confruntă parohiile noastre și ea trebuie rezolvată urgent nu prin expediente administrative sau prin proceduri superficiale, ci printr-o abordare de principiu. În cele ce urmează voi încerca o analiză sumară a temeiurilor biblice celor mai cunoscute pentru a lămurii natura activității sociale în general și relațiile în care se poate afla aceasta cu activitatea sacramentală, liturgică și pastorală a Bisericii.

2. *Mesia vindecătorul*. Definindu-și misiunea, Mântuitorul a folosit în sinagoga din Capernaum un text din Isaia pe care evanghelistul Luca îl repro-

duce astfel: “Duhul Domnului este peste Mine, pentru care m-a uns să binevestesc săracilor; M-a trimis să vindec pe cei zdrobiți cu inima; să propovăduiesc robilor dezrobirea și celor orbi vederea; să slobozesc pe cei apăsați și să vestesc anul plăcut Domnului (s.m.)”. După care, închizând cartea, a zis: “Astăzi s-a împlinit scriptura aceasta în urechile voastre” (Luca IV, 18-19). Textul din Isaia sună astfel: “Duhul Domnului este peste Mine, că Domnul M-a uns să binevestesc săracilor, M-a trimis să vindec pe cei cu inima zdrobită, să propovăduiesc celor robiți slobozirea și celor prinși în război libertate; să dau de știre un an de milostivire al Domnului și o zi de răzbunare a Dumnezeului nostru; să mângâi pe cei întristați; să le pun pe cap, celor ce jelesc Sionul, cunună în loc de cenușă, untdelemn de bucurie în loc de veșminte de doliu, slavă în loc de deznădejde (s.m.)” (Isaia XL, 1-3). Cuvintele “Astăzi s-a împlinit scriptura aceasta în urechile voastre” au fost înțelese de evanghelist ca un adaos rostit de Iisus după ce “a închis cartea și a dat-o slujitorului” (v.20). Este însă mult mai probabil că Iisus a citit din aceeași carte, dar din cuprinsul capitolului XLII unde cuvintele cu pricina (“astăzi s-au împlinit”) sunt spuse chiar de profet. Așadar, ceea ce pare să fi citit Iisus în sinagoga din Capernaum este următorul text: “Eu, Domnul, Te-am chemat întru dreptatea Mea, și Te-am luat de mână, Te-am ocrotit și Te-am dat ca legământ al poporului Meu spre luminarea neamurilor; ca să deschizi ochii celor orbi, să scoți din temniță pe cei robiți și din adâncul închisorii pe cei ce locuiesc în întuneric (s.m.). Eu sunt Domnul și acesta este numele Meu. Nu voi da nimănui slava Mea și nici chipurilor cioplite cinstea Mea. Cele proorocite altădată s-au împlinit și altele mai noi vă vestesc. Înainte ca ele să ia ființă vi le dau de știre” (Isaia XLII, 6-9).

Indiferent de unde va fi citit cu adevărat Mântuitorul, conținutul celor două texte din profetul Isaia este în esență același: venirea Sa a avut ca țintă săracii, orbii, cei aflați în grea robie, cei întristați, cei cu inima zdrobită; acestora el a venit să le anunțe finalul suferințelor lor, începutul “anului milostivirii Domnului”. Isaia raportează fără nici un dubiu aceste afirmații la Mesia, căci zice în precambulul textului citat următoarele: “Iată Sluga Mea pe care o sprijin, întru care binevoiește sufletul Meu. Pus-am peste El Duhul Meu și El va propovădui popoarelor legea Mea. Nu va striga, nici nu va propovădui tare și în piețe nu se va auzi glasul Lui. Trestia frântă nu o va zdrobi și feștila ce fumegă nu o va stinge. El va propovădui Legea Mea cu credincioșie. El nu va fi nici obosit, nici sleit de puteri, până ce nu va fi așezat Legea pe pământ. Căci învățătura Lui toate ținuturile o așteaptă” (Isaia XLII, 1-4). Trebuie să înțelegem, așadar, că profeții au legat calitatea de Mesia tocmai de această aplecare a trimisului Domnului, a purtătorului Duhului lui Dumnezeu, asupra celor săraci și obidiți, a celor betegi și loviți de soartă, a celor căzuți în diverse robii. Mesia este cel care anunță anul milei lui Dumnezeu, care pogoară peste această vale a plângerii care este lumea darul divin al milei, al îndurării, al iubirii pure, dezinteresate. În această viziune termenii de sărac, orb, aflat sub

stăpânire, întristat, zdrobit etc., descriu însăși condiția umană supusă istoriei, efecte ale căderii originare din paradis. Prin contrast, îndurarea, mila, iubirea sunt binefaceri care vin de dincolo de obișnuitul uman, de orizontul existenței căzute; ele vin direct de la Dumnezeu, sunt semnul coborârii lui Dumnezeu, pecetea prin excelență a mesianismului adevărat.

Evangelhiștii au preluat această axiomă a profeților văzând în activitatea vindecătoare a lui Iisus semnul indubitabil al mesianității Lui. Evangelhistul Matei, spre exemplu, relatează că, intrând în casa lui Petru, Iisus a vindecat-o pe soacra acestuia: *“frigurile au lăsat-o și ea s-a sculat și-I slujea Lui. Și făcându-se seară, au adus la El mulți îndrăciți și a scos duhurile numai cu cuvântul și pe toți bolnavii i-a vindecat ca să se împlinescă ceea ce s-a spus prin Isaia proorocul, care zice: “Acesta neputințele noastre le-a luat și bolile noastre le-a purtat”* (Matei VIII, 15-17; Isaia LIII, 4). S-a spus la un moment dat că aceste raporturi ale activității lui Iisus la ceea ce au spus profeții sunt opera exclusivă a evangheliștilor; că această utilizare a profețiilor mesianice ca un fel de grilă de interpretare menită se demonstreze împlinirea lor în “omul din Nazaret” n-ar fi aparținut mesajului original al lui Iisus; că această “exegeză” forțată ar fi fost menită să găsească vieții lui Iisus o semnificație în condițiile în care moartea Sa pe cruce părea să zădărnicească, să infirme toate așteptările pe care El le trezise în sufletele ucenicilor de-a lungul celor trei ani și jumătate de propovăduire intensă. Raportarea la profețiile mesianice în special la cele ale lui Isaia care sunt cele mai clare ar fi fost menită deci să mențină activitatea lui Iisus în limitele acestor așteptări în ciuda morții sale.

Această interpretare este evident falsă, căci Iisus însuși și-a interpretat activitatea sa vindecătoare prin prisma acestor profeți. Evangelhistul Matei relatează că la un moment dat activitatea prodigiousă a Mântuitorului a devenit atât de cunoscută în Iudeea încât veștile despre ea au ajuns, în fine, și în închisoarea unde se afla sechestrat, din ordinul lui Irod, Ioan Botezătorul. *“Și auzind Ioan în închisoare despre faptele lui Hristos, a trimis doi din ucenicii săi să-L întrebe: tu ești Cel ce trebuie să vină sau să așteptăm pe altul? Răspunzându-le Iisus, le-a zis: mergeți și spuneți lui Ioan cele ce auziți și vedeți: orbii își capătă vederea și șchiopii umblă, leproșii se curăță și surzii aud, morții înviază și săracilor li se binevestește”* (Matei XI, 2-5). Iisus face referire în mod evident la cuvintele lui Isaia care spune că în vremurile mesianice *“ochii celor orbi se vor deschide și urechile celor surzi vor auzi. Atunci va sări șchiopul ca cerbul și limpede va fi limba gângavilor, (...) săracilor li se va binevesti”* (Isaia XXXV, 5; LXI, 1). Episodul este relatat în aceeași termenii și de evangelhistul Luca cu singura mențiune că, înainte de a face referire la proorocia lui Isaia, Iisus i-a lăsat mai întâi pe ucenicii lui Ioan să asiste la vindecările pe care le săvârșea: *“În acel ceas El a vindecat pe mulți de boli, de răni și de duhuri rele și multor orbi le-a dăruit vederea. Apoi le-a zis: mergeți și spuneți lui Ioan...”* (Luca VII, 21-22). Acest episod nu face decât să

întărească, așadar, ideea că apelul evangheliștilor la profețiile mesianice și interpretarea activității lui Iisus cel istoric prin prisma lor n-a fost doar o simplă exegeză tardivă a unor ucenici care nu ar fi putut face față evenimentului morții mentorului lor. Cele două situații distincte în care Iisus însuși și-a interpretat activitatea prin grila textelor profetului Isaia, înaintea celor care-L ascultau în sinagoga din Capernaum și apoi înaintea ucenicilor lui Ioan și indirect a lui Ioan însuși, sunt argumente suficiente pentru a elimina orice dubiu în acest sens.

Cu această ocazie trebuie remarcat faptul că imaginea poporului despre cum avea să arate concret activitatea lui Mesia se deosebea destul de semnificativ de imaginea cărturarilor, a fariseilor și a marilor arhieriei de la Ierusalim. Pentru aceștia din urmă Mesia trebuia să satisfacă în special acele profeții care anunțau un Mesia eliberator al evreilor de sub robia popoarelor străine, ba chiar un conducător capabil să propulseze poporul ales în poziția de stăpân al popoarelor, ca un fel de compensație pentru umilințele îndurate de-a lungul lungii sale istorii. Și nu lipseau textele profetice care să susțină o astfel de perspectivă: *“Cere de la Mine și-ți voi da neamurile moștenire și stăpânirea Ta până la marginile pământului va fi”* (Psalmul II, 8); *“Și se vor închina Lui toți împărații pământului și toate neamurile-i vor sluji Lui”* (Psalmul LXXI, 11); *“Ridică împrejur ochii Tăi și vezi, căci toți se adună și se îndreaptă către Tine. Fiii Tăi vin de departe și fucele Tale sunt aduse pe umeri. Atunci vei vedea, vei străluci și va bate tare inima Ta și se va lărghi, căci către Tine se va îndrepta bogăția mării și avuțiile popoarelor către Tine vor curge”* (Isaia LX, 4-5); *“Așa zice Domnul Savaot: vor veni popoarele și locuitorii din cetăți numeroase. Și locuitorii dintr-o cetate vor merge în cealaltă zicând: să mergem să dobândim îndurarea lui Iuda și să căutăm pe Domnul Savaot... Și vor veni popoare multe și neamuri puternice ca să caute pe Domnul Savaot în Ierusalim și să se roage Domnului”* (Zaharia VIII, 20).

Evident, cărturarii interpretau la propriu profețiile, luându-le în sens istoric. Și așteptau pe acel Mesia care să elibereze poporul evreu de robia romană, aducându-l în final în postura de popor dominant al întregului pământ. Poporul de rând avea însă o viziune ușor diferită despre același Mesia pe care evangheliștii ne-au transmis-o cu acuratețe. Mesia trebuia să fie în primul rând vindecătorul vestit de proorocul Isaia, ocrotitorul celor săraci, eliberatorul celor robiți și asupriți nu atât ca popor, cât mai ales ca indivizi aflați în adânci suferințe și nevoi. Acestui tip de așteptare i-a răspuns Mântuitorul când S-a identificat pe sine în acel fragment din Isaia citit în sinagoga din Capernaum sau în cel înaintea ucenicilor lui Ioan și când a rostit celebra chemare: *“Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi odihni pe voi. Luați jugul Meu asupra voastră și învățați-vă de la Mine, că sunt blând și smerit cu inima și veți găsi odihnă sufletelor voastre”* (Matei XI, 28-29). În consecință, *“au adus la El pe un demonizat, orb și mut, și l-a vindecat, încât*

cel orb și mut vorbea și vedea. Mulțimile toate, așadar, se mirau zicând: nu este, oare, acesta, Fiul lui David? Fariseii însă ziceau: acesta nu scoate pe demoni decât cu Beelzebul, căpetenia demonilor” (Matei XII, 22-24). În urma uimitoarei înmulțirii a pâinilor, “*văzând minunea pe care a făcut-o, oamenii zicau: acesta este, într-adevăr, Proorocul care va să vină în lume”* (Ioan VI, 14). Când Iisus săvârșește uluitoarea minune a învierii tânărului din Nain, “*frică i-a cuprins pe toți și slăveau pe Dumnezeu zicând: Prooroc mare s-a ridicat între noi și Dumnezeu a cercetat pe poporul Său”* (Luca VII, 16). “*Și a tămăduit pe mulți care pătimeau de felurite boli și demoni mulți a alungat. Iar pe demoni nu-i lăsa să vorbească, pentru că-L știau că El este Hristos”* (Marcu I, 34). “*Căci duhurile necurate, când îl vedeau, cădeau înaintea Lui și strigau: Tu ești Fiul lui Dumnezeu!”* (Marcu III, 11).

Reacția invariabilă a poporului era aceea de a recunoaște în tămăduirile făcute de Iisus semnul clar al venirii lui Mesia, așa cum a fost Acesta anunțat de prooroci, în special de Isaia. Viziunea poporului nu era în fond diferită de aceea a fariseilor, din moment ce întemeierile celor din urmă se reclamau din aceleași surse. Problema era în una de interpretare a naturii împărăției pe care o anunțaseră proorocii. Mesia mulțimilor și al textelor invocate de Iisus era unul metafizic, anunțând venirea unei Împărății care nu este din lumea aceasta; în schimb, Mesia așteptat de farisei și cărturari era unul foarte pământesc, un fel de echivalent evreiesc al împăratului romanilor, omul cel mai puternic al momentului. Era, evident o eroare, căci pasaje importante și extinse din prooroci, cum este edificatorul capitol LIII din Isaia, n-aveau nici o legătură cu un asemenea Mesia. Adesea chiar mulțimile derapau în așteptările lor, dar Mântuitorul corecta de fiecare dată eroarea, ca de exemplu când, în urma înmulțirii pâinilor, oamenii au vrut să-L pună rege. “*Mă căutați nu pentru că ați văzut minuni, ci pentru că ați mâncat din pâini și v-ați sărutat. Lucrați nu pentru mâncarea cea pieritoare, ci pentru mâncarea ce rămâne pentru viața cea veșnică și pe care o va da vouă Fiul Omului, căci pe El l-a pecetluit Dumnezeu Tatăl”* (Ioan 26-27). Sau când, vorbindu-le apostolilor, Iisus le atrage atenția că: “*împărăția Mea nu este din lumea aceasta”* (Ioan XVIII, 36).

Vindecările, grija pentru toți cei obidiți și împovărați de nevoi, victimele unei așezări sociale profund nedrepte, au fost, așadar, marca prin excelență a autenticului Mesia, așa cum L-au anunțat la vremea lor proorocii, cum L-a receptat ca atare poporul care a ascultat predica de pe munte și sub care S-a prezentat pe Sine Mântuitorul Însuși. În acest context, era cât se poate de firesc ca, înainte de a-i vindeca, El să-i întrebe pe mulți dintre bolnavi, dacă au credință. “*După ce a intrat într-o casă, au venit la El niște orbi și Iisus i-a întrebat: credeți că pot să fac Eu aceasta? Zis-au Lui: da, Doamne. Atunci S-a atins de ochii lor, zicând: după credința voastră fie vouă! Și s-au deschis ochii lor. Iisus le-a poruncit cu asprime zicând: vedeți, nimeni să nu știe. Dar ei, ieșind, L-au vestit în tot ținutul acela”* (Matei IX, 28-30). Cei bolnavi, deci,

trebuiau să creadă că El este Mesia pentru că numai adevăratul Mesia i-ar fi putut vindeca. Nu era vorba de un act de supunere formală față de cineva care le oferea o mare favoare, recunoașterea unui titlu exterior, fără legătură directă cu actul vindecării, a unui titlu oarecum politic din punctul de vedere al fari-seilor, ci recunoașterea unei calități direct implicată în acel act al eliberării lor de handicap. Prin urmare, acțiunea fundamentală a lui Iisus ca Mesia a fost aceea de a elibera oamenii aflați în diferite suferințe, de a-i vindeca și a le oferi “odihna” promisă.

În acest context, misiunea de bază a celor pe care i-a ales pentru a-i trimite în lume să anunțe apropierea Împărăției Cerurilor, nu putea să fie alta decât aceea de a dovedi adevărul acestui anunț făcând aceleași vindecări pe care le operase și Iisus însuși. Ca apostoli, ca trimiși, ei nu puteau fi altceva decât niște mesageri ai Vindecătorului prin excelență, anunțat ca Mesia de marii prooroci. *“El a rânduit pe cei doisprezece, pe care i-a numit ‘apostoli’ ca să fie cu El și să-i trimită să propovăduiască și să aibă putere să vindece bolile și să alunge demonii (...). Și ieșind, ei propovăduiau să se pocăiască și scoteau mulți demoni și ungeau cu untdelemn pe mulți bolnavi și-i vindecau”* (Marcu III, 14-15). Obiceiul de a unge pe cei bolnavi cu untdelemn ca misiune prin excelență este atestat, cum se știe, și mult mai târziu pe vremea când Mântuitorul și-a instruit în acest sens ucenicii. Epistola Sf. Iacob atestă din plin acest lucru când spune: *“Este cineva bolnav între voi? Să cheme preoții Bisericii și să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn, în numele Domnului. Și rugăciunea credinței v-a mântui pe cel bolnav și Domnul îl va ridica și de va fi făcut păcate i se vor ierta lui”* (Iacob V, 14). Gestul de a unge rănile sau în general pe cei bolnavi cu untdelemn nu era unul ritual, cum s-ar putea crede la prima vedere; ungerea în special a rănilor cu untdelemn și vin era unul curent în vremea Mântuitorului, fiind caracteristic medicinei populare practicate la acel moment în Palestina (vezi Luca X, 34).

Textul din epistola Sf. Iacob nu este însă singurul care atestă legătura preoților cu problemele vindecării celor bolnavi ca misiune specifică preoției în sine. Această legătură este evidentă chiar din textul care relatează alegerea celor șaptezeci de ucenici, viitorii preoți de mai târziu: *“După aceea Domnul a ales alți șaptezeci (de ucenici) și i-a trimis câte doi înaintea faței Sale, în fiecare cetate și loc, unde însuși avea să vină (...). Și s-au întors cei șaptezeci cu bucurie zicând: Doamne, și demonii ni se supun în numele Tău. Și le-a zis: Am văzut pe Satana ca un fulger căzând din cer. Iată, v-am dat putere să călcați peste șerpi și peste scorpii și peste toată puterea vrăjmașului, și nimic nu vă va vătăma”* (Luca X, 1, 17-20). Aceeași lucrare și în cazul celor șapte diaconi: *“Au ales pe Ștefan, bărbat plin de credință și de Duh Sfânt, pe Filip și pe Nicanor... Iar Ștefan, plin de har și de putere, făcea minuni și semne mari în popor”* (F.A. V, 5, 8).

Apostolii n-au practicat o medicină populară atunci când, trimiși de Mântuitorul, au săvârșit vindecări la fel de uimitoare ca și El însuși. Vindecările lor vizau nu doar trupul, cât mai ales sufletul celui bolnav. Adevărata țintă a misiunii lor era aceea a pregătirii tuturor pentru o împărăție care nu aparținea lumii acesteia și care nu era alta decât Împărăția cerurilor, Împărăția învierii și a vieții veșnice. Or, vindecările în sine erau tocmai semnul coborării acestei Împărății în istorie, al apropierii ei de lumea noastră dominată de suferințe, de boli și de moarte. Era deci nevoie ca să crezi cu adevărat în realitatea acestei Împărății ca să-i simți efectele, atât ca apostol propovăduitor, cât și ca bolnav sau ca năpăstuit. Or, pentru a-și îndeplini misiunea care le fusese încredințată, anume aceea de a vindeca bolile și a scoate demonii din îndrăciți, apostolii aveau nevoie de credință fermă că, într-adevăr, s-a apropiat Împărăția cerurilor de lume, că prin Iisus Hristos Dumnezeu a cercetat, în sfârșit pe poporul Său trimițându-i pe Mesia, pe Vindecătorul prin excelență, pe Salvatorul cel promis cu atâta forță de profeți. Diferența dintre misiunea eminentemente religioasă a apostolilor și cei care practicau medicina populară apare cu claritate cu ocazia vindecării fiului lunatic. Apostolii care eșuaseră în efortul lor de a-l vindeca, se apropie de Iisus care tocmai realizase, în sfârșit, minunea și-L întrebă: *“De ce noi n-am putut să scoatem (demonul din copil)? Iisus le-a răspuns: pentru puțină voastră credință. Căci adevărat grăiesc vouă: de veți avea credință cât un grăunte de muștar, veți zice muntelui acestuia: mută-te de aici dincolo și se va muta; și nimic nu va fi vouă cu neputință. Dar acest neam de demoni nu iese decât numai cu rugăciune și cu post”* (Matei XVII, 19-21). Credința este, așadar, elementul esențial al actului vindecării practicat de apostoli, elementul care-l distinge de un simplu act medical. Evident, credința despre care este vorba în răspunsul dat de Mântuitorul apostolilor este aceea în mesianitatea Sa, ba mai mult: în dumnezeirea Sa.

Faptul că esența misiunii apostolilor în lume avea să fie aceea de a trezi credința în mesianitatea lui Iisus prin vindecări ieșite din comun reiese cu pregnanță în special din finalul evangheliei Sf. Marcu: Mântuitorul apare după înviere celor unsprezece și-i muștră pentru necredința lor: *“Pe când cei unsprezece ședeau la masă, li S-a arătat și i-a muștrat pentru necredința și împietrirea inimii lor, căci n-au crezut pe cei care-L văzuseră înviat și le-a zis: ... celor ce vor crede le vor urma aceste semne: în numele Meu demoni vor izgoni, în limbi noi vor grăi, șerpi vor lua în mână și chiar ceva dătător de moarte de vor bea, nu-i va vătăma; peste cei bolnavi își vor pune mâinile și aceștia se vor face sănătoși”* (Marcu XVI, 14, 17-18). Credința, rugăciunea și postul cerut de Iisus drept condiție a succesului misiunii apostolilor de a-i vindeca pe cei bolnavi și de a scoate demonii din cei îndrăciți nu sunt trei lucruri distincte, ci unul singur. De aceea Sf. Iacob folosește sintagma “rugăciunea credinței”. Cât despre necesitatea postului, ca și a rugăciunii, acesta este menit să mențină în vindecător, în apostol în special, conștiința că nu el este cel ce îl vindecă de

fapt pe cel bolnav, ci Dumnezeu, Mesia vindecătorul al cărui trimis el este în lume, la căpătâiul celui aflat în suferință.

Ultimul argument în favoarea afirmației că misiunea apostolilor, deci a clerului în general, este una legată eminent de vindecarea celor bolnavi îl aflăm în textul care conține misiunea pe care Mântuitorul o încredințează lui Petru, iar apoi tuturor celor doisprezece: *“Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea și porțile iadului nu o vor birui. Și-ți voi da cheile Împărăției Cerurilor și orice vei lega pe pământ va fi legat și în ceruri; și orice vei dezlega pe pământ va dezlega și în ceruri”* (Matei XVI, 18-19). Adresându-se apoi celor doisprezece, Iisus spune același lucru: *“Adevăr grăiesc vouă: oricâte veți lega pe pământ vor fi legate și în cer; și orice veți dezlega pe pământ vor fi dezlegate și în cer”* (Matei XVIII, 18). S-a discutat enorm în dialogul ecumenic în privința sensului verbelor “a lega” și “a dezlega”. Este de observat însă că aceleași două verbe sunt folosite de Mântuitorul și în contextul vindecării femeii gârbove: *“Aceasta, fiică a lui Avraam fiind, pe care a legat-o Satana, iată, de optsprezece ani, nu se cuvenea oare să fie dezlegată de legătura aceasta în ziua sâmbetei?”* (Luca XIII, 16). Puterea lui Petru, așadar, ca și a tuturor celorlalți apostoli și ucenici, este aceea de a lega și dezlega orice neputință provocată de Satana și de duhurile lui. Această dezlegare se referă mai întâi la păcatele celui bolnav, dar finalul ei este vindecarea. Sub ambele aspecte însă puterea încredințată de Mântuitorul ucenicilor este legată de cei bolnavi într-un fel sau altul.

3. *Ospățul împărăției*. Într-o dispută cu Mântuitorul fariseii L-au întrebat la un moment dat: *“Ce minune faci Tu ca să vedem și să credem în Tine? Ce Lucrezi Tu? Căci părinții noștri au mâncat mană în pustie, precum este scris: pâine din cer le-a dat lor să mănânce”* (Ioan VI, 30-31). Mântuitorul le-a răspuns: *“Adevărat, adevărat vă zic vouă: nu Moise v-a dat pâine din cer, ci Tatăl Meu vă dă din cer pâinea cea adevărată. Căci pâinea lui Dumnezeu este cea care se coboară din cer și care dă viață lumii (...). Părinții voștri au mâncat mană în pustie și au murit. Pâinea care se coboară din cer este de așa fel, încât dacă cineva mănâncă din ea să nu mai moară. Eu sunt pâinea vie care s-a pogorât din cer. Dacă mănâncă cineva din pâinea aceasta, va trăi în veac. Și pâinea pe care o voi da Eu este trupul Meu, pe care îl voi da pentru viața lumii (...). Adevărat, adevărat vă spun, că dacă nu mâncați trupul Fiului Omului și dacă nu beți sângele Lui, nu veți avea viață în voi înșivă”* (Ioan VI, 32-33, 49-51, 53). Euharistia sau Cina Domnului este actul fondator al Bisericii, al adunării celor chemați să guste din bunătățile Împărăției lui Dumnezeu și astfel să se împărtășească de viața veșnică. Biserica este formată, așadar, din toți cei chemați la ospățul Împărăției Cerurilor pentru a gusta pâinea vieții veșnice, adică Trupul și Sângele lui Iisus.

Sunt trei contexte în care în Noul Testament apare Cina Domnului cu această semnificație de Ospăț al Împărăției. Cel mai tardiv, este acela din prima epistolă a Sf. Pavel către Corinteni unde este vorba de masa comună pe care inițial primii creștini o serveau ca masă a dragostei reciproce a ucenicilor Domnului (Ioan XIII, 35). Această masă comună repeta, desigur, masa pe care au servit-o apostolii înșiși împreună cu Iisus în seara memorabilei Cine, când Iisus le-a dat Trupul și Sângele său sub forma pâinii și a vinului în contextul consumării mielului pascal. Dificultățile au apărut în momentul în care unii dintre comeseni au pierdut din vedere atât semnificația adevărată a acestei mese, aceea de Cină a Domnului, de Ospăț al Împărăției, cât și sentimentul care trebuia să-i anime în raport cu ceilalți participanți. Pentru ei masa, chiar dacă era una comună, devenise una obișnuită. În consecință, Sf. Pavel îi mustră cu asprime: *“Vă dau aceste învățături, dar nu vă laud, deoarece v-ați adunat laolaltă nu ca să vă faceți mai buni, ci ca să vă faceți mai răi. Mai întâi de toate aud că atunci când veniți la adunare, între voi sunt dezbinări... Când vă adunați, dar, în același loc, nu este cu puțință să mâncați Cina Domnului, fiindcă atunci când stați la masă fiecare se grăbește să-și ia cina adusă de el, înaintea altuia; astfel încât unul este flămând, iar altul este beat. Ce? N-aveți case pentru ca să beți și să mâncați în ele? Sau disprețuiți Adunarea (Biserica) lui Dumnezeu și vreți să faceți de rușine pe cei ce n-au nimic? Ce să vă zic? Să vă laud? În privința aceasta nu vă laud. Căci am primit de la Domnul ce v-am învățat”* (I Corinteni XI, 17-18, 20-23). Urmează apoi pasajul despre Cina Domnului.

Masa comună nu era o practică din vremea Sf. Pavel, ci încă din vremea apostolilor, cum se vede din cartea *Faptelor* (II, 42, 47). Curând au apărut însă probleme, căci nu toți înțeleseseră semnificația acestor mese: *“În zilele acelea, când s-a înmulțit numărul ucenicilor, eleniștii (evreii care vorbeau grecește) cârteau împotriva evreilor (iudei), căci văduvele lor erau trecute cu vederea la împărțeala ajutoarelor de toate zilele. Cei doisprezece au adunat atunci mulțimea ucenicilor și au zis: nu este potrivit pentru noi să lăsăm cuvântul lui Dumnezeu ca să slujim la mese. De aceea, fraților, alegeți dintre voi șapte bărbați... (pasajul continuă apoi cu alegerea celor șapte diaconi)”* (F.A. VI, 1-3). Este clar că, inițial, acestea fuseră niște mese ale dragostei care debutau cu Cina Domnului și în care servirea era asigurată de apostoli, dar care, cu timpul, se transformaseră în mese obișnuite în care sensul inițial de Ospăț al Împărăției se pierduse în favoarea unei concurențe pur pământești pentru cât mai multe din darurile distribuite! Apostolii au abandonat, așadar, servirea la astfel de mese, care nu mai aveau nici o semnificație transcendentă, în favoarea meselor în care cu adevărat se servea Cina Domnului și care aveau loc doar o dată pe săptămână, în prima zi a sâmbetelor, adică duminica (Fapte XX, 7).

Această procedură era menită, desigur, să apere semnificația religioasă profundă a mesei euharistice, codificată mai târziu în acel canon ecumenic

care interzice organizarea de mese în Biserică¹. Versetul 33 subliniază cât se poate de clar semnificația Cinei de masă a dragostei, căci acei “alții” care trebuiau așteptați de către “unii” erau cei care nu aveau ce pune pe masă, adică tocmai săracii cu care cei avuți nu voiau să împartă mâncarea adusă de acasă și de aceea se grăbeau să și-o consume (vers. 21). Accentul în întregul pasaj dedicat Cinei este pus însă pe participarea cu vrednicie la Cina Domnului (I Corinteni XI, 27-34). Acest lucru era cât se poate de firesc în contextul dezordinilor semnalate; dar aspectul mai general de masă la care sunt chemați și cei săraci și suferinzi ca o componentă fundamentală a celor chemați la Ospățul Împărăției nu mai apare în mod explicit. Psihologia era prima separare a Cinei de problema săracilor. Mai mult, aceasta a ajuns cu timpul să fie tratată ca o problemă aparte, de ordin pur social, și nu ca una de ordin liturgic, sacramental chiar.

Al doilea context în care apare Cina Domnului ca Ospăț al Împărăției este cel al minunii înmulțirii pâinilor în pustie pentru mulțimea care ascultase o zi întreagă predica Mântuitorului. *“Era seară. Ucenicii s-au apropiat atunci de El și i-au zis: locuț acesta este pustiu (...). N-avem aici decât cinci pâini și doi pești! El însă le-a zis: aduceți-le aici la Mine. Apoi a poruncit noroadelor să șadă pe iarbă, a luat cele cinci pâini și cei doi pești, și-a ridicat ochii spre cer, a binecuvântat și a frânt pâinile, le-a dat ucenicilor, iar ucenicii le-au împărțit noroadelor”* (Matei XIV, 15, 17-19). Am putea crede că a fost o simplă minune menită să-i convingă pe cei de față și în special pe farisei că El este Mesia. Faptul că era seară când a avut loc masa, precum și expresia “a frânt pâinile”, sunt un argument că acolo în pustie, seara, avusese loc în avampremieră Cina Domnului. Această interpretare este întărită de înseși cuvintele Mântuitorului adresate a doua zi aceluiași noroadă care-L căutau de zor după ce El se retrăsese într-un munte să se roage: *“Adevărat, adevărat vă spun, că mă căutați nu pentru că ați văzut semne, ci pentru că ați mâncat din pâinile acelea și v-ați săturat. Lucrați nu pentru mâncarea cea pieritoare, ci pentru mâncarea care rămâne întru viața veșnică și pe care v-o va da Fiul Omului (...). Eu sunt pâinea vieții. Părinții voștri au mâncat mană în pustie și au murit (...). Eu sunt pâinea cea vie care s-a pogorât din cer. Dacă mănâncă cineva din pâinea aceasta, va trăi în veac (...). Cine mănâncă trupul Meu și bea Sângele Meu are viața veșnică”* (Ioan VI, 26-27, 48-49, 51).

Poporul care asistase la minunea înmulțirii pâinilor asistase, de fapt, la replica nou-testamentară a hrănirii evreilor în pustie cu mana căzută din cer. Pâinea oferită de Iisus era noua mană cerească, pâinea legii celei noi, pâinea vieții, trupul său pe care, sub forma celor cinci pâini, îl frânșese și-i dăduse noroadelor să-l mănânce. Aspectul care interesează aici este însă acela că în mijlocul mulțimilor adunate în jurul lui Iisus se aflaseră mulți bolnavi, așa

1. Vezi canonul 74 Trulan și canonul 28 Laodiceea.

cum reiese din text, mai ales la a doua înmulțire a pâinilor: *“A venit la El norod mult având cu sine șchiopi, orbi, muți, ciungi și mulți alți bolnavi. I-au pus la picioarele Lui și El i-a tămăduit. Așa încât norodul se miră, când a văzut că muții vorbesc, că ciungii se însănătoșesc, că șchiopii umblă și că orbii văd. Și slăveau pe Dumnezeu lui Israel. Iisus a chemat apoi pe ucenicii săi și le-a zis: M-este milă de gloata aceasta... Nu vreau să le dau drumul flămânzi, ca nu cumva să leșine de foame pe drum... (a urmat imediat a doua înmulțire a pâinilor)”* (Matei XV, 29-32). Participarea celor bolnavi la marea minune a înmulțirii pâinilor, la această prefigurare clară a Ospățului Împărăției, este aici atestată direct, deși pare accidentală.

Dar contextul care prezintă această participare a săracilor și suferinzilor la Ospățul vieții veșnice, deci la Cina Împărăției, este cel oferit de pilda despre cina cea mare. *“Un Om a pregătit Cină Mare și a chemat pe mulți. Și la ceasul Cinei a trimis El pe sluga sa ca să spună celor chemați: veniți, că, iată, toate sunt gata”*. Cum se știe, cei chemați au refuzat și atunci, mâniat, stăpânul slugii a zis: *“Ieși îndată în piețe și-n ulițele cetății și adu-i aici pe săraci, pe neputincioși, pe orbi și pe șchiopi... Ieși la drumuri și la garduri și silește-i să intre...”* (Luca XIV, 16-17, 21, 23). La Matei Cina cea Mare este, de fapt, o nuntă: nunta fiului de împărat (Matei XXII, 2-14). Iată de ce participanții la Ospățul Împărăției mai sunt numiți și *“fiii nunții”* (Luca V, 34).

Când Iisus a stat la masă în casa lui Levi, fariseii i-au reproșat că mănâncă și bea cu vameșii și cu păcătoșii. Răspunsul Lui este mai mult decât elocvent pentru tema care ne interesează: *“N-au trebuință de doctor cei sănătoși, și cei bolnavi. Căci n-am venit să chem. Pe cei drepți, ci pe cei păcătoși la pocăință”* (Luca V, 31-32). Astfel, orice ospăț la care Iisus este prezent este de fapt, Cina Domnului; și orice Cină este Nunta cea Mare a Împărăției la care Dumnezeu ne-a chemat de pe ulițele și gardurile istoriei unde condiția umană nu poate fi alta decât cea a orbilor, a surzilor, a săracilor etc. Cina cea Mare este, de altfel, anunțată încă din Vechiul Testament: *“Domnul Savaot va pregăti în muntele acesta pentru toate popoarele un ospăț de cărnuri grase un ospăț cu vinuri bune, cărnuri grase cu măduvă, vinuri bune, limpezite. În muntele acesta El va da la oparte vâlul care învăluie toate popoarele și perdeaua care acoperă toate neamurile. El va înlătura moartea pe veci! Și Domnul Dumnezeu va șterge lacrimile de pe toate fețele și rușinea poporului său El o va îndepărta de pe pământ”* (Isaia XXV, 6-8). Expresia *va șterge lacrimile de pe toate fețele și rușinea poporului său El o va îndepărta* sugerează suficient statutul celor chemați la ospățul Domnului.

Mai mult, argumentul cel mai bun în favoarea caracterului social al Sf. Liturghii este chiar pasajul despre Cina Domnului din Evangheliile. Evangheliștii au reținut cuvintele fundamentale rostite de Iisus cu acest prilej: *“luați, mâncați, acesta este Trupul Meu care se frânge pentru voi; ... beți dintru aceasta toți, acesta este Sângele Meu, care se varsă pentru voi și pentru mulți spre*

iertarea păcatelor (s.m.)". Cum am spus și mai sus, păcatul este caracteristica condiției umane, marca ontologică a oricărui om sub care el este surprins când este chemat la mântuire, adică atunci când este invitat la Ospățul Împărăției, la Nunta Fiului, la Cina cea Mare. Dar iertarea păcatelor este tratamentul aplicat prin excelență celor bolnavi! Slăbănogului care zăcea de 38 de ani pe marginea scaldătoarei Vitezda Iisus îi spune după ce-l vindecă: "*Iată, te-ai făcut sănătos. De acum să nu mai greșești, ca să nu-ți fie ție ceva mai rău*". (Ioan V, 14). Altui slăbănog pe care I l-a adus înainte spre a-l vindeca, Iisus îi spune și mai direct: "*Îndrăznește, fiule! Păcatele îți sunt iertate*" (Matei IX, 2). Păcatul este cauza cea mai profundă a oricărei boli, fie ea de ordin sufletec, psihic sau fizic. În momentul în care Iisus își oferă Trupul și Sângele la Cină, el le oferă mai ales celor bolnavi, celor ce suferă într-un fel sau altul, după principiul: "*N-au trebuință de doctor cei sănătoși, ci cei bolnavi. Căci n-am venit să chem pe cei drepecți, ci pe cei păcătoși la pocăință*" (Luca V, 31-32).

Biserica este astfel acea "casă de oaspeți", acel *pandoheion*, la care samarineanul cel milostiv îl aduce pe "cel căzut între tâlhari" spre a fi tămăduit și hrănit (Luca X, 30, 34). În interpretarea tuturor Sfinților Părinți samarineanul nu este altul decât Mântuitorul Hristos. Postura samarineanului devine astfel marca prin excelență a preoției creștine, diferită radical de aceea a preoției Legii Vechi, a cărei grijă fundamentală era aceea de a se păstra departe de orice impuritate, de orice atingere cu cei păcătoși. Masa Împărăției este aceea la care Iisus stă și mănâncă în mijlocul vameșilor și a păcătoșilor (Matei IX, 10-11), a celor săraci sau suferinzi. De aceea s-a transmis până astăzi obiceiul ca cel bolnav să fie unș mai întâi cu untdelemn în cadrul Sf. Maslu, apoi împărtășit cu Trupul și Sângele Domnului cu precizarea că aceasta se face spre însănătoșirea și reintegrarea lui în "sânul Bisericii pământești"². Nu este vorba de o simplă însănătoșire medicală, ci de un semn copleșitor, exclusive religios, al apropierii de lumea noastră a puterii Împărăției lui Dumnezeu, al "gustării" din pâinea vieții veșnice, care este Trupul lui Iisus.

Chemarea la Ospățul Împărăției se adresează, așadar, omului păcătos și de aceea bolnav, omului avariati ontologic³ după căderea din rai. Lui i se adresează, deci, acea chemare de la Sf. Liturghie: "Cu frică de Dumnezeu și cu dragoste să vă apropiați!". Poporul care este chemat să se împărtășească cu Trupul și Sângele lui Iisus Hristos este, de fapt, poporul celor săraci, al celor obidiți, al celor aflați în suferință fizică sau sufletească, adică exact al acclora căroră a venit Mesia să le vestească eliberarea, vindecarea, iertarea. Căci toate acestea nu sunt decât semnele apropierii Împărăției lui Dumnezeu, al începutului Nunții sau al Marii Cine. Sărăcia, nenorocirile, rănile și bolile vizibile nu

2. Vezi slujba Sf. Maslu.

3. După frumoasa expresie a unui autor român.

sunt decât aspecte vizibile ale suferinței ontologice în care zace omul în general după cădere. Iată de ce trebuie acceptat că preocupările definite astăzi ca sociale pentru năpăstuiții sorții aparțin de fapt registrului sacramental. Liturgia și toate Tainele Bisericii, de altfel, se adresează în primul rând celor săraci, celor bolnavi, celor pribegi, celor păcătoși în sensul de bolnavi sufletește și abia în al doilea rând celor sănătoși fizic, celor fără probleme sociale etc. Așadar, preocuparea socială a Bisericii este în fond parte integrantă din preocuparea ei sacramentală.

4. *Evanghelia împărăției*. Toate aceste efecte ale apropierii de lumea noastră a Împărăției lui Dumnezeu ar fi rămas neînțelese, ar fi iscat doar perplexitate, ba chiar efecte nedorite ca acela care a urmat înmulțirii pâinilor, dacă Iisus nu ar fi predicat explicând poporului originea și semnificația profundă a minunilor Sale. Predica Sa a debutat, cum se știe, cu avertismentul: *“Pocăiți-vă, căci s-a apropiat Împărăția Cerurilor”* (Matei I, 17). Era același avertisment ca cel din predica lui Ioan Botezătorul, poate și din a altora din acea vreme care predicau despre iminența venirii lui Mesia. Felul în care predica însă Iisus prezenta o diferență fundamentală: cuvântul Său nu era unul abstract, ci unul însoțit de putere. *“După ce Iisus a sfârșit cuvintele sale, mulțimile au rămas uimite de învățătura Lui, căci El nu-i învăța precum cărturarii lor, ci ca unul care are putere”* (Matei VII, 28-29). Evanghelistul explică această sintagmă adăugând puțin mai jos că: *“Iisus străbătea toată Galileea, învățând norodul în sinagogi, propovăduind evanghelia împărăției și tămăduind orice boală și orice neputință care era în norod. Și I s-a dus vestea în toată Siria; și aduceau la El pe toți cei ce sufereau de felurite boli și chinuri: pe cei îndrăciți, pe cei lunatici și pe cei slăbănogi; și El îi vindeca!”* (Matei IV, 23-24). Evanghelistul Marcu ne transmite mirarea mulțimilor care, văzând minunea vindecării unui demonizat, se întrebau: *“Ce este aceasta? Cu siguranță o învățătură nouă, plină de putere; căci El poruncește ca unui stăpân chiar și duhurilor necurate și ele Îl ascultă!”* (Marcu I, 27).

Urmând exemplul Mântuitorului, apostolii au propovăduit aceeași învățătură însoțită de putere, după cum mărturisește însuși apostolul Pavel celor din Tesalonic: *“Într-adevăr, evanghelia noastră v-a fost propovăduită nu numai cu vorbe, ci cu putere, cu Duhul Sfânt și cu o mare îndrăzneală”* (I Tesaloniceni I, 5). *“Împărăția lui Dumnezeu, spune și corintenilor, nu stă în vorbe, ci în putere”* (I Corinteni IV, 20). *“Învățătura și propovăduirea mea, explică el aceluiași corinteni, nu stăteau în vorbirile înduplecătoare ale înțelepciunii (celei omenești), ci în dovada dată de Duhul și de putere, pentru ca credința voastră să fie întemeiată nu pe înțelepciunea oamenilor, ci pe puterea lui Dumnezeu”* (I Corinteni II, 4-5). De aceea scrie el celor din Roma, că *“mie nu mi-e rușine de Evanghelia lui Hristos; fiindcă ea este puterea lui Dumnezeu*

pentru mântuirea fiecăruia care crede: întâi a iudeului, apoi a elinului” (Romani I, 16).

În lumina acestor texte trebuie să înțelegem că sintagma “evanghelia împărăției” nu însemna “evanghelia sau vestea cea bună, dar abstractă, despre împărăția cerurilor”, ci “evanghelia sau vestea care aduce efectiv *cu sine* realitatea împărăției, care face deja simțită *apropierea* acestei împărății”. Cei ce auzeau această evanghelie experimentau totodată și conținutul ei, adică puterea formidabilă a împărăției anunțate prin ea. De aceea în epistola către evrei despre “*cei care au fost luminați odată, au gustat darul ceresc și s-au făcut părtași Duhului Sfânt*” sunt numiți totodată și cei “*care au gustat Cuvântul cel bun și puterile veacului viitor*” (Evrei VI, 4-5). Aceste puteri erau, desigur, acelea care au uimit și mulțimile care-L ascultaseră pe Iisus, anume puterile vindecătoare ale unei Împărății în care nu mai este suferință de nici un fel, ci numai bucuria nunții nesfârșite a Fiului lui Dumnezeu.

Dar aspectul grandios al “apropierii împărăției”, al “puterilor veacului viitor”, a fost acela al învierilor din morți, culminând cu copleșitoarea înviere a lui Iisus însuși. Toată năzuința Sf. Pavel, scrie el celor din orașul Filipi, a fost aceea “*de a-L cunoaște pe El și puterea învierii Lui*” (Filipeni III, 10). Acesta avea să fie și conținutul de bază al propovăduirii sale, după cum mărturisește și corintenilor: “*Vă fac cunoscută, fraților, evanghelia pe care v-am propovăduit-o, pe care ați primit-o, în care ați rămas și prin care sunteți mântuiți..., că Hristos a murit pentru păcatele noastre, după Scripturi, că a fost îngropat și a înviat a treia zi după Scripturi, și că s-a arătat lui Chifa, apoi celor doisprezece (...). Or, dacă se propovăduiește că Hristos a înviat din morți, cum zic unii dintre voi că nu este o înviere a morților? Dacă nu este o înviere a morților nici Hristos n-a înviat. Și dacă n-a înviat Hristos, atunci, propovăduirea noastră este zadarnică și zadarnică este și credința voastră*” (I Corinteni XV, 1-5, 12-14).

Forța propovăduirii apostolilor s-a bazat pe faptul că ei au fost martorii direcți ai învierii lui Iisus Hristos și al arătărilor Lui de după înviere menite să confirme acest uriaș eveniment (Faptele apostolilor II, 32; I Corinteni XV, 8). Astfel, curajul cu care ei au propovăduit învierea lui Hristos, sfidând ostilitatea și amenințările căpeteniilor de la Ierusalim, iar mai apoi amenințarea cu pedeapsa capitală din partea autorităților romane, era el însuși un semn al puterilor veacului viitor care se manifestau deja în apostoli: “*Când vă vor duce înaintea sinagogilor, înaintea dregătorilor și înaintea stăpânilor, să nu vă îngrijorați de cum veți răspunde pentru apărarea voastră, nici de ce veți vorbi, căci Duhul Sfânt însuși vă va învăța chiar în ceasul acela ce va trebui să vorbiți*” (Luca XII, 11-12). Exemplul cel mai elocvent de propovăduire “cu putere” fost cel al arhidiaconului Ștefan care “*era plin de har și de putere și făcea minuni și semne mari în norod*” și care, atunci când a început o ceartă cu niște iudei din Cilicia cu privire la Iisus, le-a vorbit cu atâta înflăcărare,

încât nimeni “nu putea să stea împotriva înțelepciunii și a Duhului cu care vorbea el” (Faptele apostolilor VI, 8, 10)⁴.

Această putere a Duhului Sfânt care a înflăcărat propovăduirea lui Iisus însuși și apoi pe aceea a apostolilor nu avea altă menire decât aceea de a înlătura orbirea sufletească – și, desigur, și pe cea fizică – a ascultătorilor. Când Iisus și-a început predica în Capernaum, evanghelistul a văzut în aceasta o împlinire a profeției lui Isaia despre norodul din “țara lui Zabulon și țara lui Neftali, dinspre mare și de dincolo de Iordan, din Galileea neamurilor”, care “zăcea întru întuneric și a văzut lumină mare” și care “zăcea în ținutul și-n umbra morții și peste care a răsărit lumina” (Matei IV, 13-17). Însuși Iisus spune la un moment dat fariseilor: “Eu am venit în lumea aceasta pentru judecată: ca cei ce nu văd să vadă și cei ce văd să ajungă orbi. Unii dintre fariseii, care erau lângă El, când au auzit aceste vorbe, I-au zis: doar n-om fi și noi orbi! Dacă ați fi orbi – le-a răspuns Iisus – păcat nu ați avea; dar acum ziceți: vedem. Tocmai de aceea păcatul vostru rămâne” (Ioan IX, 39-41).

Dar țința propovăduirii “cu putere” nu era numai aceea a vindecării orbirii sufletești, cum era cea a fariseilor, ci, ocazional, și aceea a vindecării orbirii fizice, cum a fost cazul orbului din naștere. Întâlnind un orb pe o stradă din Ierusalim, Iisus spune apostolilor: “Cât sunt în lume, sunt lumina lumii. După ce a zis aceste vorbe, a scuipat pe pământ și a făcut tină din scuipat. Apoi a uns ochii orbului cu tina aceea și i-a zis: du-te de te spală în scaldătoarea Siloamului. El s-a dus, s-a spălat și s-a întors văzând bine” (Ioan IX, 5-7), Iisus nu s-a mulțumit însă a-i reda vederea fizică, ci a dorit să i-o ofere și pe cea sufletească, adevărata țință a propovăduirii Sale. Întâlnindu-l din nou, l-a întrebat: “Crezi tu în Fiul lui Dumnezeu? Și orbul a răspuns: Și cine este, Doamne, ca să cred în El? L-ai și văzut, i-a zis Iisus, căci Cel care vorbește cu tine Acela este. Cred, Doamne, I-a zis el și I s-a închinat” (Ioan IX, 35-38).

5. *Considerații finale.* Toate aceste texte invocate până aici conduc inevitabil la concluzia că Biserica nu este altceva decât acel spațiu al istoriei în care se revarsă “puterile veacului viitor”; în care toți cei ce s-au angajat cu credință pot simți prin experiență personală “semnele apropierii împărăției lui Dumnezeu”, mai exact “puterea învierii” Fiului lui Dumnezeu. Aceasta reprezintă componenta sau latura divină a Bisericii lui Hristos. Pe de altă parte, umanitatea spre care coboară aceste “puteri” este grav avariata în ființa ei cea mai adâncă. Orice om este în fond o ființă bolnavă din cauza deteriorării relațiilor sale cu Dumnezeu, singura sursă a vieții adevărate pentru întregul univers. La cei mai mulți oameni această boală ontologică nu este vizibilă în termeni pământești. Ei par sănătoși, fericiți chiar, asemenea bogatului din evanghelie. Este, doar o aparență, căci în ordinea divină a lucrurilor ei sunt

4. Până astăzi a rămas obiceiul ca diaconul care citește Evanghelia la Sf. Liturghie să fie bincuvântat de preot sau arhieru să propovăduiască “cu putere multă” (vezi formula în Liturghier).

adânc avariați. La alții această boală a sufletului îndepărtat de Dumnezeu se manifestă cu violență, vizibil, sub forma suferințelor de tot felul, de la situații din cele mai nefavorabile până la maladiile cele mai grave. Aceștia reprezintă latura umană, concretă, a Bisericii.

Anunțul Bisericii, asemenea celui făcut de Iisus Hristos, și anume că s-a apropiat Împărăția Cerurilor de lumea noastră și că suntem chemați s-o moștenim, se revarsă, așadar, peste o lume bolnavă, o lume care suferă de maladia invizibilă a păcatului și a morții, dar și în care prea adesea, același păcat fundamental, poate fi văzut în formele sale cele mai respingătoare: sărăcia, bolile fizice de tot felul, de la cele trupești până la cele psihice etc. Aceasta înseamnă că Biserica trebuie să-și întemeieze întreaga ei activitate pe același text biblic de la Isaia pe care l-a adoptat însuși Mântuitorul și să zică pretutindeni unde propovăduiește: *“Duhul Domnului este peste mine și el m-a uns să vestesc săracilor evanghelia; m-a trimis să tămăduiesc pe cei cu inima zdrobită, să propovăduiesc robilor de război eliberarea și orbilor vederea; să dau drumul celor apăsăți și să vestesc anul de îndurare al Domnului”* (Luca IV, 18).

Iată de ce preocuparea pentru săraci, pentru bolnavi, pentru cei din închisori și pentru toți cei părăsiți alături de aceea pentru ceilalți care nu par a avea astfel de probleme, este parte integrantă a activității sacramentale, liturgice și predicatoriale a Bisericii. Mai mult, activitatea socială este însăși rațiunea activității ei sacramentale, liturgice și predicatoriale. Concluzia care se impune nu poate fi alta decât aceea că această activitate a Bisericii, a clerului ei la toate nivelele, trebuie să înceapă la marginile societății și să termine la centru; să înceapă din casele cele mai sărace, din bordeiele celor pribegi, din spitale și din închisori, din canalele unde zac copii abandonati, pentru a ajunge în final în casele celor bogați. Numai atunci când procedează astfel își activează Biserica adevărata ei esență, numai atunci poate afirma în adevăr că la temelia ei stă Iisus Hristos și ca model și ca prezență.

SPIRITUALITATE ȘI CONSUMISM

A FI ȘI / SAU A AVEA

Pr. prof. dr. GEORGE REMETE

Tema aceasta nu înseamnă numai o problematică, o controversă și o dificultate, ci mai ales o permanentă actualizare și responsabilizare. Adică: nu este vorba numai de faptul că spiritualitatea ortodoxă și românească – intrând în relație cu societatea consumistă europeană – pătrunde unde n-a fost și se confruntă cu realități pe care nu le-a simțit așa total, cum le experimentează acum. Nu e numai o problemă românească, ortodoxă sau est-europeană, ci este o problemă umană în general: a omului ca ființă culturală, spirituală și chiar simplu – biologică. Este, putem spune, cea mai mare presiune pentru ființa numită om.

Provocarea aceasta nu este formală; ea nu este o invenție, o exagerare sau o dificultate a unei părți a omenirii care trebuie să se întâlnească cu cealaltă parte, ci este o reală și dificilă problemă teologică. Știm foarte bine că spiritualitatea europeană și creștinătatea în general a învățat ceva timp de un mileniu și jumătate că între ființa umană și consumism este o contradicție, condamnând bogăția, iar după aceea a apărut o altă idee, cu totul diferită, promovând bogăția și bunăstarea.

Până la Renaștere și la Reforma protestantă, teologia și viața creștină s-au fundamentat pe ideea rigorii, renunțării și auto-controlului sever, împlinirea spirituală fiind înțeleasă ca invers proporțională cu bunăstarea materială. De la Reformă, o parte a creștinătății a făcut cunoștință cu altă idee: „Dumnezeu fiind bun, ne vrea fericiți, deci bogați și saturați”. Și astfel a apărut societatea modernă, societatea dezvoltării nesfârșite din punct de vedere tehnic, științific și economic, adică societatea de consum. De atunci încolo, progresul omenirii se identifică în mare măsură cu această idee; marile descoperiri geografice, marile colonizări, revoluția industrială, revoluțiile moderne, formarea statelor naționale, uriașa dezvoltare economică, tehnică și științifică – identice astăzi cu societatea de consum – sunt indisolubil legate de această nouă concepție.

Pe de altă parte însă, tot ei i se datorează, într-o măsură, și regruparea omenirii în blocuri, apariția unor boli noi și dezastrul ecologic, până la limita dezastrului planetar. Căci nu trebuie uitat faptul că legea de bază a acestei societăți – care și constituie specificul ei – este ideea că bunăstarea nu poate exista decât ca progresie geometrică, ambalare continuă, ca un fel de “Cui i se pare că stă, să ia aminte să nu cadă!”. Problema spiritualității și consumismului nu este deci numai o problemă economică, socială, culturală și umanistă, ci în primul rând una teologică.

În fața unei asemenea probleme nu avem voie să fim duplicitari, profitând și dorind pe de o parte o situație materială prosperă și comodă, iar pe de altă parte respingând-o ideologic, cu subînțelesul ipocrit că “știm noi care este adevărul!”. Nu putem proceda așa, n-avem dreptul, n-avem dreptate și ne-am minți pe noi înșine. Dacă astăzi noi ne putem întâlni din diferite părți ale lumii, spre folosul reciproc, aceasta se datorează faptului că există cuceririle materiale și consumiste, adică societatea de consum. Creștinul nu poate condamna progresul economic, tehnic și științific, pentru că acestea constituie chiar menirea, rațiunea și destinul lui. Toți creștinii beneficiază și trăiesc de fapt pe baza acestor progrese. Ca persoane și comunitate a sec. XXI, ca europeni, noi trăim prin societatea de consum.

Ca teologi ortodocși, știm foarte bine că legea dezvoltării este inevitabilă, irepresibilă și pozitivă, ca entelehie a universului și a mea ca ființă. Această concluzie se întemeiază pe o argumentare teologică irefutabilă. Știm că realitatea, viața și împlinirea omului nu sunt statice, ci dinamice. Lumea a fost creată, funcționează și dăinuie prin energiile necreate ale lui Dumnezeu: noi înșine nu suntem decât energie și expansiune. Nu trebuie să ne împingă cineva ca să lucrăm pentru economie, pentru știință și pentru tehnică, căci știm că aceasta este menirea, rostul și destinul nostru. În acest sens, teologul ortodox trebuie să fie inițiatorul și promotorul cel mai zelos al ideilor de noutate, de dezvoltare tehnică, științifică și materială; altfel s-ar contrazice pe sine însuși, ar contrazice propria teologie, Biserica și societate.

Și totuși, problema rămâne. Adică: în forma lui actuală (extremă și unilaterală) raportul dintre împlinirea spirituală și acumularea materială – ca raport între spiritualitate și consumism – apare inevitabil antagonic și exclusiv. Raportul dintre „a fi” și „a avea” impune, până la urmă, o prioritate.

Ființa și sensul omului. A discuta despre spiritualitate și consumism, despre raportul dintre „a fi” și „a avea”, înseamnă a preciza ființa și sensul omului. Orice vorbire despre om impune ca primă afirmație esența spirituală a omului. A vorbi despre om înseamnă a vorbi despre spirit, căci dacă înlăturăm sau evităm spiritualitatea lui, atunci nu mai rămâne nimic de vorbit despre om.

Dar a vorbi despre spirit înseamnă a vorbi de esența, baza și maximul ființei. De fapt, numai spiritul există, numai el e ființă și orice altă existență își ia ființa, dăinuie și e determinată de el: „*Duhul este cel ce dă viață; trupul nu folosește la nimic*” (Ioan 6,63). Omul trebuie să conștientizeze deci prioritatea și absolutul spiritului, să realizeze existențial că „*sufletul este mai mult decât hrana și trupul decât îmbrăcămintea*” (Matei 6,25).

Totul pleacă de la înțelegerea că spiritul este esența ființei, că el o determină întrutotul, că numai el este existența deplină și fără el orice existență este nulă, trecând în neant. Tot universul natural, toată lumea e produsă de spirit și dăinuie numai prin el. Prin urmare, chiar dacă e și materie, omul trăiește „*nu*

numai cu pâine ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu” (Matei 4, 4). Izvorul oricărei creaturi materiale sau spirituale nu este ordinea naturală imediată, ci Spiritul absolut. Viața și hrana oricărei creaturi este „*pâinea cea vie care s-a pogorât din cer*” (Ioan 6, 51), pentru că numai spiritul asigură viața și numai „*cine mănâncă din pâinea aceasta viu va fi în veci*” (Ioan 6, 51).

Adevărul, rostul și destinul omului este esența spirituală, deschiderea sa spre absolut. Orice om întreg și adevărat știe și simte că „*împărăția lui Dumnezeu este înăuntrul lui*” (Luca 17, 21). A socoti și a-ți înțelege ființa și rostul înseamnă deci a te angaja total întru spirit, „*comoara cea ascunsă*”, și „*de bucuria ei, a te duce, a vinde tot ce ai și a o cumpăra*” (Matei 13, 44). Nu există, de fapt, variante: a nu te decide total întru spirit nu este numai neîmplinire, ci ratare și alunecare în neînțelegere. Fără spirit, ființa devine nimic, prin spirit ea este totul. Nici o împlinire nu e posibilă fără spirit, iar prin el toate devin cu puțință (Marcu 9, 23). În persoana umană, spiritul este esența secretă și invizibilă, grăuntele de muștar pe care unii nu-l mai văd, îl uită, îl pierd sau îl evită, dar care se dovedește singura putere capabilă „*să mute munții*” (Matei 17, 20), singura împlinire autentică, unica forță prin care omul poate îmbrățișa și cuprinde lumea întreagă, ca un pom magic în care „*vin păsările cerului și se sălășluiesc în ramurile lui*” (Matei 13, 32).

Numai ca spirit este omul ființă și valoare, pentru că numai spiritul este libertate, adică voință, conștiință, alegere și decizie. Fără libertate, orice existență este obiect și, de fapt, non-valoare sau dependență totală. Dar spiritul este identic cu libertatea: „*Domnul este Duh, și unde este Duhul Domnului, acolo este libertate*” (II Cor. 3, 17). Valoarea libertății constă în posibilitatea alegerii, pentru că decizia este ființa și conștiința în act, în expansiune; fără decizie ființa ar fi inexpresivă, ar fi moartă.

Libertatea înseamnă alegere, iar prin aceasta ea are totdeauna o calitate morală. Nu există libertate decât în act, în alegere și astfel libertatea e obligată să se coloreze în bine sau în rău. Ca spirit și libertate, omul este ființa care se poate decide: pentru bine sau pentru rău. Există și o libertate pentru rău, iar aceasta e demascată ferm în Sf. Scriptură: „*Trăiți ca oamenii liberi, dar nu ca și cum ați avea libertatea drept acoperământ al răutății ...*” (I Petru 2, 16). Practic, libertatea înseamnă înțelegerea și conformarea cu firea, cu rațiunea, cu spiritul ca esență și rost al ființei. Libertatea creștină este împlinirea întru spirit, adică slujirea sufletului de către trup, și nu invers. Cel ce înhamă libertatea la carul trupului pune de fapt căruța înaintea cailor, pentru că răstoarnă ordinea firii, a ființei, în care spiritul trebuie să fie suveran. De aceea, mai mult decât orice religie, învățătura creștină avertizează „*să nu folosiți libertatea ca prilej de a sluji trupului ...*” (Galateni 5, 13). Orice gândire și orice experiență recunoaște dihotomia omului ca realitate spiritual-materială, dar raportul acesta este înțeles apoi foarte diferit în diferitele religii și confesiuni. Libertatea ca înțelegere dreaptă a ființei și spiritului, a omului ca persoană împlinită, în-

seamnă tocmai înțelegerea că nu există împlinire decât în spirit, că „*totul e deșertăciune în afara întâlnirii spiritului cu spiritul*” („*Alles ist eitel ausser der Begegnung zwischen Geist und Geist*”: Hugo von Hofmannstahl), că mer-sul trupului care nu ascultă de suflet este numai poftă irațională și cădere în neființă. Marii Părinți ai teologiei creștine – și mai ales Sf. Maxim Mărturisitorul – au subliniat insistent că pofta și păcatul nu sunt altceva decât mișcările iraționale ale sufletului, care contrazic Rațiunea și Firea. De altfel și gândirea biblică a precizat, mai dinainte, că insubordonarea instinctelor și a patimilor sunt iraționalitate și cădere în neființă, sfătuind: „*nu vă potriviți poftelor de mai înainte, din vremea neființei voastre*” (I Petru 1, 14).

Fiind realitate dublă, materie și spirit, omul poate alege și cultiva partea pe care o dorește. Nimic nu-l poate împiedica să se dezvolte, să se „împlinească” trupește. Ca persoană, omul nu poate să fie simplă existență sau dănuire. Persoana și spiritul sunt eminentemente deschidere, comunicare, dinamică și progres etern, fără sfârșit. Simpla existență a omului înseamnă lucrare și împlinire, într-un fel oarecare. Omul trebuie să se exprime și să persevereze în ceva; existența lui merge, vrând-nevrând, într-o direcție anume. Orice om se finalizează într-o formă anume și este extrem de semnificativ că Iisus Hristos însuși înfățișează viața eternă ca împlinire a persoanei umane în deplinătatea ei, ca un ospăț fără sfârșit: „*ca să mâncați și să beți la masa Mea, în împărăția Mea*” (Luca 22, 30). Împlinirea spirituală nu este deci un spiritualism sec, reducăționist, care face abstracție, evită sau anulează dimensiunea trupească a omului. Nu poate fi vorba de anihilare sau reducere, ci de urmarea justei ordini, raționalității și firi, care dovedește că nu există împlinire a materialului, trupescului sau naturalului decât prin conformarea după spirit și nu invers. Aceasta este menirea și rostul creaturii și raportul ei cu Spiritul absolut ca și Creator. Această conformare duce la împlinirea autentică a omului tocmai pentru că este expresia libertății lui permanente. Din punctul de vedere al veșnicei lui libertăți, omul are oricând posibilitatea oricărei decizii; dar numai cea care urmează adevărul spiritului se dovedește constructivă: „*Toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate îmi folosesc. Toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate zidesc*” (I Cor. 10, 23). Este posibilă o înclinare, o direcționare și o cultivare trupească extraordinară, în care nu trupescul cultivă spiritul, ci spiritul cultivă trupescul. Ca persoană, omul nici nu este altceva decât această permanentă decizie, alegere sau înclinare a balanței între trupesc și sufletesc. Sfântul Ioan Gură de Aur spune în acest sens că „*în tine este a face trupul duhovnicesc sau sufletul trupesc*”¹, iar Părintele Arsenie Boca specifică această decizie, precizând că „*de cârma minții atârnă totul*”². Dezvoltarea și „împlinirea” trupescului e posibilă; dar învățătura creștină – fiind cea a firii – evidențiază fără

1. Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia XIV*, cap. 8. *Comentariul Ep. către Romani*; vezi și Fer. Augustin, „Enarrationes in Psalmos”, 147.

2. Arsenie Boca, *Căderea Împărăției*, Editura Episcopiei Arad, 1995, p. 13.

milă că această „împlinire” nu este decât dezmiardare, poftă și iluzionare, luare razna, război contra firii, și prin aceasta, eșec și suferință definitivă: *„V-ați desfătat pe pământ și v-ați dezmiardat; hrănit-ați inimile voastre în ziua înjunghierii”* (Iacov 5, 5).

Firea și experiența ne arată că împlinirea oricărei existențe – și cu atât mai mult a omului ca persoană – nu se obține prin evitarea, asaltarea, violentarea sau agresarea firii, ci prin conformarea după ea. Nu ne împlinim contra firii, ci conform firii, adică Spiritului și Creatorului, care se dovedește suveran întru ființă. A înțelege spiritualitatea ta, a înțelege ce este și cum se face împlinirea înseamnă a înțelege că, deși toate existențele – iar persoana prin excelență – sunt energii în desfășurare, totuși orice creștere și împlinire este un mister și o intervenție, o participare efectivă, o lucrare permanentă a Creatorului. Oriunde are loc o asaltare sau o forțare a firii este semn de necredință și neînțelegere, este semn că nu s-a înțeles prezența și lucrarea Creatorului în lume. Omul în general și creatorul în special se dovedește eficient și maxim nu atunci când contrazice sau violentează firea, ci atunci când îi descoperă deplin sensurile, le împrăzișează și le cultivă. Cu cât înțelege mai bine această ordine, cu atât are mai mult șansa la progres și la ființă deplină. Firea indică limpede o rațiune, un rost și o măsură a tuturor existențelor. Împlinirea omului nu poate consta într-o contrazicere, o forțare sau ambiționare în fața acestor determinări date: *„Și cine dintre voi, îngrijindu-se, poate să adauge staturii sale un cot?”* (Luca 12, 25). Omul este un real motor și colaborator al devenirii lumii și a sa proprie dar, în sine orice creștere și împlinire este un miracol, un act expres al Spiritului și Ființei supreme: *„Așa este împărăția lui Dumnezeu, ca un om care aruncă sămânța în pământ. Și doarme și se scoală, noaptea și ziua, și sămânța răsare și crește, cum nu știe el”* (Marcu 4, 26-27).

Împlinirea prin ambiționare se dovedește neînțelegere și necredință, căci în virtutea actului creațional este imposibil ca Creatorul să nu pronieze crea-tura: *„dacă voi, răi fiind, știți să dați fiilor voștri daruri bune, cu cât mai mult Tatăl vostru cel din ceruri va da Duh Sfânt celor care îl cer de la El!”* (Luca 11, 13). Ideea progresului cu orice preț, identificarea progresului cu ambiționarea și pofta fără sfârșit exprimă neînțelegerea și necredința cea mai crasă, ca origine a bolii stressului. Stressul este boala care nu mai poate înțelege sau simți Ființa și Pronia ca și certitudine. A te împlini nu înseamnă a te angoasa, a lupta cu disperare pentru a apuca mai mult, ci tocmai a te odihni în certitudinea că ești întru Ființa care susține și proniază toate. Numai această credință și certitudine poate învinge stressul, iar fără ea orice cucerire și „împlinire” umană va fi copleșită de stress. Un progres cu stress nu este, de fapt, progres; pentru că orice realizare materială este eficientă, ființială și perenă numai prin ceea ce folosește sufletului. Iar supremul câștig și împlinirea ființei umane este opusul stressului: tihna și odihna certitudinii ființiale depline. Oricât de activ și eficient, oricât de angajat ar fi omul în lucrarea tehnico-ma-

terială, superioritatea și împlinirea lui nu stau în aceasta, ci în suveranitatea conștiinței că e ancorat în certitudinea eternă, asigurătoare: „Nu vă îngrijiți pentru sufletul vostru ce veți mânca, nici pentru trupul vostru cu ce veți îmbrăca; oare nu este sufletul mai mult decât hrana și trupul decât îmbrăcămintea?” (Matei 6, 25). Până la urmă, mulțumirea nu o dă acumularea, ci echilibrul și suveranitatea sufletească, aceea care, întrebată fiind, „când v-am trimis fără pungă, fără traistă și fără încălțăminte, ați avut lipsă de ceva?”, răspunde: „De nimic!” (Luca 22, 35); pentru că „împlinirea” materială nu aduce niciodată certitudine și sațiu, acestea făcând parte din altă ordine, cea a spiritului.

Dar adevărul ființei umane nu constă numai în suveranitatea și superioritatea absolută a sufletului față de trup ci, mai mult, chiar în controlul absolut al sufletului asupra trupului și împlinirea prin această severitate absolută.

Sufletul este nu numai superior față de trup, ci se împlinește, paradoxal, tocmai prin restrângerea tendințelor trupesti. Tendința sufletului este chiar inversă decât cea a trupului; de aceea și împlinirea omului este tot paradoxală. Numai așa înțelegem formulările paradoxale ale Mântuitorului: „Feriți-vă cei săraci cu duhul, că a lor este împărăția cerurilor. Feriți-vă cei ce plâng, că aceia se vor mângâia. Feriți-vă cei blânzi, că aceia vor moșteni pământul. Feriți-vă cei ce flămânzesc și însetează de dreptate, că aceia se vor sătura” (Matei 5, 3-6). Matematica sufletului este inversă decât a trupului; câștigul spiritual nu este direct, ci invers proporțional, el pretinde totdeauna pierderi materiale. Având în vedere întreg mersul istoric al omului pe pământ, în totalitatea persoanei sale, trebuie să conștientizăm că împlinirea ca persoană constă tocmai în forța și suveranitatea cu care-și controlează partea trupestă și își asumă devenirea acesteia, adică condiția existențială și moartea: „chiar dacă omul nostru cel dinafară se trece, cel dinăuntru însă se înnoiește din zi în zi. Căci necazul nostru de acum, ușor și trecător, ne aduce nouă, mai presus de orice măsură, slavă veșnică” (II Cor. 4, 16-17). Împlinirea persoanei cere neapărat supunerea trupului, căci altfel tendințele iraționale și haotice ale acestuia împiedică cele mai bune și mai clare intenții, așa cum citim în Scriptură că în fața unor asemenea ziduri de rea-voință însuși Mântuitorul „n-a putut să facă acolo nici o minune” (Marcu 6, 5).

Omul este deci ființă bipolară dar, precum în univers spiritul creează materia, o susține și o conduce, tot astfel și în ființa umană există o singură cârmă și direcție, cea spirituală, prin care se conduce și se împlinește întreaga persoană umană, trup și suflet. Legea ființei este legea suveranității spiritului și numai prin aceasta se pot împlini toate existențele. Prin ea se împlinesc toate, fără ea eșuează toate. A o înțelege înseamnă „a căuta mai întâi împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui și toate celelalte se vor adăuga” (Matei 6, 33).

Legea de bază a consumismului este ideea că numai în producerea și consumarea ca permanentă accelerare își dă omul măsura, trăiește cu adevărat și se împlinește. Dar legea spiritualității lui ne arată altceva, și anume: măsura.

adevărul și împlinirea omului nu se găsesc în capacitatea lui de a crea și depăși dimensiuni naturale, ci în atitudinea lui spirituală față de ele: „*Cel ce este credincios în foarte puțin și în mult e credincios; și cel ce e nedrept în foarte puțin și în mult este nedrept*” (Luca 16,10). Legea materiei este relativul, limita, devenirea și moartea, ea este o „*bogăție nedreaptă*” pentru omul conștient, dornic de împlinire. De aceea, superioritatea omului conștient de ființa și sensul său stau tocmai în aceea că înțelege să nu fie dominat de această realitate ce îl poate duce la moarte ci s-o domine el, s-o manevreze convertind-o, prin slujirea semenilor, într-un mijloc de obținere a vieții eterne, cum îndeamnă Mântuitorul: „*Faceți-vă prieteni cu bogăția nedreaptă, pentru ca atunci când veți părăsi viața să vă primească în corturile cele veșnice*” (Luca 16, 9). Omul adevărat nu are nevoie de dimensiuni mari pentru a se cunoaște, pentru a-și da măsura; el se cunoaște din cele mici. Orice acțiune și atitudine trupească exprimă și angajează întreaga personalitate a omului. Împlinirea omului nu constă în dominarea materială și dimensională asupra universului natural ci în atitudinea și angajarea spirituală față de el, începând cu propriul corp: „*Că patria începe-n trupul său / Și crește în ceilalți în armonie*” (I. Alexandru. *Patria*). Omul este energie, dinamică și neastâmpăr fără sfârșit, dar nu o dinamică fără sens sau împrăștiată, ci o dinamică exactă și precisă; iar ființa lui îi impune adevărul că unica împlinire este cea întru spirit, singura prin care se salvează și se transfigurează și materia, într-un act și o viziune unică, unitară. Privită în unitatea persoanei și a sensului ei, corporalitatea nu dăinuie de sine, ci numai în sensul transfigurării prin suflet, al înduhovnicirii. De aceea, împlinirea omului înseamnă tocmai această înțelegere duhovnicească a trupului, prin care omul superior vede corporalitatea transfigurată, în sensul destinelui ei spiritual, etern: „*De aceea, noi nu mai știm de acum pe nimeni după trup; chiar dacă am cunoscut pe Hristos după trup, acum nu-L mai cunoaștem. Deci, dacă este cineva în Hristos, este făptură nouă; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi*” (II Cor. 5,16-17). Aceasta este adevărata acumulare, dinamică, ascensiune și împlinire organică a persoanei umane.

Legea spiritului. Raportul dintre spiritualitate și consumism se tranșează însă și se luminează mai tare dacă – plecând de la ideea omului ca spirit – scrutăm și precizăm spiritul ca lege, ca și criteriu și dimensiune imuabilă, inexorabilă și eternă a ființei, lege în care se încadrează, vrând-nevrând și omul.

O primă dimensiune a legii spiritului este paradoxul **imuabilitate-noutate**, care guvernează toată realitatea spirituală. Ca expresie absolută a ființei, spiritul trebuie să fie imuabilitate deplină, adică identitate ireductibilă, căci fără identitate toată ființa ar fi relativitate, adică non-valoare. Valoarea este însăși identitatea specifică și perenă. În spirit, ca expresie maximă a ființei, trebuie să existe ceva imuabil, pentru că numai aceasta asigură adevărul, certitudinea și perenitatea ființei. Oricâtă devenire, accident și relativitate am

experimenta în ființă, acest imuabil rămâne axiomatic, căci fără el orice experiență și afirmație devine relativă și, de fapt imposibilă. Axioma acestui imuabil ca esență a spiritului o experimentăm fiecare în conștiința identității personale ireductibile. Acesta este înțelesul afirmației biblice: „*La voi însă și perii capului sunt numărați*” (Matei 10, 30). Orice existență spirituală este imuabilă în esența ei. Și, totuși, spiritul este paradoxal, căci tocmai esența lui imuabilă face posibilă și noutatea. Spiritul nu există inform și inconștient; el este conștiință, adică persoană. Ca spirit, persoana este identitate ireductibilă, dar și deschidere totală, căci esența ei imuabilă nu este pasivă, ci dinamică. Ceea ce este extraordinar este faptul că tocmai acest imuabil face posibilă noutatea. Spiritul este tocmai capacitatea de nemărginire, de infinit; de aceea, esența lui imuabilă nu este altceva decât pivotul, temelia sau arcul care poate lansa săgeata noutății. În lumea materială, în universul natural nici nu e posibilă noutatea în sens propriu, pentru că legile lumii naturale sunt mecanicul, devenirea, monotonia. Noutatea înseamnă inițiativă, adică decizie și libertate; dar acestea se găsesc numai în lumea spiritului. De aceea, e limpede că noutatea și, prin aceasta, progresul, sunt posibile numai în spirit. Mentalitatea consumistă vrea să aibă ca esență ideea de noutate; dar toată încercarea ei este în universul natural, în care nu e posibilă noutatea în sens propriu. Prin aceasta, ideea consumistă se dovedește improprietate și iluzie.

În lumea spiritului domnește libertatea, adică **responsabilitatea**, considerarea cu grijă și imposibilitatea de a manevra persoana. Consumismul se bazează în mod esențial pe ideea manevrabilității absolute, pe posibilitatea de a manevra orice și oricât, inclusiv persoanele; căci dacă ceva sau cineva nu poate fi manevrat, prin aceasta se limitează sau se stopează ideea și realitatea consumistă. Spiritul dovedește însă că în ființă există și dăinuie ceva ne-manevrabil, singura realitate care impune responsabilitate. Omul nu ia conștiință de sine și de ceilalți decât numai în măsura în care exercită și simte responsabilitatea. Orice conștiință și relație e posibilă numai prin responsabilizare: „*Suntem în stare de o reciprocă sfățuire și încurajare numai când simțim răspunderea unuia pentru altul*”³. Fiind esențialmente deschidere, spiritul este iubire. Dar esența iubirii este tocmai responsabilitatea, adică imposibilitatea manevrării: „*Iubirea este cea care-l împiedică cel mai tare pe om să devină maleabil ... Omul care iubește un om sau o existență consideră ființa prețuită exact și cu grijă, el se uită cu mare atenție să vadă dacă mai este ceva ce el încă nu iubește ...*”⁴. Manevrabilitatea este însă fundamentală în consumism; în lumea lui, „*omul doar se lasă aruncat dintr-o parte în alta*”⁵. Dar aceasta reduce persoana la condiția de obiect și, prin aceasta, la non-valoare. Amploa-

3. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova. 1987. p. 100.

4. Max Picard, *Fuga de Dumnezeu*, Editura Anastasia, București. 1998. p. 42.

5. *Ibidem*, p. 41.

rea, dinamismul și succesul consumismului depind tocmai de această degradare a persoanei; prin aceasta, succesul lui se dovedește însă o simplă accelerare mecanică și o eșuare, căci e o degradare și nu un câștig de ființă, singurul succes care se dovedește peren, adică real.

Fiind libertate și deschidere responsabilă, spiritul este în mod necesar **relație**, adică legătură, comunicare și împărtășire organică. Am văzut că spiritul este imuabilitate în sensul de identitate. Totuși, el este și deschidere, relație și împărtășire. Fiecare conștiință este o centralitate, pentru că numai astfel este identitate, dar fiecare centralitate se obiectivează prin altă conștiință. Fără relație, orice conștiință ar fi subiectivitate pură, adică iluzie; numai relația, adică reflectarea sau răspunsul unui „tu” oferă obiectivitatea sau certitudinea eului: „*numai prin mine știu totul, dar fără tine și el n-aș ști nimic sigur*”⁶. Conștiința este „eu” numai în raport cu „tu” și cu „el”; spiritul uman nici nu este altceva decât „*răspunsul omului la tu-ul său*”⁷. Persoana umană nu este o rațiune în sine și pentru sine, ci o rațiune deschisă, în relație. Omul e logos pentru că e logos pentru alții. În acest fel, se vede că spiritul este dinamism și deschidere ca și comunicare organică. Relația spiritului nu este însă numai comunicare, ci chiar împărtășire, pentru că legătura organică este fundamentală vieții spiritului. Relația este necesitate ființială, pentru că contactul eului cu tu „*privește propria sa ființă ... atinge o suflare a vieții veșnice*”⁸. Ființa, viața și lucrarea spiritului nu pot fi descrise și înțelese decât prin paradoxuri. Putem să înțelegem însă condiția paradoxală a spiritului, dacă avem în vedere experiențele persoanei umane. Fiecare din noi experimentăm organic și deplin faptul că, cu cât intrăm în relație mai adâncă cu altă persoană, cu atât ne cunoaștem mai mult pe noi înșine. Nu prin auto-scrutare închisă și egoistă ne cunoaștem pe noi înșine, ci prin relaționarea și comunicarea cu celălalt. Drumul spre mine trece obligatoriu prin tine, prin celălalt, și numai aceasta e adevărata cunoaștere de sine și autenticul spor în ființă. Mă conștientizez și mă împlinesc numai prin tine, în prezența altuia; la fel și tu: te conștientizezi și te împlinești numai prin mine, în prezența celui de-al treilea. Fiecare eu se poate afirma ca identitate și valoare nu numai pentru că se conștientizează astfel, ci pentru că e afirmat ca atare în relație de către un tu, în prezența lui el.

Necesitatea și realitatea spiritului ca relație înseamnă deja **disponibilitate**, adică angajare pentru altul, pentru ceilalți. Consumismul este esențialmente disponibilizare pentru sine și indisponibilizare pentru ceilalți. Unii gânditori au observat însă foarte acut și pertinent că „*ființa absolut indispensabilă pentru ceilalți nu-și recunoaște dreptul de a dispune liber de sine*”⁹; cu alte cuvinte, ni se impune paradoxul că cu cât ne disponibilizăm pentru alții cu atât

6. D. Stăniloae, *op.cit.*, p. 62.

7. Martin Buber, *Eu și Tu*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 69.

8. *Ibidem*, p. 90.

9. Gabriel Marcel, *A fi și a avea*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 1997, p. 139.

ne afirmăm de fapt libertatea, și cu cât ne închidem față de ceilalți cu atât ne refuzăm libertatea ca acțiune. Este o problemă de consecvență apoi în a recunoaște că indisponibilitatea este alienare, că ea „*implică întotdeauna noțiunea de alienare*”¹⁰, în sensul cel mai propriu; adică nu numai înstrăinare de ceilalți ci, prin aceasta, înstrăinare de sine însuși.

Ca spirit, persoana este tot ceea ce poate fi mai dinamic în ființă, este însăși dinamica ființei. Ea nu există decât în deschidere și disponibilitate, noțiunea ei însăși identificându-se sută la sută cu aceasta. Dar deschiderea ei nu este numai o disponibilitate în principiu, ci este efectiv apelare, solicitare și răspuns, adică **dăruire**. Condiția de dăruitor reiese cel mai bine din constatarea că fiecare om are nevoie și ține irepresibil să apeleze pe alții și așteaptă să fie solicitat de ei, că toată viața noastră este de fapt răspunsul la solicitare și nu putem trăi decât din aceasta: „*Fiecare simte puterea solicitării altuia și nevoia de a solicita pe alții*”¹¹. Fiecare „eu” nu este de fapt „eu” decât din clipa în care îl rostește pe „tu”; tu-ul este obiectivarea eu-lui, confirmată de el. Devenim noi înșine prin ceilalți, ne împlinim numai prin ei: „*Mă împlinesc prin Tu; devenind Eu, îl rostesc pe Tu*”¹². Viața și împlinirea fiecăruia este celălalt, pentru că apelul și răspunsul sunt o atenție iubitoare, un dar, un schimb de daruri vitale în cel mai înalt grad. Nu există viață fără iubire, de aceea dăruirea și împărtășirea sunt condiția fundamentală a persoanei. Maximul vital sau supremul ființei ca spirit nu poate consta decât din dialogul în care o conștiință solicită maxim și i se răspunde maxim: „*Fiecare trăiește cu adevărat ca eu numai știind de tu și de el, numai știind că se știu și ei ca eu cu atenția ascultătoare, solicitantă și comunicantă îndreptată spre sine, care e văzut de ei ca tu și el, sau cu această atenție îndreptată spre alții ...*”¹³. Fiecare se simte și se vrea un centru de conștiință, de voință și de putere. Dar acestea nu sunt obiective dacă nu se aplică efectiv, adică înspre altul. Cu alte cuvinte, puterea mea e reală nu în sine, nu static, ci în act, adică în dăruire. Voința, puterea și calitatea mea sunt reale dacă sunt pentru altul; și, tot astfel, puterea lui e reală dacă îi simt solicitarea și-i răspund. Fiecare e puternic și real prin celălalt, prin răspunsul lui, pentru că acel răspuns este o reflectare, o amplificare și obiectivare a conștiinței. Oricât de conștient și de voluntar ar fi, nimeni nu are certitudinea puterii și calității sale decât din clipa în care primește solicitări și răspunsuri, din acestea. Conștiința împlinirii prin celălalt dar și a lui prin mine se exprimă printr-o nevoie și o dorință nesfârșită de dăruire. Ea este și fericirea de a împlini pe altul și aceea de a te împlini tu însuși. De altfel, cele două ajung să se identifice, căci fericirea împlinirii mele ajunge să fie tocmai fericirea de a putea împlini pe cineva. Conștiința reciprocității ajunge

10. *Ibidem*, p. 85.

11. D. Stăniloae. *Chipul nemuritor ...*, p. 97.

12. Martin Buber. *Eu și Tu („Ich und Du“)*, p. 38: „Ich werdend spreche ich Du”.

13. D. Stăniloae. *op.cit.*, p. 63.

un lanț, o amplificare reciprocă, o dialectică fericită fără sfârșit: „*Dați și vi se va da. Turna-vor în sânul vostru o măsură bună, îndesată, clătinată și cu vârf; căci cu ce măsură veți măsura, cu aceeași vi se va măsura*” (Luca 6, 37-38). În sensul acestor constatări, s-a și observat că sufletul sau persoana nu este altceva decât „*o înfinitate a setei de dăruire*”¹⁴. Spiritul și persoana sunt dăruire pentru că sunt însăși ființa în expansiune, sau maximul ființei ca act. Relația, nevoia de celelalte existențe, solicitarea, răspunsul și dăruirea sunt condiția ființei în general.

Dar dăruirea persoanei ca spirit nu este egală cu dăruirile din universul natural; dăruirea spiritului este maximum și suprem. Ea este absolută, este **dorul de absolut** și sentimentul plinătății, al atingerii lui. În orice om există o foame și o sete fără margini, dorința de tot, de sațietate, „*nevoia de durată absolută și dorul după o desfătare fără margini*”¹⁵. Dar această sete care-l mistuie – într-un fel sau altul – pe orice om este de fapt imposibil de potolit. Orice gustare a unei valori nu face altceva decât să sporească atât setea, cât și nevoia de o nouă gustare, precum și sentimentul chinuitor că deși vom gusta din nou totuși nu ne vom sătura, într-un chin nesfârșit. Dovada cea mai limpede a acestei sete fără sfârșit sunt toate dependențele omului, viciile de care nu se lasă, pentru că nu sunt altceva decât forma refulată a acestei necesități fără sfârșit.

Consumismul se bazează pe această nevoie de nesfârșit a omului. Premisa lui – că omul este o dorință la nesfârșit – este corectă, numai că rezolvarea este falsă. Căci gustările și performanțele pe care le oferă consumismul, chiar dacă sunt mereu noi și superioare celor anterioare, oferă tot calitățile lumii naturale, care nu-l pot sătura și odihni pe om. Cu cât le consumă mai mult și mai performant, „*cu cât atinge mai mult, cu atât devine mai neîmpăcat*”¹⁶. Certitudinea și odihna pe care le caută omul se dovedesc de negăsit în datele acestei lumi; de aceea, consumismul va fi totdeauna o accelerare permanentă a setei și nu o potolire. Experiența ne arată însă că există și o potolire reală a acestei sete, cu certitudinea împăcării și odihnei. Ca spirit, omul însetează de fapt de spirit și nu se satură decât cu el: „*un om sau un adevăr sau o iubire sau o frumusețe este o bogăție fără preț a vieții, este un ospăț pentru nesațitul sufletului înfometat*”¹⁷. Din tot ceea ce există în această lume, numai omul îl satură pe om, tocmai pentru că adevărata foame și sete este cea după spirit; pentru că adevărul cel mai adânc al omului este cel spiritual. Prin împărtășirea de adâncul spiritual al unui om simțim cumva „*o împărtășire a absolutului*”¹⁸.

14. D. Stăniloac. *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 109.

15. Christos Yannaras. *Foamea și setea*. Editura Anastasia. București, 2000. p. 20.

16. Olivier Clement. *Patriarch Atenagoras*. Verlag Neue Stadt, München. 1982. p. 77.

17. Christos Yannaras. *op.cit.*, p. 28.

18. *Ibidem*, p. 32.

Este adevărat, pe de altă parte, că nici împărtășirea de spiritul uman nu asigură o potolire totală, definitivă; nici omul nu-l satură pe om. Omul însetează mai departe, după mai mult spirit și trebuie să recunoaștem că de fapt el însetează după Spiritul absolut, singurul care-l poate potoli deplin; numai Dumnezeu îl poate sătura pe om. Faptul că nu ne potolim nici prin gustarea unui spirit uman deosebit nu înseamnă că e o falsă potolire, ci că n-am ajuns încă la capăt, că suntem pe drum: „foamea și setea mea sunt semnul că Dumnezeu vine”¹⁹. Diferența dintre potolirea oferită de consumism și cea oferită de persoana umană rămâne valabilă și totală. Căci consumismul – chiar dacă potolește o clipă – nu oferă nici o certitudine, pe când gustarea spirituală – chiar dacă nu oferă capătul drumului – oferă certitudinea atingerii lui. În acest fel, gustarea spirituală se dovedește un drum nesfârșit în lumea aceasta dar drumul cel corect, pe când consumismul se trădează a fi un drum fals, rătăcitor, care nu duce nicăieri. Gustarea pe care o oferă consumismul este o mâncare dulce la început și amară la sfârșit; față de ea, gustarea spirituală este amară la început și dulce la sfârșit.

Performanța și valoarea consumismului par să conștie în aceea că oferă mereu plăceri, satisfacții și valori noi și concrete, într-un urcuș fără sfârșit. Dacă este așa, atunci consumismul ar trebui să fie cea mai optimistă mentalitate și condiție umană. Experiența ne arată însă altceva. Gânditorii care s-au preocupat în mod deosebit de ființa și sensul omului, de condiția spiritului, au concluzionat fără șovăire că „rădăcinile metafizice ale pesimismului sunt și cele ale indisponibilității”²⁰. Consumismul constă în disponibilitatea materiei, nu a persoanei; în cadrul lui ți se oferă orice, dar nu persoana ca spirit. Poți să dispui în el de persoana ca obiect, dar ca spirit persoana e închisă, indisponibilă. După cum vedem, aceasta este însă sursa unui pesimism absolut, căci am văzut că omul nu se satură decât cu spirit. Numai spiritul poate fi temei de optimism, dar el nu este oferit în lumea consumismului. Satisfacțiile și valorile consumiste – oricât de noi și de performante – nu oferă nici o certitudine și de aceea se dovedesc iluzioniste; în ele, omul nu găsește temelia sigură a unui optimism.

Optimismul se întemeiază pe altceva. El are nevoie nu de performanțe, noutăți, satisfacții și potoliri parțiale, ci de certitudinea atingerii totului. Optimismul e adevărat numai unde este tihna și odihna acestei certitudini. Pentru a atinge un optimism adevărat, omul trebuie să audă că însuși Absolutul îi spune: „Nu te voi lăsa, nici nu te voi părăsi” (Evrei 13, 5) și să audă promisiunea absolută: „Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi odihni pe voi” (Matei 11, 28). Optimismul nu este adevărat dacă nu este absolut; or, optimismul absolut nu-l poate oferi decât Absolutul. În lumea consumistă însă, acesta este mereu promis și niciodată experimentat, rămânând astfel iluzoriu și fals. A ajunge la optimism înseamnă a simți, a te afla în odihnă

19. *Ibidem*. p. 110.

20. Gabriel Marcel. *A fi și a avea*, p. 89.

și a mărturisi împăcat: „*Celui cu mult nu i-a prisosit și celui cu puțin nu i-a lipsit*” (II Cor. 8,15). Or, acest lucru este imposibil în lumea consumistă, care este exact contrariul.

Consumismul este ispitor prin puterea îndrăznelii, prin ideea că el încearcă orice, îndrăznește orice și, astfel, poate atinge orice. Îndrăzneala este, fără îndoială, forța motrice, esențială, a consumismului. Legea spiritului se arată însă exact contrarie. Scriptura sfătuiește: „*nu cugetați la cele înalte, ci lăsați-vă duși spre cele smerite*” (Rom. 12, 16), asigurând categoric că „*Dumnezeu celor mândri le stă împotriva iar celor smeriți le dă har*” (Iacov 4, 6). La fel, marii dascăli și Tradiția dintotdeauna a Bisericii subliniază cu vehemență că „*omul are trebuință de smerita cugetare și de frica lui Dumnezeu totdeauna, ca de suflarea ce iese din nările lui*”²¹. Cu convingere eternă, învățătura creștină avertizează esențial că „*toți cei ce s-au nădăjduit în sine au căzut*”²². Oricâtă credință ar pretinde că are cineva în lumea consumistă, nu se poate nega faptul că esența mentalității și condiției consumiste este îndrăzneala. Credința Bisericii arată însă că lumea spiritului, lumea lui Dumnezeu are altă lege. Ea se bazează pe – cultivă și cere – exact contrariul îndrăznelii, pe **smerenie**. Departe de a aprecia îndrăzneala, legea spiritului o condamnă. Ea cere: „*du-te, roagă-te lui Dumnezeu ca să-ți dea plângere în inima ta și smerenie și ia aminte totdeauna la păcatele tale și nu judeca pe nimeni ci te fă dedesubtul tuturor!*”²³. Forța, valoarea și actul cel mai înalt al omului nu sunt îndrăzneala ci altceva: „*aceasta este lucrarea cea mare a omului, ca greșeala sa să o pună asupra sa înaintea lui Dumnezeu și să aștepte ispita până la răsuflarea cea mai de pe urmă*”²⁴.

Spiritul are o condiție paradoxală, de aceea și urcușul lui este paradoxal. Îndrăzneala îl ridică pe om peste realitate, îl face superficial și-l împiedică de a pătrunde și înțelege rădăcinile, baza realității. Numai smerenia îi poate permite coborârea la rădăcină, la baza realității, adevărului și ființei. Smerenia înseamnă aderare la baza ființei, asumare a temeliei, disponibilizare și dăruire pentru tot, tuturor. Îndrăzneala înseamnă despărțire de bază, de certitudine și mai ales separare și închidere față de ceilalți. Prin coborârea la baza ființei, smerenia înseamnă lucidizare și trezvie, pe când îndrăzneala este riscul supraaprecierii și, în orice caz, o separare de totalitatea ființei. De aceea, „*Oricine se va înălța pe sine se va smeri și cine se va smeri pe sine se va înălța!*” (Matei 23, 12; Luca 14, 11). Îndrăzneala pare să asigure o reușită, pentru că atacă în forță. Dar pătrunderea, reușita intrării în ființă și în cunoaștere n-o asigură forțarea, ci convingerea și înțelegerea. Dovada cea mai puternică pentru aceasta este

21. *Patericul*. Avva Pimen. Editura Episcopiei. Alba Iulia. 1990. p. 172.

22. *Idem*. Avva Xantie, p. 160.

23. *Idem*. Avva Matoi, p. 146.

24. *Idem*, Avva Antonie, p. 8. Vezi și p. 92, 101 și 158.

experiența iubirii: nimeni nu reușește în iubire prin forță, prin îndrăzneală, ci prin convingere.

Îndrăzneala repurtează succese rapide și facile; succesele adânci și definitive le obține numai smerenia. Numai ea „*poate să scoată pe om chiar din adâncuri, măcar de ar fi păcătos ca un drac*”²⁵, numai ea reușește o vindecare reală, căci „*aceasta este vindecarea omului și aceasta vrea Dumnezeu: să-și arunce omul greșeala asupra sa înaintea lui Dumnezeu*”²⁶. Pentru a conștientiza deplin deosebirea totală dintre mentalitatea consumistă și adevărata lege a spiritului este convingătoare istoria unui bătrân experimentator al ei: „*Povestesc unii despre un bătrân oarecare că a petrecut șaptezeci de săptămâni, mâncând o dată în săptămână. Deci se ruga lui Dumnezeu pentru un cuvânt din Scriptură, să i-l descopere, și nu-i descoperea Dumnezeu. Astfel, și-a zis în sine: «Deși am făcut atâta osteneală, încă nimic n-am câștigat. Voi merge de acum la un frate și-l voi întreba!» Și dacă a închis chilia, vrând să plece, a fost trimis îngerul Domnului la dânsul, grăind: «Șaptezeci de săptămâni ai postit și nu s-a apropiat rugăciunea ta de Dumnezeu. Iar când te-ai smerit a ieși la fratele tău, sunt trimis să-ți vestesc ție cuvântul!»*”²⁷. Smerenia este nu numai legea lui Iisus Hristos, ci și legea ființei, de care nu poate scăpa nici un om dacă vrea să rămână om. Legea aceasta e înscrisă în noi și ne distrugem dacă n-o respectăm; ea este nu numai transcendentă, ci și immanentă.

Dar diferența dintre îndrăzneala consumistă și smerenia creștină este și mai mare. Legea spiritului este nu numai smerenie, ci chiar **ne-îndrăzneală**, într-un sens sublim. Nu e vorba de ne-inițiativă. Dimpotrivă: inițiativa reală, profundă, care mută munții și atinge temeliiile ființei poate avea loc numai în lumea spiritului. E vorba însă de prețuirea nesfârșită a semenilor, respectarea întregii ființe, de solidaritatea ca supremă valoare. În lumea sufletului poți și trebuie să ai oricând inițiativa gândului și a faptei bune, dar s-o faci cu respect, prețuire și afecțiune nesfârșită pentru ceilalți. În ea, fiecare trebuie „*să-și silească gândurile sale și să-și taie voile sale pentru Dumnezeu*”²⁸, să aibă conștiința datoriei și a răspunderii până acolo încât „*câți pași face ...sau câte picături bea ... să le vestească bătrânilor, ca nu cumva să greșească întru dânsle*”²⁹. În orice caz, luptătorii din lumea spiritului au experimentat și ajuns la concluzia că „*asemenea este îndrăzneala cu arșița cea mare care, când se face, toți fug de la fața ei și rodul pomilor îl strică*”³⁰. Pretenția aceasta de a da seama de toate înaintea celorlalți poate părea excesivă, nerealistă. Dar ea se dovedește în esență valabilă și necesară, pentru că oricât de pozitivă

25. *Idem*. Avva Longhin. p. 128.

26. *Idem*. cap. X. Pentru smerenic. 28. p. 337.

27. *Idem*, *ibidem*.

28. *Idem*. Avva Ammona. p. 31.

29. *Idem*. Avva Arsenie. p. 14.

30. *Idem*. Avva Agathon. p. 24.

și de puternică ar fi o inițiativă, ea devine constructivă numai dacă ține seamă de toți, de totalitatea ființei, cu respect total și cu responsabilitate. Fără prețuire totală, fără iubire și responsabilitate față de toți, orice inițiativă devine dăunătoare și condamabilă.

Dar, mai mult decât smerenie și „ne-îndrăzneală”, lumea spiritului pretinde **ascultare**, supunere. Orice s-ar spune, oricât respect, oricâtă iubire și prețuire ar putea intra în lumea consumistă, ascultarea ca forma cea mai radicală a smereniei nu are ce căuta în ea; este tot ce poate fi mai opus lumii și mentalității consumiste. Dacă toți ar fi ascultători și supuși, s-ar anula principiul și motorul esențial al consumismului, acela al îndrăzelii și provocării permanente. În lumea spiritului, cei împliniți ajung să spună: „*Niciodată n-am făcut voia mea!*”³¹. În ea, puterea, calitatea, conștiința și împlinirea stau exclusiv în ascultare. Doritorilor de împlinire nu li se oferă cunoștințe extraordinare, puteri sau satisfacții, ci convingerea uluitor de simplă dar absolut-asigurătoare a ascultării: „*du-te, șezi în chilia ta și chilia te va învăța pe tine toate*”³². Ascultarea se dovedește necesară pentru orice împlinire autentică, pentru că numai prin modestie și „ne-îndrăzneală” nu se ajunge încă la deplina smerenie. Adâncul și adevărul smereniei este ascultarea; numai ea validează adevărata smerenie. Omul nu poate izbândi decât prin ascultare, pentru că el nu este stăpânul, ci slujitorul adevărului, vieții și ființei; prin urmare, dacă vrea să persevereze în ele trebuie să le slujească: „*pe toate le biruiește omul cu supunerea la adevăr, căci este icoană și asemănare a lui Dumnezeu!*”³³. Paradoxul înălțării prin supunere este, desigur, același paradox al smereniei, afirmat de Scriptură.

Nici smerenia, în formele și gradele ei cele mai adânci, nu este însă suficientă pentru împlinire. Legea spiritului pretinde și mai mult; ea cere și auto-control, măsură, **rigoare** și **severitate** cu sine însuși. Dacă lumea consumismului cultivă și laudă îndrăzneala, impetuoșitatea și expansiunea, legea spiritului face invers: impune restrângere, ordonare, reținere, rigoare, simțul măsurii, control sever în toate. Auto-controlul și severitatea cu sine însuși sunt nemiloase, ele se cer totale. Omul este avertizat că orice delăsare, ca poftă sau toană, îi poate distruge toată ființa; de aceea este atenționat cu severitate: „*de va fi ochiul tău rău, tot trupul tău va fi întunecat. Deci, dacă lumina care e în tine este întuneric, dar întunericul cu cât mai mult!*” (Matei 6, 23).

Următorii legii spiritului aud mereu îndemnul absolut: „*petreceți în frică zilele vremelniceii voastre*” (I Petru 1, 17) și chiar îngrozitorul avertisment: „*cu frică și cu cutremur lucrați mântuirea voastră!*” (Filipeni 2, 12). Rigoarea și severitatea sunt necesare pentru orice împlinire, pentru că numai ele asigură densitatea, puterea și calitatea ființială. Promovând plăcerea și relaxarea, con-

31. *Idem*. Avva Casian, p. 121.

32. *Idem*. Avva Moise, p. 142.

33. *Idem*. Avva Isidor, p. 107.

sumismul oferă forme și nu conținuturi, golind ființa de conținut și de putere. Cei ce uită rigoarea și severitatea de sine uită „păzirea cea dinăuntru” și „se slăbănolesc de către tăria liniștii ... precum peștii zăbovind la uscat, mor”³⁴; pentru că orice rigoare înseamnă selecție, adunare, concentrare și forță.

Urmarea consecventă și maximă a rigorii este **înfrânarea**. Această idee este desigur anatema în lumea consumistă; orice, numai înfrânare nu! Dar legea spiritului o pretinde fără discuție, pentru cei ce vor să locuiască în el. Despre un astfel de om, cunoscătorii pot să dea mărturie că „atâția ani a petrecut cu noi și numai o măsură de grâu îi făceam lui pe an și, când mergeam la el, mâncam din acel grâu”³⁵; tot astfel, altul pretinde de bunăvoie că „în locul mirodeniilor și aromatelor și mirurilor, de care m-am îndulcit în lume, trebuie să iau acest miros rău”³⁶. Unii sunt capabili de atâta control și înfrânare încât își supun și-și limitează programat chiar ritmul biologic, depășind limitele naturalului: „toată noaptea petrecea priveghind și, când voia să doarmă dimineața, pentru nevoia firii, zicea somnului: «Vino, rob rău!» și ațipea puțin”³⁷. Legea spiritului impune nu numai reținere, ci chiar restrângere permanentă, înfrânare reală, pentru că împlinirea persoanei este paradoxală: cu cât e dominată mai puternic corporalitatea, cu atât e mai puternică și se împlinește personalitatea. Doritorul de împlinire este sfătuit cu încredințare absolută: „Mergi și fă pântecele tău mai mic și lucrarea mâinilor tale puțină, și nu te tulbura în chilia ta, și te vei mântui.”³⁸. Aceasta este de fapt convingerea oricărui doritor de împlinire, nu numai a teologului sau a creștinului, căci filosoful M. Heidegger îndemna exact în același sens: „Renunțarea (înfrânarea, Verzicht) nu păgubește!”.

Înfrânarea înseamnă limitare sau restrângere. **Renunțarea** este însă și mai mult. Ea este cedare din al tău, pierdere de bună voie. Scriptura îndeamnă astfel „să nu căutăm plăcerea noastră. Ci fiecare dintre noi să caute să placă aproapelui său, la ce este bine, spre zidire” (Rom. 15, 1-2) și, mai mult, cere chiar ca „celui ce te lovește peste obraz, întoarce-i și pe celălalt; pe cel ce-ți ia haina, nu-l împiedica să-ți ia și cămașa. Oricui își cere, dă-i: și de la cel care ia lucrurile tale nu cere înapoi” (Luca 6, 29-30). Legea spiritului este de fapt maximală; ea pretinde, în mod absolut, renunțare totală: „Așadar, oricine dintre voi care nu se leapădă de tot ce are, nu poate să fie ucenicul Meu” (Luca 14, 33). Într-un fel, creșterea spirituală nici nu este altceva decât scăderea materială; forța de a reduce necesitățile materiale este cea care asigură creșterea spirituală. Ființa este cu atât mai puternică cu cât se densifică într-un cadru mai restrâns. Suflet împlinit este cel care poate ajunge să spună: „de nu

34. *Idem*. Avva Antonie, p. 9.

35. *Idem*. Avva Arsenic, p. 16.

36. *Idem*, *ibidem*.

37. *Ibidem*.

38. *Idem*. Avva Viare, p. 44.

*aș fi stricat tot, n-aș fi putut să mă zidesc; adică, de n-aș fi lăsat tot ce mi se pare bun din voința mea, n-aș fi putut să dobândesc faptele bune*³⁹. Lecția renunțării este înțelegerea împlinirii ca paradox, a urcării în vârful ființei prin coborârea la temelie ei.

Prin renunțare, ajungem la o altă treaptă a legii spiritului, și anume **matematica supra-logică**, opusă matematicii naturale. Dacă în ordinea naturală a lua înseamnă a lăsa mai puțin, în lumea spiritului a dăruie înseamnă a te îmbogăți tu însuși. Scriptura afirmă că Hristos „*a sărăcit ca noi să ne putem îmbogăți*” (II Cor. 8,9) și că „*prin rana Lui noi toți ne-am vindecat*”. Hristos însuși avertizează, paradoxal, dar cât se poate de serios, că „*celui ce are i se va da și-i va prisosi, iar de la cel ce nu are i se va lua și ce are*” (Matei 13, 12). La fel de ne-natural și supra-logic, Iisus Hristos le promite ucenicilor Săi, drept răsplată, suferința ca fericire: „*Ferițiți veți fi voi când vă vor ocări și vă vor prigoni și vor zice tot cuvântul rău împotriva voastră, mințind din pricina Mea. Bucurați-vă și vă veseliți ...*” (Matei 5, 11-12). Aparent, matematica lumii spiritului este ne-logică și absurdă, curată nebunie. Dar Scriptura știe și avertizează asupra acestui lucru: „*Căci cuvântul crucii, pentru cei ce pier, este nebunie; iar pentru noi, cei ce ne mântuim, este puterea lui Dumnezeu*” (I Cor. 1, 18). Orice realitate care nu se încadrează în logica naturală, limitată, pare la început nebunie. Dar, după cum există nu numai realitatea naturală ci și una supra-naturală, tot astfel există și o realitate și o matematică supra-logică. Iar argumente pentru aceasta găsim și în lumea noastră. Unul dintre cele mai limpezi și mai puternice îl constituie experiența iubirii: cu cât dăruiești mai mult suflet, mai multă iubire, cu atât sufletul tău – departe de a se reduce – se îmbogățește, se amplifică în cunoaștere, în putere și în ființă și devine „un suflet mare”. Înțelegem astfel și ni se impune adevărul că numai prin renunțare, pierdere și dăruire putem să câștigăm, să ne îmbogățim și să ne împlinim; dar numai în sensul sublim, în sensul spiritual.

Renunțarea și dăruirea noastră trebuie să devină astfel **pierdere în celălalt**, dăruire totală, sensul și împlinirea noastră numai prin el, „aneantizare” de dragul lui. În lumea spiritului nimic nu există de sine și în sine. Numai Spiritul absolut, Dumnezeu există de sine și în sine; toate celelalte ființe și spirite există numai prin relație: cu El și cu celelalte. Dar relația nu e numai comunicare, dăruire și unire ci dăruire totală celuiilalt. A te dăruie celuiilalt nu înseamnă numai a dăruie ceva din tine sau ce ai mai bun, ci a te dăruie pe tine însuși, a dăruie întreaga ființă până la topire în celălalt. Împlinind pe celălalt, abia atunci poate fi vorba de împlinirea ta. A te pierde în celălalt înseamnă a prelua toate minusurile lui de ființă și a-i dăruie toate plusurile tale. Însăși Ființa Absolută, Dumnezeu „s-a împlinit” într-un chip înfricoșător de misterios și de minunat, dăruindu-se omenirii și preluând minusurile ei, căci

39. *Idem*, Avva Alonic, p. 36.

„neputințele noastre a luat și bolile noastre le-a purtat” (Matei 8, 17). El a și impus ca lege eternă și condiție existențială câștigul și împlinirea prin pierdere. Nu are nici o șansă și nu poate câștiga ființa și viața eternă decât cel care acceptă să se piardă total în semenul său, preluând toate relele lui, aplicând necondiționat și deplin sfatul devenit imperativ existențial: „*Jubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvântați pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă vatămă și vă prigonesc*” (Matei 5, 44). Legea spiritului înseamnă „toți pentru unul și unul pentru toți!”. Ea încalcă toate legile marketingului, ale câștigului și pierderii. Ea nu vrea să audă de nici un calcul, nu știe decât iubirea care se dăruiește toată, oricui, permanent: „*Ce vi se pare? Dacă un om ar avea o sută de oi și una din ele s-ar rătăci, nu va lăsa, oare, în munți pe cele nouăzeci și nouă și ducându-se, va căuta pe cea rătăcită?*” (Matei 18, 12). Aparent, aceasta e o nebunie: pentru că, mergând în căutarea celei pierdute, păstorul le poate pierde pe cele 99! După toate legile marketingului, el ar trebui să accepte pierderea uneia de dragul celorlalte, nu să le pună în pericol pe toate! Dar tocmai aceasta este divinitatea „nebuniei” legii spiritului! Pentru că ea nu acceptă nici o pierdere ființială, niciodată, nicidecum; ea crede că nimeni nu poate, niciodată, să declare pierdută apriori o ființă. Legea spiritului e legea iubirii și sacrificiului permanent și total, legea optimismului absolut. Pentru ea nu există decât iubire, sacrificiu, speranță, biruință și viață. Legea spiritului descoperă și impune adevărul condiției paradoxale a ființei: numai cine moare are dreptul la viață, numai cine pierde câștigă, numai cine se sacrifică biruiește. Ființa se câștigă prin sacrificiul total pentru ea; nu există alt drum: „*dacă grăuntele de grâu, când cade în pământ, nu va muri, rămâne singur; iar dacă va muri, aduce multă roadă*”. (Ioan 12, 24). Dacă legea consumismului, a marketingului și a lumii naturale în general este câștigul, putem spune într-un chip special și sublim că legea spiritualului este „pierderea”: „*Prin slavă și necinste, prin defăimare și laudă; ca niște amăgitori, deși iubitori de adevăr. Ca niște necunoscuți, dar bine cunoscuți, ca fiind pe pragul morții deși iată că trăim, ca niște pedepsiți dar nu uciși. Ca niște întristați dar pururea bucurându-ne, ca niște săraci dar pe mulți îmbogățind, ca unii care n-au nimic dar toate le stăpânesc*” (II Cor. 6, 8-10). Față de lumea consumismului, a marketingului și a lumii naturale în general, putem spune că în lumea spiritului nimeni nu “câștigă”, ci toată lumea “pierde”. Dar ce “pierdere”!

Din cele de până acum, am văzut că legea spiritului înseamnă rigoare, auto-control și dăruire. Prin aceasta, se înțelege acum de la sine că ele se unifică și se limpezesc în dimensiunea finală a omului și a ființei: **asceza și sacrificiul**. Legea spiritului este iubirea divină, care implică sacrificiul. Modestia, autocontrolul, dăruirea se împlinesc în iubirea jertfelnică. Asceza

este antecamera sacrificiului, ea este sacrificiul comun, sacrificiul de fiecare zi. După cum Sfântul Pavel atrage atenția *“Nu vă amăgiți: nici desfrânații, nici adulterii, nici lacomii ... nu vor intra în împărăția lui Dumnezeu”* (1 Cor. 6, 9) tot astfel suntem obligați să recunoaștem că în împărăția spiritului, *“cei ce sunt ai lui Hristos Iisus, și-au răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftetele”* (Galateni 5, 24). Cei din lumea consumismului se amăgesc că sunt oamenii spiritului și ai credinței, întrucât cultivă credința, optimismul, inițiativa, dinamismul și chiar generozitatea. Evitând însă total să audă de asceză și sacrificiu, ei elimină de fapt esența și nervul spiritului. Teologii au observat cu sagacitate insuficiența generozității și iubirii fără asceză: *“Jertfa lui Iisus nu și-a luat numele de la dăruire sau de la binefacere. L-a luat de la Pătimire. Iisus n-a venit pe pământ să ne facă nouă milostenie sau să facă o faptă bună, pe care i-o dicta iubirea Sa de oameni. Jertfa Sa este expresia unei pătimiri supreme a iubirii”*⁴⁰. Asceza și sacrificiul sunt identice cu forța și calitatea ființei, ele sunt sarea și focul care țin ființa sănătoasă, curată și întreagă; fără ele, ea ar putrezi. Sunt forța care țin ființa trează, lucidă și performantă. De aceea spune Mântuitorul că *“fiecare om va fi sărat cu foc, după cum orice jertfă va fi sărată cu sare”* (Marcu 9, 49). Exact acest sens îl continuă și-l reafirmă cu putere Tradiția Bisericii, atunci când declară sentențios că *“toate cele văzute se cer după cruce, adică după deprinderea de a stăvili afecțiunea față de ele a celor ce sunt duși prin simțuri spre ele”*⁴¹.

Consumismul desfășoară energie și obține reușite, dar toate ținesc spre plăcere și relaxare ca virtuți supreme. Lumea spiritului face exact invers: nu permite complacerea în satisfacții și relaxări, pentru că acestea “nasc monștri”. Ea știe că orice reușită este înșelătoare și trecătoare dacă nu se validează prin asceză și sacrificiu, sarea și focul care curăță și eternizează ființa.

Legea consumismului. Consumismul se constituie într-o lume și o lege specifică, aparte, care se dovedește foarte diferită și, până la urmă, opusă legii spiritului, lumii credinței. Deși depășește diferențele de rasă și de religie, este semnificativ că a reușit să-și facă loc, să creeze o lume nouă în lumea creștină. Există și consumism ne-creștin, dar cel mai semnificativ și mai interesant este consumismul creștin. Acesta vrea să se întemeieze pe învățătura generală creștină, îi preia litera dar evită duhul ei.

Învățătura creștină pleacă de la faptul că persoana și viața omului în lumea istorică se constituie într-o condiție existențială degradată, improprie, că adevărul, destinul și împlinirea omului sunt imposibil de atins aici și se finalizează numai în lumea supra-istorică, eternă; iar condiția și starea superioară proprie

40. Christos Yannaras, *Foamea și setea*. Editura Anastasia, București, 2000, p. 22.

41. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capita theologica et oeconomica*, 66, în „Filocalia”, vol. 2, Sibiu, 1947, p. 149.

acelei lumi se ating numai prin asceză și sacrificiu. *Acestea sunt absolut necesare, pentru că persoana și viața omului pe pământ sunt grevate și degradate esențial de condiția păcatului.* Oricum am încerca să definim limitele, defectele, suferințele și degradarea care alcătuiesc indiscutabil condiția umană pe pământ, nu putem evita să rostim numele acestei condiții: **păcatul**. Consumismul nu vrea de fapt să știe de păcat și de necesitatea contracarării lui, pentru că aceasta îi contrazice toată construcția, toată desfășurarea și tot scopul.

Orice religie – și cu atât mai mult religia creștină – afirmă categoric că, datorită păcatului, în orice om născut sub soare se desfășoară o tensiune, o **luptă între legea spiritului și legea păcatului**. Această luptă este universală în umanitate, chiar și în cei mai buni, dacă Sfântul Pavel declară deschis că *“văd în mădularele mele o altă lege, luptându-se împotriva legii minții mele și făcându-mă rob legii păcatului”* (Romani 7, 23) astfel încât *“nu fac binele pe care îl voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvârșesc”* (Rom. 7, 19). *Păcatul se naște în spirit dar se concretizează în trup*, pentru că trupul - prin limitele și slăbiciunile materialității lui, prin confuzia, diversitatea și întunecimea poftelor iraționale - este mai ușor de coborât în opacitatea și greutatea iraționalității. Esențialul și adevărul condiției istorice umane sunt așadar această luptă permanentă între “trup” ca poftă irațională și “duh” ca sens propriu al ființei umane: *“Căci trupul pofteste împotriva duhului, iar duhul împotriva trupului; căci acestea se împotrivesc unul altuia”* (Galateni 5, 17). Această dualitate formează desigur două feluri de gândire și de viețuire, două feluri de oameni; vrând-nevrând, oricine este obligat să încline într-o parte a balanței și devine, fie om “al trupului”, fie om al “duhului”, constituindu-se în două mentalități și lumi opuse. Firește că *“cei ce sunt după trup cugetă cele ale trupului, iar cei ce sunt după Duh cele ale Duhului”* (Rom. 8,5), dar mai importante sunt consecințele, pentru că *“dorința cărnii este moarte, dar dorința Duhului este viață și pace”* (Rom. 5,6).

Consumismul habar nu are de această tensiune și de necesitatea luptei împotriva păcatului, pentru că lumea lui se constituie tocmai din fuga de această luptă. Se poate spune că consumismul nici nu este altceva decât **cosmetizarea morții** sau **fuga de realitate**, pentru că nimic nu este mai real și mai urgent pentru om ca lupta împotriva condiției existențiale actuale, adică a păcatului.

Mentalitatea și lumea consumistă contrazic legea creștină, legea spiritului și legea ființei în primul rând pentru că **obiectualizează persoana**. Oricât de mult clamează ea fericirea persoanei, după legea consumistă omul devine nu o persoană fericită, ci un obiect fericit, dacă există așa ceva. Atât gândirea filosofică, cât și cea teologică au stabilit irefutabil că orice relație umană autentică este nemijlocită, că *“între Eu și Tu nu se află nici un scop, nici o*

poftă și nici o anticipare”⁴², că “numai acolo unde a fost anulat orice mijloc se petrece întâlnirea”⁴³. Dar consumismul constă esențial din considerarea omului ca anticipare, scop și poftă. În adevărul și totalitatea ființei lui, omul nu poate fi delimitat și obiectualizat nicicum. Omul nu este “un punct înscris pe rețeaua universală de timp și spațiu; și nu este nici o alcătuire care ar putea să fie experimentată, descrisă, o legătură laxă de însușiri precise”⁴⁴. Or, consumismul tocmai aceasta face: el e obligat să obiectualizeze omul, să-l măsoare, să-l cântărească, să-l delimiteze și să-l încadreze, pentru că numai așa poate să-l manevreze, numai așa poate să lucreze cu el; consumismul nu este altceva decât **manipularea omului**. El caută să compenseze această degradare a omului prin plăcerea și condiția nouă plăcută pe care i-o oferă; degradarea esențială nu poate fi însă compensată prin nimic și e greu să determini o ființă să renunțe la sinea sa. Oricât de vechi și de adânc e înfîpt în lumea consumistă, un locuitor conștient mărturisește fără șovăire că în ea „ființa nu mai este problema principală, ea e numai un mijloc care evidențiază exterior persoana ... Mai există numai subiectivismul formei, în care orice esență și orice conținut sunt folosite pentru a contura o linie, omul care, în talmes-balmeșul Fugii se adulmecă singur”⁴⁵. Trebuie înțeles că obiectul există numai raportat la persoană, că persoana este singura realitate ireductibilă. Întrucât își permite să reducă persoana, consumismul este cel mai mare păcat împotriva ființei.

Consumismul se opune persoanei și ființei și pentru că este o **autonomizare** și o **separație**. Adevărul persoanei și al ființei este relația, nu autonomia sau separarea. Persoana este ființa în expansiune sau conștiința ca relație; astfel, în ființă orice separare înseamnă moarte. Cine „sălășluiește în relație ia parte la o realitate”⁴⁶; de aceea, unde are loc o autonomizare, „unde nu există nici o participare, nu există nici o realitate”⁴⁷. Autonomizarea sau separația se dovedesc păcat mortal al consumismului, căci experiența ne arată că „scopul separației este experiența și uzul, care amândouă au ca scop viața, adică durata morții ca soroc al vieții omenești ...”⁴⁸.

Titlul de glorie al consumismului pare să fie producția și progresul fără sfârșit, prin care el pare să asigure raiul pe pământ. Într-adevăr, fie că asigură sau nu fericirea, consumismul asigură maximul producției și consumului, aceasta fiind legea și meritul lui: maximizarea producției și a consumului. Trebuie observat însă că această maximizare impune cu necesitate **mecanizarea**, automatizarea și obiectualizarea întregii realități, atât a economiei, cât și

42. Martin Buber, *Eu și Tu*, p. 38.

43. *Ibidem*.

44. *Ibidem*, p. 35.

45. Max Picard, *Fuga de Dumnezeu*, p. 35.

46. Martin Buber, *Eu și Tu*, p. 90.

47. *Ibidem*.

48. *Ibidem*.

a oamenilor; fără ea, consumismul nici nu există. În consumism nu mai există identități ci numai cantitate; economia însăși, zeul atotputernic și suveran, funcționează nu prin legile interne ale economiei, nu pentru rațiuni umaniste, nu pentru om, ci numai prin idolatrizarea producției în ea însăși; căci omul însuși este numai un mijloc de accelerare a producției, scopul suprem rămânând cantitatea în ea însăși: „*economia nu mai valorează nimic ca economie, ci doar ca masă pur cantitativă iar masa însăși numai ca mișcare: urcușul și coborâșul crizei ... Tocmai această automatizare a progresului și regresului, această mișcare independentă a economiei îi oferă aparența de ființă superioară, de sine stătătoare, ce domină omul*”⁴⁹. Consumismul pare să asigure într-adevăr suveranitatea unei mișcări fără de sfârșit; numai că e suveranitatea naturii asupra omului, care a intrat de bunăvoie rob sub jugul naturii. Față de aceasta, noi știm însă că omul este identitate și specificitate nu prin ceea ce are comun cu natura, ci tocmai prin ceea ce îl deosebește. Rostul și menirea omului nu este «naturalizarea» lui prin supunerea sub natură ci, dimpotrivă, umanizarea naturii. Omul nu poate renunța la spiritualitatea sa, iar aceasta constă tocmai în suveranitatea omului asupra naturii; abdicând de la ea omul renunță la ființa și sensul său, se contrazice și alunecă practic spre ne-ființă, trăgând de altfel după el și natura, așa după cum ne încredințează toată experiența. O cercetare mai amănunțită arată însă că maximizarea, chiar și pur cantitativă, este un bluff al consumismului, căci aceasta încalcă de fapt legile și rațiunile interne ale economiei, cotropindu-le fără nici un calcul. Practic, consumismul n-are nici o lege economică și nici o lege în general. El vrea să fie valoare în sine, scop și nu mijloc. El nu colaborează, n-are necesități, n-are parteneri, ci numai supuși. Totul trebuie să i se subordoneze pentru că el este socotit aprioric Valoarea absolută, în sine, monstru sacru, Absolutul indiscutabil. În consumism, „*extinderea economiei nu poate fi explicată printr-un motiv economic; nici un obiect al economiei nu este atât de important pentru un om încât să justifice această extindere. Economia se extinde independent de necesități iar această extindere este un fenomen autonom*”⁵⁰. Dar autonomizarea, subordonarea omului și supremul impersonal sunt anti-umanism.

Consumismul se constituie într-o atracție magică, irezistibilă, mai ales datorită faptului că **promite infinitul** sau, cum spuneam mai sus, raiul pe pământ. Ideea consumistă nu aparține exclusiv unui anume sistem politic. Astăzi ea este cultivată îndeosebi de capitalism, dar și comunismul o cultiva și o promitea. Fără îndoială că consumismul nu promite infinitul dintr-odată, de acum, dar el se bazează esențial pe ideea fermă și certă că omul poate realiza, într-un viitor, maximum pe pământ; consumismul nu se pretinde un rai atins, ci un rai în devenire. Important este că se vrea și se promite, aici pe pământ. Înglobând toate forțele și realitățile de pe pământ, fără îndoială că realitatea con-

49. Max Picard, *Fuga de Dumnezeu*, p. 8.

50. *Ibidem*, p. 77.

sumistă apare totală, nemărginită. Consumismul înfățișează, într-adevăr, o anumită „infinitate”: *„faptul că în fabrică se produce ceva este un lucru secundar. Esența constă în faptul că omul simte în ea infinitatea spațiului economic”*⁵¹. În măsura în care este cuprinzător și dominant, consumismul este o suveranitate și un mister, o „infinitate”: *„Economia este stăpânul căruia îi aparține totul ... nu cu o forță clară, ci cu una neclară, misterioasă ... aparentă unei transcendențe în fața căreia omul se închină din ce în ce mai mult”*⁵². Consumismul are premisele care duc la religiozitate, adică nelimitarea, neclaritatea care amețește și supune, cantitatea strivitoare și forța misterioasă ocultă și indiscutabilă. El poate fi prezentat ca religie și este trăit de adepți ca atare. Dar este o falsă religie, pentru că toate promisiunile lui se dovedesc iluzorii. În „infinitul” consumismului e cuprinsă, desigur, și trăirea infinită a timpului; în acest sens, consumismul ar fi „infinitatea” prezentului. El n-are nevoie de trecut iar viitorul e apropiat din ce în ce mai tare, până când va deveni în întregime prezent; consumismul promite eternizarea prezentului. Filosofii au observat însă că *„nu se poate trăi în prezent pur și simplu, el l-ar devora pe cel care n-ar avea prevederea de a-l depăși repede și total”*⁵³. Pentru om, trăirea totală a timpului înseamnă trăirea simultană a trecutului, prezentului și viitorului. El are nevoie nu numai de prezent, ci și de trecut – adică de memorie, început și rădăcină – și de viitor, adică de sens și înaintare personală fără sfârșit. Oriunde există forță și mister, există și o admirație religioasă, astfel încât nu e de mirare că pentru locuitorul societății de consum ea *„înseamnă șansa de a conștientiza această infinitate, așa cum credinciosul în biserică devine conștient de infinitatea lui Dumnezeu”*⁵⁴. Consumismul își poate permite să promită infinitul pe pământ, pentru că oferă impunător dimensiuni ce par deschise spre infinit. Dar ochiului scrutător al analistului critic nu i-au scăpat adevărurile mai mari și mai profunde, care demască iluzia și minciuna „infinitalui” consumist, prin concluzia dovedită definitiv că: *„fericirea și plăcerea maximă nu rezultă din satisfacerea tuturor dorințelor și nu duc la odihna ființei (Wohl – Sein, well-being); că visul de a fi stăpâni neatârnați ai vieții noastre s-a sfârșit odată cu înțelegerea că toți am devenit roți în mașina birocratiei; că gândurile, sentimentele și gustul nostru sunt manipulate prin aparatul industrial și de stat, care domină mass-media; că progresul economic neconținut se restrânge la națiunile bogate iar distanța dintre cele bogate și cele sărace crește mereu; că progresul tehnic a adus cu sine pericolele ecologice și pericolul războiului nuclear ... care ar putea pregăti sfârșitul oricărei vieți”*⁵⁵. „Infinitul” pe care-l promite consumismul constă mai mult în

51. *Ibidem*.

52. *Ibidem*, p. 80.

53. Martin Buber, *Eu și Tu*, p. 60.

54. Max Picard, *op.cit.*, p. 77.

55. Erich Fromm, *Haben oder Sein*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1980, p. 14.

indeterminarea cantităților pe care le manevrează, căci altfel se arată limitat și deficitar tocmai în ceea ce înțelegem infinit în sens propriu, adică personal. Și este cu totul semnificativ că eroarea și eșuarea consumismului n-o subliniază atât de mult cei care nu beneficiază de avantajele lui, ci mai ales locuitorii lui, adică cunoscătorii cei mai avizați.

O altă dimensiune și valoare esențială pe care o **promite** consumismul – la care se poate rezuma, de altfel – este **satisfacerea deplină**, împlinirea tuturor dezideratelor umane, potolirea nestinsei sete care-l caracterizează pe om. Am văzut mai sus că în orice om locuiește o foame și o sete nestinsă, că omul este funciar ființa însetată de infinit, dovada cea mai bună pentru aceasta fiind nesațiul pe care nu reușesc să-l potolească nici cele mai adânci și mai perverse vicii. Consumismul promite atingerea sațiului, satisfacerea infinită. Pentru aceasta, el prezintă oferta „*producției nelimitate, libertății absolute și fericirii fără sfârșit, care alcătuiesc centrul noii religii a progresului și înlocuiesc «tăcerea lui Dumnezeu» cu o nouă cetate, pământescă*”⁵⁶. Experiența prezentă a consumismului și întreaga istorie a progresului și a umanității impun însă adevărul că nu există un sațiu, o satisfacere deplină a omului prin mijloacele materiale sau naturale; în orice cantitate, varietate și calitate, ele se dovedesc insuficiente și experiența dovedește că omul nu-și află sațiul și odihna decât în spirit, tocmai pentru că el se dovedește în chip esențial spirit. Omul înfometează și însetează de persoană, de spirit, iar acesta îl poate satisface pentru că este într-adevăr absolutul ființei. Pentru că nu se bazează pe spirit, ci pe natură, „sațiul” consumismului nu este decât o scurtă pauză, o răsuflare care deschide o sete și mai mare, pe un drum al cărui sens și final nu se mai văd. În acest sens, cunoscătorii recunosc că locuitorul lumii consumiste nu este decât „*un veșnic sugaci care zbiară după sticlă*”⁵⁷.

În sfârșit, poate că înțelegerea cea mai adâncă și mai deplină a legii și lumii consumiste o dau **consecințele** și chipul moral al persoanelor evaluate în lumea ei. Orice s-ar spune, legea consumismului - adică tendința fiecăruia de a obține pentru sine maximul - cultivă egoismul, separația și lupta, și orice cercetător consecvent trebuie să recunoască dreptatea și autenticitatea cu care o prezintă gândirea biblică: „*De unde vin războaiele și de unde certurile dintre voi? Oare nu de aici: din poftele voastre care se luptă în măduarele voastre? Poftiți și nu aveți; ucideți și pizmuiți și nu puteți să dobândiți ce doriți; vă sfădiți și vă războiți și nu aveți, pentru că nu cereți. Cereți și nu primiți, pentru că cereți rău, ca să risipiți în plăceri*” (Iacov 4, 1-3). Exacerbarea poftelor nu poate fi o rezolvare și o împlinire a omului, pentru că nu face decât să cultive lăcomia, invidia și conflictul dintre oameni. Împlinirea fiecărei persoane și a umanității presupune dezvoltarea completă, material-spirituală, în care cea spirituală trebuie să fie totdeauna suverană, pentru a controla poftele

56. *Ibidem*, p. 13.

57. *Ibidem*, p. 37: „*der ewige Säugling, der nach der Flasche schreit*”.

egoiste care subminează unitatea. În consumism egoismul este suveran pentru că dezvoltarea este covârșitor materială, iar cea spirituală nu poate ține pasul, este copleșită și strivită. Oricât am percepe și ne-am bucura de valorile lumii consumiste, oricât de puternici și de performanți i-am vedea pe locuitorii ei, dacă suntem onești suntem obligați să recunoaștem în tabloul biblic de la II Timotei 3, 2-5 o oglindă autentică în care se poate recunoaște fiecare, fără șovăire: „*oameni iubitori de sine, iubitori de arginți, lăudăroși, trufași, huli-tori, neascultători de părinți, nemulțumitori, fără cucernicie, lipsiți de drago-ște, neînduplecați, clevețitori, neînfrânați, cruzi, neiubitori de bine, trădă-tori, necuviincioși, îngâmfați, iubitori de desfătări mai mult decât iubitori de Dumnezeu, având înfățișarea adevăratei credințe, dar tăgăduind puterea ei*”. Este adevărat că în tot cursul istoriei, aproape toate societățile umane au avut aceste păcate; dar tot atât de adevărat este că toate cele de până acum au avut - datorită puterii religiei atotprezente - și o spiritualitate indiscutabilă, astfel încât niciuna n-a întrunit păcatele descrise în textul biblic în mod atât de deplin cum o face, fără îndoială, lumea „creștinilor” consumști.

Încercând să rezumăm acum cât mai concis raportul dintre legea spiritului și legea consumistă, după conștientizarea caracteristicilor lor esențiale, ni se pare impunătoare concluzia că **legea spiritului se dovedește legea ființei**, iar **legea consumismului** o contrazice și **se opune ființei**, adică spiritului și persoanei. Căci dacă „consumism” înseamnă acumulare, consumare, tupeu și succes cu orice preț, atunci fără îndoială că „spiritualitate și umanism” înseamnă auto-control, rigoare, dăruire, smerenie, renunțare și pierdere în celălalt.

A fi și / sau a avea. Punând față în față ideea de spiritualitate și cea de consumism – legea spiritului și legea consumismului – raportul dintre ele ni se impune a fi, în ultimă instanță, raportul dintre a fi și a avea. În principiu, acest raport poate fi exclusiv, dar poate fi și inclusiv, de aceea l-am expus sub forma „a fi și / sau a avea”.

Omul consumist este, fără îndoială, în primul rând omul lui „a avea”. Cei mai avizați cercetători au proclamat cu convingere că „*omul consumist modern ar putea să se identifice cu formula: «Sunt ceea ce am și ceea ce consum»*”⁵⁸, prin aceasta parafrazând de fapt – intenționat sau neintenționat – sentința mai veche a lui Ludwig Feuerbach, care afirma, sub forma unui joc de cuvinte reușit în limba germană, că „*omul este ceea ce mănâncă*” („*Der Mensch ist was er isst!*”). Într-adevăr, numai că omul are nevoie să mănânce mai ales „*pâinea lui Dumnezeu*”, adică spiritul, adevărul și valoarea perenă, așa cum observa și Hugo von Hofmannstahl. Faptul de a avea este ceva obiectual, el se referă la obiecte, care sunt „concrete și descriptibile”, pe când a fi, exact dimpotrivă, „*se referă la experiențe iar acestea sunt în principiu indescriptibile*”.⁵⁹ Așadar, obiectualitatea lui „a avea” și inefabilitatea lui „a fi”

58. *Ibidem*: „*Ich bin, was ich habe und was ich konsumiere*”.

59. *Ibidem*, p. 88.

constituie deja o opoziție și o exclusivitate. „A avea” exprimă cumva numai masa, adaosul, exteriorul, materialul pe care-l poate manevra persoana și nu persoana însăși. A avea nu este ființă, nu este ceva în sine, ce poate fi afirmat pentru sine, ci este numai un accident, ceva pe lângă ființă. A avea înseamnă deja o modificare, o dependență, o afectare a sinelui, a ființei: „*Pentru «a avea» efectiv, trebuie să ... te simți afectat, modificat*”⁶⁰. A avea nu are ființă, nu există în sine, el e o realitate moartă în sine, „*în el domnește cuvântul gol care zice ceva dar n-are ființă, pe când a fi este o experiență vie, pentru care nu există denumire*”⁶¹.

A avea nu are ființă, din cauză că pretinde a cantona ființa în static, a o limita și fixa definitiv, ceea ce este imposibil și absurd, căci „*premisele modului de existență ale lui a fi sunt independența, libertatea și dispunerea de rațiunea critică iar criteriul esențial al lui a fi nu este simpla mișcare dimensională sau naturală ci activitatea ... în sensul unei lucrări interioare*”⁶², adică a spiritului asupra sa însuși. Experiența dovedește omului că singura mișcare organică și deplină, singura care crește și împlinește persoana este cea de la persoană la persoană sau, altfel spus, mișcarea iubirii. Orice altă mișcare este de fapt exterioară ființei și limitată. Iubirea este singura mișcare interioară și esențială și, mai ales, singurul infinit pe care-l poate gusta omul în lumea naturală, singurul care, deși fără sfârșit, totuși împacă și odihnește. Iubirea ține însă totalmente de „a fi”, legile ei sunt legile lui „a fi”, opuse cele ale lui „a avea”, de care pare să nu aibă nevoie și pe care-l desfide.

Dacă „a fi” se arată ființă și unitate, „a avea” este totdeauna ambiguitate: el este și nu este, dă și nu dă. Consumismul, expresia deplină a lui „a avea”, pe de o parte satisface și potolește pentru că oferă mereu, dar pe de alta sputește setea și grija, pentru că satisfacția lui nu este decât trambulina unei poftes insașiabile. „A avea” este ambiguitate și sfâșiere a persoanei pentru că, așa cum arată legea spiritului, promovarea lui „a avea” constituie inevitabil un risc esențial pentru „a fi”. Cu cât se „îmbogățește” omul având, cu atât sărăcește el în a fi, în ființă. „A avea” este o ambiguitate, căci putem experimenta adevărul că „*a posedă înseamnă, aproape inevitabil, a fi posedat*”⁶³. Departate de a aduce vreun câștig în ființă, real, „a avea” se arată până la urmă o pierdere, pentru că „*posesiunile noastre ne devoră*”⁶⁴ și ne înstrăinează. Orice posesie este de fapt o înstrăinare de sine, în sensul că sinele tinde spre ceva neesențial, ne-ființial, falsificând ființa. „A avea” poate deveni astfel o adevărată suferință; probabil că nici nu există un chin mai real, o înstrăinare și o falsificare mai profundă a ființei decât acceptarea lui „a avea”, sau trecerea de la „a fi”

60. Gabriel Marcel. *A fi și a avea*, p. 149.

61. Erich Fromm, *Haben oder Sein*, p. 89.

62. *Ibidem*.

63. Gabriel Marcel. *A fi și a avea*, p. 84.

64. *Ibidem*, p. 167.

la „a avea”. Câștigul spiritual nu este o posesie, tocmai datorită faptului că în lumea spirituală fiecare se știe nu de sine, nu al lui, ci pentru ceilalți; fiecare este „esențialmente o posesie”⁶⁵. Pentru a exprima cât mai exact raportul dintre „a fi” și „a avea”, unii filosofi au ajuns la formularea că „noi nu suntem ai noștri înșine”⁶⁶; este cazul să observăm că acest adevăr a fost descoperit și exprimat mult mai devreme, deja în secolul I, de către Sfântul Pavel prin cuvintele: „Oare nu știți că trupul vostru este templu al Duhului Sfânt, care este în voi, pe care-L aveți de la Dumnezeu și că voi nu sunteți ai voștri?” (I Cor. 6,19).

„A avea” constituie totdeauna o dualitate, o ambiguitate, o criză și o opoziție față de ființă, căci „a dori înseamnă, într-adevăr, a avea neavând”⁶⁷. Aceasta pune ființa într-un impas fără ieșire, impas pe care nu-l poate depăși decât iubirea, adică „a fi” în expansiune.

„A avea” nu promovează optimismul, pentru că „speranța nu e posibilă decât într-o lume în care este loc pentru miracol”⁶⁸, adică în lumea lui „a fi”, în lumea persoanei, căci numai spiritul este miracol. Lumea lui „a avea” este de fapt natura, dominată de limitat, mecanic și previzibil, în care nu e posibilă minunea și noutatea esențială. Numai lumea lui „a fi” este noutate adică creativitate, pentru că crearea este depășirea dualității posedant-posedat: domina-toare în lumea lui „a avea” și rezolvată în lumea lui „a fi”.

Așa cum spuneam la început, însăși discutarea raportului dintre spiritualitate și consumism este un paradox, pentru că o facem din situația paradoxală de locuitori ai unei lumi și mentalități în mare parte consumiste, pe care vrem totuși s-o depășim.

Paradoxul „a fi sau a avea” nu este o paralelă sau o exclusivitate, ci este înțelegerea justă a lui „a fi”. A fi include pe a avea, nu a avea include pe a fi. Adică: ai, atâta cât ești. Ai ceea ce e ființial în tine, ceea ce dovedești că face parte din ființa ta. Din punct de vedere natural omul are o măsură, o limită și o saturare foarte clară: necesarul „a avea-ului” natural este limitat. Înaintarea, noutatea și împlinirea fără sfârșit sunt posibile numai prin exersarea spiritului, singurul care face posibilă noutatea și în natură, prin lucrarea lui.

Se împlinește și „are” cu adevărat nu omul care acumulează natura, ci omul care renunță la ea. Omul autentic, omul deplin este omul care părăsește toate, inclusiv teologia ca teorie. Adevăratul teolog este cel care renunță, într-un sfârșit, la orice carte teologică, inclusiv la Sfânta Scriptură. Dacă n-ai ajuns să „scapi” și de Scriptură, nu te-ai împlinit cu adevărat. Căci împlinirea prin Cartea sfântă este penultima treaptă; ultima treaptă este fără cartea Scripturii. Adică: Scriptura trebuie să nu mai existe ca și carte, ci să ajungă parte ființială din tine să-ți devină hrană spirituală, încât să facă parte integrantă din ființa ta

65. *Ibidem.* p. 150: „a belonging”.

66. *Ibidem.* p. 130.

67. *Ibidem.* p. 167.

68. *Ibidem.* p. 91.

și să nu mai existe ca exterioritate. Pentru că, ceea ce rămâne în afara ta e străin de tine.

Adevărata împlinire are loc numai când ai reușit să „scapi” de tot ceea ce există iar ceea ce este esențial ființei – prin care, într-adevăr, ajungi nemuritor – există total în tine.

Ca oameni și societate aflați în lumea consumistă, trăitori prin datele ei – valori și nonvalori – dar și doritori de a-i depăși mentalitatea, noi nu trebuie să încercăm ieșirea din ea sau distrugerea ei, ci schimbarea ei din interior. În situația asemănătoare, Mântuitorul însuși a indicat această soluție pentru ucenicii Săi, aflați în condiția acestei lumi, pe care trebuie s-o depășească: „... *lumea i-a urât, pentru că ei nu sunt din lume, precum Eu nu sunt din lume. Nu mă rog ca să-i iei din lume, ci ca să-i păzești pe ei de cel viclean*” (Ioan 17, 14-15).

Desigur că se ridică întrebarea: Dar cum e posibil să lupți împotriva unei lumi, când ești cuprins total în ea? Și cum poți s-o schimbi? Rezolvarea este extrem de grea dar e posibilă, pentru că exact în această situație au fost ucenicii Mântuitorului, opuși întregii lumi și totuși capabili s-o schimbe din interior, din temelie. Este taina spiritului, a credinței care mută munții, cam în sensul în care poetul Vasile Voiculescu vorbește de „*Puternicele-mi viții întoarse în virtuți ...*” (*Ultimele Sonete*, 26).

STUDII ȘI ARTICOLE DE TEOLOGIE SISTEMATICĂ,
ORDONATE TEMATIC, PUBLICATE ÎN REVISTA
"STUDII TEOLOGICE", ÎNTRE ANII 1929-2001

Asist. Jean NEDELEA
și Studenții: Laurențiu MITITELU
și Ionuț PITEȘ

1. TEOLOGIE FUNDAMENTALĂ,
DOGMAICĂ ȘI SIMBOLICĂ

- 1.1. Generalități
- 1.2. Ortodoxie și Heterodoxie
- 1.3. Revelația și căile ei de transmitere:
 - 1.3.1. Revelația
 - 1.3.2. Sfânta Scriptură
 - 1.3.3. Sfânta Tradiție
 - 1.3.4. Mărturisiri de credință
 - 1.3.5. Sinoade
- 1.4. Dogmele
- 1.5. Despre Dumnezeu:
 - 1.5.1. Sfânta treime
 - 1.5.2. Cunoașterea lui Dumnezeu
 - 1.5.3. Creatorul și Proniatorul
- 1.6. Angelologia
- 1.7. Antropologia și căderea în păcat
- 1.8. Hristologia (Dumnezeu Mântuitorul)
- 1.9. Pnevmatologia (Dumnezeu Sfințitorul):
 - 1.9.1. Har și libertate
 - 1.9.2. Credința și faptele bune
- 1.10. Mariologia
- 1.11. Aghiologia
- 1.12. Sfânta Cruce
- 1.13. Sfintele icoane
- 1.14. Eclesiologia:
 - 1.14.1. Generalități
 - 1.14.2. Ființa Bisericii
 - 1.14.3. Însușirile Bisericii
 - 1.14.4. Membrii Bisericii
- 1.15. Sfintele Taine:
 - 1.15.1. Generalități
 - 1.15.2. Botez
 - 1.15.3. Mirungere
 - 1.15.4. Spovedanie
 - 1.15.5. Euharistie
 - 1.15.6. Preoție
 - 1.15.7. Cununie
- 1.16. Ierurgiile
- 1.17. Soteriologia
- 1.18. Eshatologia

2. TEOLOGIE MORALĂ ȘI BIOETICĂ

- 2.1. Generalități
- 2.2. Legea morală
- 2.3. Binele și răul
- 2.4. Omul – entitate morală
- 2.5. Desăvârșirea morală
- 2.6. Postul și asceza
- 2.7. Rugăciunea
- 2.8. Faptele bune
- 2.9. Lecturile biblice
- 2.10. Viața în concepția creștină

- | | |
|-------------------------------|--------------------------------|
| 2.11. Virtutea creștină | 2.18. Statul |
| 2.12. Păcatul | 2.19. Patriotismul |
| 2.13. Patimi. Aspecte imorale | 2.20. Pacea și Războiul |
| 2.14. Familia | 2.21. Biserica și societatea |
| 2.15. Munca | 2.22. Viața morală a preotului |
| 2.16. Monahismul | 2.23. Responsabilitatea morală |
| 2.17. Progres. Civilizație | 2.24. Aproapele |

3. ISTORIA ȘI FILOZOFIA RELIGIILOR

- | | |
|-------------------------------|-------------------------|
| 3.1. Generalități | 3.6. Religiiile Indiei: |
| 3.2. Religia grecilor antici | 3.6.1 Hinduismul |
| 3.3. Religia romanilor antici | 3.6.2 Budismul |
| 3.4. Religia geto-dacilor | 3.7. Iudaismul |
| 3.5. Religia Iranului Antic | 3.8. Creștinismul |
| | 3.9. Islamismul |

4. FILOZOFIE CREȘTINĂ

5. MISIOLOGIE ȘI ECUMENISM

- | | |
|--|------------------------|
| 5.1. Generalități | 5.5. Ecumenismul |
| 5.2. Generalități cu privire la fenomenul sectar | 5.6. Drepturile omului |
| 5.3. Teozofia | 5.7. Secte moderne |
| 5.4. Spiritismul | |

1. TEOLOGIE FUNDAMENTALĂ. DOGMATICĂ ȘI SIMBOLICĂ

1.1 Generalități

****Enciclica lui Fotie către Patriarhii orientali (867)*, I (1930), nr. 2. pp. 56-76.

ALEXA, pr. drd. Nicolae, *Învățăături dogmatice în "Didahțiile" lui Antim Ivireanu*, XXIX (1977), nr. 9-10, pp. 708-720.

ALEXE, Gh., *Idei dogmatice în colinde*, II (1950), nr. 9-10, pp. 597-621.

ANGHELESCU, Gheorghe, *Părintele Profesor Acad. dr. Dumitru Stăniloae – Doctor honoris causa al Universității din București, prezentare și bibliografie completă*, XLIV (1992), nr. 3-4, pp. 139-172.

BALCA, diac. prof. Nicolae, *Caracteristici esențiale ale sufletului creștinului autentic*, VI (1954), nr. 9-10, pp. 475-495.

IDEM, *Concepția despre lume și viață în teologia Fericitului Augustin*, XIV (1962), nr. 3-4, pp. 183-202.

BRIA, pr. prof. Ion, *Coordonate ale teologiei ortodoxe române*, XXV (1973), nr. 5-6, pp. 318-328.

IDEM, *Interpretarea teologiei patristice*, XXXVII (1985), nr. 5-6, pp. 347-355.

IDEM, *Teologia față în față cu Biserica de azi*, XLII (1990), nr. 1, pp. 3-7.

IDEM, *Teologia română modernă*, XLII (1990), nr. 1, p. 142-144.

IDEM, *Ortodoxia și semnificația ei azi*, XLIV (1992), nr. 1-2, pp. 3-17.

CHIȚESCU, prof. dr. Nicolae și RADU, pr. prof. dr. Dumitru, *Catedra de Teologie Dogmatică, Teologie Fundamentală și Istoria Religiiilor*, XXXIII (1981), nr. 7-10, pp. 547-567.

CHIȚESCU, prof. Nicolae, *Esența doctrinară a celor trei mari confesiuni*, I (1949), nr. 9-10, pp. 763-780.

IDEM, *Contribuția Bisericii Egiptului la opera dogmatică a Bisericii Creștine*, VIII (1956), nr. 1-2, pp. 40-58.

CITIRIGĂ, pr. drd. Vasile, *Temeiurile dogmatice ale valorii vieții umane*, XXXVI, (1984), nr. 9-10, pp. 630-641.

COMAN, pr. asist. dr. Constantin, *Teologia și Duhul Sfânt la Sfinții Trei Ierarhi*, XLII (1990), nr. 2, pp. 130-137.

CORNEANU, pr. conf. N. *Frumusețea ca atribut al Dumnezeuirii*, XI (1959), nr. 5-6, pp. 297-314.

CLEMENT, Olivier, *Ortodoxie, cultură, istorie* (traducere), XLVI (1994), nr. 4-6, pp. 38-48.

CORNÎTESCU, magistr. Constantin I., *Idei dogmatice în Cuvântările Sfântului Ioan Hrisostom la Praznicele împărătești*, XVII (1965), nr. 7-8, pp. 441-450.

COSTACHE, diac. asist. drd. Doru, *Communio, Părintele Dumitru Stăniloae și rațiunea eclezial-colocvială a existenței*, LIII (2001), nr. 3-4, pp. 62-81.

CRAINIC, Nichifor, *Ortodoxia – concepția noastră de viață*, XLV (1993), nr. 3-4, pp. 3-12.

IDEM, *Genialitate și sfințenie*, XLV (1993), nr. 1-2, pp. 101-110.

DRĂGULIN, pr. asist. dr. Gheorghe I., *Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul și Teologia sfârșitului vieții pământești a creștinului*, XLV (1993), nr. 1-2, pp. 36-47.

FECIORU, pr. lect. Dumitru, *Probleme dogmatice și sociale în Evanghelia după Ioan*, V (1953), nr. 3-4, pp. 210-224.

FRĂCEA, drd. Ilie, *Idei teologice în "Imnele paradisului" ale Sfântului Efrem Sirul*, XXXI (1979), nr. 5-10, pp. 603-616.

LOSSKY, Vladimir, *Credință și teologie* (traducere), XLII (1990), nr. 1, pp. 63-76.

NEAGOE, pr. drd. Gheorghe, *Elemente de teologie fundamentală în prefețele Mineiilor episcopului Chesarie de Râmnic*, XXIX (1977), nr. 9-10, pp. 699-708.

POPESCU, pr. drd. Ion, *Aspecte dogmatice în Didahiile mitropolitului Antim Ivireanu*, XLIII (1991), nr. 1, pp. 100-120.

POPESCU, pr. prof. dr. Dumitru, *Esența sintezei dogmatice a Părintelui Dumitru Stăniloae*, XXXV (1983), nr. 7-8, pp. 581-586.

IDEM, *Transfigurare și secularizare. Misiunea Bisericii într-o lume secularizată*, XLVI (1994), nr. 1-3, pp. 35-42.

POPESCU, prof. Teodor M., *Teologia ca știință VI* (1937), vol. 1, pp. 3-30.

IDEM, *Tratatul lui Justinian contra lui Origen. Studiu și traducere*, IV (1933), pp. 17-66.

PREDA, Radu, *Patru meditații despre discursul teologic*, XLV (1993), nr. 3-4, pp. 130-135.

RADU, magistr. Dumitru Gh., *Structura actului religios după doctrina ortodoxă*, VI (1954), nr. 3-4, pp. 131-157.

IDEM, *Părintele Profesor Dr. Dumitru Stăniloae la 80 de ani. Personalitatea și gândirea sa teologică în contextul ortodoxiei românești*, XXXV (1983), nr. 9-10, pp. 686-699.

RUS, prof. dr. Remus, *Coordonate ale gândirii teologice a Sfântului Irineu de Lyon*, LIII (2001), nr. 3-4, pp. 3-15.

REZUȘ, pr. prof. Petru, *Preocupări și studii de teologie sistematică*, XX (1968), nr. 5-6, pp. 389-407.

IDEM, *Învățătura despre religia subiectivă din punct de vedere interconfesional*, X (1958), nr. 5-6, pp. 366-375.

IDEM, *Temeiurile credinței religioase*, VIII (1956), nr. 9-10, pp. 554-566.

IDEM, *Elementele componente ale religiei creștine*, XIII (1961), nr. 9-10, pp. 527-543.

IDEM, *Divinitatea creștinismului*, XIV (1962), nr. 3-4, pp. 131-146.

ROVENȚA, diac. prof. Haralambie, *Esența și rolul credinței în teologie*, III (1932), vol. 1, pp. 17-47.

STEREA, pr. lect. dr. Tache, *Relația teologie-știință în gândirea Sfinților Părinți*, LII (2000), nr. 1-2, pp. 22-37.

STAN, pr. asist. dr. Alexandru, *Sfântul Vasile cel Mare în Teologia Sistematică ortodoxă română în ultimii treizeci de ani*, XXXIV (1982), nr. 3-4, pp. 167-174.

IDEM, *Temeiuri doctrinare ale rugăciunii pentru cei răposați*, XXXIX (1987), nr. 4, pp. 79-84.

STREZA, drd. Nic., *elemente dogmatice în prefețele cărților de cult românești tipărite între 1561-1716*, XXIX (1977), nr. 5-8, pp. 516-527.

ȘTEFAN, pr. conf. dr. Sandu, *Cercetarea teologică în domeniul Istoriei Dogmelor*, LIII (2001), nr. 3-4, p. 48-61.

VASILE, magistr. Hristov Iordanov, *Câteva studii dogmatice publicate în Bulgaria în ultimii ani*, XI (1959), nr. 7-8, pp. 466-474.

VASILESCU, Emilian, *Materialismul medical*, VII (1938-1939), pp. 179-196.

TODORAN, pr. prof. Isidor, *Principiul iconomiei din punct de vedere dogmatic*, VII (1955), nr. 3-4, pp. 139-149.

1.2. Ortodoxie și Heterodoxie

BACONSKY, drd. Teodor, *Originile, doctrina, răspândirea și influența maniheismului*, XL (1988), nr. 3, pp. 102-126.

MIHĂLCESCU, Irineu, *Les idées calvinistes du patriarche Cyrille Lucaris*, III (1932), vol. 1, pp. 3-16.

MORARU, drd. Eugen, *Păstrarea dreptei credințe în lumina epistolelor pauline*, XXXV (1983), nr. 7-8, pp. 503-513.

RĂMUREANU, pr. prof. Ioan, *Lupta ortodoxiei contra arianismului*, XIII (1961), nr. 1-2, pp. 13-32.

VASILESCU, magistr. Dumitru, *Bogomilismul*, XV (1963), nr. 7-8, pp. 444-461.

1.3.1. Revelația

*** *Descoperirea dumnezeiască și modalitățile ei de exprimare spre mântuire*, XXIV (1972), nr. 3-4, pp. 173-189.

CRISTESCU, pr. prof. Grigore, *Revelație, Dogmă și Predică*, VI (1954), nr. 3-4, pp. 127-129.

DRĂGULIN, magistr. Gh., *Revelație și eshatologie*, XI (1959), nr. 1-2, pp. 46-57.

GRĂJAR, diac. magistr. Ioan, *Structura și cunoașterea adevărului revelat*, X (1958), nr. 9-10, pp. 546-556.

HOLBEA, arhid. Dr. Gheorghe, *Teologia Revelației în opera Părintelui Dumitru Stăniloae*, LII (2001), nr. 1-2, p. 125-137.

VÂLCU, Nicolae, *La terminologie révélationnelle dans la théologie contemporaine*, XXI (1969), nr. 9-10, pp. 686-699.

1.3.2. Sfânta Scriptură

BALCA, diac. prof. Nicolae, *Biblia în sistemul filozofic hegelian*, XIII (1970), nr. 1-2, pp. 39-60.

BRIA, diac. asist. Ion, *Sfânta Scriptură și Tradiția. Considerații generale*, XXII (1970), nr. 5-6, pp. 384-406.

CORNÎTESCU, pr. lect. Const., *Sfinții Trei Ierarhi, interpreți ai Sfintei Scripturi*, XXVIII (1976), nr. 1-2, pp. 82-93.

IONESCU, pr. prof. Ion, *Sfânta Scriptură*, XLIII (1991), nr. 4, pp. 51-57.

JARPĂLĂU, pr. drd. Gh., *Valoarea interpretării tipologice a Vechiului Testament*, XXIII (1981), nr. 5-6, p. 423-436.

NICOLAESCU, diac. prof. N. I., *Sfânta Scriptură în Biserica noastră*, XXVI (1974), nr. 5-6, pp. 333-343.

PRELIPCEANU, pr. prof. Vladimir și MARCU, pr. prof. Grigorie, *Cuvântul lui Dumnezeu în viața Bisericii*, XXIII (1971), nr. 1-2, pp. 31-74.

NICULCEA, drd. Adrian, *Scriptură, Tradiție și Mărturisire în dialogul teologic dintre Biserica Evanghelică Luterană din R. F. Germania și Biserica Ortodoxă Română*, XXXIV (1982), nr. 5-6, pp. 398-408.

POPESCU, magistr. Adrian N., *Laicii și citirea Sfintei Scripturi în evul mediu, în Apus*, VII (1955), nr. 3-4, pp. 169-181.

STAN, pr. conf. dr. Alex., I., *Actualitatea pastoral-misionară și adâncimea teologică a interpretării scripturistice a arhiepiscopului Petru Hrisologu*, XXXVII (1985), nr. 9-10, pp. 615-633.

TODORAN, pr. drd. Simion, *Despre inspirația Sfintei Scripturi*, XXXVI (1984), nr. 5-6, pp. 329-352.

VERZAN, pr. dr. Sabin, *Câteva date introductive asupra Sfintei Scripturi*, XLIV (1992), nr. 3-4, p. 25-51.

1.3.3. Sfânta Tradiție

BRIA, diac. asist. Ion, *Sfânta Scriptură și Tradiția. Considerații generale*, XXII (1970), nr. 5-6, pp. 384-406.

DE ELEAS, mitr. Atenagora, *Tradiția și tradițiile* (traducere), XVI (1964), nr. 3-4, pp. 159-172.

DUMITRESCU, drd. Dan, *Aspecte dogmatice permanente ale Sfintei Tradiții*, XXV (1973), nr. 7-8, pp. 517-522.

IONESCU, pr. prof. Ion, *Sfânta Tradiție sau Sfânta Predanie*, XLIII (1991), nr. 4, pp. 57-64.

IONIȚĂ, drd. Viorel, *Sfânta Tradiție văzută de Sfântul Irineu al Lyonului*, XXIII (1971), nr. 7-8, pp. 534-546.

LOSSKY, Vladimir, *Tradiție și tradiții* (traducere), XXII (1970), nr. 7-8, pp. 585-599.

NICULCEA, drd. Adrian, *Scriptură, Tradiție și Mărturisire în dialogul teologic dintre Biserica Evanghelică Luterană din R. F. Germania și Biserica Ortodoxă Română*, XXXIV (1982), nr. 5-6, pp. 398-408.

POPESCU, prof. Teodor, M., *Sfânta Tradiție în Biserica Ortodoxă spre deosebire de celelalte Biserici*, IV (1952), nr. 7-8, pp. 401-431.

STĂNILOAE, pr. prof. Dumitru, *Caracterul permanent și mobil al Tradiției*, XXV (1973), nr. 3-4, pp. 149-165.

IDEM, *Primirea tradiției în timpul de azi din punct de vedere ortodox*, XXVII (1975), nr. 1-2, pp. 5-13.

TOFANĂ, pr. drd. Stelian, *Sfânta Tradiție în viața Bisericii – temeuri biblice*, XXXVII (1985), nr. 9-10, pp. 633-647.

1.3.4. Mărturisirile de credință

CATRINA, pr. magistr. Aurelian, *Mărturisirea de credință a arhierilor ortodocși*, XVI (1964), nr. 7-8, pp. 451-458.

ICĂ, pr. prof. Ioan I., *Rolul și importanța Mărturisirii de credință în teologia și viața Bisericii*, XXXII (1980), nr. 1-2, p. 277-283.

MIHĂLCESCU, Irineu, *Les idées calvinistes du patriarche Cyrille Lucaris*, III (1932), vol. 1, pp. 3-16.

MOLDOVAN, pr. conf. Ilie, *Importanța și rolul Mărturisirii de credință în viața Bisericii – Scriptură, Tradiție și Mărturisire*, XXXII (1980), nr. 1-2, pp. 265-276.

PITTEERS, conf. dr. Hermann, *Însemnătatea și rolul Mărturisirii de credință în teologia și viața Bisericii*, XXXII (1980), nr. 1-2, pp. 284-286.

1.3.5. Sinoadele

COMAN, pr. prof. Ioan G., *Problemele dogmatice ale Sinodului V Ecumenic*, V (1953), nr. 5-6, pp. 312-346.

IONIȚĂ, pr. asist. dr. Viorel, *Sinodul de la Constantinopol din 879–880 și actualitatea hotărârilor lui*, XXXIV (1982), nr. 3-4, pp. 174-185.

IDEM, *Sinodul VI ecumenic și însemnătatea lui pentru ecumenismul actual* (teză de doctorat), XXX (1978), nr. 5-8, pp. 357-485.

IUIHAZ, prof. dr. Istvan, *Simbolul Niceo-constantinopolitan, sinteză a învățaturii dogmatice a Bisericii*, XXXIII (1981), nr. 7-10, pp. 614-619.

JIVI, lect. Aurel, *1600 de ani de la Sinodul II ecumenic. Valoarea ecumenică a Simbolului Niceo-constantinopolitan*, XXXIII (1981), nr. 7-10, pp. 606-613.

MANEA, magistr. Cristișor, *Tipuri de sinoade prevăzute de Sfintele canoane*, XV (1963), nr. 7-8, pp. 426-444.

RĂMUREANU, pr. prof. Ioan, *Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348–358. Condamnarea lui Fotie de Sirmium*, XV (1963), nr. 5-6, pp. 266-316.

IDEM, *Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol (381): Învățătura despre Sfântul Duh și Biserică. Simbolul constantinopolitan*, XXI (1969), nr. 5-6, pp. 327-387.

IDEM, *Sinodul I ecumenic de la Niceea. Condamnarea ereziei lui Arie. Simbolul niceean*, XXIX (1977), nr. 1-2, pp. 15-61.

STAN, pr. prof. Liviu, *Împăratul Justinian, Sinodul V Ecumenic și papalitatea*, V (1953), nr. 5-6, pp. 347-364.

IDEM, *Despre sinodalitate*, XX (1969), nr. 3-4, pp. 155-164.

IDEM, *Importanța vechilor sinoade ecumenice și problema unui viitor Sinod ecumenic*, XXIV (1972), nr. 3-4, pp. 173-190.

VALDMAN, pr. drd. Traian, *Problema sinodului ecumenic în sfintele canoane*, XXV (1973), nr. 7-8, pp. 546-560.

VASILIU, pr. drd. Vlăduț, Șt., *Sinoadele în cultul și iconografia Bisericii Ortodoxe*, XXV (1973), nr. 9-10, pp. 676-685.

1.4. Dogmele

CHIȚESCU, prof. Nicolae, *Ființa Dogmei*, V (1953), nr. 3-4, pp. 188-209.

IDEM, *Dogma și viața creștină*, VI (1954), nr. 1-2, pp. 39-64.

GRIGORAȘ, magistr. Aurel, *Dogmă și cult*, XVII (1965), nr. 5-6, pp. 303-321.

CRISTESCU, pr. prof. Grigore, *Revelație, Dogmă și Predică*, VI (1954), nr. 3-4, pp. 127-129.

MANOLACHE, arhim. drd. Dometie, *Dogmele și valorificarea lor în viața credincioșilor ortodocși*, XXVII (1975), nr. 3-4, pp. 232-241.

STĂNILOAE, pr. Dumitru, *Noțiunea dogmei*, XVI (1964), nr. 9-10, pp. 534-572.

1.5. Despre Dumnezeu

CALCIU-DUMITREASA, pr. drd. Gh., *Considerații interconfesionale privind ontologia divină*, XXVII (1975), nr. 7-8, pp. 568-573.

MUNTEANU, drd. Ioan, *Existența lui Dumnezeu la Kierkegaard și Hegel în perspectiva învățaturii ortodoxe*, XLII (1990), nr. 5-6, pp. 90-99.

TODORAN, pr. prof. Isidor, *Conceptul de Dumnezeu în teologia lui Karl Barth*, VII (1955), nr. 1-2, pp. 39-63.

1.5.1. Sfânta Treime

BRIA, pr. prof. dr. Ion, *Dogma Sfintei Treimi*, XLIII (1991), nr. 3, pp. 3-49.

BROSCĂREANU, drd. René, *Sfânta Treime, icoană a iubirii*, XLI (1989), nr. 2, pp. 79-99.

FER, drd. Nicolae, *Sfânta Treime și sobornicitatea Bisericii*, XXIII (1971), nr. 7-8, p. 520-534.

GRECU, pr. Romul, *Despre Prea Sfânta Treime*, XXVI (1974), nr. 1-2, pp. 45-53.

ICĂ, magistr. Ioan I., *Doctrina Fer. Augustin despre Sfânta Treime după tratatul "De Trinitate"*, XIII (1961), pp. 166-188.

JURCA, drd. Constantin-Eugen, *Învățătura Bisericii Ortodoxe despre Sfânta Treime*, XXXVIII (1986), nr. 3, pp. 82-92.

MOLTMANN, prof. Jürgen, *Propunerile dogmatice pentru rezolvarea disputei despre "Filioque"* (traducere), XXXI (1979), nr. 5-10, pp. 621-627.

IDEM, *Crucea lui Hristos și Sfânta Treime* (traducere), XXXI (1979), nr. 5-10, pp. 627-632.

NICULCEA, drd. Adrian, *Implicațiile sacramentale ale relațiilor trinitare*, XXXIV (1982), nr. 3-4, pp. 578-591.

STĂNILOAE, pr. prof. Dumitru, *Sfânta Treime, structura supremei iubiri*, XXII (1970), nr. 5-6, pp. 333-356.

IDEM, *Studii recente despre Filioque*, XXV (1973), nr. 7-8, pp. 471-506.

TURCESCU, Lucian, *Sfântul Grigorie Palamas și Teologia trinitară*, XLVII (1995), nr. 4-6, pp. 60-79.

1.5.2. Cunoașterea lui Dumnezeu

ACHIMESCU, pr. dr. Nicolae, *Relația dintre cunoaștere și credință în învățătura ortodoxă*, XLI (1989), nr. 4, pp. 53-64.

ANGHELESCU, conf. dr. Gheorghe F., *Aprecieri despre libertatea și posibilitatea omului de a cunoaște și înțelege natura divină și pe cea creată, în viziunea origenistă*, LII (2000), nr. 3-4, pp. 216-221.

BRIA, magistr. Ion I., *Cunoașterea lui Dumnezeu după Sfântul Maxim Mărturisitorul*, IX (1957), nr. 5-6, pp. 310-325.

BIDIAN, magistr. Aug. Alex., *Credință și cunoaștere în creștinism*, VIII (1956), nr. 9-10, pp. 567-584.

FRUNZĂ, Florin, *Cunoaștere în dreapta credință*, XLV (1993), nr. 3-4, pp. 145-151.

GALERIU, pr. prof. Constantin, *Cunoașterea lui Hristos în Duhul Sfânt*, XXXV (1983), nr. 9-10, pp. 673-686.

MANOLACHE, magistr. Anca, *Cunoașterea ocultă – falsificare a cunoașterii adevărului*, VI (1954), nr. 3-4, pp. 174-188.

PAVEL, asist. Const. C., *Condițiile colaborării rațiunii cu credința în opera Fericitului Augustin*, VII (1955), nr. 9-10, pp. 640-649.

PLĂMĂDEALĂ, magistr. ierom. Antonie, *Rugăciune și cunoaștere în învățătura ortodoxă*, X (1958), nr. 3-4, pp. 216-224.

STĂNESCU, magistr. N. V., *Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu, cu referire specială la Sf. Grigorie de Nissa*, X (1958), nr. 1-2, pp. 14-37.

1.5.3. Creatorul și Proniatorul

MANOLACHE, protos. drd. Dometie, *Aspecte ale Providenței și lucrării de mântuire în Cazania lui Varlaam*, XXVI (1974), nr. 5-6, pp. 396-406.

NĂSTASE, drd. Ion I., *Problema ecologică în lumina învățăturii creștine*, XXVII (1975), nr. 7-8, pp. 592-602.

ONIȘOR, pr. drd. Remus, *Unitatea și integritatea creației în scrierile Sfântului Apostol Pavel*, XLI (1989), nr. 4, pp. 37-53.

RĂDUCĂ, drd. Vasile, *Pronia dumnezeiască și libertatea persoanei în gândirea lui Origen*, XXXIV (1982), nr. 5-6, pp. 370-384.

IDEM, *Teodicee și cosmologie la Sfântul Grigore de Nyssa*, XLIV (1992), nr. 1-2, pp. 62-93.

STEREA, pr. lect. Tache, *Polemica antignostică privind crearea lumii. Actualitatea problemei*, LI (1999), nr. 3-4, pp. 50-74.

TODORAN, pr. prof. Isidor, *Principiul iconomiei din punct de vedere dogmatic*, VII (1955), nr. 3-4, pp. 139-149.

1.6. Angelologia

MANOLACHE, magistr. Anca, *Un capitol de angelologie: creația, natura și căderea îngerilor*, VII (1955), nr. 1-2, pp. 122-136.

STAMATE, pr. drd. Marin, *Rolul îngerilor în iconomia mântuirii după Noul Testament*, XXIX (1977), nr. 5-8, pp. 497-506.

VIEZUIANU, drd. Dumitru, *Mântuitorul Iisus Hristos și sfinții îngeri după Epistola către Coloseni a Sfântului Apostol Pavel*, XXIX (1977), nr. 1-2, pp. 75-81.

1.7. Antropologia și căderea în păcat

ABRUDAN, pr. lect. Dumitru, *Aspecte ale antropologiei Vechiului Testament*, XXX (1978), nr. 3-4, pp. 264-270.

BĂLAN, pr. magistr. Gheorghe N., *Despre învierea trupurilor și natura lor după înviere*, IX (1957), nr. 5-6, pp. 368-385.

BELU, pr. prof. D. I., *Sfinții Părinți despre trup*, IX (1957), nr. 5-6, pp. 299-309.

BODOGAE, pr. prof. Teodor, *Trăsături umaniste în spiritualitatea bizantină: Nicolae Cabasila*, XXXIV (1982), nr. 5-6, pp. 313-327.

BRANIȘTE, pr. magistr. Marin, *Concepția antropologică a lui Clement Alexandrinul*, X (1958), nr. 9-10, pp. 588-599.

BUCHIU, pr. drd. Ștefan, *Concepția despre om și mântuire în Confesiunea Augustană*, XXXVI (1984), nr. 5-6, pp. 388-400.

BUDE, pr. drd. Ioan, *Antropologia Vechiului Testament*, XLI (1989), nr. 3, pp. 26-39.

COMAN, pr. prof. Ioan G., *Spirit umanist și elemente de antropologie în gândirea patristică*, XXII (1970), nr. 5-6, pp. 356-368.

IDEM, *Observații asupra prosopopeei sufletului și trupului atribuită lui Mihail Choniatul*, XXIV (1972), nr. 3-4, pp. 218-230.

IDEM, *Origen despre Logos, Biserică și suflet în comentariul său la Cântarea Cântărilor*, XXV, nr. 3-4, pp. 165-173.

CRISTESCU, drd. Vasile, *Caracterul comunitar al chipului lui Dumnezeu în om*, XLIV (1992), nr. 1-2, pp. 93-110.

MARCU, pr. prof. Grigorie T., *"Omul cel nou" în concepția antropologică a Sfântului Apostol Pavel*, III (1951), nr. 7-8, pp. 417-429.

LOSSKY, Vladimir, *Chip și asemănare* (traducere), XLIII (1991), nr. 1, pp. 51-63.

MOLTMANN, prof. Jürgen, *Omul, chip al lui Dumnezeu și drepturile omului* (traducere), XXXI (1979), nr. 5-10, pp. 632-638.

POP, protos. drd. Irineu, *Omul nou și umanitatea în Hristos prin lucrarea Duhului Sfânt*, XLI (1989), nr. 4, pp. 20-37.

POPESCU, pr. drd. Cristian, *Chip și asemănare în teologia romano-catolică și în cea ortodoxă*, XLIX (1997), nr. 1-2, pp. 120-138.

RĂMUREANU, pr. asist. Ioan I., *Concepția Sfântului Justin Martirul și Filozoful despre suflet*, X (1958), nr. 7-8, pp. 403-423.

IDEM, *Concepția platonice despre suflet*, XXXIX (1987), nr. 5, pp. 27-44.

SĂNDULESCU, drd. Gheorghe, *Învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa despre căderea omului și păcatul originar*, XXIX (1987), nr. 1, pp. 67-84.

SEMEN, drd. Petru, *Învățătura despre suflet în cărțile Vechiului Testament*, XXIX (1977), nr. 9-10, pp. 672-683.

STĂNESCU, magistr. Nicolae, *Considerații asupra armoniei primordiale și asupra rolului sfințeniei în restabilirea ei*, X (1958), nr. 9-10, pp. 532-545.

STĂNILOAE, acad. pr. prof. dr. Dumitru, *Persoana și individul – două entități diferite*, XLV (1993), nr. 5-6, pp. 44-48.

VORNICESCU, ierod. magistr. Nestor, *Învățătura Sfântului Grigorie de Nissa despre "Chip și asemănare"*, VIII (1956), nr. 9-10, pp. 585-602.

1.8. Hristologia (Dumnezeu Mântuitorul)

SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Despre Întruparea Unuia-Născut și că Hristos unul este și domn după Scripturi* (traducere), XLV (1993), nr. 3-4, pp. 12-46.

LEONȚIU DE BIZANȚ, *30 de capete împotriva lui Sever de Antiohia* (traducere), XLII (1990), nr. 4, pp. 41-59.

ARION, drd. Leon Gh., *Învățătura despre "Fiul Omului" în Sfintele Evanghelii*, XVIII (1966), nr. 7-8, pp. 470-489.

BRIA, pr. prof. dr. Ion, *Iisus Hristos – Dumnezeu Mântuitorul. Hristologia*, XLIII (1991), nr. 2, pp. 3-53.

BUCEVSCII, diac. prof. Orest., *Iisus Hristos în viața duhovnicească*, VII (1955), nr. 7-8, pp. 511-519.

BUCHIU, pr. lect. drd. Ștefan, *Concepții hristologice în inele neoprotestante primate din punct de vedere ortodox*, LI (1999), nr. 1-2, pp. 96-107.

BUTNARU, pr. magistr. Gh., *Jertfa Domnului în cărțile de ritual ale Bisericii*, VII (1957), nr. 7-8, pp. 544-561.

BUZDUGAN, drd. Coștache, *Învățătura despre întrupare la Fericitul Augustin*, XXV (1973), nr. 7-8, pp. 523-534.

BUZESCU, pr. prof. N. C., *Logos și Kyrios în "Stromatele" lui Clement Alexandrinul*, XXIX (1977), nr. 3-4, pp. 249-263.

IDEM, *Logosul în "Protrepticul" lui Clement Alexandrinul*, XXVIII (1976), nr. 1-2, pp. 48-71.

IDEM, *Hristologia Sfântului Ioan Damaschin (1300 de ani de la nașterea sa: 675-1975)* XXVII (1975), nr. 9-10, pp. 687-700.

CÂNDEA, acad. Virgil, *Despre condacul Nașterii*, XLV (1993), nr. 5-6, pp. 26-35.

CHILEA, pr. Sebastian, *Logos și Ethos*, XXII (1970), nr. 3-4, pp. 250-267.

CHIȚESCU, Nicolae, *Teoria recapitulațiunii la sfântul Irineu*, VII (1938-1939), pp. 115-140.

CLEMENT, Olivier, *Mormântul gol* (traducere), XLVI (1994), nr. 1-3, pp. 55-72.

COMAN, pr. prof. Ioan, *Persoana Logosului Iisus Hristos în lumina primelor patru secole patristice*, XXIV (1972), nr. 9-10, pp. 666-673.

IDEM, *Origen despre Logos, Biserică și suflet în comentariul său la Cântarea Cântărilor*, XXV (1973), nr. 3-4, pp. 165-173.

CRĂCIUNAȘ, ierod. magistr. Irineu, *Nașterea supranaturală a Domnului nostru Iisus Hristos*, X (1958), nr. 1-2, pp. 5-13.

DURĂ, pr. asist. dr. Nicolae V., *Hristologia în lumina tradiției canonice a Bisericii Ortodoxe*, XXXVI (1984), nr. 7-8, pp. 493-514.

GHEORGHESCU, ierom. drd. Chesarie, *Învățătura despre Recapitularea în Hristos în teologia ortodoxă*, XXIII (1971), nr. 3-4, pp. 211-223.

IDEM, *Studii de hristologie în teologia românească*, XXIII (1971), nr. 7-8, pp. 466-482.

GHIUȘ, arhim. Benedict, *Faptul Răscumpărării în innografia Bisericii Ortodoxe*, XXII (1970), nr. 1-2, pp. 70-104.

IDEM, *Faptul Răscumpărării în ciclul întrupării*, XXII (1970), nr. 3-4, pp. 230-250.

IDEM, *Faptul Răscumpărării în ciclul vieții publice a Domnului*, XXII (1970), nr. 5-6, pp. 406-431.

IDEM, *Faptul Răscumpărării în ciclul Sfintelor Patimi*, XXII (1970), nr. 9-10, pp. 649-685.

IDEM, *Faptul Răscumpărării în ciclul învierii*, XXIII (1971), nr. 3-4, pp. 186-211.

IDEM, *Faptul Răscumpărării și diavolul în innografia Bisericii*, XXIII (1971), nr. 9-10, pp. 692-720.

JOIȚA, pr. drd. Alexandru, *Logos și Theosis*, XXVII (1975), nr. 7-8, pp. 546-555.

MIHOC, pr. drd. Vasile, *"Fiul Omului" după Noul Testament*, XXV (1973), nr. 1-2, pp. 33-45.

IDEM, *Iisus Hristos în izvoarele antice profane*, XLI (1989), nr. 1, pp. 7-25.

MIHOC, pr. drd. Constantin, *Sfântul Atanasie cel Mare despre Întruparea Logosului și mântuire*, XLI (1989), nr. 5-6, pp. 28-40.

MIRCEA, pr. Ioan, *Coborârea la iad a lui Iisus Hristos*, XXIV (1972), nr. 3-4, pp. 230-250.

IDEM, *Explicarea la textul kenotic din Filipeni 2, 5-8*, XXXIV (1982), nr. 3-4, pp. 159-167.

MOLDOVAN, drd. Ilie, *La théologie de la Résurrection dans l'oeuvre de Saint Maxime le Confesseur*, XX (1968), nr. 7-8, pp. 512-528.

MOLTMANN, prof. Jürgen, *Crucea lui Hristos și Sfânta Treime* (traducere), XXXI (1979), nr. 5-10, pp. 627-632.

NEAGU, pr. drd. Vasile M., *Kenoza lui Hristos și aspectul Kenotic al Bisericii*, XXXIII (1981), nr. 1-2, pp. 26-43.

NICULCEA, drd. Adrian, *Poziții protestante și ortodoxe recente despre întrupare*, XXXIV (1982), nr. 9-10, pp. 682-690.

REZUȘ, pr. prof. Petru, *Hristologia în teologia contemporană*, XXVI (1974), nr. 1-2, p. 5-13.

SANDU, drd. Ștefan, *Întruparea Mântuitorului după cele trei confesiuni creștine*, XXII (1970), nr. 7-8, pp. 575-585.

SAVIN, prof. Ioan Gh., *Iconomia și roadele Învierii Domnului*, XIV (1962), nr. 5-6, pp. 267-283.

IDEM, *Mântuitorul Iisus Hristos în lumina Sfintelor Evanghelii*, XVI (1964), nr. 9-10, pp. 519-534.

STĂNILOAE, pr. prof. Dumitru, *Legătura interioară dintre moartea și învierea Domnului*, VIII (1956), nr. 5-6, pp. 275-287.

IDEM, *Paștile, sărbătoarea luminii și a bucuriei în Ortodoxie*, XXVI (1975), nr. 5-6, pp. 349-359.

IDEM, *Hristologie și iconologie în disputa din secolele VIII-IX*, XXXI (1979), nr. 1-4, pp. 15-53.

TACHE, pr. drd. Sterea, *Teologia Logosului la Sfântul Maxim Mărturisitorul*, XXIX (1977), nr. 5-8, pp. 516-527.

TURCESCU, drd. Lucian, *Hristologia Sfântului Chiril al Alexandriei*, XLVI (1994), nr. 4-6, pp. 49-70.

VIEZUIANU, drd. Dumitru, *Mântuitorul Iisus Hristos și sfinții îngeri după Epistola către Coloseni a Sfântului Apostol Pavel*, XXIX (1977), nr. 1-2, pp. 75-81.

IDEM, *Moartea și învierea Mântuitorului Iisus Hristos în lumina epistolelor pauline*, XXIX (1977), nr. 9-10, pp. 660-672.

VOICESCU, drd. Mihail, *Nașterea Domnului în creația iconografică a Sfântului Roman Melodul*, XXXV (1983), nr. 1-2, pp. 18-27.

VOICU, arhid. prof. dr. Constantin, *Hristologia cosmică după învățătura Sfântului Maxim*, XLI (1989), nr. 4, pp. 3-20.

1.9. Pnevmatologia (Dumnezeu Sfințitorul)

SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Despre Sfântul Duh împotriva pneumatomaților macedonieni* (traducere), XLV (1993), nr. 5-6, pp. 5-20.

SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvântul la pogorârea Duhului Sfânt* (traducere), XLVII (1995), nr. 1-3, pp. 76-83.

BANU, drd. Emanuel, *Lucrarea Sfântului Duh în opera Sfântului Simeon Noul Teolog*, XXXII (1980), nr. 1-2, pp. 81-94.

✠ CHIRVASIE, pr. magistr. Ioan, *Învățătura despre Sf. Duh la Sfântul Vasile cel Mare*, X (1958), nr. 7-8, pp. 475-484.

COMAN, pr. asist. dr. Constantin, *Teologia și Duhul Sfânt la Sfinții Trei Ierarhi*, XLII (1990), nr. 2, pp. 130-137.

CORNÎTESCU, magistr. Constantin, *Fericitul Augustin despre Sfântul Duh*, XVII (1965), nr. 5-6, pp. 334-344.

DINU, Natalia Manoilescu, *Sfântul Duh în spiritualitatea ortodoxă*, XLV (1993), nr. 3-4, pp. 46-107.

JOIȚA, pr. drd. Alexandru, *Lucrarea Sfântului Duh în Biserică*, XXXII (1980), nr. 7-10, pp. 638-648.

NIȘCOVEANU, pr. magistr. Mircea, *Învățătura Sfântului Ambrozie despre Sfântul Duh*, XVI (1964), nr. 7-8, pp. 458-469.

POPESCU, pr. drd. Ion, *Persoana și lucrarea Sfântului Duh în scrierea "De Spiritu Sancto" a Sfântului Vasile cel Mare*, XLII (1990), nr. 4, pp. 27-41.

RĂMUREANU, pr. prof. Ioan, *Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol (381): Învățătura despre Sfântul Duh și Biserică. Simbolul constantinopolitan*, XXI (1969), nr. 5-6, pp. 327-387.

VOICU, prof. dr. Const., *Sfântul Duh în teologia interconfesională*, XXXI (1979), nr. 5-10, pp. 740-746.

1.9.1. Har și libertate

BANU, drd. Emanuel, *Har și libertate în învățătura ortodoxă*, XXXII (1980), nr. 1-2, pp. 126-143.

BRIA, magistr. Ion, *Simțirea tainică a prezenței harului după Sf. Simeon Noul Teolog*, VIII (1956), nr. 7-8, pp. 470-486.

CHIȚESCU, prof. Nicolae, *Despre predestinație*, VI (1954), nr. 7-8, pp. 399-438.

CITIRGĂ, pr. drd. Vasile, *Transfigurarea creștinului prin lucrarea harului Sfântului Duh*, XXXIV (1982), nr. 5-6, pp. 346-358.

DRĂGUȘIN, pr. drd. Valeriu, *Harismele în viața Bisericii primare după Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, XLI (1989), nr. 5-6, pp. 50-63.

ENACHIE, drd. Mihai, *Învățătura despre sinergie la unii dintre Sfinții Părinți și în teologia ortodoxă mai nouă*, XXVI (1974), 5-6, pp. 406-418.

FARAHAT, drd. Kamal, *Har și libertate în învățătura Sfântului Maxim Mărturitorul*, XXXIX (1987), nr. 6, pp. 110-114.

GHEORGHE, pr. Constantin I., *Harismele după Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, XXV (1973), nr. 1-2, pp. 21-33.

POPA, ierom. drd. Irineu Ioan, *Învățătura despre har și libertate în Pateric*, XXXIX (1987), nr. 5, pp. 44-57.

RĂDUCĂ, drd. Vasile, *Pronia dumnezeiască și libertatea persoanei în gândirea lui Origen*, XXXIV (1982), nr. 5-6, pp. 370-384.

IDEM, *Voința și libertatea în gândirea Sfântului Grigorie de Nyssa*, XXXV (1983), nr. 1-2, pp. 51-64.

IDEM, *Voință și libertate în concepția lui Martin Luther și punctul de vedere ortodox*, XXXVI (1984), nr. 3-4, pp. 248-259.

SANDU, drd. Ștefan N., *Lucrarea harului în realizarea mântuirii subiective după cele trei mari confesiuni creștine*, XXIII (1971), nr. 3-4, pp. 235-248.

1.9.2. Credința și faptele bune

REZUȘ, pr. prof. Petru, *Temeiurile credinței religioase*, VIII (1956), nr. 9-10, pp. 554-566.

BIDIAN, magistr. Aug. Alex., *Credință și cunoaștere în creștinism*, VIII (1956), nr. 9-10, pp. 567-584.

PAVEL, asist. Const. C., *Condițiile colaborării rațiunii cu credința în opera Fericitului Augustin*, VII (1955), nr. 9-10, pp. 640-649.

RĂDUCĂ, pr. conf. dr. Vasile, *Credința deistă și cea mântuitoare*, LIII (2001), nr. 3-4, pp. 16-23.

VERZAN, magistr. Sabin, *Credința și faptele bune, condiții ale mântuirii*, VI (1954), nr. 9-10, pp. 495-511.

1.10. Mariologia

ALEXE, magistr. Gheorghe, *Maica Domnului în colindele religioase românești*, V (1953), nr. 9-10, pp. 661-676.

CHIALDA, pr. prof. Mircea, *Preacurata Maria, Maica Domnului (Mariologia)*, XXXIII (1981), nr. 5-6, pp. 325-343.

DUȚU, pr. drd. Constantin, *Sfânta Fecioară Maria în opera omiletică a Cuviosului Andrei Criteanul și a Sfântului Ioan Damaschin*, XXXII (1980), nr. 1-2, pp. 15-36.

PÂRVU, magistr. C., *Temeiurile ortodoxe ale cultului Maicii Domnului*, VI (1954), nr. 3-4, pp. 189-218.

VIZITIU, pr. drd. Mihai Gh., *Învățătura despre Maica Domnului după Sfânta Scriptură*, XXX (1978), nr. 3-4, pp. 181-192.

1.11. Aghiologia

CHILEA, pr. prof. Sebastian, *Sfinții la judecarea păcătoșilor*, XXXI (1979), nr. 5-10, pp. 572-587.

IORDĂCHESCU, pr. magistr. Gh., *Sfinții, ca obiect al cultului creștin-ortodox*, X (1958), nr. 9-10, pp. 610-620.

MLADIN, ierom. prof. Nicolae, *Sfinții în viața morală creștină*, VIII (1956), nr. 1-2, pp. 3-25.

POPESCU, prof. Teodor M., *Doctrina Bisericii Ortodoxe despre cultul sfinților*, III (1951), nr. 5-6, pp. 257-320.

TURCU, pr. magistr. Ioan, *Cinstirea sfinților ca expresie a unității creștine*, XIII (1961), nr. 3-4, pp. 150-165.

1.12. Sfânta Cruce

SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt la cinstita și de viață-făcătoarea Cruce* (traducere), LI (1999), nr. 3-4, pp. 3-14.

MIRCEA, pr. Ioan, *Prefigurările crucii în Vechiul Testament și semnificația lor în tradiția culturală creștină*, XX (1969), nr. 3-4, pp. 179-199.

MOLINIER, ierom. Nicolas, *Scurt istoric al semnelor Sfintei Cruci* (traducere), L (198), nr. 3-4, pp. 103-115.

1.13. Sfintele icoane

ALEXANDRESCU, drd. Adrian, *Versiunile românești ale Erminiei – mărturii ale tradiției bizantine în pictura bisericească*, XLII (1990), nr. 2, pp. 112-120.

IDEM, *Izvoare ale iconografiei în scrierile Părinților Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul și Gherman Patriarhul*, XLII (1990), nr. 4, pp. 71-85.

IDEM, *Icoana în iconomia mântuirii. Erminia picturii bizantine și arta creștină eclezială* (teză de doctorat – partea întâi), L (1998), nr. 3-4, pp. 10-86.

IBIDEM, (partea a doua), LI (1999), nr. 1-2, pp. 3-96.

BARONIAN, arhim. Zareh, *O importantă mențiune despre cultul sfințelor icoane*, XXIII (1971), nr. 9-10, pp. 672-679.

BRANIȘTE, pr. prof. Ene, *Teologia icoanelor*, IV (1952), nr. 3-4, pp. 175-201.

BROSCĂREANU, drd. René, *Aspecte dogmatice ale disputei iconoclaste*, XXXIX (1987), nr. 6, pp. 22-38.

ICHIM, drd. Dumitru, *Învățătura ortodoxă despre icoane*, XXII (1970), nr. 5-6, pp. 444-452.

IONIȚĂ, pr. asist. Viorel, *Sfântul Ioan Damaschin, apărător al cultului sfințelor icoane*, XXXII (1980), nr. 7-10, pp. 581-590.

MANOLACHE, arhim. drd. Dometie, *Teme dogmatice în pictura bisericii vechii episcopii a Geoagiului*, XXVII (1975), nr. 9-10, pp. 742-750.

POPESCU, drd. Mihail, *Sibilele în viața religioasă a greco-romanilor, în literatură și în iconografia creștină*, XXIII (1971), nr. 7-8, pp. 546-561.

RADU, drd. Mihai D., *Icoanele în istoria artei bisericești și a cultului creștin ortodox*, XXVII (1975), nr. 5-6, pp. 422-436.

IDEM, *Reprezentarea Sfintei Treimi în pictura bisericilor românești*, XXIX (1977), 1-2, pp. 134-148.

RĂMUREANU, pr. prof. Ioan I., *Cinstirea sfințelor icoane în primele trei secole*, XXIII (1971), nr. 9-10, pp. 621-672.

STĂNILOAE, pr. prof. Dumitru, *Simbolul ca anticipare și teme al posibilității icoanei*, VII (1957), nr. 7-8, p. 427-452.

IDEM, *Hristologie și iconologie în disputa din secolele VIII-IX*, XXXI (1979), nr. 1-4, pp. 15-53.

STREZA, drd. Nic., *Aspectul dogmatic al cultului icoanei la Sfântul Teodor Studitul*, XXIX (1977), nr. 3-4, pp. 298-307.

THEODORU, prof. Evangelos D., *Eстетica teologică a icoanelor și importanța lor ecumenică* (traducere), L (1998), nr. 3-4, pp. 115-128.

VERZAN, pr. dr. Sabin, *Sfânta Scriptură, teme, izvor și reflecție în pictura bisericească*, XLIV (1992), nr. 1-2, pp. 32-48.

1.14. Ecclesiologia

1.14.1 Generalități

ABRUDAN, pr. D., *Mântuirea și sensul ei comunitar în scrierile profetice ale Vechiului Testament*, XXVII (1975), nr. 1-2, pp. 35-41.

ALEXE, magistr. Ștefan C., *Ecclesiologia Părinților Apostolici*, VII (1955), nr. 5-6, pp. 368-381.

ARION, magistr. Leon Gh., *Concepția paulină despre Biserică, cu specială privire la Epistola către Efeseni*, XVII (1965), nr. 7-8, pp. 402-418.

BEJGU, pr. magistr. Gh., *Rolul comunității în însușirea mântuirii subiective*, IX (1957), nr. 5-6, pp. 343-354.

BEL, drd. Valer, *Biserică și Euharistie*, XXXIV (1982), nr. 3-4, pp. 230-242.

BELU, pr. prof. D., *Împărăția lui Dumnezeu și Biserica*, VIII (1956), nr. 9-10, pp. 539-553.

BRIA, diac. Ion, *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creștine* (teză de doctorat), XX (1968), nr. 1-2, pp. 3-170.

IDEM, *Ecclesiologia comuniunii*, XX (1968), nr. 9-10, pp. 669-682.

IDEM, *Tensiunea dintre Scaunul papal și Bisericile Romano-Catolice locale*, XXII (1970), nr. 1-2, pp. 60-70.

IDEM, *Teologie și Biserică la Sfinții Trei Ierarhi*, XII (1971), nr. 1-2, pp. 74-85.

IDEM, *Introducere în ecclesiologia ortodoxă*, XXVIII (1976), nr. 7-10, pp. 695-705.

IDEM, *Ecclesiologia pastorală*, XXXI (1979), nr. 1-4, pp. 316-323.

BUZESCU, pr. prof. N. C., *Logos, trinitate și ecclesiologie în "Pedagogul" lui Clement Alexandrinul*, XXIX (1977), nr. 5-8, pp. 461-477.

CHIȚESCU, prof. N., *Aspecte ale Ecclesilogiei la Sfinții Trei Ierarhi*, XIV (1962), nr. 7-8, pp. 395-414.

COMAN, pr. prof. Ioan G., *Origen despre Logos, Biserică și suflet în comentariul său la Cântarea Cântărilor*, XXV, nr. 3-4, pp. 165-173.

DANIEL, Constantin, *Esenienii și Biserica primară*, XXVI (1974), nr. 9-10, pp. 707-717.

DRĂGULIN, pr. Gheorghe, *Ecclesilogia tratatelor areopagitice și importanța ei pentru ecumenismul contemporan* (teză de doctorat), XXXI (1979), nr. 1-4, pp. 54-300.

ENACHE, pr. drd. Mihai, *Poziția Bisericii Ortodoxe în problema dialogului și a intercomuniunii în Biserica Romano-Catolică*, XXVII (1975), nr. 1-2, pp. 64-74.

HRISTOV, magistr., Vasile, *Noțiunea de Biserică după Sfântul Ioan Gură de Aur*, XII (1960), nr. 1-2, pp. 76-93.

IOAN, monahul C., *Învățătura paulină despre Biserică*, L (1998), nr. 1-2, pp. 296-304.

JOIȚA, pr. drd. Alexandru, *Aspecte actuale în ecclesilogia ortodoxă și cea romano-catolică*, XXXIII (1981), nr. 5-6, pp. 398-407.

KLEIN, Christoph, *Identitate și înnoire în Biserică și în teologie*, XXX (1978), nr. 9-10, pp. 738, 742.

MEYENDORFF, John, *Viziuni despre Biserică: gândirea teologică rusă în timpurile moderne* (traducere), XLIII (1991), nr. 5-6, pp. 143-150.

MIHOC, pr. asist. Vasile, *Ecclesilogia Noului Testament*, XXIX (1977), nr. 3-4, pp. 233-249.

MOLTMANN, prof. Jürgen, *Măreția lui Dumnezeu și Misiunea Bisericii* (traducere), XXXI (1979), nr. 5-10, pp. 638-645.

PLĂMĂDEALĂ, episcop Antonie, *Biserica slujitoare în Sfânta Scriptură, în Tradiție și în telogia contemporană* (teză de doctorat), XXIV (1972), nr. 5-8, pp. 325-625.

IDEM, *Semnificația ecclesilogică a Sfintei Euharistii*, XXV (1973), nr. 7-8, pp. 534-546.

IDEM, *Zece teze despre catolicitate și etnicitate*, XXXI (1979), nr. 1-4, pp. 301-315.

STAN, pr. prof. Liviu, *Probleme de ecclesilogie*, VI (1954), nr. 5-6, pp. 295-315.

STĂNILOAE, pr. prof. Dumitru, *Sinteză ecclesilogică*, VII (1955), nr. 5-6, pp. 267-284.

STĂNULEȚ, drd. Constantin, *Concepția despre Biserică în opera Sfântului Ciprian*, XII (1970), nr. 7-8, pp. 565-575.

1.14.2. Ființa Bisericii

JOIȚA, pr. drd. Alexandru, *Lucrarea Sfântului Duh în Biserică*, XXXII (1980), nr. 7-10, pp. 638-648.

MOLDOVAN, pr. drd. Ilie, *Aspectul hristologic și cel pnevmatologic al Bisericii după Sfântul Ioan Gură de Aur*, XX (1968), nr. 9-10, pp. 706-722.

NEAGU, pr. drd. Vasile M., *Kenoza lui Hristos și aspectul Kenotic al Bisericii*, XXXIII (1981), nr. 1-2, pp. 26-43.

POGAN, drd. Dorel, *Aspectul teandric al Bisericii*, XXIV (1972), nr. 9-10, pp. 684-695.

STĂNILOAE, pr. prof. D., *Din aspectul sacramental al Bisericii*, XVIII (1966), nr. 9-10, pp. 531-563.

ȘURUBARU, drd. Ion, *Relația dintre Hristos și Duhul Sfânt în viața Bisericii*, XX (1968), nr. 9-10, pp. 732-746.

1.14.3. Însușirile Bisericii

ABRUDAN, pr. D., *Bisericile locale și Biserica universală*, XXX (1978), nr. 9-10, pp. 732-737.

ALEXE, pr. conf. Ștefan, *Însușirile și limitele Bisericii*, XXVIII (1976), nr. 7-10, pp. 705-714.

BUZDUGAN, drd. Costache, *Unitatea dogmatică a Bisericii după învățătura Fericitului Augustin*, XXIV (1972), nr. 1-2, pp. 90-103,

CHIȚESCU, prof. Nicolae, *Sobornicitatea Bisericii*, VII (1955), nr. 3-4, pp. 150-168.

FER, drd. Nicolae, *Sfânta Treime și sobornicitatea Bisericii*, XIII (1971), nr. 7-8, pp. 520-534.

GRIGORAȘ, magistr. Aurel, *Unitatea în Hristos și unitatea în Biserică*, XVII (1965), nr. 3-4, pp. 182-204.

MARCU, pr. prof. Grigorie, *Ideea de sinodalitate și prioritate apostolică în Noul Testament*, XXVI (1974), nr. 7-8, pp. 522-533.

MICLE, drd. ierom. Veniamin, *Sfântul Ioan Gură de Aur, predicator al unității creștine*, XX (1969), nr. 3-4, pp. 220-232.

POPESCU, prof. Teodor M., *Contribuții la istoria încercărilor de unire a Bisericilor. Tratatule de la 1337-1339*, I (1930), nr. 3, pp. 23-79.

IDEM, *Sentița de excomunicare de la 16 iulie 1054*, II (1931), nr. 1 (versiunea greacă), și nr. 2 (versiunea latină), pp. 49-68, respectiv 35-46.

SAVA, drd. Marin I., *Atitudinea Sfântului Ciprian față de problema unității Bisericii și actualitatea ei*, XX (1969), nr. 3-4, pp. 210-220.

STAN, pr. asist. Al. I., *"Despre unitatea Bisericii" a Sf. Ciprian al Cartaginei și importanța ei misionară actuală*, XXXIV (1982), nr. 5-6, pp. 327-346.

STAN, pr. prof. Liviu, *Sucesiunea apostolică*, VII (1955), nr. 5-6, pp. 305-323.

STĂNILOAE, pr. prof. Dumitru, *Organizarea sinodală a Bisericii Ortodoxe în paralelă cu cezaro-papismul catolic*, II (1950), nr. 9-10, pp. 541-555.

IDEM, *Autoritatea Bisericii*, XVI (1964), nr. 3-4, pp. 183-216.

IDEM, *Rugăciunea pentru alții și sobornicitatea Bisericii*, XXII (1970), nr. 1-2, pp. 29-39.

IDEM, *Natura sinodicității*, XXIX (1977), nr. 9-10, pp. 606-616.

STEREA, pr. drd. Tache, *Temeiurile dogmatice ale unității creștine*, XXX (1978), nr. 1-2, pp. 92-105.

ȘEBU, drd. Sebastian, *Fericitul Augustin, predicator al unității Bisericii*, XX (1969), nr. 3-4, pp. 232-245.

TĂMAȘ, pr. drd. Ovidiu, *Problema raportului dintre Biserica locală și Biserica universală – implicații ecumenice*, XLIII (1991), nr. 5-6, pp. 90-105.

TUDOR, pr. drd. Alexandru, *Sobornicitatea Bisericii în epistolele pauline*, XXXI (1979), nr. 5-10, pp. 587-603.

VERZAN, magistr. Sabin, *Cârmuirea Bisericii în epoca apostolică*, VII (1955), nr. 5-6, pp. 336-352.

VOICU, diac. prof. Constantin, *Sfântul Ioan Gură de Aur și unitatea Bisericii*, XXVIII (1976), nr. 1-2, pp. 72-81.

VORNICESCU-SEVERINEANU, † Nestor, *Principiul sinodalității în viața Bisericii Ortodoxe Române*, XXV (1973), nr. 5-6, pp. 309-318.

YESHANEW, drd. Haddis, *Sinodalitatea în lucrarea Sfinților Apostoli*, XXIII (1971), nr. 7-8, pp. 506-520.

1.14.4. Membrii Bisericii

ALEXA, pr. drd. Nicolae, *Temeiurile dogmatice ale rugăciunilor pentru cei morți*, XXX (1978), nr. 1-2, pp. 92-105.

ALEXE, pr. prof. Ștefan, *Actualitatea gândirii Sfinților Trei Ierarhi despre preoție*, XXXVI (1984), nr. 1-2, pp. 93-102.

BEJGU, pr. magistr. Gh., *Rolul comunității în însușirea mântuirii subiective*, IX (1957), nr. 5-6, pp. 343-354.

BURTAN, drd. Gh., *Preoție și slujire în cărțile profetice ale Vechiului Testament*, XXVI (1974), nr. 9-10, pp. 717-725.

CÂNDEA, pr. prof. Spiridon, *Sensul preoției la Sfinții Părinți*, II (1950), nr. 3-6, pp. 190-197.

CIUDIN, pr. prof. Nicolae, *Temeiuri biblice și patristice ale ierarhiei*, II (1950), nr. 3-6, pp. 198-217.

CITIRIGĂ, pr. drd. Vasile, *Sacerdoțiul în teologia reformată contemporană și învățătura ortodoxă despre Preoție*, XXV (1983), nr. 7-8, pp. 490-503.

COMAN, pr. prof. Ioan G., *Sensul preoției la Sfinții Părinți*, I (1949), nr. 9-10, pp. 739-762.

FARAHAT, drd. Kamal, *Arhieria Mântuitorului Hristos și preoția sacramentală*, XXXIX (1987), nr. 5, pp. 57-73.

GAFTON, magistr. Pr. Lucian, *Acte de autoritate imperială în sprijinul primatului papal în secolele IV-V*, VII (1955), nr. 5-6, pp. 324-336.

GALERIU, pr. conf. Const. N., *Slujirea preoțească după Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție*, XXIX (1977), nr. 1-2, pp. 5-15.

GĂINĂ, magistr. Dumitru I., *Sfinții Apostoli și episcopii*, XIV (1962), nr. 9-10, pp. 582-598.

GHEORGHIȚ, pr. Constantin, *Ierarhia bisericească după Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, XIII (1971), nr. 7-8, pp. 497-506.

ICHIM, drd. Dumitru, *Problema celibatului preoțesc în Biserica Romano-Catolică*, XXII (1970), nr. 9-10, pp. 704-713.

KLOSTERMANN, prof. dr. Ferdinand, *Rolul credincioșilor în Biserica după Conciliul al II-lea Vatican*, XXV (1973), nr. 3-4, pp. 207-219.

MIRCEA, pr. Ioan, *Preoția împărătească sau duhovnicească*, XXIII (1971), nr. 7-8, pp. 483-497.

MĂLIN, dr. Alex. N., *Sfântul Ciprian nu recunoaște Episcopului Romei prerogativa primatului juridicțional*, I (1930), nr. 3, pp. 107-123.

ONIȘOR, pr. drd. Remus, *Preoția în lumina cuvântării Sfântului Apostol Pavel către preoții din Efes (Fapte 20, 17-35)*, XLI (1989), nr. 3, pp. 11-26.

PĂDUREANU, pr. dr. L., *Vaticanul cetate zidită pe nisip – Minciuna papalității în primele trei veacuri*, IV (1952), nr. 5-6, pp. 293-329.

POPESCU, Teodor M., *Primii didascăli creștini*, III (1932), vol. 2, pp. 140-211.

IDEM, *Cler și popor în primele trei secole*, I (1949), nr. 9-10, pp. 713-738.

SAVA, diac. drd. Gheorghe, *Preoția Mântuitorului – izvorul și puterea preoției sacramentale*, XLI (1989), nr. 5-6, pp. 40-50.

STAN, pr. prof. Liviu, *Sucesiunea apostolică*, VII (1955), nr. 5-6, pp. 305-323.

STĂNILOAE, pr. prof. Dumitru, *Temeiurile teologice ale ierarhiei și ale sinodalității ei*, XXII (1970), nr. 3-4, pp. 165-179.

STĂNCULESCU, magistr. Ioan F., *Arhiepiscopii*, XIV (1962), nr. 9-10, pp. 598-633.

VERZAN, pr. dr. Sabin, *Preoția ierarhică sacramentală în primele Biserici întemeiate în lumea păgână (I)*, XLII (1990), nr. 5-6, pp. 3-50.

IDEM, *Preoția ierarhică sacramentală în primele Biserici întemeiate în lumea păgână (II)*, XLIII (1991), nr. 1, pp. 3-45.

IDEM, *Preoția ierarhică sacramentală la sfârșitul epocii apostolice. Episcopul (I)*, XLIII (1991), nr. 2, pp. 53-102.

IDEM, *Preoția ierarhică sacramentală la sfârșitul epocii apostolice. Episcopul (II)*, XLIII (1991), nr. 3, pp. 49-106.

IDEM, *Preoția ierarhică sacramentală în epoca postapostolică (I)*, XLIII (1991), nr. 4, pp. 3-51.

IDEM, *Preoția ierarhică sacramentală în epoca postapostolică (II)*, XLIII (1991), nr. 5-6, pp. 45-84.

ZĂVOIANU, drd. Corneliu, *Învățătura despre ierarhia bisericească la Dionisie Pseudo-Areopagitul*, XXX (1978), nr. 9-10, pp. 636-651.

1.15. Sfintele Taine

1.15.1. Generalități

SFÂNTUL AMBROZIE AL MILANULUI, *"De Mysteriis"* (traducere), XVII (1965), nr. 5-6, pp. 286-303.

SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Omilie despre Sfintele și Înfricoșătoarele lui Hristos Taine* (traducere), XLVIII (1996), nr. 3-4, pp. 66-73.

BANU, drd. Emanuel, *Importanța sfințelor taine în creștinarea noastră în Hristos*, XXVIII (1976), nr. 7-10, pp. 683-695.

BRIA, pr. prof. Ion, *Despre Sfintele Taine*, XLIX (1997), nr. 3-4, pp. 22-34.

CHIȚESCU, prof. N., *Sfintele Taine*, (1949), nr. 7-8, pp. 514-534.

CORNÎTESCU, pr. prof. dr. Constantin, *Sfintele Taine în Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă*, XXXII (1980), nr. 7-10, pp. 714-719.

DURA, pr. Nicolae, *Propovăduirea Cuvântului și Sfintele Taine în lucrarea de mântuire* (teză de doctorat), L (1998), nr. 1-2, pp. 3-287.

FLOCA, arhid. prof. dr. Ioan, *Particularități și convergențe în Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă și în Confessio Augustana privitor la Sfintele Taine*, XXXII (1980), nr. 7-10, pp. 720-728.

GEORGESCU, pr. magistr. Mihai, *Sfintele Taine după catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului*, XI (1959), nr. 7-8, pp. 428-443.

KLEIN, prof. dr. Christoph, *Tainele în Confesiunea augustană*, XXXII (1980), nr. 7-10, pp. 707-714.

NICULCEA, drd. Adrian, *Implicațiile sacramentale ale relațiilor trinitare*, XXXIV (1982), nr. 7-8, pp. 578-591.

RADU, pr. prof. Dumitru, *Sfintele Taine în viața Bisericii*, XXXIII (1981), nr. 3-4, pp. 172-195.

STĂNILOAE, pr. prof. D., *Din aspectul sacramental al Bisericii*, XVIII (1966), nr. 9-10, pp. 531-563.

TUDOR, pr. drd. Alexandru, *Viața sacramentală a Bisericii în "Faptele Apostolilor"*, XXXII (1980), nr. 1-2, pp. 190-210.

TURCU, pr. magistr. I., *Sfintele Taine și faptele bune în mântuire*, XI (1959), nr. 5-6, pp. 314-331.

VASILESCU, diac. prof. Emilian, *Sfintele Taine*, II (1950), nr. 1-2, pp. 21-39.

1.15.2 Botezul

BRANIȘTE, pr. prof. Ene, *Explicarea Botezului în "Catehezele baptismale" ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, XXII (1970), nr. 7-8, pp. 509-527.

KIRKOS, drd. Gârma Wolde, *Rânduiele Bisericii Etiopiene privitoare la slujba Botezului, a Mirungerii și a Împărtășirii*, XXVIII (1976), nr. 1-2, pp. 140-161.

PETCU, drd. Sorin, *Rânduiala și explicarea Botezului și a Mirungerii după Arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului*, XXIV (1972), nr. 9-10, pp. 695-711.

POPA, drd. Ion, *Omiliile bapuzmale ale Sfântului Maxim de Turin*, XXIV (1972), nr. 1-2, pp. 103-114.

SABĂU, drd. Marcel Alex., *Expunere catehetică a Sfintelor Taine: Botezul și Mirungerea*, XXXIV (1982), nr. 5-6, pp. 358-370.

SAUCA, drd. Ion, *Considerații ortodoxe asupra documentului ecumenic "Botez, Euharistie, Ministeriu"* (Lima – 1982), XXXV (1983), nr. 7-8, pp. 527-542.

VIEZUIANU, pr. drd. Dumitru, *Semnificațiile și rolul Botezului în viața creștină după Noul Testament*, XXXII (1980), nr. 1-2, pp. 37-49.

TARAZI, drd. Nicodim, *Relația dintre botez și înviere în viața credinciosului după Epistola către Romani*, XXVI (1974), nr. 1-2 pp. 60-65.

1.15.3. Mirungerea

SABĂU, drd. Marcel Alex., *Expunere catehetică a Sfintelor Taine: Botezul și Mirungerea*, XXXIV (1982), nr. 5-6, pp. 358-370.

1.15.4. Spovedania

BALCA, diac. prof. N., *Etapete psihologice ale Mărturisirii*, VII (1955), nr. 1-2, pp. 25-38.

BUCEVSCHI, diac. prof. Orest, *Despre Sfânta Taină a Mărturisirii*, XI (1959), nr. 3-4, pp. 131-138.

CHILEA, pr. prof. Sebastian, *Eroure, păcat, iertare*, XXVI (1974), nr. 5-6, pp. 364-383.

JURCA, drd. Constantin-Eugen, *Taina Mărturisirii*, XXXVIII (1986), nr. 5, pp. 99-104.

SIMA, drd. Gheorghe, *Lucrarea Sfântului Duh în Taina Pocăinței după Sfântul Simeon Noul Teolog*, XLII (1990), nr. 3, pp. 46-61.

1.15.5. Euharistia

BEL, drd. Valer, *Biserica și euharistie*, XXXIV (1982), nr. 3-4, pp. 230-242.

BRIA, prof. I., *Aspectul comunitar al dumnezeieștii Euharistiei*, XI (1959), nr. 7-8, pp. 417-428.

CARAZA, drd. Ion, *La doctrine eucharistique de Saint Cyrille d'Alexandrie*, XX (1968), nr. 7-8, pp. 528-543.

JOIȚA, pr. drd. Alexandru, *Sfânta taină a Euharistiei— taină a iubirii jertfelnice*, XXVII (1975), nr. 9-10, pp. 737-741.

POGAN, drd. Dorcl, *Semnificația ecleziologică a Sfintei Euharistii*, XXV (1973), nr. 7-8, pp. 534-546.

SAUCA, drd. Ion, *Considerații ortodoxe asupra documentului ecumenic "Botez, Euharistie, Ministeriu"* (Lima -- 1982), XXXV (1983), nr. 7-8, pp. 527-542.

STĂNILOAE, pr. prof. D., *Legătura între Euharistie și iubirea creștină*, XVII (1965), nr. 1-2, pp. 3-32.

TILEA, pr. Gheorghe, *Evlavia euharistică după Sfântul Ioan Gură de Aur*, IX (1957), nr. 9-10, pp. 632-648.

VINTILESCU, pr. prof. Petre, *Sfânta Împărtășanie în spiritualitatea creștină. Deasă ori rară împărtășire?*, V (1953), nr. 5-6, pp. 382-406.

1.15.6. Preoția

CITIRIGĂ, pr. drd. Vasile, *Sacerdoțiul în teologia reformată contemporană și învățătura ortodoxă despre Preoție*, XXXV (1983), nr. 7-8, pp. 490-503.

COMAN, pr. prof. Ioan G., *Chipul preotului după Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți*, VIII (1956), nr. 3-4, pp. 155-166.

MIRCEA, pr. Ioan, *Preoția împărătească sau duhovnicească*, XXIII (1971), nr. 7-8, pp. 483-497.

POPESCU, prof. Teodor, *Sfințenia și răspunderile preoției*, IV (1952), nr. 3-4, pp. 157-174.

1.15.7. Cununia

GALERIU, pr. magistr. Constantin, *Taina nunții*, XII (1960), nr. 7-8, pp. 484-500.

1.16. Ierurgile

DURA, pr. asist. Nicolae, *Lucrarea Bisericii pentru sfințirea firii înconjurătoare*, XXXIX (1987), nr. 2, pp. 81-89.

1.17. Soteriologia

ABRUDAN, pr. D., *Mântuirea și sensul ei comunitar în scrierile profetice ale Vechiului Testament*, XXVII (1975), nr. 1-2, pp. 35-41.

BRIA, Ion, *Certitudinea mântuirii*, XII (1960), nr. 5-6, pp. 410-420.

BUCHIU, pr. drd. Ștefan, *Concepția despre om și mântuire în Confesiunea Augustană*, XXXVI (1984), nr. 5-6, pp. 388-400.

CHIȚESCU, prof. Nicolae, *Condițiile însușirii mântuirii*, II (1950), nr. 1-2, pp. 1-20.

CITIRIGĂ, pr. drd. Vasile, *Transfigurarea creștinului prin lucrarea harului Sfântului Duh*, XXXIV (1982), nr. 5-6, pp. 346-358.

COMAN, pr. prof. Ioan, *Aspecte ale doctrinei soteriologice a Sfântului Atanasie cel Mare*, XXV (1973), nr. 7-8, pp. 461-471.

DAN, drd. Toader, *Mântuirea ca unire finală și eternă a ființei în absolut, în islamism și creștinism*, LII (2000), nr. 3-4, pp. 222-231.

DANIEL, Constantin, *Vederea lui Dumnezeu în Noul Testament și teofaniile esenienilor*, XXV (1973), nr. 3-4, pp. 188-207.

JOIȚA, pr. drd. Alexandru, *Logos și theosis*, XXVII (1975), nr. 7-8, pp. 546-555.

MIRCEA, pr. Ioan, *Răscumpărarea în Noul Testament după învățătura Sfinților Părinți*, XXIV (1972), nr. 1-2, pp. 24-45.

MOLDOVAN, pr. prof. dr. Ilie, *Îndreptare și îndumnezeire în Cartea Psalmilor*, XLI (1989), nr. 3, pp. 3-11.

RADU, magistr. Dumitru Gh., *Învățătura ortodoxă și catolică despre mântuirea subiectivă, după Patriarhul Serghie al Moscovei*, VI (1954), nr. 7-8, pp. 357-385.

REMETE, drd. G., *Aspectul ontologic al răscumpărării*, XXXVI (1984), nr. 9-10, pp. 615-630.

SANDU, drd. Ștefan N., *Lucrarea harului în realizarea mântuirii subiective după cele trei mari confesiuni creștine*, XXIII (1971), nr. 3-4, pp. 235-248.

SIMA, drd. Gheorghe, *Îndumnezeirea omului după învățătura Sfântului Atanasie cel Mare*, XLII (1990), nr. 4, pp. 14-27.

STĂNILOAE, pr. prof. Dumitru, *Condițiile mântuirii*, III (1951), nr. 5-6, pp. 245-256.

IDEM, *Învățătura Sfântului Atanasie cel Mare despre mântuire*, XXV (1973), nr. 5-6, pp. 328-341.

STEREA, pr. drd. Tache, *Mântuirea obiectivă privită interconfesional*, XXIX (1977), nr. 1-2, pp. 101-112.

STOINA, drd. Liviu, *Desăvârșirea creștină după Simeon Noul Teolog*, XXXVII (1985), nr. 5-6, pp. 390-407.

TODORAN, drd. Simion, *Mântuirea obiectivă după epistolele Sfântului Apostol Pavel*, XXXIV (1982), nr. 3-4, pp. 219-230.

VIEZUIANU, pr. drd. Dumitru, *Îndreptarea după epistolele pauline și după epistola Sfântului Iacob*, XXIX (1977), nr. 5-8, pp. 506-516.

1.18. Eshatologia

ARSENIEV, Nicolae, *Sensul și ținta istoriei* (traducere), XLI (1989), nr. 5-6, pp. 3-6.

BĂLAN, pr. magistr. Gheorghe N., *Despre învierea trupurilor și natura lor după înviere*, IX (1957), nr. 5-6, pp. 368-385.

BRANIȘTE, pr. magistr. Marin M., *Eshatologia în concepția lui Origen*, X (1958), nr. 7-8, pp. 440-453.

DRĂGULIN, magistr. Gh., *Revelație și eshatologie*, XI (1959), nr. 1-2, pp. 46-57.

NICOLAESCU, diac. prof. Nicolae, *Venirea a doua a Domnului. Împărăția de o mie de ani*, XXIV (1972), nr. 1-2, pp. 12-23.

PETRUȚĂ, pr. prof. Ioan, *Eshatologia ortodoxă în comparație cu cea romano-catolică*, II (1950), nr. 7-8, pp. 325-346.

PLĂMĂDEALĂ, drd. Antonie, *La doctrine orthodoxe sur le paradis et l'enfer*, XX (1968), nr. 7-8, pp. 558-576.

RĂDULESCU, pr. drd. Nic., *Judecata universală după Noul Testament*, XXIX (1977), nr. 1-2, pp. 112-123.

SĂNDULESCU, drd. Gh., *Concepția eshatologică a Fericitului Augustin în "De civitate Dei"*, XXXVI (1984), nr. 9-10, pp. 673-681.

VASILESCU, magistr. Dumitru, *Originea și aspectele milenarismului din punct de vedere dogmatic în primele două veacuri creștine*, XVI (1964), nr. 5-6, pp. 334-350.

2. Teologie Morală și Bioetică

2.1. Generalități

ALEXE, magistr. Ștefan C., *Viața creștină după bărbații apostolici*, VII (1955), nr. 3-4, pp. 223-235.

BALCA, diac. prof. N., *Sensul suferinței în creștinism*, IX (1957), nr. 3-4, pp. 155-176.

IDEM, *Despre unele trăsături esențiale ale sufletului frumos*, XVIII (1966), nr. 3-4, pp. 115-131.

BARRINGER, dr. Robert, *Biserica și Liturghia*, XLV (1993), nr. 5-6, pp. 51-67.

BELU, prof. dr. Dumitru, *Inimă curată*, IV (1952), nr. 5-6, pp. 352-360.

BEJGU, pr. magistr. Gh., *Prietenia după Sfânta Scriptură*, II (1957), nr. 1-2, pp. 68-86.

BIDIAN, Al.-Augustin, *Adevăr și trăire religioasă*, XXV (1973), nr. 7-8, pp. 506-517.

BRIA, pr. prof. dr. Ion, *Spiritualitate pentru timpul nostru*, XLIV (1992), nr. 3-4, pp. 3-24.

BUCEVSCHI, diac. prof. Orest, *Iisus Hristos în viața duhovnicească*, VII (1955), nr. 7-8, pp. 511-519.

IDEM, *Misiunea moralizatoare a Bisericii*, I (1949), nr. 5-6, pp. 381-390.

IDEM, *Datoriile individului față de colectivitate după concepția creștină*, IV (1952), nr. 7-8, pp. 361-370.

BUTNARIU, pr. magistr. Gh., *Temeiurile doctrinale ale optimismului creștin*, IX (1957), nr. 5-6, pp. 328-342.

CHILEA, pr. prof. Sebastian, *Ironia biblică și morală ironiei*, XXV (1973), nr. 9-10, pp. 632-648.

COMAN, pr. prof. Ioan G., *Bogăția – piedică în calea mântuirii*, IV (1952), nr. 9-10, pp. 500-515.

COSMA, magistr. Sorin, *Valoarea morală creștină a dumnezeieștii Euharistii*, XVI (1964), nr. 3-4, pp. 216-253.

COSTEA, pr. magistr. Filaret, *Criteriile moralității creștine*, XIII (1961), nr. 5-6, pp. 255-271.

IDEM, *Idei moral-sociale în proverbele românilor*, XIII (1961), nr. 7-8, pp. 489-503.

IDEM, *Primele trei manuale de Teologie morală ortodoxă apărute în limba română*, XIV (1962), nr. 3-4, pp. 221-240.

IDEM, *Sensul bucuriei în viața creștină*, XV (1963), nr. 1-2, pp. 30-53.

DAMIAN, pr. drd. Teodor, *Raportul dintre spiritualitate și moralitate în concepția ortodoxă*, XXXII (1980), nr. 1-2, pp. 114-125.

GEORGESCU, pr. magistr. Mihai, *Idei morale și sociale în comentariul la Psalmi al Sf. Vasile cel Mare*, X (1958), nr. 7-8, pp. 463-474.

HOPKO, pr. dr. Thomas, *Educația teologică și modernitatea* (traducere), XLVI (1994), nr. 4-6, pp. 91-100.

ILOAIE, diac. Ștefan, *Ascetica și mistica în teologia Părintelui Stăniloae*, XLVI (1994), nr. 4-6, pp. 71-82.

IONESCU, prof. Șerban, *Considerații critice asupra eticei materialismului economic*, I (1929), nr. 1, pp. 133-177.

IBIDEM, II (1930), nr. 2, pp. 77-99.

IDEM, *Idealul moral-creștin și aspectul său social*, III (1932), vol. 2, pp. 212-245.

IDEM, *"Dreptatea" la popoarele Antichității*, IV (1933), pp. 156-165.

IDEM, *Morala ortodoxă față cu celelalte morale confesionale*, VIII (1940), vol. 1, pp. 3-62.

MARCU, pr. prof. Grigorie T., *Sfântul Apostol Pavel despre modelul de viață creștinească*, II (1957), nr. 1-2, pp. 3-23.

MIHĂLCESCU, Ioan, *L'Église orthodoxe orientale et la vie spirituelle intérieure*, III (1932), vol. 2, pp. 113-127.

MIRON, arhim. prof. Vasile, *Caracterul religios-moral al Fericirilor*, LIII (2001), nr. 3-4, pp. 118-130.

MLADIN, prof. N., *Iisus Hristos în viața morală a credincioșilor*, V (1953), nr. 9-10, pp. 605-625.

IDEM, *Despre unele caracteristici ale moralei catolice*, VI (1954), nr. 5-6, pp. 269-294.

NĂSTASE, drd. Ion I., *Problema ecologică în lumina învățaturii creștine*, XXVII (1975), nr. 7-8, pp. 592-602.

NICOLAE, pr. magistr. Gheorghe, A., *Țeluri morale în predicile despre pocăință ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, XVIII (1966), nr. 1-2, pp. 91-100.

PAPUC, magistr. Gheorghe, *Viața creștină după Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, VII (1955), nr. 5-6, pp. 353-367.

PARASCHIVAȘ, Emanoil, *Dreptatea lui Dumnezeu*, XXXIV (1982), nr. 9-10, pp. 708-712.

PAVEL, prof. dr. Constantin C., *Probleme de morală creștină în preocupările teologilor ortodocși români*, XXIII (1971), nr. 7-8, pp. 445-466.

IDEM, *Preocupări actuale în domeniul teologiei morale creștine*, XXV (1973), nr. 3-4, pp. 173-188.

IDEM, *Cele două portrete morale din parabola fiului risipitor*, XXVII (1975), nr. 9-10, pp. 701-708.

IDEM, *Catedra de Teologie Morală*, XXXIII (1981), nr. 7-10, pp. 571-577.

IDEM, *Un reprezentant de seamă al gândirii creștine: Vladimir Soloviev*, XLII (1990), nr. 1, pp. 120-142.

IDEM, *Pe marginea unui studiu interesant de morală creștină*, XLIII (1991), nr. 4, pp. 131-140.

IDEM, *Temeiurile și rostul ascultării în viața morală a creștinului*, XVIII (1966), nr. 7-8, pp. 387-408.

IDEM, *Morală de situație în dezbaterile teologice contemporane*, XXXIII (1981), nr. 5-6, pp. 343-376.

IDEM, *Eroismul în lumina moralei creștine (I)*, XLIV (1992), nr. 3-4, pp. 65-103.

IDEM, *Eroismul în lumina moralei creștine (II)*, XLV (1993), nr. 1-2, pp. 11-36.

PRELIPCEANU, pr. prof. Vl., *Incinerarea morților și teologia ortodoxă*, XIV (1962), nr. 7-8, pp. 414-429.

PRESCURE, magistr. Vasile, *Aspectul moral al cultului divin ortodox*, XV (1963), nr. 1-2, pp. 53-65.

IDEM, *Doctrina morală a Părinților Apostolici*, XV (1963), nr. 9-10, pp. 541-555.

RADU, pr. lect. Dumitru, *Spiritualitate și slujire la Sfinții Trei Ierarhi*, XXVI (1974), nr. 3-4, pp. 183-190.

RĂDUCĂ, diac. asist. Vasile, *Grija Bisericii față de mediul ambiant*, XLII (1990), nr. 3, pp. 105-109.

IDEM, *De la drepturile omului la drepturile religioase*, LII (2000), nr. 1-2, pp. 59-72.

IDEM, *Bioetica, familia și morală creștină*, LI (1999), nr. 3-4, pp. 103-118.

IDEM, *Rolul formativ al Bisericii*, XLVI (1994), nr. 1-3, pp. 89-96.

SABĂU, drd. Alex.-Marcel, *Cultivarea frumosului în viața creștinului ortodox*, XXXIII (1981), nr. 3-4, pp. 275-285.

SEVICI, magistr. Traian, *Probleme de învățătură și viață creștină în comentariul Sfântului Ioan Gură de Aur la scrisoarea paulină către Filipeni*, XII (1960), nr. 7-8, pp. 500-517.

STOENESCU, pr. drd. Nacu, *Viața creștină după Sfântul Isac Sirul*, XXXVII (1985), nr. 9-10, pp. 673-691.

STOINA, drd. Liviu, *Morală creștină și etică filosofică*, XXXVIII (1986), nr. 1, pp. 51-70.

IDEM, *Valoarea frumosului în viața creștină*, XXXIX (1986), nr. 6, pp. 78-100.

IDEM, *Sfințenie și slujire în viața creștină*, XL (1988), nr. 1, pp. 50-70.

STOLERU, drd. Nicolae N., *Rolul pocăinței pentru promovarea moralității credinciosului*, XXV (1973), nr. 1-2, pp. 58-69.

IDEM, *"Divanul" lui Dămitrie Cantemir, unul din primele tratate românești de învățătură morală creștină*, XXV (1973), nr. 5-6, pp. 352-366.

IDEM, *Aspecte ale vieții morale oglindite în proverbele românești*, XXV (1974), nr. 1-2, pp. 89-101.

STYLIANOPOULOS, Theodor, *Lupta duhovnicească* (traducere), XLV (1993), nr. 5-6, pp. 48-51.

ZĂGREAN, diac. prof. Ioan, *Preocupări și probleme de Morală creștină în teologia ortodoxă românească*, XXIII (1971), nr. 3-4, pp. 174-186.

WARE, Kallistos, *Educația teologică în Sfânta Scriptură și la Sfinții Părinți* (traducere), XLVI (1994), nr. 4-6, pp. 83-90.

2.2. Legea morală

GHOLAM, drd. Samir, *Legea divină și legea bisericească*, XXVII (1975), nr. 9-10, pp. 750-759.

STOLERU, drd. Nicolae, *Învățătura despre Legea morală naturală în opera Sfântului Ioan Gură de Aur*, XXIV (1972), nr. 3-4, pp. 266-275.

2.3. Binele și răul

COMAN, pr. prof. Ioan G., *Dumnezeu nu este autor al răului*, V (1953), nr. 1-2, pp. 38-50.

EVDOKIMOV, Paul, *Negațiile răului și afirmațiile binelui* (traducere), XLIII (1991), nr. 3, pp. 165-170.

MIRON, Dan, *L'attitude envers les biens communs selon la morale chrétienne*, XXI (1969), nr. 9-10, pp. 726-735.

PAVEL, pr. Constantin C., *Cele două portrete morale din parabola Fiului Risipitor*, XXVII (1975), nr. 9-10, pp. 701-707.

STOINA, drd. Liviu, *Valoarea binelui în viața creștină*, XXXVII (1985), nr. 9-10, pp. 647-666.

2.4. Omul – entitate morală

BELU, pr. prof. D. I., *Sfinții Părinți despre trup*, IX (1957), nr. 5-6, pp. 299-309.

BODOGAE, pr. prof. Teodor, *Trăsături umaniste în spiritualitatea bizantină: Nicolae Cabasila*, XXXIV (1982), nr. 5-6, pp. 313-327.

BRIA, pr. prof. dr. Ion, *Demnitatea omului*, XLII (1990), nr. 2, pp. 3-5.

CRĂCIUNAȘ, magistr. ierod. Irineu, *Rolul voinței în viața morală*, VIII (1956), nr. 3-4, pp. 211-226.

SIMA, pr. asist. dr. Gheorghe, *Om trupesc și om duhovnicesc*, LIII (2001), nr. 3-4, pp. 144-160.

2.5. Desăvârșirea morală

CIOCOIU, pr. magistr. Aurel, *Desăvârșirea creștină după Catehezele Sf. Chiril al Ierusalimului*, IX (1957), nr. 3-4, pp. 233-243.

CITIRIGĂ, pr. drd. Vasile, *Transfigurarea creștinului prin încercarea harului Sfântului Duh*, XXXIV (1982), nr. 5-6, pp. 346-358.

DANIEL, Constantin, *Vederea lui Dumnezeu în Noul Testament și teofaniile esenienilor*, XXV (1973), nr. 3-4, pp. 188-207.

JOIȚA, pr. drd. Alexandru, *Logos și Theosis*, XXVII (1975), nr. 7-8, pp. 546-555.

STOINA, drd. Liviu, *Desăvârșirea creștină după Simeon Noul Teolog*, XXXVII (1985), nr. 5-6, pp. 390-407.

2.6. Postul și asceza

COLLIANDER, Tito, *Calea asceților* (traducere), XLVII (1995), nr. 1-3, pp. 41-75.

GROSU, pr. Pavel, *Rostul postului*, III (1951), nr. 3-4, pp. 214-222.

NECULA, pr. prof. dr. Nicolae D., *Învățătura despre post în Biserica Ortodoxă*, XXXVI (1984), nr. 7-8, pp. 514-521.

POPA, protos. Ioasaf, *Învățătura ascetică a Sfântului Ioan Scărarul*, X (1958), nr. 3-4, pp. 253-269.

PAVEL, prof. Const. C., *Posturile rânduite de Biserica Ortodoxă în condițiile de viață actuală ale credincioșilor*, XXIX (1977), nr. 5-8, pp. 421-436.

2.7. Rugăciunea

BELU, pr. prof. Dumitru, *Caracterul social al Rugăciunii Domnești*, III (1951), nr. 9-10, pp. 542-551.

CLÉMENT, Olivier, *Rugăciunea lui Iisus* (traducere), XLVII (1995), nr. 4-6, pp. 25-60.

DURĂ, pr. asist. dr. Nicolae, *Mărturiile ale tradiției liturgico-canonice apostolice despre rugăciune*, XXXV (1983), nr. 7-8, pp. 481-490.

KRIVOICHEINE, arhiep. Basile, *Învățătura despre rugăciune a Sfântului Simeon Noul Teolog* (traducere), XLVIII (1996), nr. 3-4, pp. 73-82.

PETCU, drd. Sorin, *Rugăciunea domnească în cultul creștin și explicarea ei în literatura patristică din primele trei secole*, XXVI (1974), nr. 1-2, pp. 66-79.

PETRESCU, drd. Macedon, *Despre rugăciune în cartea Psalmilor*, XXXVI (1984), nr. 9-10, pp. 666-673.

PLĂMĂDEALĂ, magistr. ierom. Antonie, *Rugăciune și cunoaștere în învățătura ortodoxă*, X (1958), nr. 3-4, pp. 216-224.

2.8. Faptele bune

APOSTOLU, drd. George, *Faptele bune în perspectiva desăvârșirii morale*, XLIV (1992), nr. 1-2, pp. 48-62.

TURCU, pr. magistr. I., *Sfintele Taine și faptele bune în mântuire*, XI (1959), nr. 5-6, pp. 314-331.

POPA, drd. Ioan, D., *Sfântul Vasile cel Mare – predicatorul milosteniei*, XIII (1971), nr. 3-4, pp. 224-235.

2.9. Lecturile biblice

ABRUDAN, pr. prof. dr. Dumitru, *Cartea psalmilor în spiritualitatea ortodoxă*, XXXVII (1985), nr. 7-8, pp. 435-471.

BOGDAPROȘTE, drd. Gheorghe, *Valoarea moral-socială a cârții Psalmilor*, XXI (1970), nr. 1-2, pp. 104-118.

BURTAN, drd. Gheorghe, *Rolul îndrumător al Vechiului Testament*, XXV (1973), nr. 9-10, pp. 725-736.

2.10 Viața în concepția creștină

CITIRIGĂ, pr. drd. Vasile, *Temeiurile dogmatice ale valorii vieții umane*, XXXVI (1984), nr. 9-10, pp. 630-641.

GALERIU, pr. prof. dr. Constantin, *Viața în plenitudinea și unitatea ei*, XXXVI (1984), nr. 5-6, pp. 293-303.

NICOLAESCU, diac. prof. N. I., *Minciuna malthusianistă și conștiința creștină*, V (1953), nr. 3-4, pp. 269-278.

RADU, drd. Aurel, *Temeiuri morale creștine pentru apărarea vieții*, XXXVI (1984), nr. 9-10, pp. 641-656.

IDEM, *Dreptul la viață*, XXXVIII (1986), nr. 1, pp. 70-81.

RADU, pr. prof. dr. Dumitru, *Valoarea vieții umane și apărarea ei*, XXXV (1983), nr. 7-8, pp. 477-481.

STOENESCU, pr. drd. Nacu, *Viața creștină după Sfântul Isac Sirul*, XXXVII (1985), nr. 9-10, pp. 673-691.

STOINA, drd. Liviu, *Aspectul comunitar al vieții umane și creștine*, XXXVII (1985), nr. 7-8, pp. 471-487.

2.11. Virtutea creștină

BELU, pr. prof. D., *Sensul creștin al iubirii de sine*, IX (1957), nr. 7-8, pp. 496-529.

BELU, pr. prof. D., *Un aspect mai puțin luat în seamă al iubirii față de semenii*, X (1958), nr. 5-6, pp. 341-365.

BRANIȘTE, pr. magistr. Marin M., *Concepția Sfântului Ioan Gură de Aur despre prietenie și dragoste*, IX (1957), nr. 9-10, pp. 649-672.

BUCEVSCHI, diac. prof. Orest, *Învățătura creștină despre iubire și dreptate, ca virtuți sociale*, V (1953), nr. 9-10, pp. 579-589.

CÂRSTOIU, drd. Ioan, *Sensurile noțiunii de iubire după scrierile Sfântului Ioan Evanghelistul*, XXXVII (1985), nr. 7-8, pp. 510-521.

COSMA, pr. prof. Sorin, *Virtutea smereniei și importanța ei în căutarea unității creștine*, XXXVI (1984), nr. 5-6, pp. 365-388.

IDEM, *Privire compartivă între Eros și Agape*, LII (2000), nr. 3-4, pp. 199-215.

DAMIAN, pr. drd. Teodor, *Teama și iubirea de Dumnezeu*, XXXII (1980), nr. 1-2, pp. 95-113.

GEORGESCU, pr. magistr. Mihai, *Virtutea iubirii în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, X (1958), nr. 9-10, pp. 600-609.

IACOBESCU, pr. Ilie, *Filantropia creștină în trecut și astăzi*, XLII (1990), nr. 4, pp. 105-110.

MIHĂLȚAN, pr. drd. Ioan, *Temeiurile teologice ale iubirii creștine*, XXVII (1975), nr. 7-8, pp. 555-568.

IDEM, *Necesitatea și roadele iubirii*, XXXVII (1985), nr. 5-6, pp. 407-411.

PAPUC, magistr. Gh., *Virtutea dragostei în scrierile Sfântului Apostol Pavel*, VIII (1956), nr. 5-6, pp. 303-317.

PAVEL, prof. dr. Constantin, *Valoarea educativă neîntrecută a iubirii creștine, confirmată de importante cercetări științifice*, XLVIII (1996), nr. 3-4, pp. 82-89.

PIETREANU, magistr. Victoria, *Virtute și păcat în concepția Sf. Apostol Pavel*, IX (1957), nr. 9-10, pp. 673-693.

ROVENȚA, prof. dr. Haralambie, *Iubirea creștină*, V (1934-1936), pp. 107-122.

STĂNILOAE, pr. prof. D., *Legătura între Euharistie și iubirea creștină*, XVII (1965), nr. 1-2, pp. 3-32.

TODORAN, pr. prof. Isidor, *Eros și Agape*, VIII (1956), nr. 3-4, pp. 139-154.

VASILESCU, C., *Raportul dintre virtute și păcat după doctrina morală a Didahiei*, XIV (1962), nr. 1-2, pp. 51-72.

VORNICESCU, ierom. magistr. Nestor, *Dragostea față de om, după scriitorii creștini din veacurile al doilea și al treilea*, X (1958), nr. 9-10, pp. 580-587.

2.12. Păcatul

SFÂNTUL VASILE cel MARE, *Omilia despre lăcomie* (traducere), V (1934-1936), pp. 90-98.

IDEM, *Despre invidie* (traducere), V (1934-1936), pp. 99-106.

ALEXE, magistr. Ștefan C., *Concepția Fericitului Augustin despre păcat și har*, VIII (1956), nr. 5-6, pp. 330-348.

CHILEA, pr. prof. Sebastian, *Paradoxul minciinosului și ambiguitatea minciunii*, XXVI (1974), nr. 3-4, pp. 190-203.

PIETREANU, magistr. Victoria, *Virtute și păcat în concepția Sf. Apostol Pavel*, IX (1957), nr. 9-10, pp. 673-693.

RĂDULESCU, pr. drd. Nicolae, *Păcatul și eliberarea după Noul Testament*, XXVIII (1976), nr. 7-10, pp. 669-683.

VASILESCU, C., *Raportul dintre virtute și păcat după doctrina morală a Didahiei*, XIV (1962), nr. 1-2, pp. 51-72.

2.13. Patimi. Aspecte imorale

PAVEL, asist. Const. C., *Patimile omenești – piedică în calea mântuirii*, V (1953), nr. 7-8, pp. 471-481.

IDEM, *Lăcomia, patimă dăunătoare vieții individuale și obștești*, VII (1955), nr. 7-8, pp. 469-488.

IDEM, *Trândăvia și trufia în concepția moralei creștine*, IX (1957), nr. 7-8, pp. 530-543.

COMAN, pr. prof. Ioan G., *Mânia și fenomenologia ei în literatura patristică*, XXVIII (1976), nr. 7-10, pp. 545-564.

2.14. Familia

BRANIȘTEI, pr. magistr. Marin, *Concepția Sfântului Ioan Gură de Aur despre familie*, IX (1957), nr. 1-2, pp. 125-151.

IVAN, prof. Iorgu, *Biserica creștină sprijină și binecuvintează orice acțiune menită să întărească familia*, V (1953), nr. 7-8, pp. 513-525.

IDEM, *Familia – celula și garanția a trăinicieii și progresului societății*, XXXVI (1984), nr. 9-10, pp. 609-615.

RĂDUCĂ, pr. asist. dr. Vasile, *Căsătoria – taină a dăruirii și a desăvârșirii personale*, XLIV (1992), nr. 3-4, pp. 130-139.

IDEM, *Bioetica, familia și morala creștină*, LI (1999), nr. 3-4, pp. 103-118.

STOLERU, pr. drd. Nicolae, *Viața morală a soților în cadrul unirii conjugale*, XXVI (1974), nr. 7-8, pp. 533-548.

2.15. Munca

COSMA, magistr. Sorin, *Munca în comun și morala creștină*, XV (1963), nr. 3-4, pp. 173-190.

GALERIU, pr. prof. Constantin, *Munca creatoare, însușire a chipului divin în noi*, XXXIV (1982), nr. 5-6, pp. 309-313.

MLADIN, diac. prof. Nicolae, *Problema muncii în creștinism*, I (1949), nr. 3-4, pp. 176-204.

NEGOIȚĂ, pr. magistr. Ilie, *Demnitatea muncii la Sfântul Ioan Gură de Aur*, XV (1963), nr. 3-4, pp. 210-220.

PAVEL, asist. Constantin, *"Vrednic este lucrătorul de plata sa"*, IV (1952), nr. 3-4, pp. 142-156.

POPA, ierod. Ioasaț, *Munca manuală a monahilor după tratatul "De opere monachorum" al Fericitului Augustin*, V (1953), nr. 7-8, pp. 495-512.

RADU, pr. prof. Dumitru, *Munca, coordonată a existenței umane*, XXXVIII (1986), nr. 2, pp. 5-14.

STĂNILOAIE, pr. prof. D., *Învățătura creștină despre muncă*, V (1953), nr. 1-2, pp. 24-37.

2.16. Monahismul

BĂBUȘ, arhim. Grigorie, *Norme de organizare a monahismului în novelele 5 și 133 ale împăratului Justinian*, XLII (1990), nr. 2, pp. 98-111.

COLLINADER, Tito, *Calea asceților* (traducere), XLVII (1995), nr. 4-6, pp. 41-76.

COMAN, pr. prof. Ioan G., *Importanța și sensul desăvârșirii în monahism*, VII (1955), nr. 3-4, pp. 217-222.

CRĂCIUNAȘ, ierod. magistr. Irineu, *Îndrumătorul-duhovnicesc și ucenicul după Sfinții Părinți*, VIII (1956), nr. 9-10, pp. 622-640.

MEYENDORFF, pr. prof. dr. John, *Originile gândirii monastice: Evagrie și Macarie* (traducere), XLV (1993), nr. 5-6, pp. 20-26.

PĂTRULESCU, drd. Grigorie, *Viața monahală și rolul social al celor dintâi mânăstiri creștine*, XXXII (1980), nr. 1-2, pp. 211-225.

POPA, protos. Ioasaf, *Temeiuri patristice pentru viața de obște*, VIII (1956), nr. 1-2, pp. 81-108.

STĂNILOAIE, prof. dr. Dumitru, *Temeiuri dogmatice și duhovnișeti pentru viața monahală de obște*, IV (1952), nr. 7-8, pp. 371-393.

VOICĂSCU, pr. drd. Mihail, *Locul și importanța monahismului în viața Bisericii după Sfântul Teodor Studitul*, XXXVI (1984), nr. 5-6, pp. 352-365.

2.17. Progres. Civilizație

FECIORU, pr. lect. Dumitru, *Biserica Ortodoxă sprijină strădaniile credincioșilor pentru o viață mai bună*, IV (1952), nr. 9-10, pp. 489-499.

TODORAN, pr. prof. Isidor, *Creștinismul și tehnica*, VIII (1956), nr. 7-8, pp. 422-436.

VASILIESCU, diac. prof. Emilian, *Atitudinea Bisericii Ortodoxe față de progresul cultural*, IV (1952), nr. 9-10, pp. 516-530.

2.18. Statul

POPA, drd. Costică A., *Principiul loialității față de stat la apologeții creștini*, XXVII (1975), nr. 1-2, pp. 52-64.

RADU, pr. prof. dr. Dumitru, *Supunerea față de stăpânire, poruncă dumnezeiască*, XXXIV (1982), nr. 9-10, pp. 613-616.

2.19. Patriotismul

*** *Iubirea de patrie, poruncă dumnezeiască*, XXXIV (1982), nr. 3-4, pp. 155-159.

CHIALDA, diac. M., *Creștinism și patriotism*, V (1953), nr. 1-2, pp. 51-75.

MOISESCU, diac. Gh. I., *Problema națională și rezolvarea ei democratică în R.P.R.*, (1949), nr. 7-8, pp. 669-690.

POPIESCU, prof. dr. Emilian, *Biserica și naționalitatea în Orientul ortodox (bizantin) în secolele IV-XV*, XLII (1990), nr. 5-6, pp. 67-76.

VASILIESCU, diac. prof. Emilian, *Biserica Ortodoxă și Patriotismul*, VII (1955), nr. 5-6, pp. 382-399.

2.20. Pacea și Războiul

*** *Militarismul și Pacea*, V (1953), nr. 7-8, pp. 526-553.

ALEXIE, Gh., *Pacea creștină după innografia ortodoxă*, XIV (1962), nr. 1-2, pp. 72-91.

ALEXIE, pr. prof. dr. Ștefan, *Slavă lui Dumnezeu și pe pământ pace*, XXXVIII (1986), nr. 4, pp. 6-21.

BĂLĂ, magistr. Paul, *Năzuințe de pace în credințele și practicile greco-romane*, XII (1960), nr. 7-8, pp. 552-562.

BRANIȘTI, pr. magistr. Marin M., *Elogiul prieteniei și păcii la Sfinții Părinți Capadocieni*, VII (1957), nr. 7-8, pp. 453-478.

BUCEVSCII, diac. prof. Orest, *Biserica Ortodoxă, solia păcii și înfrățirii*, I (1949), nr. 3-4, pp. 145-154.

IDEM, *Pacea, obiectiv al misiunii Bisericii Ortodoxe în lume*, IV (1952), nr. 1-2, pp. 3-7.

IDEM, *Pace și Prietenie*, V (1953), nr. 7-8, pp. 447-453.

BUZOIANU, pr. Orest, *Pacea, bunul cel mai de preț al tuturor oamenilor și popoarelor*, V (1953), nr. 1-2, pp. 3-23.

DURĂ, pr. asist. Nicolae V., *Dreptul la pace, la existență, al popoarelor*, XXXV (1983), nr. 9-10, pp. 648-658.

GALERIU, pr. prof. dr. Constantin, *"Slavă lui Dumnezeu și pe pământ pace"*, XXXV (1983), nr. 5-6, pp. 317-329.

MOISESCU, prof. Justin, *Temeiurile lucrării Bisericii pentru apărarea păcii*, V (1953), nr. 3-4, pp. 247-268.

IDEM, *Biserica Ortodoxă Română în lupta pentru apărarea păcii*, V (1953), nr. 7-8, pp. 554-576.

MORARU, drd. Eugen, *Solidaritatea umană după Sfânta Scriptură, factor esențial al realizării păcii între oameni*, XXXV (1983), nr. 9-10, pp. 663-673.

NEAGA, pr. prof. N., *Ideea de pace și dreptate în scrierile P. F. Patriarh Justinian*, VII (1955), nr. 9-10, pp. 627-639.

NICOLAE, I.P.S. Mitr. Banatului, *Pacifismul consecvent al Bisericilor*, XXXV (1983), nr. 3-4, pp. 157-161.

PASCHIA, pr. Gh., *Porunci, îndemnuri și păvățuiri pentru pace în Sfânta Scriptură*, XXXV (1983), pp. 623-644.

PAVEL, prof. Const. C., *Condițiile morale ale păcii în concepția creștină*, XXVIII (1976), nr. 1-2, pp. 40-47.

POPESCU, magistr. Adrian, *Critica războiului și apărarea păcii la Fericitul Augustin*, VI (1954), nr. 9-10, pp. 577-586.

REZUȘ, pr. prof. Petre, *Poziția Bisericii Ortodoxe Române față de lupta pentru pace*, IV (1952), nr. 1-2, pp. 8-14.

IDEM, *Religia în slujba păcii*, IV (1952), nr. 5-6, pp. 241-250.

STREZA, pr. asist. dr. Liviu, *Pacea – act de dreptate și slujire*, XXXIX (1987), nr. 3, pp. 3-21.

VLĂDUCEANU, pr. dr. Victor, *Pacea – aspirația legitimă a contemporaneității*, XXXV (1983), nr. 9-10, pp. 658-663.

2.21. Biserica și societatea

APOSTU, drd. George, *Lucrarea socială a Bisericii*, XLIV (1992), nr. 3-4, pp. 104-130.

BĂDULESCU, pr. drd. Dan, *"Mărturisirile" Fericitului Augustin și actualitatea problematicii lor pentru tinerii zilelor noastre*, LI (1999), nr. 3-4, pp. 118-131.

BÎLĂ, magistr. Paul, *Scavia în lumea greco-romană*, XII (1960), nr. 9-10, pp. 652-663.

BOGDAPROSTE, drd. Gheorghe, *Valoarea moral-socială a cârții Psalmilor*, XXII (1970), nr. 1-2, pp. 104-118.

BRÂNȚEA, Mihai, *Drepturile și libertățile fundamentale ale omului după învățătura creștin-ortodoxă*, XLVI (1994), nr. 1-3, pp. 113-199.

BUCEVSCHI, diac. Orest, *Nedreptatea socială, piedică în calea mântuirii*, VI (1954), nr. 5-6, pp. 231-238.

CHIALDA, diac. lect. M., *Învățăturile moral-sociale în cartea "Proverbele lui Solomon"*, VII (1955), nr. 1-2, pp. 3-24.

IDEM, *Îndatoriri moral-sociale după Decalog*, VIII (1956), nr. 9-10, pp. 603-621.

COMAN, pr. prof. Ioan G., *Creștinismul și bunurile materiale după Sfinții Părinți*, I (1949), nr. 3-4, pp. 155-175.

IDEM, *Idei misionare și sociale înnoitoare la Sfinții Trei Ierarhi*, III (1951), nr. 1-2, pp. 100-107.

IDEM, *Învățătura creștină despre bunurile economice*, III (1951), nr. 3-4, pp. 223-240.

IDEM, *Lupta Sfinților Părinți împotriva sclaviei*, V (1953), nr. 3-4, pp. 165-187.

IDEM, *Temeiurile biblice și patristice pentru folosirea în comun de către oameni a mijloacelor de trai*, V (1953), nr. 9-10, pp. 590-604.

DUȚU, pr. drd. Constantin, *Aspecte sociale în predica Sfântului Vasile cel Mare*, XXXI (1979), nr. 1-4, pp. 324-337.

FECIORU, pr. lect. Dumitru, *Probleme dogmatice și sociale în Evanghelia după Ioan*, V (1953), nr. 3-4, pp. 210-224.

GEORGESCU, pr. magistr. Mihai, *Idei morale și sociale în comentariul la Psalmi al Sf. Vasile cel Mare*, X (1958), nr. 7-8, pp. 463-474.

IONESCU, prof. Șerban, *Creștinismul și problemele social-economice*, VI (1937), vol. 1, pp. 61-72.

IONIȚĂ, pr. asist. dr. Viorel, *Rolul Bisericii în societate după Sfinții Trei Ierarhi*, XXXV (1983), nr. 1-2, pp. 8-18.

NICOLAESCU, diac. prof. N. I., *Îndatoriri sociale după Noul Testament*, VI (1954), nr. 7-8, pp. 347-356.

PAVEL, prof. Const. C., *Atitudinea Sfinților Trei Ierarhi față de problemele morale ale vremii lor*, XXIX, nr. 3-4, pp. 222-233.

PETRESCU, drd. Macedon, *Idei moral-sociale în scrierile profeților mari ai Vechiului Testament*, XXXVI (1984), nr. 1-2, pp. 103-110.

PIETREANU, magistr. V., *Principii de morală socială în epistolele sobornicești*, IX (1957), nr. 5-6, pp. 355-367.

POP, protos. drd. Irineu, *Învățăturile morale și sociale în opera și activitatea Sfântului Vasile cel Mare, necesare activității preoților în vremea noastră*, XXXVI (1985), nr. 3-4, pp. 276-290.

PRELIPCEANU, pr. prof. Vladimir, *Actualitatea învățăturilor moral-sociale din cartea lui Isus Sirah*, VII (1955), nr. 9-10, pp. 582-599.

RĂMUREANU, pr. prof. Ioan, *Bisericile creștine și noua ordine economică și politică internațională*, XXX (1978), nr. 1-2, pp. 5-12.

REZUȘ, pr. prof. Petre, *Rolul social și misionar al Bisericii Ortodoxe Române* (1949), nr. 7-8, pp. 501-513.

SUPARSCHI, arhim. magistr. M., *Idei moral-sociale în epistolele Sfântului Apostol Pavel*, VIII (1952), nr. 3-4, pp. 167-179.

STAMATE, pr. dr. Marin, *Idei moral-sociale în epistolele pauline*, XXIX (1977), nr. 1-2, pp. 123-134.

VASILIU, lect. drd. Cezar, *Atitudinea Sfinților Trei Ierarhi față de societatea vremii lor*, XXXII (1980), nr. 1-2, pp. 50-65.

VLAD, pr. prof. Sofron, *Atitudinea Bisericii Ortodoxe față de problemele sociale*, VI (1954), nr. 3-4, pp. 158-173.

IDEM, *Principii misioanre și sociale în Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, VII (1955), nr. 5-6, pp. 284-304.

VORNICESCU, icrom. magistr. Nestor, *Combaterea nedreptăților sociale în cuvântările Episcopului Asterie al Amasiei*, X (1958), nr. 7-8, pp. 454-462.

2.22. Viața morală a preotului

BORDAȘIU, pr. drd. Nicolae, *Datoriile morale ale preotului*, XXV (1973), nr. 1-2, pp. 69-82.

DIACONU, pr. drd. Adrian, *Viața morală a preotului, condiție esențială în propovăduire*, XLI (1989), nr. 2, pp. 99-108.

GROȘU, pr. Pavel, *Preoția – lucrare cerească – sfaturi și îndemnuri. Spicuiri după izvoare rusești*, III (1951), nr. 9-10, pp. 499-513.

MARCU, pr. prof. Grigorie T., *Cunoașterea aprofundată a Sfințelor Scripturi, îndatorire de căpetenie a preotului zilelor noastre*, IV (1952), nr. 3-4, pp. 202-215.

IDEM, *Sfântul Apostol Pavel despre personalitatea religios-morală a păstorului de suflete*, VII (1955), nr. 3-4, pp. 197-216.

MIRON, pr. drd. Dan, *Principii și rânduiri morale privitoare la cler în canoanele Sinoadelor Ecumenice*, XXII (1970), nr. 9-10, pp. 689-704.

MOISIU, pr. asist. Alexandru, *Sfântul Grigorie cel Mare, îndrumător al vieții preoțești*, X (1958), nr. 9-10, pp. 523-531.

POPEȘCU, prof. Teodor, *Sfințenia și răspunderile preoției*, IV (1952), nr. 3-4, pp. 157-174.

2.23. Responsabilitatea morală

CRĂCIUNĂȘ, ierod. magistr. Irineu, *Responsabilitatea morală*, VII (1955), nr. 3-4, pp. 182-196.

TOFANĂ, pr. drd. Stelian, *Responsabilitatea creștină după Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, XXXVIII (1986), nr. 5, pp. 84-99.

2.24. Aproapele

BOGDAPROȘTE, Gh., *La considération du prochain selon le Décalogue*, XXI (1969), nr. 9-10, pp. 699-715.

CALOIANU, drd. Viorel, *Datoriile față de aproapele după Legea magică*, XXVII (1975), nr. 1-2, pp. 109-116.

GHEORGHIU, pr. drd. Jarpălău, *Respectarea bunurilor aproapelei după învățătura Vechiului Testament*, XXXIV (1982), nr. 3-4, pp. 242-255.

ZĂGREAN, prof. Ioan, *Creștinismul și drepturile fundamentale ale omului*, IV (1952), nr. 3-4, pp. 134-141.

3. ISTORIA ȘI FILOZOFIA RELIGIILOR

3.1. Generalități

ACHIMESCU, pr. drd. Nicolae, *Teologi ortodocși români față de religiile ne-creștine*, XLIII (1991), nr. 3, pp. 125-153.

IDEM, *Yoga. Încercare de răspuns critic din perspectiva misticii isihaste*, XLVI (1994), nr. 1-2, pp. 97-112.

ALEXIE, magistr. Gh. C., *Practici magice și combaterea lor*, VI (1954), nr. 7-8, pp. 439-457.

IDEM, *Nașterea Domnului și concepția teosofică despre reîncarnare*, VIII (1956), nr. 1-2, pp. 26-39.

ARSENIEV, N. *Câteva probleme de Istoria religiilor. Experiența religioasă în Vechiul Testament* (traducere), XLII (1990), nr. 5-6, pp. 50-67.

BUTNARIU, magistr. pr. Gh., *Teoria reîncarnării și eshatologia creștină*, VIII (1956), nr. 3-4, pp. 180-193.

CHIȚESCU, prof. dr. Nicolae și RADU, pr. prof. dr. Dumitru, *Catedra de Teologie Dogmatică, Teologie Fundamentală și Istoria Religiilor*, XXXIII (1981), nr. 7-10, pp. 547-567.

GABRIEL, ierod. *Marea și Jordanul* (traducere), XLVI (1994), nr. 1-3, pp. 43-54.

GLĂJAR, diac. magistr. Ioan, *Mitul ca reprezentare a divinității*, XI (1959), nr. 1-2, pp. 22-34.

ISPIR, dr. V. G., *Ideea de Dumnezeu în Țara Masailor*, I (1929), nr. I, pp. 15-47.

IDEM, *Ideea de Dumnezeu în Congo*, I (1930), nr. 2, pp. 19-55.

IDEM, *Ideea de Dumnezeu în Uganda*, II (1931), pp. 99-146.

IDEM, *Religia și cultura africană*, III (1932), vol. 2, pp. 128-139.

NEGOIȚĂ, pr. A., *Religia canaanită*, XI (1959), nr. 9-10, pp. 525-556.

POP, pr. lect. dr. Vasile, *Atitudinea creștinului față de reîncarnare*, LIII (2001), nr. 3-4, pp. 131-143.

REZUȘ, pr. prof. Petru, *Religia Slavilor*, II (1950), nr. 1-2, pp. 98-110.

SOAREȘ, pr. magistr. Dumitru, *Ideea de sacrificiu în religiile monoteiste*, XI (1959), nr. 1-2, pp. 34-46.

STAN, Alexandru, I., *Theos Megas Derzelas și cultul său sincretist*, XX (1969), nr. 1-2, pp. 114-122.

URSACHE, diac. drd. Gheorghe, *Istoria religiilor în preocupările profesorului Dr. Ioan Mihălcescu*, XXXIII (1981), nr. 1-2, pp. 66-78.

VASILESCU, diac. prof. Emilian, *Ideea de progres în diferite religii*, I (1949), nr. 1-2, pp. 1-16.

IDEM, *Istoria Religiilor ca știință*, III (1951), nr. 5-6, pp. 321-335.

IDEM, *Divinația, falsă precizie a viitorului*, VI (1954), nr. 9-10, pp. 554-577.

IDEM, *Importanța decoperirilor arheologice din Uniunea Sovietică pentru studiul istoriei religioase*, VII (1955), nr. 7-8, pp. 520-528.

IDEM, *Importante descoperiri arheologice în Egipt*, VIII (1956), nr. 9-10, pp. 672-678.

IDEM, *Studiul Istoriei religiilor în România*, XI (1959), nr. 1-2, pp. 85-109.

IDEM, *Ortodoxia și celelalte religii*, XV (1963), nr. 1-2, pp. 3-30.

IDEM, *Probleme ale creștinismului african*, XV (1963), nr. 9-10, pp. 536-541.

IDEM, *Religia Slavilor*, II (1950), nr. 7-8, pp. 427-456.

3.2. Religia grecilor antici

BÎLĂ, magistr. Paul, *Năzuințe de pace ogândite în credințele și practicile greco-romane*, XII (1960), nr. 7-8, pp. 552-580.

POPESCU, drd. Mihail, *Ideea de purificare în religiile de mistere greco-romane și în creștinism*, XXIII (1971), nr. 3-4, pp. 248-261.

IDEM, *Sibilele în viața religioasă a greco-romanilor, în literatura și iconografia creștină*, XXIII (1971), nr. 7-8, pp. 546-561.

IDEM, *Contribuții ale cercetătorilor români în studiul cultelor greco-romane de pe teritoriul patriei noastre*, XXIV (1972), nr. 1-2, pp. 123-135.

3.3. Religia romanilor antici

BÎLĂ, magistr. Paul, *Năzuințe de pace oglindite în credințele și practicile greco-romane*, XII (1960), nr. 7-8, pp. 552-580.

MITRU, drd. Nicolae, *Cultul imperial în Dacia Romană în secolele al II-lea și al III-lea*, XXIII (1971), nr. 7-8, pp. 561-571.

POPESCU, drd. Mihail, *Ideea de purificare în religiile de mistere greco-romane și în creștinism*, XXIII (1971), nr. 3-4, pp. 248-261.

IDEM, *Sibilele în viața religioasă a greco-romanilor, în literatura și iconografia creștină*, XXIII (1971), nr. 7-8, pp. 546-561.

RĂMUREANU, prof. dr. Ioan, *Religia solară a împăratului Iulian Apostatul*, XXXIX (1987), nr. 6, pp. 38-61.

RUSU, pr. Zevin, *Cultul șarpelui la Tomis*, XXVI (1974), nr. 3-4, pp. 226-264.

3.4. Religia geto-dacilor

CIOBOTEA, drd. Dan Ilie, *Elemente ale religiei geto-dacilor favorabile procesului de creștinare a strămoșilor*, XXVIII (1976), nr. 7-10, pp. 611-623.

IONESCU, pr. prof. Ion, *O practică străveche traco-geto-dacă în ritualul funerar la români*, XLII (1990), nr. 5-6, pp. 99-103.

MITRU, drd. Nicolae, *Mithraismul în Dacia*, XXIII (1971), nr. 3-4, pp. 261-274.

IDEM, *Culte religioase din Tomis*, XXIII (1971), nr. 5-6, pp. 400-412.

NEAGOE, pr. drd. Gheorghe I., *Aspecte ale continuității religiei geto-dacilor în Dacia romană*, XXX (1978), nr. 1-2, pp. 140-148.

NICOLAE, magistr. Maxim, *Religiile vechilor popoare carpato-danubiene în opera lui Vasile Pârvan*, XVIII (1966), nr. 5-6, pp. 318-337.

RĂDUNĂ, magistr. Dumitru, *Culte orientale din Dacia superioară în lumina descoperirilor arheologice*, XVIII (1966), nr. 3-4, pp. 131-146.

IDEM, *Divinitățile adorate în Oltenia în timpul stăpânirii romane*, XVIII (1966), nr. 7-8, pp. 450-470.

STAN, drd. Alexandru I., *La religion des Thraces sud-danubiens*, XX (1968), nr. 7-8, pp. 576-588.

3.5. Religia Iranului Antic

VASILESCU, diac. prof. Emilian, *Religia Iranului antic*, XXV (1973), nr. 9-10, pp. 663-676.

NEGOIȚĂ, pr. Ath., *Un Iov babilonean? Ceva din teodiceea akkadiană*, XXIX (1977), nr. 5-8, pp. 436-450.

3.6. Religiile Indiei:

3.6.1. Hinduismul

BIDIAN, magistr. Aug. Alex., *Bhakti și Agape*, X (1958), nr. 3-4, pp. 225-252.

ȚINCĂ, drd. Titi, *Moksa și theosis – concepția hindusă despre desăvârșire și învățătura creștină despre îndumnezeire*, XLIII (1991), nr. 4, pp. 103-120.

ROMAN, magistr. Emil, *Ideea de ahimșă în cugetarea religioasă indiană și iubirea creștină*, XVI (1964), nr. 9-10, pp. 572-584.

VASILESCU, diac. prof. Emilian, *Marile religii necreștine actuale. Hinduismul*, XXVI (1974), nr. 5-6, pp. 343-364.

VIZITIU, magistr. Const., *Sistemul castelor din India*, XII (1960), nr. 3-4, pp. 175-201.

3.6.2. Budismul

MARINESCU, drd. Aurelian, *Budismul de nord (Mahayana) și răspândirea lui*, XXXVII (1985), nr. 9-10, pp. 691-699.

RUS, lect. dr. Remus, *Isus Hristos în gândirea indiană*, XXXIII (1981), nr. 5-6, pp. 436-446.

VASILESCU, diac. prof. Emilian, *Starea actuală a Budismului*, VIII (1956), nr. 5-6, pp. 389-400.

IDEM, *Marile religii necreștine actuale. II. – Budismul*, XXVI (1974), nr. 3-4, pp. 203-226.

IDEM, *Tendențe reformiste și ecumeniste în Budismul actual*, XIV (1962), nr. 9-10, pp. 551-541.

3.7. Iudaismul

ABRUDAN, magistr. Dumitru, *Sărbătorile postexilice ale evreilor*, XIV (1962), nr. 7-8, pp. 489-502.

ARSENIEV, Nicolae, *Câteva probleme de Istoria religiilor. Experiența religioasă în Vechiul Testament* (traducere), XLII (1990), nr. 5-6, pp. 50-67.

BASARAB, magistr. Mircea, *Sărbătoarea corturilor și interpretarea ei în creștinism*, XII (1960), nr. 5-6, pp. 420-436.

DANIEL, Constantin, *"Irodieni" – denumire a esenienilor în Noul Testament*, XII (1970), nr. 7-8, pp. 528-547.

IDEM, *Esenienii și Biserica primară*, XXVI (1974), nr. 9-10, pp. 707-717.

GHEORGHE, pr. Constantin, *Iudaism și elenism în epistolele Sfântului Pavel*, XXV (1973), nr. 9-10, pp. 648-663.

3.8. Creștinismul

BIDIAN, magistr. Aug. Alex., *Bhakti și Agape*, X (1958), nr. 3-4, pp. 225-252.

DAN, drd. Toader, *Mântuirea ca unire finală și eternă a ființei în absolut, în islamism și creștinism*, LII (2000), nr. 3-4, pp. 222-231.

LUPȘA, pr. prof. Ștefan, *Creștinismul românesc a fost de la început Ortodox*, I (1949), nr. 9-10, pp. 814-837.

PÂSLARU, pr. Matei, *Johann Wolfgang Goethe despre religie și creștinism*, IX (1957), nr. 3-4, pp. 277-296.

POPESCU, drd. Mihail, *Ideea de purificare în religiile de mistere greco-romane și în creștinism*, XXIII (1971), nr. 3-4, pp. 248-261.

POPESCU, prof. Teodor M., *Creștinismul nu este învățătură secretă și magică*, I (1949), nr. 5-6, pp. 365-373.

PULPEA, diac. lect. Ioan, *Configurația actuală a creștinismului*, I (1949), nr. 3-4, pp. 119-144.

SOARE, pr. magistr. Dumitru, *Situația femeii în islamism și creștinism*, IX (1957), nr. 3-4, pp. 244-261.

VASILESCU, prof. Emilian, *Les formes et le symbolisme des crois préchrétiennes*, XXI (1969), nr. 9-10, pp. 649-661.

3.9. Islamismul

DAN, drd. Toader, *Mântuirea ca unire finală și eternă a ființei în absolut, în islamism și creștinism*, LII (2000), nr. 3-4, pp. 222-231.

MITRU, drd. Nicolae, *Religia mahomedană oglindită în opera lui Dimitrie Cantemir*, XXV (1973), nr. 3-4, pp. 234-249.

STAN, drd. Alexandru I., *Preotul Gheorghe, islamist transilvănean în secolul al XV-lea*, XXII (1970), nr. 3-4, pp. 291-299.

STAN, pr. asist. Alexandru I., *Biserica Ortodoxă Română și Islamismul*, XXXIII (1981), nr. 3-4, pp. 195-207.

SOARE, pr. magistr. Dumitru, *Situația femeii în islamism și creștinism*, IX (1957), nr. 3-4, pp. 244-262.

ȘANDOR, magistr. Fazekas, *Curenți înnoitoare în islamismul contemporan*, XV (1963), nr. 9-10, pp. 555-566.

VASILESCU, diac. prof. Emilian, *Starea actuală a Islamului*, VIII (1956), nr. 3-4, pp. 260-270.

IDEM, *Tendințe moderniste în islamismul contemporan*, XII (1960), nr. 9-10, pp. 627-652.

IDEM, *Marile religii creștine actuale. Islamismul*, XXVI (1974), nr. 1-2, pp. 13-30.

4. FILOZOFIE CREȘTINĂ

BALCA, diac. prof. Nicolae, *Concepția despre lume și viață în teologia Fericitului Augustin*, XIV (1962), nr. 3-4, pp. 183-202.

IDEM, *Biblia în sistemul filozofic hegelian*, XXII (1970), nr. 1-2, pp. 39-60.

BERDIAEV, Nikolai, *Despre natura credinței* (traducere), XLII (1990), nr. 4, pp. 100-105.

BIDIAN, magistr. Aug. Alex., *Ideea de transcendență în teologia dialectică protestantă*, VIII (1956), nr. 3-4, pp. 194-210.

BUZIESCU, pr. prof. N. C., *Premisele unei filozofii creștine la Clement Alexandrinul*, X (1958), nr. 3-4, pp. 193-215.

IDEM, *Sensul uman al filozofiei kantiene*, XXVI (1974), nr. 9-10, pp. 669-697.

IONESCU, Nae, *Științificii și teologia*, XLII (1990), nr. 3, pp. 101-103.

IDEM, *Iubirea, act de cunoaștere*, XLII (1990), nr. 3, pp. 103-105.

IDEM, *Funcția epistemologică a iubirii*, XLIII (1991), nr. 3, pp. 153-165.

IONESCU, prof. Șerban, *Axiomatica unei "filozofii creștine"*, V (1934-1936), pp. 3-60.

MHIĂLĂCESCU, pr. Ioan, *Teologie și Filozofie*, V (1934-1936), pp. 61-89.

MUNTEANU, drd. Ioan, *Existența lui Dumnezeu la Kierkegaard și Hegel în perspectiva învățăturii ortodoxe*, XLII (1990), nr. 5-6, pp. 90-99.

PAVEL, prof. dr. Constantin C., *Un reprezentant de seamă al gândirii creștine: Vladimir Soloviev*, XLII (1990), nr. 1, pp. 120-142.

IDEM, *Creștinismul și filosofia antică în gândirea Fericitului Augustin (I)*, XLII (1990), nr. 2, pp. 20-41.

PÎSLARU, pr. Matei, *Johann Wolfgang Goethe despre religie și creștinism*, IX (1957), nr. 3-4, pp. 277-296.

PREDĂ, Radu, *Țuțea*, XLVI (1994), nr. 4-5, pp. 101-103.

RITTER, Adolf Martin, *Natură și peisaj la Sfântul Vasile cel Mare și Fericitul Augustin*, XLVI (1994), nr. 1-3, pp. 73-79.

TODORAN, pr. dr. Isidor, *Filozofia religioasă a lui Nicolai Berdiaev*, XLV (1993), nr. 1-2, pp. 3-11.

5. MISIOLOGIE ȘI ECUMENISM

5.1. Generalități

DAVID, diac. prof. dr. Petru, *Rolul disciplinei Îndrumări Misionare și Ecumenism în pastorația vremii noastre*, LIII (2001), nr. 3-4, pp. 82-101.

FONTA, Ilie, *Eliminarea tuturor formelor de intoleranță și de discriminare religioasă ca urmare a convingerilor religioase*, XLIII (1991), nr. 5-6, pp. 150-164.

MLADIN, pr. prof. Nicolae, *Combaterea fulselor revelații*, II (1950), nr. 3-6, pp. 178-189.

POPESCU, diac. Vintilă, *Motive care determină pe unii creștini ortodocși să treacă la alte culte*, IV (1952), nr. 7-8, pp. 394-400.

REZUȘ, pr. prof. Petru, *Criteriologia falselor teofanii*, I (1949), nr. 3-4, pp. 226-237.

IDEM, *Criteriile revelației divine și combaterea falselor teofanii*, I (1949), nr. 5-6, pp. 345-364.

IDEM, *Superstițiile și combaterea lor*, II (1950), nr. 9-10, pp. 590-596.

SAVIN, prof. Ioan Gh., *Precizări și reconsiderări în jurul problemei "Frații Domnului"*, XIII (1961), nr. 5-6, pp. 271-297.

STAN, pr. prof. Liviu, *Superstițiile și obscurantismul mistic*, II (1950), nr. 3-6, pp. 280-294.

STĂNILOAIE, pr. prof. Dumitru, *Soroace desmințite*, I (1949), nr. 5-6, pp. 374-380.

IDEM, *Formele și cauzele falsului misticism*, IV (1952), nr. 5-6, pp. 251-272.

VASILESCU, magistr. Dumitru, *Originea și aspectele milenarismului din punct de vedere dogmatic în primele două veacuri creștine*, XVI (1964), nr. 5-6, pp. 334-350.

IDEM, *Glossolalia*, XVI (1964), nr. 7-8, pp. 477-490.

VASILISCU, prof. diac. Emilian, *Religie, superstiție, ocultism, spiritism și teosofie*, I (1949), nr. 5-6, pp. 304-325.

5.2. Generalități cu privire la fenomenul sectar

BACONSKY, drd. Teodor, *Originile, doctrina, răspândirea și influența maniheismului*, XL (1988), nr. 3, pp. 102-126.

BĂDULESCU, pr. drd. Dan, *New Age: o pseudo-religie mondială*, LII (2000), nr. 1-2, pp. 72-84.

POPESCU, prof. Teodor M., *Privire istorică asupra schismelor, ereziilor și sectelor*, II (1950), nr. 7-8, pp. 347-394.

STAN, pr. prof. Liviu, *Societăți religioase în Biserica Veche*, VIII (1956), nr. 1-2, pp. 109-134.

VASILESCU, magistr. Dumitru, *Bogomilismul*, XV (1963), nr. 7-8, pp. 444-461.

5.3. Teozofia

ALEXE, magistr. Gh. C., *Nașterea Domnului și concepția teosofică despre reîncarnare*, VIII (1956), nr. 1-2, pp. 26-39.

SOARE, pr. magistr. Dumitru, *Pretinsele origini orientale ale teozofiei moderne*, XI (1959), nr. 3-4, pp. 213-225.

5.4. Spiritismul

BUTNARIU, magistr. Pr. Gh., *Lipsa de temeinicie a spiritismului*, VIII (1956), nr. 5-6, pp. 318-329.

VASILESCU, diac. prof. Emilian, *Spiritismul, o primejdie religioasă, morală și socială*, V (1953), nr. 7-8, pp. 454-470.

5.5. Ecumenism

*** *A 33-a Conferință teologică interconfesională din România*, Cluj-Napoca, 29-30 mai 1979.

Referate:

a) PENTEK, Arpad, *Prin lucrarea Duhului Sfânt, liber pentru slujirea lumii*, referat principal;

b) VOICU, arhidiacon. prof. dr. Const. *Sfântul Duh în teologia interconfesională*, referat secundar;

c) GALERIU, pr. prof. Const., *Spiritualitate și slujire*, referat secundar, XXXI (1979), nr. 5-10, pp. 717-753.

*** *A 34-a Conferință teologică interconfesională din România*, Sibiu, 28-29 nov. 1979, prezentare de A. Jivi, XXXII (1980), nr. 1-2, pp. 250-261.

*** *A 35-a Conferință teologică interconfesională din România*, București, 28-29 mai 1980.

Referate:

KLEIN, pr. prof. Cristoph, *Tainele în confesiunea Augustană*

CORNIȚESCU, pr. prof. dr. Constantin, *Sfintele Taine în Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă*;

FLOCA, arhid. prof. dr. Ioan, *Particularități și convergențe între Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă și în Confessio Augustana privitor la Sfintele Taine*, referat principal, XXXII (1980), nr. 7-10, pp. 720-728.

*** *Moțiunea și Chemarea cultelor religioase din România pentru dezarmare, pace și bună-înțelegere între popoare*, XXXIV (1982), nr. 1-2, pp. 5-10.

*** *a 37-a Conferință teologică interconfesională* (Sibiu, 10-11 iunie 1981), prezentare de Alexandru M. Ioniță.

Referate:

JIVI, lect. Aurel, *1600 de ani de la Sinodul II ecumenic, Valoarea ecumenică a Simbolului Niceo-constantinopolitan*, referat principal;

IUHAZ, prof. dr. Istvan, *Simbolul Niceo-constantinopolitan, sinteză a învățăturii dogmatice a Bisericii*, coreferat, XXXIII (1981), nr. 7-10, pp. 601-619.

*** *A 38-a conferință teologică interconfesională*, București, 23-24 nov. 1981, prezentare de pr. lect. dr. Nicolae Necula.

Referate:

a) DAVID, diac. conf. P. I., *Ecumenismul local al cultelor religioase din România, contribuție la unitatea poporului român*, referat principal;

b) PITTERS, conf. Hermann, *Contribuția teologilor din România la promovarea ecumenismului contemporan*, referat secundar;

c) MARCU, pr. prof. Grigorie, *Ecumenismul practic local*, referat secundar, XXXIV (1982), nr. 3-4, pp. 258-282.

*** *A 39-a Conferință teologică interconfesională*, prezentare de Șt. Gănceanu.

*** *A 40-a Conferință teologică interconfesională*, prezentare de Al. M. Ioniță.

Referate:

a) JIVI, asist. dr. Aurel, *Iisus Hristos – viața lumii*, referat principal;

b) KLEIN, Hans, *Lumea, locul de viață al omului*, coreferat.

c) VASILIU, dr. Cezar, *Apărarea vieții, îndatorire față de oameni*, coreferat, XXXV (1983), nr. 1-2, pp. 94-103 și 108-135.

*** *A 42-a Conferință teologică interconfesională*, Sibiu 24-25 noiembrie 1983, prezentare de pr. asist. Nicolae V. Dură, XXXV (1983), nr. 9-10, pp. 754-760.

*** *A 43-a Conferință teologică interconfesională*, prezentare de Al. M. Ioniță. *Convergența în credință după documentul ecumenic "Botez, Euharistie, Ministeriu" Pacea lumii și dreptatea socială în preocupările celei de a VI-a Adunări generale a C.E.B. de la Vancouver*, XXXVI (1984), nr. 5-6, pp. 423-444.

*** *A 44-a Conferință teologică interconfesională*, prezentare de diac. asist. Ioan Caraza și lect. Remus Rus.

Referate:

a) BRIA, pr. prof. dr. Ion, *Receptarea convergențelor în credință rezultate din dialogul ecumenic*, referat principal;

b) MOLDOVAN, pr. prof. dr. Ilie, *Spiritualitate și responsabilitate în viața creștină*;

c) KLEIN, prof. dr. Christoph, *Bisericile protestante față de documentul "Botez, Euharistie, Ministeriu"*, XXXVII (1985), nr. 1-2, pp. 113-148.

*** *A 45-a Conferință teologică interconfesională*, prezentare de Al. M. Ioniță.

Referate:

a) MIHOC, pr. prof. dr. Vasile, *Îndatoririle Bisericii în fața noilor pericole ce amenință pacea și viața pe pământ*, referat principal;

b) STAN, Alexandru I., *Împăcarea și înnoirea lumii-în Hristos și pacea pe pământ*, coreferat;

c) JUIIASZ, lect. dr. Tamas, *Împăcarea și înnoirea lumii în Hristos și pacea pe pământ*, coreferat, XXXVII (1985), nr. 7-8, pp. 554-581.

*** *A 46-a Conferință teologică interconfesională*, prezentare de Al. M. Ioniță.

Referate:

a) GROSS, prof. dr. Michael, *Unitatea și integritatea lumii create*, referat principal;

b) ȘIEBU, pr. prof. dr. Sebastian, *Rolul Bisericii în procesul de întărire a credinței*, coreferat;

c) CORNIȚESCU, diac. prof. dr. Emilian, *Responsabilitatea creștină în fața noile pericole ce amenință viața pe planetă*, coreferat, XXXVIII (1986), nr. 1, pp. 91-110.

*** *A 47-a Conferință teologică interconfesională*, prezentare de conf. dr. Remus Rus.

Referate:

a) DURA, pr. asist. Nicolae, *Integritatea creației*, referat principal, XXXVIII (1986), nr. 4, pp. 79-106.

*** *A 48-a Conferință teologică interconfesională*, prezentare de asist. Al. M. Ioniță, XXXIX (1987), nr. 1, pp. 115-121.

*** *A 49-a Conferință teologică interconfesională*, prezentare de asist. Al. M. Ioniță.

IONIȚĂ, pr. prof. Viorel, *Conviețuirea și conlucrarea frățească de veacuri dintre poporul român și naționalitățile conlocuitoare – temeii al ecumenismului local din patria noastră*, referat principal, XXXIX (1987), nr. 5, pp. 91-108.

*** *A 50-a Conferință teologică interconfesională*.

RADU, pr. prof. Dumitru, *Evaluarea rezultatelor și perspectivei activității ecumenice a cultelor, cu prilejul împlinirii a 25 de ani de la prima Conferință teologică interconfesională*, referat principal, XL (1988), nr. 1, pp. 76-89.

ACHIMESCU, pr. drd. Nicolae, *Atitudini mai noi ale Consiliului Ecumenic al Bisericii față de religiile necreștine*, XLIII (1991), nr. 4, pp. 81-108.

ALEXE, pr. prof. dr. Ștefan, *Mitropolitul Petru Movilă, creator de punți între Răsărit și Apus*, XXXIX (1987), nr. 4, pp. 107-111.

BRIA, pr. prof. Ion, *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creștine* (teză de doctorat), XX (1968), nr. 1-2, pp. 3-170.

IDEM, *Identitate și ecumenism*, XXX (1978), nr. 9-10, pp. 743-746.

IDEM, *Contribuții ortodoxe la teologia ecumenică de azi*, XXXI (1979), nr. 5-10, pp. 357-367.

BUCHIU, drd. Ștefan, *Contribuții ale dialogului teologic dintre romano-catolici și luterani la ecumenismul creștin*, XXXII (1980), nr. 1-2, pp. 238-249.

IDEM, *Contribuții ale dialogului teologic dintre romano-catolici și anglicani la ecumenismul creștin*, XXXII (1980), nr. 3-6, pp. 551-564.

CIOBOTEA, protos. conf. Daniel, *Preocupare ecumenică pentru formarea spirituală în învățământul teologic*, XLI (1989), nr. 3, pp. 95-97.

CITIRIGĂ, pr. drd. Vasile, *Sacerdoșii în teologia reformată contemporană și învățătura ortodoxă despre Preoție*, XXXV (1983), nr. 7-8, pp. 490-503.

COMAN, pr. prof. Ioan G., *Rolul Sfinților Părinți în elaborarea ecumenismului creștin*, XV (1963), nr. 9-10, pp. 511-536.

COSMA, pr. prof. Sorin, *Virtutea smereniei și importanța ei în căutarea unității creștine*, XXXVI (1984), nr. 5-6, pp. 365-388.

DAVID, diac. Petru, *Premise ale dialogului anglicano-ortodox: Aspectul Revelației divine. Contribuția culturii teologice românești* (teză de doctorat), XXVIII (1976), nr. 3-6, pp. 213-511.

IDEM, *Catedra de Îndrumări Misionare și Ecumenism*, XXXIII (1981), nr. 7-10, pp. 568-570.

IDEM, *Responsabilitatea misionară după Sfinții Trei Ierarhi*, XXXVI (1984), nr. 5-6, pp. 303-313.

DINCĂ, drd. Titu, *Dialogul interreligios în teologia ortodoxă română*, XLIII (1991), nr. 1, pp. 96-106.

DRĂGULIN, pr. Gheorghe, *Eclesiologia tratatelor areopagice și importanța ei pentru ecumenismul contemporan*, XXXI (1979), nr. 1-4, pp. 54-300.

DRĂGUȘIN, pr. drd. Valeriu, *"Frații Domnului" în lumina exegezei ortodoxe*, XXXVII (1985), nr. 5-6, pp. 381-390.

DURĂ, pr. prof. dr. Nicolae, *Bisericele Europei și "Uniunea Europeană", ecumenism, reconciliere creștină și unitate europeană*, LIII (2001), nr. 3-4, pp. 102-117.

ENACHE, pr. drd. Mihai, *Poziția Bisericii Ortodoxe în problema dialogului și a intercomuniunii în Biserica Romano-Catolică*, XXVII (1975), nr. 1-2, pp. 64-74.

GALERIU, pr. prof. Constantin, *Ortodoxia și mișcarea ecumenică – Aspecte teologice actuale*, XXX (1978), nr. 9-10, pp. 611-635.

IONIȚĂ, pr. asist. dr. Viorel, *Unitatea creștină în eforturile de apărare a vieții și păcii în lume*, XXXVI (1984), nr. 3-4, pp. 157-169.

IDEM, *Sinodul VI ecumenic și însemnătatea lui pentru ecumenismul actual* (teză de doctorat), XXX (1978), nr. 5-8, pp. 357-485.

IDEM, *Toleranța religioasă și buna vecinătate, coordonate fundamentale ale spiritualității românești*, XXXIX (1987), nr. 2, pp. 3-6.

JIVI, diac. prof. dr. Aurel, *Contribuții la istoria relațiilor ecumenice româno-anglicane*, XXXVI (1984), nr. 7-8, pp. 482-493.

LEB, drd. Ioan-Vasile, *Relațiile Bisericii Ortodoxe cu Bisericele Necalcedoniene în vederea pregătirii dialogului teologic pentru unitatea creștină*, XXXIV (1982), nr. 5-6, pp. 423-439.

† MAXIMOS de Pittsburgh, *Educația teologică în contextul ecumenic și pluralist*, XLVII (1995), nr. 1-3, pp. 96-109.

MIHOC, pr. prof. dr. Vasile, *Bisericele în sprijinul eforturilor popoarelor pentru realizarea dreptății sociale și pentru o nouă calitate a vieții*, XXXVI (1984), nr. 1-2, pp. 5-14.

MARCU, pr. prof. dr. Grigorie T., *Problema unității creștine în lumina Epistolelor pauline*, XVII (1965), nr. 5-6, pp. 275-285.

NEAGA, pr. prof. Nicolae, *Vechiul Testament, factor al ecumenismului*, XXIII (1971), nr. 9-10, pp. 616-621.

NICULCEA, drd. Adrian, *Scriptură, Tradiție și Mărturisire în dialogul teologic dintre Biserica Evanghelică Luterană din R. F. Germania și Biserica Ortodoxă Română*, XXXIV (1982), nr. 5-6, pp. 398-408.

POPESCU, pr. conf. D., RADU, pr. lect. D., *Comunitatea Conciliară – problemă ecumenistă actuală*, XXVIII (1976), nr. 3-6, pp. 201-213.

POPESCU, pr. prof. D., *Relațiile dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Romano-Catolică*, XXXI (1979), nr. 5-10, pp. 367-391.

RADU, pr. prof. dr. D. *Privire de ansamblu asupra Conferințelor teologice inter-confesionale din România*, XXXI (1979), nr. 5-10, pp. 647-717.

RADU, pr. lect. Dumitru I., *Biserica în viziune ortodoxă și concepțiile sectare*, XLIX (1997), nr. 3-4, pp. 3-22.

REZUȘ, pr. prof. Petru, *Sensul și importanța ecumenismului practic*: XXVI (1974), nr. 9-10, pp. 649-654.

RUS, drd. Const., *Schisma și consecințele ei pentru unitatea Bisericii*, XXXVII (1985), nr. 9-10, pp. 724-737.

SAUCA, drd. Ion, *Considerații ortodoxe asupra documentului ecumenic "Botez, Euharistie, Ministeriu"* (Lima – 1982), XXXV (1983), nr. 7-8, pp. 527-542.

SKÖLD, Hans E., *Pe fâgașul vechilor relații româno-suedeze* (traducere), XXXVI (1984), nr. 7-8, pp. 457-482.

STEREA, pr. drd. Tache, *Temeiurile dogmatice ale unității creștine*, XXX (1978), nr. 1-2, pp. 113-126.

TĂMAȘ, pr. drd. Ovidiu, *Problema raportului dintre Biserica locală și Biserica universală – implicații ecumenice*, XLIII (1991), nr. 5-6, pp. 90-105.

THEODORU, prof. Evanghelos D., *Estetica teologică a icoanelor și importanța lor ecumenică* (traducere), L (1998), nr. 3-4, pp. 115-128.

TOFANĂ, pr. drd. Stelian, *Unitatea creștinilor în eforturile de apărare a păcii și vieții în lume*, XXXVII (1985), nr. 5-6, pp. 364-381.

VASILIU, lect. dr. Cezar, *Pregătirea, începerea și perspectiva dialogului teologic dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică*, XXXIII (1981), nr. 5-6, pp. 376-398.

5.6. Drepturile omului

BORDAȘIU, pr. drd. Nicolae, *Inumanitatea rasismului*, XXIV (1972), nr. 1-2, pp. 114-123.

BRÂNZEĂ, Mihai, *Drepturile și libertățile fundamentale ale omului după învățătura creștin-ortodoxă*, XLVI (1994), nr. 1-3, pp. 113-119.

MOLTMANN, prof. Jürgen, *Omul, chip al lui Dumnezeu și drepturile omului* (traducere), XXXI (1979), nr. 5-10, pp. 632-638.

RĂDUCĂ, pr. lect. dr. Vasile, *De la drepturile omului la drepturile religioase*, LII (2000), nr. 1-2, pp. 59-72.

ZĂGREAN, prof. Ioan, *Creștinismul și drepturile fundamentale ale omului*, IV (1952), nr. 3-4, pp. 134-141.

5.7. Secte moderne

JURCAN, prof. drd. Emil, *Mișcarea satanistă și influența ei în societatea contemporană*, XLV (1993), nr. 5-6, pp. 89-103.

POP, pr. drd. Vasile, *Panteism și monoteism. Divinitatea în noile curente religioase*, XLVII (1995), nr. 4-6, pp. 152-172.

SAUCA, drd. Ioan, *Considerații ortodoxe asupra mișcării harismatice actuale*, XXXVI (1984), nr. 5-6, pp. 400-417.

VASILESCU, magistr. Dumitru, *Despre mormoni*, XV (1963), nr. 9-10, pp. 566-577.

VÂLCU, drd. Vergil, *Biserica Episcopaliană din Statele Unite*, XXXV (1983), nr. 1-2, pp. 78-94

FORMULE DE ADRESARE ÎN CUVÂNTĂRILE BISERICEȘTI

Asist. drd. VICTOR MAROLA

În revistele teologice românești au fost publicate, în a doua jumătate a secolului al XX-lea o serie de studii și articole cu caracter omiletic și catehetic. Deși cuvântarea bisericească este un act liturgic¹, totuși prin specificul și forma (structura) de prezentare, discursul religios – denumit în generalitatea sa – este distinct față de slujirea sacramentală propriu-zisă, ambele coordonate contribuind la o înțelegere misionară și soteriologică a vieții creștine.

După cum Sfânta Liturghie este o "icoană" a Împărăției Cerurilor², o pre-gustare a Împărăției lui Dumnezeu, tot astfel și cuvântarea bisericească este o imagine în cuvinte a activității de propovăduire a dumnezeiescului Învățător, care se adresează tuturor pentru a veni la ospățul Stăpânului și la cunoștința adevărului (I Tim. 2, 4). Cum Hristos, Unul din Treime, împlinea prin activitatea Sa voia Tatălui ceresc (Matei 6, 10; 26, 39), cu atât mai mult cel ce propovăduiește Cuvântul dumnezeiesc trebuie să fie convins că nu vorbește de la el, pentru prestigiul său, ci spre preamărirea Celui în Treime închinat.

De aceea, orice cuvântare bisericească începe "*În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh*". Or, ca să comunice în numele Treimii dumnezeiești, cuvântătorul se cuvine să ceară despătimire, stare de rugăciune și "mintea lui Hristos"³, așa cum accentua Sfântul Simeon Noul Teolog (949–1022).

Alături de acest aspect sau obiectiv particular, predicatorului i se cere să aibă în vedere și forma expunerii, ca modalitate și structură de desfășurare a învățăturilor creștine.

În paginile alocate abordărilor omiletice, se regăsesc preocupări și contribuții pertinente de ordin structural⁴, analitic⁵ și psihologic⁶.

În demersul omiletic și catehetic, *formulele de adresare* constituie o temă teoretică, cu valențe aplicative, asupra căreia se vor opri și tinerii studenți ca viitori predicatori.

1. Pr. Dr. Vasile Gordon, *Introducere în Omiletică*, Ed. Universității din București, 2001, p. 11.
2. Protos. dr. Juvenalie Ionașcu, *Sfânta Liturghie, reprezentare iconică a Împărăției lui Dumnezeu*, Ed. Anastasia, București, 2001, p. 9, 14.
3. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze către monahi*, Ed. Anastasia, București, 1995, p. 23.
4. Prot. dr. Vasile Petrica, *Timp și dimensiune în cuvântarea bisericească*, "Mitropolia Banatului", 1-2 (1984), p. 68-70.
5. Prot. dr. Marcu Bănescu, *Problema anacronismului în limbajul bisericesc*, "Mitropolia Banatului", 7-8 (1983), p. 475-484.
6. Pr. Grigore Cristescu, *Pasiunea și emoția în predică*, "Mitropolia Banatului", 4-6 (1954), p. 135.
Prot. dr. Marcu Bănescu, *Emoție – trac – timiditate*, "Mitropolia Banatului", 5-6 (1984), p. 333-337.

Formulele de adresare reprezintă moduri sintetice de atenționare a ascultătorilor privitoare la un moment sau parte semnificativă ce urmează într-o comunicare. Acest aspect nu ține de fondul problemei sau temei expuse, ci de forma de prezentare în ansamblu a unui discurs religios ori a unei cuvântări bisericesti, indiferent de genul omiletic de care aparține. Deși au un caracter auxiliar comunicării, nu se confundă cu formulele de politețe.

În exprimarea spiritului omenesc, asemenea formule se regăsesc în stilul epistolar, în luările de cuvânt ale magistraților, ale celor care susțin comunicări de specialitate în diferite instituții socio-culturale. Pentru includerea (plasarea) lor la începutul introducerii, în debutul tratării unei teme date și înaintea concluziilor, purtătorul de cuvânt va ține seama de:

- a) specificul comunicării
- b) categoria auditoriului
- c) locul desfășurării acțiunii
- d) momentul susținerii cuvântării

În funcție de aspectele menționate anterior, formulele de adresare pot fi expuse într-o varietate de forme expresive. În cazul comunicărilor religioase, aria de expresie se restrânge, având un veșmânt lexical adecvat particularităților cuvântării.

Incluse cuvântărilor rostite de profeții Vechiului Testament, prezentate stilistic și tipologic, formulele de adresare se deduc din lectura textului sfânt sau se subînțeleg.

"Ascultă, cerule, și ia aminte, *pământule*, că Domnul grăiește:

Hrănit-am feciori și i-am crescut, dar ei s-au răzvrătit împotriva Mea" (Isaia 1, 2).

"Ascultați cuvântul Domnului, *voi, conducători ai Sodomei*,

luați aminte la învățătura Domnului, *voi, popor al Gomorei*" (Isaia 1, 10).

"Ascultați cuvântul Domnului, *voi, copii ai lui Israel*, că Domnul stă la judecată cu locuitorii pământului" (Osea 4, 1).

"Ascultați acestea, *voi, preoților*, și luați aminte *voi cei din casa lui Israel*" (Osea 5, 1).

"Ascultați acestea *voi, căpetenii* ale casei lui Iacov, *judecători ai casei lui Israel*..." (Miheia 3, 9).

În predica Mântuitorului formulele de adresare se găsesc rar; uneori apar integrate predicii Sale printr-o modalitate directă de adresare.

"Iar *vouă celor ce ascultați*⁷ vă spun:

iubiți pe vrăjmașii voștri, faceți bine celor ce vă urăsc pe voi..." (Luca 6, 27).

"Vai, *vouă învățătorilor de lege*⁸. Că ați luat chicia cunoștinței; voi înșivă n-ați intrat, iar pe cei ce voiau să intre i-ați împiedicat" (Luca 11, 52).

7. *Nouveau Testament interlinéaire grec – français*, Société biblique française, 1992, p. 282, ὑμῖν τοῖς ἀκούουσιν.

8. *Ibidem*, p. 325, ὑμῖν τοῦς οἰομικοσ.

"Fiilor⁹, încă puțin timp sunt cu voi (...) Poruncă nouă dau vouă: Să vă iubiți unul pe altul. Precum Eu v-am iubit pe voi..." (Ioan 13, 33-34). În rugăciunea din Ghetsimani, Hristos Domnul Se adresează Tatălui ceresc astfel:

"Părinte¹⁰, a venit ceasul! Preaslăvește pe Fiul Tău, ca și Fiul Tău să Te preaslăvească." (Ioan 17, 1).

La începutul cuvântării apostolului Petru la Ierusalim, ce a urmat după Pogorârea Sfântului Duh, aflăm următoarea formulă de adresare:

"Bărbați iudei¹¹, și toți cei care locuiți în Ierusalim, aceasta să vă fie cunoscut" (Faptele Apostolilor 2, 14).

"Bărbați frați¹², cuvine-se a vorbi cu îndrăznire către voi despre strămoșul David..." (Fapte 2, 29).

În capitolul al 7-lea din Faptele Apostolilor se poate citi cuvântarea rostită de Ștefan, întâiul între diaconi, înainte de martiriul său. Întrucât cuvintele întrebuințate de el aveau destinație, formula de adresare dezvăluie și respectul pe care îl purta celor ce îl ascultau.

"Bărbați frați și părinți¹³, ascultați! Dumnezeuul slavei s-a arătat părintelui nostru Avraam, când era în Mesopotamia..." (Fapte 7, 2).

Și în cuvântările celui convertit pe drumul Damascului se întâlnesc frecvent tipurile de adresare. Aflat în Hellada, cum găsim relatat în "*Acta apostolorum*", autorul lucrării (Luca) constată că: "Toți atenienii și străinii, care locuiau acolo, nu-și petreceau timpul decât spunând și auzind ceva nou". În această atmosferă, stând în mijlocul Areopagului, Pavel a zis:

"Bărbați atenieni¹⁴, în toate vă văd că sunteți foarte evlavioși.

Căci străbătând cetatea voastră și privind locurile voastre de închinare, am aflat și un altar pe care era scris: "Dumnezeul necunoscut". Deci, pe Cel pe Care voi, necunoscându-L, Îl cinstiți, pe Acesta Îl vestesc eu vouă" (Fapte 17, 21-23).

Și în epistolele sale, Pavel întrebuințează cuvinte de adresare care dezvăluie apropiere, familiaritate, înțelegere.

"Vă îndemn, deci, fraților¹⁵, pentru îndurările lui Dumnezeu, să vă înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu..." (Rom. 12, 1).

"Și frații mei¹⁶, sunt încredințat eu însumi despre voi, că și voi sunteți plini de bunătate, plini de toată cunoștința, putând să vă povățuiți unii pe alții" (Rom. 15, 14).

9. *Ibidem*, p. 484, τεκνία.

10. *Ibidem*, p. 498, Πάτερ.

11. *Ibidem*, p. 529, Ἀνδρες Ἰουδαῖοι καὶ οἱ κατοικοῦντες Ἰερουσαλὴμ.

12. *Ibidem*, p. 531, Ἀνδρες ἀδελφοί.

13. *Ibidem*, p. 552, Ἀνδρες ἀδελφοὶ καὶ πατέρες.

14. *Ibidem*, p. 615, ἀθηναῖοι.

15. *Ibidem*, p. 723, ἀδελφοί.

16. *Ibidem*, p. 734, ἀδελφοί μου.

În cuvântările și epistolele pauline, apelativul "*fraților*" se întâlnește ori de câte ori începe o parte aplicativă, dedicată transmiterii creștine.

"Și vă îndemn, *fraților*¹⁷, să vă păziți de cei care fac dezbinări și sminteli împotriva învățurii pe care ați primit-o. Depărtați-vă de ei" (Rom. 16, 17).

Creștinilor din Filipi le trimisese o epistolă Sf. Apostol Pavel pentru a-i întări în credința lui Hristos. Aceștia, cât și episcopilor și diaconilor, li se adresează marele apostol în partea finală a scrisorii cu cuvintele:

"Deci, *frații mei iubiți și mult doriți*¹⁸, bucuria și cununa mea, așa să stați întru-Domnul, *iubiții mei*" (Filip. 4, 1).

O formulă mai dezvoltată o găsim în epistola adresată creștinilor dintre evrei.

"Pentru aceea, *frați sfinți*¹⁹ *părtași chemării cerești*, luați aminte la Apostolul și Arhierul mărturisirii noastre, la Iisus Hristos" (Evrei 3, 1).

Unul din Părinții Bisericii care ne oferă prilej de meditație duhovnicească este și Sf. Efrem Sirul (+ 373), care a fost tradus și publicat și în limba română.

De la Sf. Efrem²⁰ s-a transmis în posteritatea creștină rugăciunea "*Doamne și Stăpânul vieții mele*".

Din lucrarea tradusă și citită de ortodocșii români desprindem câteva moduri de adresare cu nimic mai prejos în expresivitate decât ale Sf. Ioan Hrisostom. Se adresa creștinilor și monahilor care îl ascultau în "Cuvântul pentru pocăință", spunându-le "*Fraților iubiți*".

"Aceștia știindu-le, *fraților iubiți*²¹, pentru ce ne lenevim de mântuirea noastră".

În cuprinsul aceluiași cuvânt de învățătură și îndrumare creștinească, Sf. Efrem li se adresează frontal, orientându-le iubirea și atenția către Preaînaltul Ziditor prin cuvintele: "*Fraților și de Dumnezeu iubiților*"²².

În timp ce în alte omilii formulele de adresare se întâlnesc rar, în *cuvântul său despre pocăință* se întâlnesc la un moment dat de trei ori aceeași frază. De fapt sunt trei modalități diferite de adresare, una în completarea celeilalte.

"Deci, *veniți frații mei, veniți părinți, veniți robii lui Hristos (...)* umilindu-ne inimile, să luăm asupra noastră râvna lucrurilor celor bune!"

În textul de mai sus nu mai este vorba de alternanță stilistică, ci mai mult de îndemn și conștientizare față de slujirea lui Hristos, care constituie cununa activităților omenești. Prin insistența cu care apelează la confrății săi, (și, actualizând pe toți cei ce doresc îndreptare), Sf. Efrem dezvăluie implicare profund

17. *Ibidem*, p. 739, Αδελφοί.

18. *Ibidem*, p. 899, Αδελφοί μου αγαπητοί και πιπουητου.

19. *Ibidem*, p. 981, Αγιοι έπουρανιου μετοχι.

20. Sf. Efrem (Afrem în siriacă), conducătorul Școlii de la Edesa, este cel mai cunoscut reprezentant al literaturii patristice de limbă siriacă. Pr. Prof. dr. I. Gh. Coman, *Patrologie*, Derwent, 1999, p. 144.

21. Sf. Efrem Sirul, *Cuvinte și învățături*, Ed. Bunavestire, Bacău, 1997, p. 224.

22. *Ibidem*, p. 224.

duhovnicească și faptul că își rostea omiliile morale în stare de rugăciune și smerită cugetare.

Dincolo de cele menționate mai sus, reținem și câteva expresii și îndemnuri care arată că, oricât de încercat ar fi omul, dacă are nădejde și hotărâre, va fi părtaș fericirii dumnezeiești.

"Iar eu, *fraților*, ncurat sunt, necredincios în viața mea cu faptele și cu gândurile..."²³.

"Cuvântul vindecă"²⁴ pe cel care are răni de gânduri și de fapte, "pentru aceea (cei ce s-au golit pe sine de viață și de lucrurile ei), totdeauna întru Dumnezeu se bucură, în Hristos se luminează, în Duhul Sfânt veselindu-se neîncetat"²⁵.

"Fericirea lui Dumnezeu celor vrednici se face"²⁶.

Conștient de valoarea taumaturgică a cuvântului, a convorbirii (metodă întrebuințată în psihologie, dar și în practica psihiatrică), a îndemnelor bun, Sf. Efreim Sirul, animat de un profund spirit de realism creștin, îl ridică pe om din starea de golătate și rătăcire, îi oferă încredere frățească și nădejde; curățirea de patimi și propășirea în bine sunt posibile și conduc pe cei ce se învrednicesc la lumina lui Hristos și fericirea lui Dumnezeu.

În perioada patristică, cel care a înnobilat cuvântarea bisericească cu stilul său, dar și profunzimea tălmăcirilor din Evanghelia după Matei, Sf. Ioan Hrisostom († 407), ne-a oferit izvoare duhovnicești, prin omiliile sale, dar și tot atâtea surse pentru cercetarea de specialitate. Cuvântările sale sunt ușor de urmărit în lectură. Claritatea expunerii și a argumentării este dată și de întrebuințarea comparațiilor. Particularitatea omiletică în predica sa este dată de plasarea formulei de adresare înainte de încheierea cuvântării.

"Auzind acestea, *iubiților*²⁷, să nu ne lăsăm înfrânți de sărăcie, dar nici de bogăție să nu ne mândrim și să nu ne arătăm".

În predicile rostite în perioada Postului Mare, Sf. Ioan Gură de Aur întrebuințează formula de adresare numai la începutul momentului aplicativ, când rezumă învățătura, îndemnând la îndreptarea vieții fiecăruia.

"Deci, *iubiților*²⁸, știind noi toate acestea, să părăsim orice mânie, să ținem pacea unii cu alții, să smulgem rădăcina răutății, să curățim conștiința noastră și să ne împărtășim de înfricoșătoarele Taine ale Sfintei Cine cu blândețe și cu bunătate..."

Introducerea în omiliile sale a formulei menționate mai sus ("*iubiților*") dezvăluie:

– familiaritate în convorbirile cu creștinii;

23. *Ibidem*.

24. *Ibidem*, p. 220.

25. *Ibidem*, p. 225.

26. *Ibidem*, p. 226.

27. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Postul Mare* (trad. Melchisedec Ștefănescu), Ed. Anastasia, București, 1997, p. 71.

28. Idem, *Cuvânt la Sfânta și Marea Joi*, în "Omilii la Postul Mare", Ed. Anastasia, București, 1997, p. 142.

- situarea activității predicatoriale a Patriarhului Constantinopolului sub semnul iubirii;
- încercarea de îndreptare și chemare la credință prin conștientizare din dragoste;
- purtare de grijă față de sufletele păstoriților.

A fost numit "Gură de Aur" nu numai pentru cuvântul și măiestria de a vorbi, ci și fiindcă știa să trezească cu iubire conștiințele confrăților săi, ceea ce arată adâncimea credinței sale și preocuparea pentru lectura și înțelegerea textului biblic. Apelative precum "fraților", "iubiților" se regăsesc și la alți Sfinți Părinți.

Determinat de noblețea înțelegerii adânci a Scripturilor și a sensului vieții, Sf. Simeon, starețul mănăstirii Studion († 1022), se adresează viețuitorilor astfel:

*"Fraților și părinților, cunoașterea duhovnicească se aseamănă cu o casă zidită în mijlocul cunoașterii lumești și păgâne"*²⁹.

Dincolo de adresarea introductivă, înțelegerea comparației este lipsită de orice dificultate hermeneutică. Simplitatea în exprimare a cuvântărilor patristice și postpatristice continuă linia deschisă de predica dumnezeiescului Învățător.

În debutul Catehezei 30 (*O metodă de pocăință*), Simeon Noul Teolog își apropie și mai mult ascultătorii, adresându-li-se prin formula *"Preaiubiții mei frați"*³⁰. În partea a doua a cuvântului său rostește o adresare directă, aparent individuală, pentru ca fiecare în parte să reflecteze asupra celor expuse, cu rol de a trezi conștiința celor prezenți. Deși este spusă la singular, formula de adresare este tot o abordare frontală, astfel încât să sporească atenția ascultătorilor.

*"Iată, și-am spus, preaiubite frate, cum să te apropii de Dumnezeu și ce fel este pocăința pe care să o faci înaintea Lui"*³¹.

O formulă mai cuprinzătoare o extragem din începutul Catehezei 34: *"Fraților, părinților și fiilor întru Hristos Dumnezeu..."*³².

În cartea cunoscutului episcop grec Ilic Miniati (1669–1714), al doilea mare predicator al Bisericii Răsăritene după Sfântul Ioan Gură de Aur³³, nu găsim formule de adresare desprinse de text, așa cum suntem obișnuiți să observăm în colecțiile relativ recente. Nu înscamnă că acestea lipsesc. Stilul marelui predicator este simplu, direct, astfel că ceea ce numim "formule de adresare" le aflăm în conținutul frazelor. Ilie Miniati se adresează ascultătorilor interogativ nu de puține ori, ca și când aceștia participă la dialog cu răspunsul lor. În cuvântul de la Duminica întâi a Postului ("Despre credință"), predicatorul accentuează necesitatea conștientizării credinței de către cei botezați, formula sa de adresare nefiind separată de textul predicii.

29. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze către monahi*, Ed. Anastasia, București, 1995, p. 27.

30. *Ibidem*, p. 84.

31. *Ibidem*, p. 92.

32. *Ibidem*, p. 115.

33. Pr. Dem. Iliescu Palanca, *Viața și opera lui Ilie Miniati*, vol. 1, București, 1945, p. 91.

"Creștine ortodox, ai datoria să mulțumești de mii de ori lui Dumnezeu pentru că ai fost făcut să te naști într-o astfel de credință"³⁴.

Uneori adresarea se regăsește în cadrul temei anunțate la începutul tratării.

"Vă pun înainte, *ascultătorii mei*, două lucruri spre cugetare cu privire la istorisirea evanghelică de astăzi: suferința bolnavului și puterea doctorului"³⁵.

În "*Predica despre păcat și despre ușurința vindecării lui...*" adresarea este mai acidă:

"*Suflete păcătoase*, așa cum este și sufletul meu, cercetați-vă acum conștiința voastră și vedeți ce rău ați făcut împotriva aproapelui și a lui Dumnezeu"³⁶.

"*Păcătoși nepocăiți*, vă spun cu, împreună cu profetul Ilie, să apucați calea cea bună, să mergeți repede, să vă duceți la duhovnic ca să fiți iertați și voi șchiopătați cu amândouă picioarele!"³⁷.

Predicatorul grec nu dă semne că își menajează ascultătorii cu cuvinte plăcute, ci li se adresează direct punându-le în cuvinte starea vicții acestora. În "Cuvântul de la Duminica a patra a Postului Mare" (*Despre mărturisire*), Ilie Miniati, deși folosește singularul dând impresia că se adresează unei persoane, gândul și cuvintele sale încearcă să-i implice pe toți cei prezenți la momentul liturgic rezervat rostirii predicii.

"*Frate*, ești rătăcit! O astfel de mărturisire poate să fie o mărturisire de ochii lumii, cum a fost mărturisirea lui Iuda, cu totul deșartă și nefolositoare. Mărturisirea, așa cum o spun eu, constă în a face ce a săvârșit Petru"³⁸.

În timp ce în practica didactică se obișnuiește ca profesorul să formuleze și să adreseze o întrebare frontală (pentru toți elevii), dar să răspundă doar unul singur, în cuvântarea lui Ilie Miniati adresarea este orientată individual (personal), doar în aparență, întrucât cuvântătorul de Dumnezeu la amvon urmărește să-i răscolească pe toți în conștiința aceloră, să-și conștientizeze pieirea și să le ofere posibilitatea căinței pentru păcate și calea întoarcerii ("venirea în fire").

În rostirea lui Ilie Miniati, formula de adresare este integrată momentului numit în Omiletică "Anunțarea temei". "*Binecuvântați creștini*, azi vă vorbesc despre rai"³⁹.

Contemporan cu episcopul mai sus amintit, își desfășoară activitatea de tipograf, stilist, predicator și ierarh, Antim Ivireanu (c. 1650–1716)⁴⁰ în nordul Dunării, în jurisdicția mitropoliei Ungrovlahiei.

34. Ilie Miniati, *Didahii la Postul Mare* (trad. Pr. D. Fecioru), Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1996, p. 26.

35. *Ibidem*, p. 32.

36. *Ibidem*, p. 42.

37. *Ibidem*, p. 44.

38. *Ibidem*, p. 71.

39. *Ibidem*, p. 182.

40. Canonizarea mitropolitului a avut loc la 27 septembrie 1992, la mănăstirea care-i poartă numele din București.

Alături de cărțile de cult și de cele privitoare la învățatura de credință, Antim Ivireanul a lăsat posterității și două lucrări cu caracter omiletic: *Floarea darurilor* (1701) și *Didahiile* (1708). Mai poate fi amintită în această categorie și "*Învățăture creștinești*" (1700), lucrare cu specific didactic – moralizator – imprimată de ucenicul său Gheorghe Radovici⁴¹. "*Didahiile*" reprezintă cartea din care încercăm să reliefăm formulele de adresare.

În "*Cuvântul de învățătură la Duminica Vameșului*", în partea de trecere de la momentul actualizării spre încheiere, Antim își îndreaptă atenția către fii săi duhoneyști astfel:

"Ci iată, că vă zic, *iubiților mei*, și vă învăț cu frica lui Dumnezeu, ca un părinte sufletește și păstoriu ce vă sunt, să vă veniți în fire, și să vă căiți de lucrurile cele necuvioase, că Dumnezeu iaste milostiv și deacă va vedea întoarcerea noastră și pocăința cea bună, ne va ierta"⁴².

Într-un alt loc citim:

"ci vă rog, *iubiții mei*⁴³, pentru preascump sângele lui Hristos (...) să vă părăsiți de accia (pizmă, zavistie, lene), că veți cădea în osândă..."

Expusă la începutul frazei cu care se încheie "*Cuvântul de învățătură la duminica Lăsatului de sec de brânză*", formula subliniată mai sus se cade să fie rostită de un ierarh (ca urmaș al apostolilor) și de către un părinte mai vârstnic, care are câteva zeci de ani de experiență învățătorească, sacramentală și pastorală între creștinii pe care, se presupune că, îi cunoaște de mici. De aceea, aceștia îl numesc "*părinte*", iar preotul sau arhiepiscopul se adresează lor, apropiindu-i cu iubire ca fii duhovnicești.

În Cazania la Sf. Nicolae, mitropolitul plasează formula de adresare tot în debutul părții ultime a cuvântului de învățătură. Se poate observa că sunt două formule de adresare, una în continuarea celei dintâi.

"Pentru aceasta dară, *iubiții mei întru Hristos fraț(i) și blagosloviți creștini*, cât v-ați adunat astăzi ca să prăznuiți și să vă bucurați de pomenirea sfântului, trebuie (...) să ne asemănăm lui și să iubim întâi pre Dumnezeu, după cum iaste scris la porunca cea dintâi și pe aproapele nostru, să iubim pe vrăjmașii noștri și să le facem bine"⁴⁴.

Ierarhul georgian⁴⁵ întrebuințează două tipuri (nu formule) de adresare: una frontală către toți creștinii prezenți la Sf. Liturghie (ex. *blagosloviți creștini, iubiți ascultători*) și alta particulară sau personală (ex. *iubite*). Este posibil ca mitropolitul, canonizat de Sinodul Bisericii Ortodoxe Române⁴⁶, adre-

41. Pr. prof. dr. M. Păcurariu, *Istoria B.O.R.*, vol. II, Ed. I.B.M.B.O.R., București, p. 2.

42. Antim Ivireanul, *Didahii*, Ed. Minerva, București, 1983, p. 26.

43. *Ibidem*, p. 36.

44. *Ibidem*, p. 48.

45. Etonimul "*georgian*" (Ivirean sau gruzin) a fost dat de către greci fiindcă ivireni au avut ca patron pe Sf. Mc. Gheorghe, chiar dacă cei care au răspândit Evanghelia în ținuturile lor au fost Sf. Andrei și Sf. Filip.

46. Actul de canonizare a fost citit la 27 septembrie 1992, la Mănăstirea Antim din București. Victor Marola, *Canonizarea Mitropolitului Antim Ivireanul*, în "*Vestitorul Ortodoxiei*", 1 octombrie 1992, București, p. 2.

sându-se unui creștin aflat în biserică, să vorbească prin aceasta celor prezenți, așa cum odinioară dumnezeiescul Învățător, privind la Petru, comunica cu toți ucenicii săi.

"Deci spre arătarea aceștii făceri de bine, *iubite*, cu adevărat i-am fost lipsă lui Dumnezeu de acele dobitoace"⁴⁷.

Formula de adresare apare, uneori, plasată și după momentul introductiv, așa cum deducem din "*cuvântul de învățătură la Duminica Floriilor*".

"Drept accia, *iubiții mei ascultători*, cât(i) v-aț(i) adunat la această cuvioasă și sufletească adunare, măcar că iaste astăzi duminica ce se numește de obște a Floriilor, iar n-am a zice pentru dânsa nimic"⁴⁸.

La praznicul Intrării Domnului în Ierusalim se aflau în biserică mitropoliei din București nu numai creștinii prezenți de obicei la Sf. Liturghie, ci și pelerini (cărturari și mireni) din alte locuri, pe care vlădica Antim nu-i mai numește "fii", ci "ascultători". Iată, dar, cum alternează cărturarul ierarh modalitățile de adresare de la o predică (și cazanie) la alta.

Tot în "*Cuvântul de învățătură la Duminica Floriilor*", din lectura textului se desprinde aceea că Antim își considera ascultătorii frați întru Hristos, chiar dacă sub aspect haric, era păstorul acelora.

"Vedeți, drept accia, *fraților*, ce taină mare prăznuiește biserică noastră întru această vreme, care taină de demult întru atâția ani de la începutul lumii au dorit și n-au câștigat-o; iar noi întru această vreme având-o, o prăznuim"⁴⁹.

Ce alte formule de adresare mai rostește Sf. Antim, mitropolitul Ungrovlahiei?

"Dacă putea-voi crede eu, *iubiții mei*, cum că aici, între turma mea cea cuvântătoare, să fie oi ca acestea, rătăcite, Lazări ca aceștia, păcătoș(i) ca aceștia, împietriți la inimă și necăitori?"⁵⁰.

"Adevărați, *feții mei*, milostiv iaste Dumnezeu și îndelung răbdător și pohtește întoarccrea și mântuirea tuturor, că pentru accia am primit crucea și moartea"⁵¹.

În fragmentul de mai sus se menționează ideea că Antim, prin cuvântul său, îi născuse pe mulți în credință, îi conștientizase de rostul acestei vieți.

Întrucât ne urmărim prezentarea predicatorilor sub aspect strict cronologic, ne oprim asupra formulilor de adresare desprinse din comunicarea omiletică scrisă a Părintelui Arhimandrit Ilie Celopa. Chiar dacă într-una din primele sale lucrări editate după 1989⁵², Părintele Cleopa obișnuia să se adreseze ascultătorilor (creștini de la sate, studenți, elevi ș.a.) în biserică cu formula "*iubiți credincioși*", în cuprinsul unei colecții de predici apărută ulterior

47. Antim Ivircanul, *op. cit.*, p. 87.

48. *Ibidem*, p. 74.

49. *Ibidem*, p. 91.

50. Antim Ivircanul, *Cuvânt de învățătură și de umilință la duminica Floriilor*, în "Didahii", București, 1983, p. 116.

51. Antim Ivircanul, *op. cit.*, p. 117.

52. Arhim. Ilie Celopa, *Predici la duminicile de peste an*, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, Roman, 1999, p. 33.

aflăm variate modalități de adresare în funcție de participanții la momentul liturgic sau chiar după Sf. Liturghie.

În "*Cuvântul despre viața de obște*"⁵³, duhovnicul Sihăstriei începea prin a se adresa "*Părinților și fraților*", păstrând aceeași adresare și la momentul tratării, cât și la începutul încheierii. Când îi învăța pe cei aflați în biserică, despre dreapta socoteală, formula de adresare rostită și consemnată în colecția sa este mai extinsă: "*Părinților, fraților și iubiți credincioși*"⁵⁴.

Adresările cele mai cunoscute preoților și diaconilor predicatori ("iubiți credincioși", "frați creștini"⁵⁵) le aflăm și în conținutul predicii despre conștiință. Între alte formule de adresare intercalate în povățuirile sale duhovnicești, amintim: "*Cuvioși părinți și iubiți credincioși*"⁵⁶, "*Iubiții mei frați*"⁵⁷, "*Iubiți frați creștini*"⁵⁸.

În "*Predica despre sărăcia de bunăvoie*", vrednicul de pomenire Cleopa, povățuitorul pelerinilor, având înaintea sa pe monahii și pe bătrânii obștii monahale, se adresa acclora în partea introductivă, cât și în debutul momentului final prin cuvintele: "*Prea Cuvioși Părinți și frați*"⁵⁹.

Dintr-o analiză simplă a formulilor de adresare rostite în predicile din cea de-a doua colecție amintită, observăm că Părintele Arhimandrit le alterna în raport cu cei care îl ascultau.

Spre exemplu, începe prin a da întâietate slujitorilor: "*Părinților și fraților*", continuă în tratare prin a se adresa tuturor prin exprimarea "*Iubiții mei frați*", iar în încheiere folosește un cuvânt de adresare către cei care, după primenirea liturgică și duhovnicească, se vor îndrepta către locurile lor de activitate ("*Iubiți credincioși*"). Nu numai conținutul de învățătură al predicilor este variat, ci și felul de a se adresa participanților la Dumnezeiasca Liturghie este adecvat categoriei de ascultători, în rasă sau nu, cuprinzându-i deopotrivă pe toți cu iubirea frățescă, ce îndeamnă la meditație asupra rostului existenței creștinului în vremelnicie: lucrarea virtuților spre *mântuire*.

După o succintă prezentare a formulilor de adresare întâlnite frecvent în lucrările cu caracter omiletic și aplicativ, le vom reda pe categorii în funcție de momentul și locul cuvântării bisericești, de specificul comunicării și categoria celor cărora le este transmisă învățătura și îndemnul.

Așadar cele mai cunoscute sunt:

1. *frați creștini*⁶⁰ (formulă rostită înaintea introducerii sau în debutul momentului aplicativ. De asemenea, poate fi intercalată în conținutul unei fraze, constitutive comunicării ori la începutul unui paragraf).

53. Idem, *Urcuș spre înviere*, Trinitas, Iași, 1992, p. 9.

54. *Ibidem*, p. 22.

55. *Ibidem*, p. 107.

56. *Ibidem*, p. 126.

57. *Ibidem*, p. 164.

58. *Ibidem*, p. 275.

59. *Ibidem*, p. 46, 52.

60. N. Steinhardt, *Dăruind vei dobândi*. Baia Mare, 1992, p. 79.

2. *dreptmăritori creștini.*
3. *binecinstitori creștini.*
4. *iubiți credincioși.*
5. *iubiții mei fii duhovnciești* (exprimare întâlnită în textul Pastoralilor cu prilejul Învierii și al sărbătorii Nașterii Domnului).
6. *Iubiți frați și surori întru Hristos Domnul.*
7. *Preaiubiți tineri.*
8. *Iubiți mărturisitori ai Învierii lui Hristos.*
9. *Cucernici enorași.*
10. *Cinstiți frați.*
11. *Fraților etc.*

A. CATEHEZĂ

- I. 1. P.C. Părinte conslujitor (înaintea introducerii)
2. Iubiți mărturisitori ai învățaturii lui Hristos
- II. Prea iubiți tineri! (înaintea tratării sau expunerii temei)
- III. Drept mărturisitori creștini! (la începutul încheierii)

B. OMILIE TEMATICĂ

- I. Fraților și de Dumnezeu iubitori creștini!
- II. Cucernici enoriași!
- III. Iubiți credincioși!

C. PREDICĂ EXEGETICĂ

- I. Binecuvântați creștini!
- II. Iubiți frați și surori în Domnul!
- III. Frați creștini!

D. PARENEZĂ LA SFÂNTA TAINĂ A CUNUNIEI

- I. 1. Preaiubiți miri,
2. Fericți nași,
3. Prea cucernici și binecinstitori părinți,
4. Distinsă asistență,
5. Dragi colegi!
- II. 1. Iubite mire (în cadrul tratării)
2. Cinstită mireasă!

E. PARENEZĂ LA SFÂNTA TAINĂ A BOTEZULUI

- I. 1. Fericți nași,
2. Iubiți tineri (mărturisitori ai credinței Domnului Hristos)
3. Binecuvântați creștini!

F. NECROLOG

- I. 1. Îndurerată familie,
2. Întristată adunare!
- II. 1. Îndoliată familie.
2. Cucernici enoriași, mărturisitori ai Învierii lui Hristos!

G. PARASTASUL UNUI FRATE PREOT

- I. 1. Cinstită preoteasă,
2. Frați conslujitori,
3. Iubiți credincioși, împreună-rugători!⁶¹

H. LA HRAMUL UNEI BISERICI

- I. 1. I.P.S. Părinte Arhiepiscop,
2. P.C. Părinte Protoiereu,
3. Cucernici frați conslujitori,
4. Onorați invitați și părtași la Dumnezeiasca Liturghie,
5. Dragi tineri,
6. Fraților și de Dumnezeu iubitori creștini!

I. TĂRNOSIREA PARACLISULUI UNEI MĂNĂSTIRI

- I. 1. Dreptmărturisitoare Maică Starcă,
2. Prea Cuvioase Părinte Arhimandrit, duhovnicul acestei obști monahale,
3. Închinovați Părinți,
4. Cuvioșiile voastre,
5. Blagosloviți creștini, păstrători ai Ortodoxiei.

J. LA DESCHIDEREA ANULUI ȘCOLAR

- I. 1. Stimată doamnă inspector general,
2. Domnule director,
3. Distingși colegi profesori și împreună lucrători în ogrorul sufletesc al tinerilor,
4. Fericiți părinți,
5. Preaiubiți elevi, mărturisitori ai credinței lui Hristos!

K. LA ORA DE RELIGIE

- I. Preaiubiți copii (la începutul introducerii sau al momentului organizatoric),
- II. Dragi elevi – mlădițe ale Bisericii lui Hristos!

61. Arhim. Teofil Părăian, *Cuvinte lămuritoare*, Ed. Teognost, Cluj Napoca, 2000, p. 29.

L. LA SĂRBĂTOAREA ARMATEI

- I. 1. Domnule comandant,
2. Distinși ofițeri și cadre militare,
3. Preaiubiți tineri ostași, apărători ai gliei și tradiției creștine românești.

Alte formule de adresare le puteam reda privitor la cuvântarea arhierescă (*Arhieriele Voastre*), la un moment prilejuit de lansarea unei cărți cu conținut creștin sau istoric, la decernarea unui titlu onorific ori la o expoziție de icoane.

Asemenea apelative pot fi adecvate, în mod deosebit, în funcție de participanții ascultători și în raport cu momentul respectiv la care cel care rostește comunicarea este invitat să se adreseze publicului.

În predicile publicate în revistele bisericești, chiar și în colecțiile Mitropolitului Antonie al Transilvaniei⁶², formulele de adresare lipsesc, ceea ce dovedește faptul că au un caracter auxiliar, mai necesare fiind în expunerea verbală a învățăturii creștine. Deși au un rol referitor la structura predicii și la sporirea receptivității (atenției) credincioșilor, rostirea apelativelor în mod abuziv nu se recomandă. Când se întâmplă astfel, cuvântarea devine lungă și persoana care o susține, nesocotește timpul psihologic al auditoriului.

Chiar dacă nu este un aspect general valabil, de dorit ar fi ca, alături de formulele de adresare, să redăm câteva cuvinte creștinești care sporesc atenția celor ce ascultă și trezesc conștiința față de misiunea și responsabilitatea încredințată în vederea educării și îndreptării făpturii umane.

62. Antonie Plămădeală, *Cuvinte la zile mari*, Sibiu, 1989; Idem, *Tâlcuri noi la texte vechi*, Sibiu, 1989.

ARTA CREȘTINĂ ȘI NEMULȚUMIRILE GENERATE DE SPECIFICUL MANIFESTĂRILOR SALE

Conf. dr. MIHAELA PALADE

Din cele mai vechi timpuri, omenirea a găsit în artiști "instrumentele" ideale prin care putea ajunge la o formă de dialog cu divinul. Astfel că, alături de *cuvânt*, și *imaginea* respectivei divinități – materializată într-una din formele socotită a fi cea mai potrivită – a constituit parte integrantă a cultului. Datorită impactului deosebit pe care văzul îl are asupra omului – în marea majoritate a cazurilor, el fiind cu mult mai convingător decât auzul ori decât celelalte simțuri – este lesne de înțeles de ce artele vizuale, *pictura*, *sculptura*, *arhitectura*, au stat permanent în centrul atenției – întâlnindu-se excepții doar în credințele sau în perioadele iconoclaste.

Cum era și firesc, fiecare religie și-a alcătuit un program estetic specific spiritualității respective, menit a răspunde în modul cel mai potrivit cerințelor sale. În cadrul creștinismului, o dată ce Întruparea Mântuitorului a pus temei icoanei, s-a pus și început creării unei arte cu specific sacru, ce urmărea a fi, în cadrul Bisericii văzute, în planul acestei lumi a sensibilului, materializarea frumuseților Bisericii nevăzute, a aceluia paradis pierdut, dar și a Împărăției ce va să vină. Fiecare epocă, ca și fiecare artist în parte a încercat vizualizarea respectivei lumi după modul specific de pătrundere a adevărului mântuitor, dar și după posibilitățile materiale și talentul de care dispunea.

Din păcate, manifestările artei religioase nu au răspuns întotdeauna așteptărilor, stârnind adesea nemulțumiri și proteste ce puteau lua și o turnură mai puțin pașnică. Nu mă refer la disputa iconoclastă, ale cărei motivații ies din sfera obiectivității, ci la acele luări de poziții împotriva denaturării sensului artei sacre, acela de a mijloci drumul către Dumnezeu, iar nu de a se transforma în scop în sine. Protestele sau comentariile respective puteau veni din partea privitorilor, contemporani sau nu, dar și din partea artiștilor înșiși, nemulțumiți de felul în care și-au dus la îndeplinire misiunea. De asemenea, vociferările puteau aparține personalităților aceluiași univers spiritual, ortodox ori catolic, sau nu. Ceea ce avea importanță era obiectivitatea respectivelor remarci și urmările lor, în cazul în care ele ar fi reușit efectuarea vreunei schimbări în mentalitatea artistului.

*

O privire superficială aruncată asupra artei creștine răsăritene ar putea duce la concluzia că, de-a lungul secolelor, respectarea canonului iconografic ca și a celui stilistic nu a constituit vreo problemă, cu atât mai mult cu cât arta

respectivă este prezentată în diversele tratate de specialitate ca fiind "îcapănă", "imobilă", "statică", "încorsetată în canoane" și alte asemenea epitele "nemîșcătoare". De fapt, nu este vorba decât despre o veghe permanentă asupra respectării tradiției iconografice. La o analiză atentă a documentelor vremii, se poate constata cu ușurință faptul că, încă dintru începuturile ei, arta sacră bizantină a fost permanent în atenția mai-marilor ierarhi, a celor care vegheau asupra turmei date lor în pază, în toate domeniile vieții.

Creștinismul primar moștenise din spațiul greco-roman un variat vocabular artistic și artiști pe măsură, numai că antagonismul spiritual al celor două lumi, creștină și păgână, nu îngăduia creștinilor să folosească limbajul artistic după care erau creați zeii păgâni sau împărații. Inevitabil că, împrumuturile au avut loc, unele în dauna spiritualității creștine. Pentru niște moștenitori ai celei mai bogate culturi antice, prin însăși structura lor omenească înclinați a se abandona mai degrabă lumii simțurilor decât a accede în sferile spirituale înalte, întrucât ajungerea la îndumnezeire implică o neconținută luptă – nu este de mirare că, în arta sacră, chipurile riscau să fie mai degrabă asemenea omului, decât asemenea lui Dumnezeu.

În acest sens, pentru a îndepărta imoralitatea din artă, indiferent de tematică sau scop, Sinodul Quinisext, prin canonul 100, se pronunță împotriva "îmaturității păgâne": "ochii tăi să privească drept înaintea și genele tale drept înaintea să caute (Pilde, 4, 25) așa vorbește înțelepciunea, căci prea ușor pătrund impresiile trupești în suflet. Prescriem deci, ca înșelătoarele picturi ce sunt arătate privirii și care corup mintea prin exercitarea unor plăceri rușinoase – fie că e vorba de tablouri sau de altele asemenea – să nu fie de fel înfățișate, iar dacă cineva le va alcătui, să fie afurisit"¹.

Perioada Renașterii a adus cu sine o schimbare radicală în maniera de tratare a unor teme biblice tradiționale. Dacă occidentalii s-au bucurat la vederea acestui drum nou, care li se părea cel adevărat și eliberator, în Bizanț a fost întâlnită o altfel de atitudine. Sfântul Simeon al Tesalonicului s-a pronunțat cu vehemență împotriva unor asemenea inovații contrare tradiției. "Ce alte inovații opuse tradiției au introdus ei (latinii), (n.t.) împotriva tradiției bisericii? În timp ce sfințele icoane au fost restabilite în cinstea divinului prototip și pentru venerarea lor de către credincioși ... ele instruindu-ne pictural prin intermediul culorilor și al altor materiale (care servesc ca un fel de alfabet) – acești oameni, care corup și răstoarnă orice, așa cum s-a spus, adesea realizează imagini sfinte într-o manieră diferită care este contrară obiceiului (adică tradiției iconografice). În loc să picteze veșminte și păr, ei le împodobesc cu veșminte și păr omenească, adică în manieră realistă, ceea ce nu este imaginea părului și a veșmântului așa cum se pictează tradițional, ci (actualele, pre-

1. Leonid Uspensky, *Teologia icoanei*, traducere Teodor Baconski, Edit. Anastasia, București, 1994, p. 62 și Alain Besançon, *Imaginea interzisă - Istoria universală a iconoclasmului de la Platon la Kandinsky*, traducere Mona Antohi, Edit. Humanitas, București, 1996, p. 133.

zentele) veșminte ale oamenilor și astfel nu apare imaginea și simbolul (*tipos*) al prototipului. Acestea ei le fac și le îmbogățesc într-un spirit lipsit de respect, care este cu adevărat opus sfințelor icoane².

Expresiile sfântului par a fi ciudate. Când se referă la "împodobirea cu veșminte și păr omenesc", el vrea să spună că, în arta religioasă, occidentalii introduseseră maniera realistă, neconformă cu lumea icoanei care are menirea de a fi înfățișată lumea transfigurată, nu cea reală. Tradiția bizantină avea o linie clară în această direcție, personajele nu puteau fi reprezentate decât conform canoanelor care, bineînțeles, permiteau libertate iconarilor, dar nu într-atât încât să schimbe maniera de tratare³. În continuarea textului de mai sus. Sfântul Simeon condamnă obiceiul apusean al punerii în scenă a misterelelor inspirate de subiecte biblice.

Dar nu numai pentru un sfânt imaginile occidentalilor erau pricină de tulburare. În timpul Conciliului de la Ferrara (1438), patriarhul Constantinopolului Iosif al II-lea l-a rugat pe papă să-i cedeze o biserică pentru a săvârși Sfânta Liturghie, atitudine criticată ulterior de membrii delegației bizantine, care nu au acceptat ideea de a se închina într-un locaș de cult în care nu se afla pictura de tradiție ortodoxă. Duhovnicul împăratului, Grigorie Mellisenos, s-a exprimat tranșant în privința venerării unor "icoane" catolice: "când intru într-o biserică latină, nu verez nici o imagine a sfinților, pentru că nu recunosc nici una dintre ele. Cel mult, L-aș putea recunoaște pe Hristos, dar nici Lui nu pot să mă închin, din moment ce nu-L cunosc în maniera în care este pictat. Așa că fac semnul crucii și verez acest semn făcut de mine însumi și nimic altceva din ceea ce văd"⁴.

*

Transformările care au marcat arta creștină apuseană erau, într-adevăr, majore. În cadrul bisericilor înviase cultul antropomorfismului, specific anti-chității greco-romane. Am arătat în câteva din studiile publicate⁵, în ce au constat metamorfozările suferite de arta apuseană. Cu toate că, în final, inovațiile

2. *Contra haereses*, cap. 23, PG 155, 112, apud Cyril Mango, *The art of the Byzantine Empire, 312-1453. Source and documents*-Toronto, 1986, p. 253-254.

3. Sfântul Simeon a murit în 1429, când arta italiană avea, deja, în urma ei un secol de schimbare a manierei de pictare, mai ales prin Giotto (cc. 1266-1337), urmat de Simone Martini (1284-1344), Gentile da Fabriano (cc. 1360-1427) sau de Fra Angelico (1387-1455). Coafura, veșmintele și în general cadrul arhitectural reproduceau realitatea contemporană artistului, imanența, iar nu transcendenta, deși subiectele erau tot religioase și se aflau în cadrul liturgic al bisericilor.

4. Silvester Syropoulos, *Vera Historia*, p. 109, apud Cyril Mango, *op. cit.*, p. 254.

5. *Problematika mijloacelor de exprimare specifice artei sacre*, în "Ortodoxia", Anul LI, Nr. 1-2, Ian-iunie, 2001; *Riscurile ignorării semnificațiilor teologice ale icoanei*, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă – Universitatea București*, anul 2001; *Despre o posibilă manifestare a iconoclasmului în timpurile moderne*, în "Studii Teologice", Scria a II-a, Anul LIV, Nr. 3-4, iulie-decembrie, 2002.

au sfârșit prin a fi acceptate, nici acolo nu au lipsit vociferările ce doreau a pune stavilă ruperii cu tradiția trecutului.

De pildă, apariția statuiilor l-a șocat pe canonicul Bernard d'Angers care, descoperind Aquitania, a cunoscut și formele pe care devoțiunea populară le îmbrăca în această regiune. Primele relicvarii antropomorfe pe care le-a văzut i s-au părut a fi niște idoli la fel de periculoși ca și statuile păgâne⁶. La rândul său, Sfântul Bernard de Clairvaux, călugăr cistercian, s-a ridicat, la începutul secolului al XII-lea, împotriva luxului și a decadenței care domneau la Cluny. El a alungat pictorii și sculptorii din mănăstirile cisterciene, ordinul interzicând orice fel de împodobire prin imagine sau culoare, pereții goi ai bisericilor fiind dovada grăitoare a disprețului față de luxul bisericilor. Aceasta nu putea fi decât o dovadă a lipsei de iubire față de săraci, "pereții bisericilor sunt îmbrăcați în aur, dar copiii bisericilor umblă goi"⁷, dar și a unei forme de păgânism, căci anumite scene îl abat pe călugăr de la meditații.

Tocmai în perioada în care Florența era patria artei, Savonarola s-a ridicat cu vehemență nu împotriva artei ca atare, ci uncia nepotrivită cu interiorul unei biserici. El socotea că artiștii ar putea sluji cauza Domnului, numai că ei făceau "să pătrundă în biserică toate deșertăciunile"⁸. În 1497, în locul tradiționalului Carnaval, a avut loc marele *bruciamento delle vanità*, unde, pe un rug imens au fost arse cărțile "libertine", tablourile "impudice", operele "păgâne", pentru a ispăși o jumătate de secol de greșeli⁹. Savonarola a imprimat un nou mod de viață, nu numai în Florența, artiștii renunțând la pictarea nudurilor sau a scenelor cu tematică păgână, unii chiar distrugându-și operele. Fra Bartolomeo îmbracă rasa monahală, Botticelli nu mai lucrează pentru umaniști și chiar și Michelangelo sculptează o *Pietà*.

Se întâmplă ca înșiși artiștii să sufere schimbări ale atitudinii față de artă și față de Dumnezeu. Despre *Messer Lionardo*, cel care a lăsat lumii chipurile angelice, de neuitat ale Madonelor, Vasari povestește că, o dată ce a ajuns la bătrânețe, "bolnav și, văzându-se la un pas de moarte, s-a întors cu răvnă către catolicism ... plângând și căindu-se ... A vorbit despre boala pe care o avea și despre chinurile pe care le îndura, recunoscând totuși cât de mult îi jignise pe Dumnezeu și pe oameni, nelucrând în artă așa cum s-ar fi convenit (s. n.)"¹⁰.

Dar poate că, cea mai spectaculoasă metamorfozare a suferit-o Michelangelo. El ar fi dorit să slujească Contrareformei, așa cum odinioară ar fi dorit să-l urmeze și pe Savonarola, dar educația sa neo-platonicească nu l-a ajutat, ba

6. Georges Duby, *Anul 1000*, traducere Maria Ivănescu, Edit. Polirom, Iași, 1996, pag. 95.

7. MIGNE, P. L. CLXXXII 915 C, apud Jean Gimpel, *Despre artă și artiști*, traducere Pavel Popescu, Edit. Meridiane, București, 1973, p. 63-64.

8. 5 III 1496, Prediche, apud Gimpel, *op. cit.*, p. 66.

9. André Chastel, *Artă și umanism la Florența pe vremea lui Lorenzo Magnificul*, traducere de Smaranda Roșu și Grigore Arbore, Edit. Meridiane, București, 1981, vol. II, p. 188.

10. Giorgio Vasari, *Viețile pictorilor, sculptorilor și arhitecților*, traducere Ștefan Crudu, Edit. Meridiane, București, 1962, vol. II, p. 18.

dimpotrivă, astfel că în ultimii ani "divinul" s-a retras într-o artă care-i permitea desfășurarea geniului doar în planul abstract al spațiilor: arhitectura. După ce a atins culmea gloriei, el s-a retras, lăsând în urmă niște opere care "se aflau dincolo de ceea ce putea fi înțeles – adică de ceea ce putea fi judecat după criteriile naturaliste, opere care, din această cauză au fost considerate fie neterminate, fie explicabile doar prin slăbiciunea bătrâneții"¹¹. Printre puținele opere figurative s-au numărat niște desene cu Răstignirea, sculptura *Pietà Rondanini*. Într-unul din ultimele sale sonete, prezent într-o scrisoare trimisă lui Vasari în 1552, Michelangelo mărturisea: "...Văd bine că greșit-am împreună / și eu și fantezia mea deșartă / ce idol și monarh făceau din artă / și tot ce mintea-și vrea spre rău, nebună". Poemul a fost scris în momentul în care artistul se îndrepta către două morți "din care, de una-s sigur și mă paște alta", o moarte trupească și una sufletească, de care se dorea a fi scăpat. Nici pensula și nici dalta nu-i pot dărui odihna, "...ci doar Acel ce pentru-îmbrățișare / spre noi desface brațele pe cruce"¹².

Printre nemulțumirile protestanților se numărau cele privitoare la stilul în care erau redactate operele cu conținut religios. Ca atare, Conciliul de la Trento a căutat punerea lucrurilor la punct. Chiar în anul morții lui Michelangelo (1564) a apărut lucrarea teologului Giulio da Fabiano, "*Dialog despre eresurile pictorilor*" care a sprijinit eforturile Conciliului în materie de pictură; convocat pentru 1 decembrie 1542, el s-a putut deschide abia în 1545 și a ținut până în 1563, având o istorie destul de zbuciumată. Din păcate, problema imaginilor sfinte și a relievelor, care erau combătute cu vehemență de către protestanți, nu avea să fie discutată decât în sesiunea din 3 decembrie 1563, când s-au reluat, în mare, principiile de la Niceea II: "imaginile ...se pun în biserici. Lor li se datorează cinstire, nu pentru că divinitatea sau puterea divină se află în ele, ci pentru că cinstea arătată lor se referă la prototipul pe care îl reprezintă"¹³.

În *De historia sanctorum imaginum et picturarum*, publicată în Flandra, în 1568, Jean Molanus a condamnat arta Evului Mediu, simbolismul ei, creștinismul popular dar și creștinismul patetic, care s-ar putea numi franciscan. Imaginile pe care devoțiunea franciscană le generase și întreținuse mai bine de trei secole, au ajuns acum să fie respinse cu indignare, socotite a fi dezono-rante la adresa sfinților. Cei care s-au implicat extrem în mișcarea de "curățire" a picturii religioase, ca de altfel în tot ceea ce a însemnat Contrareformă, au fost iezuiții.

Totuși, o dată ce o pictură neconformă principiilor tridentine era terminată, cu greu mai putea fi forțat artistul ca să revină asupra ei. În acest sens este celebru procesul intentat lui Paolo Veronese, cel căruia i se comandase o

11. Idem, *op. cit.*, p. 431.

12. Michelangelo, *Poezii*, traducere C.D.Zeletin, Edit. Minerva, București, 1986, p. 173.

13. *The Catholic Encyclopedia*, New-York, 1913, vol. II, col. 671 și C. J. Hefele et Dom H. Leclerq, *Histoire des conciles. Les décrets du Concile de Trento*, Paris, 1938.

Cină de Taină pentru una din mănăstirile Veneției. Însă, el a inclus în cadru vreo cincizeci de figuri, neconforme cu tema biblică, fapt care l-a dus în fața Inchiziției, ce a hotărât ca Veronese să facă unele modificări picturii¹⁴. Pentru că nu dorea să se supună, dar nici nu putea să se împotrivescă Inchiziției, el a preferat să o intituleze *Ospăț în casa lui Levi*, scoțând-o astfel în afara tradiției iconografice. Conflictul lui Veronese cu Inchiziția a rămas un punct de hotar în istoria artei. "Apărându-și opera, artistul a ridicat valorile estetice și formale – spațiul, culoarea, forma, compoziția – deasupra celor legate de temă"¹⁵.

După o perioadă de secetă religioasă în artă, datorată Iluminismului, arta catolică franceză a căutat să reînvie în cartierul Saint-Sulpice. Aici au ajuns să se vândă opere de artă religioasă în stil nebizantin, ale secolului XIX, alături de realizări ale artei catolice, dar într-o manieră stângace și, adesea, de prost-gust. Printr-o "sărăcire" estetică voită, arta de la Saint-Sulpice a încercat să devieze interesul manifestat exclusiv pentru artă. Ceea ce trebuia să atragă atenția era doar chipul pictat și nu felul în care este el realizat. Se urmărea ca, în fața unei picturi sulpiciene, orice gând legat de stilul pictural sau autor să înceteze. Printr-o încercare de a crea o artă "populară" – care să fie accesibilă și păturilor sociale mai puțin, sau deloc cultivate – s-a ajuns la o anume manieră de reprezentare artistică a chipurilor sfinte, adesea fără prea mare tangență cu arta, ci cu *kitsch*-ul¹⁶. De aceea, înșiși clericii cred că ea este o "artă suspectă", de o "modestă senzualitate deghizată", care a răspuns foarte bine "stării de devoțiune comună a credincioșilor și a multor preoți : jurămintele, discursurile lor când erau «mari predicatori» valorau oare mai mult?... Pentru cine știe să citească, această mărturie tăcută este irecuzabilă. Ne judecă și ne condamnă cel puțin pentru acea parte din noi înșine pe care o exprimă automat"¹⁷.

Arta occidentală a secolului XX a căutat renovarea artei religioase, în sensul unei "aduceri la zi", a unei transformări a mijloacelor de exprimare. În acest sens abatele Devimy și reverentul Paul Couturier, dominican, și alții, au solicitat și au beneficiat de aportul unor artiști de marcă, nume deja sonore în lumea artistică europeană – Georges Rouault, Pierre Bonnard, Henri Matisse, Georges Braque, Jean Lurçat, Fernand Léger – sau Marc Chagall. Dar, toate aceste intruziuni ale artei moderne în spațiul religios al bisericilor a stârnit

14. William Fleming, *Arte și idei*, traducere Florin Ionescu, Edit. Meridiane, București, 1983, vol. II, p. 18-20 și Jean Gimpel, *op. cit.*, p.71-72, unde subiectul este intitulat *Prânzul din casa lui Simon*.

15. Idem, p. 20.

16. Dacă în fața unei Fecioare de Rafael, sau de oricare alt pictor celebru, reacția promptă este aceea de a recunoaște numele care a făcut celebră pânza respectivă, trecându-se pe plan secund prototipul, în fața unei Fecioare sulpiciene se urmărește să fie recunoscută Fecioara însăși. "Acest paradox al artei sulpiciene nu este evident, de ajuns, pentru a compensa slăbiciunea evidentă a artei religioase din secolul XX ; el explică, cel puțin, de ce tocmai, ba chiar contribuția unor artiști notabili n-a schimbat nimic din acest eșec", cf. Jean-Luc Marion, *Crucea vizibilului*, traducere și postfață Mihail Neamțu, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 101.

17. Paul Couturier, *Arta sacră*, martie-aprilie, 1955, apud Jean Cassou, *Panorama artelor plastice contemporane*, traducere Radu Varia, Edit. Meridiane București, 1971, vol. I, p. 92.

controverse, chiar în interior. Cel care s-a remărcat prin violența atacurilor împotriva aplicării "scandaloase a artei moderne la lucrurile sfinte" a fost Monseniorul Costantini. Spirit conservator, "dogmatic" sau doar un nostalgic al tradiției artistice catolice, protestele sale au fost interpretate ca nefiind altceva decât "un aspect al luptelor care macină Vaticanul de când integrismul a redobândit o vigoare atât de imperioasă"¹⁸.

*

Dar, nici cea care s-a intitulat cu mândrie "a treia Romă", Rusia, considerată a fi, prin definiție, pravoslavnică, nu a scăpat de pericolul pătrunderii realismului în arta iconografică ortodoxă. În această țară ortodoxă, după Andrei Rubliov, a urmat o epocă de estompere a sensului spiritual al icoanei ; de fapt, orientarea către sfera culturală occidentală începuse cu mult înaintea de căderea Imperiului Bizantin. În 1547 un incendiu a devastat Moscova. În urma lui, a început opera de înlocuire a icoanelor distruse, dar ceea ce s-a realizat a stârnit nemulțumirea celor fideli tradiției, astfel că în 1551 a avut loc un sinod, "Sinodul celor 100 de capitole", cunoscut și sub numele de *Stoglav*, și care a încercat să facă puțină ordine în problematica iconografiei rusești în acel spațiu creștin care se considera a fi "cea de-a treia Romă", continuatoare a Bizanțului¹⁹. Într-o epocă în care activitatea iconarilor era înfloritoare, sinodul se plângea de o decădere a vieții morale a pictorilor.

Din păcate, secolul al XVII-lea, deși a cunoscut o activitate artistică fără precedent, a fost o epocă de mari acumulări, dar și de mari pierderi. Sub presiunea civilizației occidentale, "cultura se separă de biserică, devenind un domeniu autonom"²⁰. Au rămas mărturiile pictorului Iosif Vladimirov, un mare admirator al picturii occidentale, care picta sfinții "ca și cum ar fi fost vii", fără a face vreo deosebire între pictura sacră și cea profană. Întregul raționament al înnoitorilor picturii rusești, avea să fie interpretat în secolul următor ca fiind sprijinit de reforma patriarhului Nikon²¹, în cadrul căreia, tot ceea ce era vechi a fost declarat fals, eretic, aproape nepios, pentru a fi înlocuit cu noul²².

Patriarhul ar fi dorit îndreptarea unor greșeli din cadrul Bisericii Ortodoxe Ruse, sesizate cu un secol în urmă de către Sinodul din 1551, dar care nu apucase a le îndepărta. Atitudinea lui Nikon a fost dezaprobată de către o aripă a Bisericii Ruse care nu admitea ideea că Biserica ar fi putut greși astfel încât să se impună corecții. Conduasă de protopopul Avvacum, respectivii "nu au voit

18. Jean Cassou, *op. cit.*, vol. I, p. 70.

19. A se vedea L. Ouspenski, *Théologie de l'icône*, Edition du Cerf, Paris, 1982, cap. XIII.

20. L. Ouspensky, *op. cit.*, p. 302.

21. Nikon (Nikita Minin, 1605-1681), a păstorit ca patriarh între 1652 și 1657. A fost inițiatorul unei reforme ce îi poartă numele, de la care i s-a tras și exitul în care a murit, reformă rămasă până azi controversată.

22. G. Florovsky, *Les voies de la Théologie russe*, apud Ouspensky, *op. cit.*, p. 323.

să accepte nimic din ideile patriarhului, pe care le considerau inovații, creziii și abateri"²³. Din păcate, Biserica, prin Marele Sinod de la Moscova, nu a reacționat eficient la apariția atâtor modificări apărute în arta religioasă rusă. Când influențele profane ale Renașterii au devenit prea evidente și când patriarhul Nikon a poruncit distrugerea acestor icoane, amenințând cu anatema pe autorii și deținătorii lor, el a fost acuzat de apucături "nemțești".

Reforma inițiată de el nu avea cum să dea prea multe roade, figura lui rămânând una controversată, astfel încât el a ajuns să fie învinovățit de fenomenul degradării picturii sacre rusești : "Când în secolul al XVII-lea, o dată cu alte inovații de ordin bisericesc, și-a făcut apariția în bisericile rusești pictura realistă, realizată după modele occidentale, apărătorul evlaviei străbune, faimosul protopop Avvacum, opunea acestor modele – într-o preafrumoasă epistolă – tocmai duhul ascetic al vechii noastre iconografii : «Dumnezeu a îngăduit să se înmulțească, pe pământul rusesc, icoanele zugrăvite anapoda. Zugravii le zugrăvesc, iar stăpânirea le îngăduie, și unii și alții, ținându-se alături, merg spre prăpastia pierzării. Îl zugrăvesc pe Mântuitorul – pe Emanuel – cu o față buhăită și cu buze roșii, cu părul cârlionțat, gros în brațe și în mușchi, cu picioarele și cu coapsele tot grășane și, așa cum arată, zici că-i un neamț ; doar sabia îi mai lipsește la șold. Toate astea vin de la vrășmașul Nikon, care a născocit că s-ar putea zugrăvi după modele vii...Bunii zugravi din vechime îi înfățișau pe sfinți așa : cu fața, cu mâinile, cu tot ce ține de simțuri, subțiate și istovite de post, de trudă și de toată întristarea. Voi însă, acum, le-ați schimbat chipurile : îi zugrăviți așa cum arătați înșivă.»"²⁴.

*

Nici Țările Române nu au scăpat de valul "occidentalizării" sau al "înnoirii", benefic în planul politic, social sau cultural, dar nu și în cel artistic. O lungă perioadă de timp, până la începutul secolului al XVIII-lea, pictura religioasă românească a făcut dovada puternicului atașament față de Tradiția picturală bizantină, dar și a capacității sale de adaptare la condițiile locale și, mai ales, de înnoire creatoare a acesteia, de formare a unui stil propriu, lesne de recunoscut, mai ales în pictura murală. Din păcate, începând cu secolele XVII-XVIII, a devenit din ce în ce mai vizibilă o orientare străină de duhul tradițional, adusă de pictorii ruși din școala moscovită, școală de pictură în care de mult pătrunseseră elementele occidentale, după cum am arătat și mai sus – mai întâi în pictura din Moldova, apoi și în cea din Țara Românească.

Dar, schimbarea majoră s-a petrecut la sfârșitul secolului al XVIII-lea și, în special, la mijlocul secolului XIX, când pictorii formați în spiritul școlilor

23. *Istoria bisericească universală*, EIBMBOR, 1993, vol. II, p. 287.

24. Evgheni N. Trubețkoi, *Trei eseuri despre icoană*, traducere Boris Buzilă, Edit. Anastasia, București, 1999, p. 18.

occidentale – Gheorghe Tattarăscu, N. Stoenescu, Constantin Lecca, Mișu Popp, la care s-a adăugat și Nicolae Grigorescu – au împodobit cu tablouri religioase nenumărate biserici restaurate sau noi: Mănăstirea Antim, Sfântul Spiridon Nou, Biserica Negustori, Sfânta Ecaterina, Sfântul Ilie Rahova, Mănăstirea Ghighiu, Biserica Mănăstirii Bistrița-Vâlcea, Sfântul Gheorghe-Pitești sau Căldărușani, Zamfira, dar mai ales, Agapia. Talentul lor de necontestat, în special cel al lui Grigorescu, a transformat bisericile respective în adevărate muzee, în care ochiul se delectează cu armonia compozițională și cromatică, dar sufletul nu mai găsește duhul trăirii ortodoxe, abandonat undeva pe drum, la răscrucea dintre spiritualitatea răsăriteană, ortodoxă și cea apuseană, catolică.

Păgubitor pentru moștenirea noastră spirituală a fost faptul că, în multe din monumentele istorice și de artă restaurate în perioada respectivă, picturile vechi, în frescă, au fost înlăturate sau acoperite cu un nou strat pictural, realizat în ulei. Spiritul veacului nou, modern, năvala lui laică asupra artei religioase a fost atât de puternic încât, pentru o vreme a eclipsat însuși sensul superior al artelor ortodoxe. Atributul artei iconografice părea a fi doar cel estetic, decorativ. În fața desacralizării picturii bisericești, o adevărată "devastare și o, sugrumare a artei bizantine sub spoiala mondenă de imitație apuseană, care e în total dezacord cu sensibilitatea și timbrul evlaviei noastre răsăritene"²⁵, Nichifor Crainic a găsit o explicație. Această "eclipsă a tradiției noastre artistice" e datorată eclipsei "conștiinței ortodoxe a conducerii bisericești din acel timp. Teologia absentând de la obligația de a ține în permanentă actualitate întreaga doctrină a Bisericii, spiritul laic, de împrumut, s-a instalat în formele sacre ale artei. A trebuit să vină Comisia Monumentelor Istorice, organizație în afară de teologie și de Biserică, să descopere sub urâta mască a modernismului înflăcărata și adâncă frumusețe a picturii bizantine și s-o pună din nou în valoare. E poate incomod s-o spunem, dar curentul neobizantin, introdus în făgașul mării tradiții artistice răsăritene, nu se datorește conștiinței ortodoxe a conducerii bisericești, ci lucrărilor de restaurare, întreprinse de Comisia pomenită"²⁶. Cam dură exprimarea.

În plus, oricâtă dreptate ar avea autorul citat, în unele privințe nu trebuie ignorat faptul că Biserica Ortodoxă nu a rămas chiar atât de indiferentă în fața năvalci artei de factură renașcentistă. Chiar și la o scară mai mică, documentele vremii au păstrat sesizarea noutăților confesionale. Astfel, în actele conferințelor și instituțiilor ecleziastice din cuprinsul Mitropoliei sibiene, de la sfârșitul secolului al XIX-lea, s-a remarcat faptul că, "în Protopopiatul Abrud, unele icoane «îl reprezintă pe Domnul într-o formă de caricatură», după cum în Protopopiatul Dejului se constată că unele icoane nu erau conforme «tipicului bizantin, precum Adorațiunea trupului lui Iisus Hristos,

25. Nichifor Crainic, *Nostalgia Paradisului*, Edit. Moldova, Iași, 1994, p. 93.

26. N. Crainic, *op. cit.*, p. 93-94.

Adorațiunea inimii Fecioarei Maria, care au fost realizate la mănăstirea greco-catolică de la Nicula»²⁷.

Văzând această degradare și dispariție a tradiției picturale românești, dispariție care ducea la transformarea unor biserici într-un soi de hibrid – arhitectura tradițională ortodoxă era îmbrăcată într-o haină picturală apuseană, catolică – ierarhii Bisericii Ortodoxe Române s-au întrunit într-un sinod, hotărând interzicerea unor astfel de picturi:

Deciziunea Sântului Sinod al Sântei noastre Biserici autocefale drept măritore de resărit

Privitore la icónele, arhitectura, pictura și ornamentațiunea bisericilor din totă țara, cum să se urmeze pe viitor:

Sânta noastră Biserică drept măritore de resărit, gelósă de învețătura Dumnedzeescului seu fondator, cum și de tradițiunile și așezemintele sale, a lucrat în tot chipul la întărirea sentimentului religios printre popóre și la mântuirea sufletelor lor.

Dorind a ține pironită vederea și simțul fiilor sei asupra Dumnedzeirei și Sântilor, ea a deschis artelor frumose porțile sale, a transmis posterității icóna vie a tuturor persónelor Sante, cari sunt în adorațiune și venerațiune la popórele creștine.

Sub-semnații,

Considerând pictura bizantină și împreuna cu densa și pe ce-l-alte arte frumose, ca fiind singurele întru a reprezenta cu splendóre, magnificență și cuviosie persónele cele mari și Sante ale religiunei creștine, și a întreține în popor adevăratul sentiment religios;

Având în vedere ca artele frumose bizantine au fost introduse în Biserica noastră Română încă din cele dintâiu timpuri ale aparițiunii lor și prin această, deprinderea poporului nostru cu ele și apropierea lor de către artiștii și artiștii nostri români;

Vedzând cu durere góna tacită ce se dă acestor arte spre a le scóte de prin biserici, și a le înlocui cu altele noi și necunoscute poporului nostru;

Vedzând marea afluență de tot felul de icóne străine, cari au inundat țara din tóte părțile;

Vedzând ca prin unele biserici se fac zugrăveli și se întrebuințează arhitectură, iar prin casele românilor creștini se introduc icóne cari sunt departe de a înfățișa după cum se cade imaginea Dumnedzeirei și chipurile Sântilor din vechea și păzita de Dumnedzeu Biserică a Românilor.

Vedzând că ornamentațiunea bisericeii în genere ce se introduce de cât-va timp, este lipsită aprópe și de cerintele artistice și de cele liturgice ale ritua-lului nostru, și prin urmare departe de a ajuta geniul cultural al poporului român întru desvoltarea sentimentului seu religios și național;

27. Doru Radoslav, *Sentimentul religios la români*, Edit. Dacia, 1997, p. 286.

Și dară, temându-ne ca nu cum-va prin introducerea de noi arte în Biserică și prin casele creștinilor să se struncine dreapta credință în popor și în el însuși;

Sântul Sinod ia dispozițiunile următoare:

1. *Prea Sfinții Episcopi eparhiți să supravegheze cu dinadinsul în jurisdicțiunea lor, ca pictura și ornamentațiunea care se va introduce de acum înainte, fie prin bisericile cele vechi fie prin cele noi sau reînnoite – să fie conform stilului bizantin deja în us în Biserica noastră Română autocefală drept măritore de răsărit.*

2. *Să pună îndatorire preoților și epitropilor tuturor bisericilor ca înainte de a se contracta zugravirea unei biserici să se presinte la aprobarea prealabilă a Chiriarchiei tablourile ce au a se introduce în biserică, cu modelurile lor de zugrăvelă.*

3. *Să oblige pe preoți a nu primi în biserică spre sântire, de cât numai icône cari sunt aprobate și recomandate de Chiriarchie sau eşite din atelierele pictorilor noștri români cunoscuți și probați cel puțin de doi sau trei Chiriarchi ai țerei.*

Iconele cele nesântite după ritualul sântei noastre Biserici se vor sóote cu încetul de prin casele creștinilor prin influența morala a preoților și în locul lor să li se recomande cele autorizate de Chiriarchie.

4. *Să ceră autorităților județelor ca să îndatoreze pe primari a respecta și ei din partea dispozițiunile de mai sus și a nu îngădui vândzarea de icône și obiecte sacre în cuprinsul administrațiunii lor, rămând ca aceste obiecte creștine să li se procure numai prin biserică parochială.*

5. *Prescurile se vor fabrica numai de femei creștine, pioase sau numai de creștini.*

6. *Abaterea de la dispozițiunea a două de mai sus, va atrage pentru Preoți caterisirea și pentru Epitropi distituirea și darea lor în judecată, spre a despăgubi parochia de suma cheltuită cu pictura, arhitectura și ornamentațiunea contrasită dispozițiunilor Bisericeii noastre Române autocefale drept măritore de resărit.*

7. *Biserica a cărei pictură, arhitectură și ornamentațiune s-a făcut contra acestor dispozițiuni este și rămâne închisă (s.n.).*

8. *Abaterea de la dispozițiunea a treia se va pedepsi întâi cu oprire pe trei luni, al doilea cu oprirea pe un an, și al treilea cu caterisirea (s.n.).*

1889, Noembrie, 22

(Semnează): I.P.S. Iosif Mitropolit
Primat
P.S. Episcop Ghenadie
al Râmnicului

P.S. Episcop Inocentie Budzeu
P.S. Episcop Silvestru al Hușilor

P.S. Episcop Ghenadie al Argeșului

*P.S. Episcop Parthenie
al Dunărei de-jos*

P.S. Arhiereu Ieremia Gălățenu

P.S. Arhiereu Valerian Romncenu

P.S. Arhiereu Calistrat Bârlădenu

*P.S. Arhiereu Innocentie
M. Ploeștenu*

P.S. Arhiereu Gherasim Piteștenu

*P.S. Arhiereu Dositeiu Botoșanenu*²⁸

Hotărârile de mai sus erau pe linia celor luate de către Sfinții Părinți adunați în 787 la Sinodul VII Ecumenic. În urma celor decretate atunci, în Imperiul Bizantin a rămas mărturia artistică a unei tradiții iconografice milenare. De pe urma sinodului ținut în secolul trecut la noi a rămas ceea ce se vede ; biserici pictate și repictate în cel mai pur stil naturalist, că doar sfinții au fost și ei tot oameni ca și noi. Din păcate nu putem ști cam la ce fel de pictori români cunoscuți se refereau ierarhii Sfântului Sinod ținut la sfârșitul secolului XIX. Nu știm cam care pictori ai acelor vremuri ar fi fost demni de a împodobi bisericile, dar știm că Mitropolitul Moldovei, Iosif Naniescu (1875-1902) nu agreea defel pictura lui Gheorghe Tattarescu sau pe cea a lui Nicolae Grigorescu.

Unul dintre semnatarii decretului prezentat mai sus a avut parte, după numai doi ani, de o surpriză de loc plăcută, generată de pictura din 1891 a lui C. D. Mircea din catedrala Constanței. Evenimentul a declanșat o dispută între Episcopul Dunării de Jos, Partenie Clinceni-Băcăuanul (1886-1902) și ministrul Cultelor, Take Ionescu. Personalitatea laică, "spre cinstea sa, l-a apărat pe artist"²⁹, în timp ce Mitropolitul Moldovei a continuat să susțină faptul că "stilul bisericesc nu se inventează de nici un artist din cei care-i avem noi aici în țară : nici de dl. Mircea, pe care nu-l cunosc, nici de dl. Grigorescu, ale cărui lucrări le-am văzut, nici de dl. Tattarescu, care mi-a lucrat biserica din Iași, Mitropolia. Stilul bisericesc se copiază și se urmează tradițiunilor"³⁰.

Pentru a fi și mai convingător, ierarhul Moldovei a adus ca argument datoria păstorilor de a veghea permanent și în toate domeniile la sănătatea turmei date lor în grijă : "noi, episcopii, avem datoria sfântă să dăm creștinilor spre închinare imaginile sfinților precum le-au recunoscut, stabilit și consacrat tradițiunile Sfintei noastre Biserici, cu multe veacuri înainte de noi, iar nu chipuri cunoscute care au locuit în orașul Constanța și care poate să placă unuia sau altuia.....Puteți să ni acordați sau să ne refuzați cererile de credit sau de cheltuieli ce am solicitat, dar ca să spuneți că cutare pictură vă place Dvs. și trebuie s-o primim sau că cutare lucru trebuie să se facă așa, iar nu cum se cade, pentru că așa voiți Dv. care plătiți, noi, membrii Sfântului Sinod, eu cel puțin,

28. Revista *Biserica Ortodoxă Română*, 1890-1891.

29. Ioan Opreș, *Monumente istorice din România (1850-1950)*, Edit. Vremea, 2001, p. 616.

30. Nicolae Iorga, BCMI, p. 92.

nu voiu putea primi în ruptul capului unele ca acestea, dacă nu vor fi conform cu canoanele Sfintei noastre Biserici"³¹.

Abia spre sfârșitul secolului al XIX-lea trecut a apărut un curent de prețuire și de salvare a vechiului stil bizantin în artă, susținut de istorici, arheologi, bizantinologi: Al. Odobescu, Grigore Tocilescu, Alexandru Xenopol, iar mai târziu, N. Iorga, O. Tafrați, I. D. Ștefănescu, V. Brătulescu. În 1880 a luat ființă *Comisia arheologică*, din 1908 a început să apară *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice* (BCMI), pentru ca, în 1913, să se instituie *Comisiunea Monumentelor Istorice*. Astăzi, nu mai este întâlnit un curent de ignorare sau chiar de respingere a picturii de tradiție ortodoxă, decât în extrem de rare cazuri, atunci când pictorii sunt educați exclusiv în spiritul admirației față de pictura occidentală, fără a avea conștiința că arta lor se manifestă, totuși, într-un spațiu răsăritean.

În prezent, în cadrul Patriarhiei Române funcționează Comisia de Pictură, iar din 1996 și 1997, în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, s-au înființat secțiile de Patrimoniu cultural-Conservare Restaurare și, respectiv Pictură bisericească-Arte Plastice, unde se caută readucerea Teologiei și a Artei în cadrul aceluiași univers spiritual. Cât privește Universitatea de Artă, deși veleitățile artistice mai determină uneori apariția unor *imagini* de sfinți și nu a unor *icoane*, totuși, în mare măsură, și aici se caută și se reușește aprofundarea problematicii icoanei și păstrarea tradiției. Educația estetică în spirit ortodox începe, din fericire, de la o vârstă fragedă, manualele de religie în care se află reproduceri după picturi în stil bizantin, fiind o dovadă în acest sens. La rândul lor, Atelierele Patriarhiei oferă spre vânzare reproduceri după modele bizantine, la prețuri accesibile creștinilor din ziua de azi, încercând și pe această cale, completarea educației religioase, și înlăturând treptat reproducerile realiste, constituite deja într-o "tradiție" seculară.

*

Din pricina faptului că arta icoanei nu se desfășoară numai pe coordonata artistică, ci și pe cea teologică, s-a ajuns să se creadă că Biserica Ortodoxă ar fi împotriva artei ca atare și că nu ar aproba decât arta religioasă, cea profană fiind considerată păcătoasă. Dar, nimic din ceea ce a creat Dumnezeu nu este rău, condamnabilă putând fi numai reaua întrebuintare, iar arta în ansamblul ei rămâne mai departe o cale de cunoaștere și de slăvire a lui Dumnezeu! S-a crezut că absența naturalului din icoană, lipsa întrepătrunderii dintre arta profană și cea cu conținut religios s-ar datora învățaturii ortodoxe care vede în natură un mijloc de corupere. Lăsând la o parte faptul că și Conciliul Trento a considerat că trebuie evitate și înlăturate scenele imorale, dovedind

31. Idem, p. 93.

că a realizat pericolul reprezentat de acestea, trebuie precizat faptul că Ortodoxia nu privește reprobator aspectele naturale, profane ale picturii.

Numai că, privitor la subiectele religioase, se poate vorbi despre două culturi creștine : una în sens larg, alta cuprinzând cultura bisericească propriu-zisă. Deosebirea dintre ele nu este una de grad, ci de funcție, ca deosebirea dintre apostolatul laic și cel preotesc. Operele din prima categorie slujesc societății prin suflul lor religios, și de aceea această ultimă artă este normată de Biserică și normativă pentru credincioși³². În cadrul culturii sacre nu poate pătrunde lumea așa cum este ea, ci numai una transfigurată. Altfel, ea riscă eșuarea într-un univers comun, citadin, care nu induce atmosfera sacrului. De fapt, chiar și această separare sacru-profan este artificială, pentru că nimic din ceea ce a creat Dumnezeu nu poate fi o piedică în calea transfigurării, natura fiind bună în esența ei. Se crede că Ortodoxia condamnă arta laică, peisajele, portretele, naturile moarte, în general tot ce e pictat în manieră realistă, întrucât așa ceva nu se găsește în icoane.

Dar învățătura ortodoxă nu condamnă asemenea tematici, ele nu au nimic rău în sine, depinde numai de folosirea lor și de locul unde ele apar. Lumea naturală nu este o piedică în calea spre Dumnezeu, cu condiția ca omul să nu confunde mijlocul cu scopul. Lumea este un pedagog către Hristos, dar poate fi și calea către iad. Ea e pomul cunoștinței binelui și răului, pomul de încercare. Dacă îi contemplăm frumusețea pentru a lăuda pe Făcătorul, ne mântuim. Dacă socotim că rodul lui e pur și simplu de mâncare, ne pierdem. Mântuirea nu se obține în izolare, ci în cadru cosmic³³. Nici una din creațiile lui Dumnezeu nu poate fi vinovată de căderea omului, ci dimpotrivă fiecare poate contribui la urcușul duhovnicesc : depinde numai de privirea cu care ne uităm la ele. În această lumină asupra înțelegerii creației, arta profană poate fi asimilată cu contemplarea lui Dumnezeu în creație. Cu condiția ca, admirând opera artistică, să ne ducem cu gândul la divinul Creator, și nu doar la cel pe care oamenii îl consideră divin, pictorul respectiv.

În privința icoanei, legile sale sunt "legile vieții duhovnicești – puterea ei e puterea Învierii. În lumina icoanei intri, iar limba ei o înveți prin pocăință și smerită închinare, nu prin observație și prin simpla educație artistică. Culoarele ei vorbesc fără glas, iar formele Îl arată pe Cel fără formă celor «care se închină cu credință tainei»"³⁴. Ceea ce nu s-a înțeles de către toți artiștii este faptul că nu poate avea loc adorarea lui Dumnezeu în fața unui *tablou* religios ; acesta poate înlesni admirația, respectul și dragostea față de artă și artiști, dar, atunci când este introdus în spațiul sacru, închinarea care trebuia să se îndrepte

32. N. Crainic. *op. cit.*, p. 50-51.

33. Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica ortodoxă*, Edit. Deisis, Sibiu, 1993, vol II, Cap. *Contemplarea lui Dumnezeu în creație*.

34. Arhimandritul Vasilios, *Intrarea în Impărăție*, traducere Pr. Ioan Ică, Edit. Deisis, Sibiu, 1996, p. 89.

către Dumnezeu, este deturnată către această lume și către Cel care a făurit-o, întrucât lumea spirituală este inexistentă. Se legitimează cultul artei, al artistului, religia antropocentrică își vede "legifcrată" iconografia sa, chiar de către Biserica care ar fi trebuit să o interzică.

După cum a spus-o Sfântul Teodor Studitul, "icoana nu reprezintă firea, ci persoana", ori tocmai aici s-a împotmolit arta apuscană căci, după ce s-a "eliberat" de tradiția bizantină, i-au rămas doar acele mijloace prin care putea picta numai firea lui Hristos, una dintre ele ; cum cea divină este indescriptibilă prin definiție, mai rămânea doar firea umană. În arta religioasă Persoana divino-umană a lui Hristos nu mai putea păstra decât atributul uman. Chiar dacă El este și Fiul lui Dumnezeu, arta nu-i mai putea oferi decât chipul omului pe care venise să-l mântuiască. Pe nesimțite și, aproape cu religiozitate, arta occidentală de tip realist, naturalist, L-a transformat din *Fiul Omului* în *fiul omului*. Lipsind trăirea, rugăciunea, dar și cunoașterea fundamentului teologic al icoanei, toate măsurile canonice sau necanonice luate împotriva denaturării artei religioase nu au dat rezultate.

Nu măsura disciplinară poate rezolva o problemă mântuitoare, nu *Litera*, ci *Duhul*, căci numai Acesta dă viață. Iar viața pe care El o dă este veșnică, asemenea timpului care, în icoană, se dilată înspre veșnicie. Căci nici o poruncă, decret sau interdicț nu-l poate opri pe artist să se manifeste în vreun fel sau altul, afară numai de porunca iubirii. Dacă iubirea de Dumnezeu lipsește, dacă nu lucrează în sufletul artistului, atunci nici o măsură coercitivă sau punitivă din lume nu-l poate împiedica să se manifeste antropomorf și nu teomorf.

CĂRȚI ÎN CURS DE APARIȚIE
LA EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Cazania

Mineiul pe luna Octombrie

Mineiul pe luna Noiembrie

Mineiul pe luna Decembrie

Acatistier

Aghiazmatar

Omilii la Lazăr: Despre soartă și providență,
de Sfântul Ioan Gură de Aur

Pedagogul,
de Clement Alexandrinul

Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama,
de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae

Iisus Hristos Pantocrator,
de Pr. prof. dr. Dumitru Popescu

Taina Preasfintei Treimi,
de Pr. prof. Boris Bobrinskoy

Mărturia vie a Sfântului Munte,
de Ierom. Alexander Golitzin

Propovăduirea Apostolică,
de Lect. Dr. Constantin Preda

CĂRȚI APĂRUTE

LA EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Biblia sau Sfânta Scriptură. Ediție Jubiliară a Sfântului Sinod.
Versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Î.P.S.
Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului

Sfânta Evanghelie

Apostolul

Liturghierul

Sfânta Liturghie în cântare omofonă

Mineiul pe luna Iulie

Mineiul pe luna August

Mineiul pe luna Septembrie

Cateheze,

de Sfântul Chiril al Ierusalimului

Omilii și cuvântări,

de Sfântul Vasile cel Mare

Pe treptele slujirii creștine, vol. XV,

de Ț T e o c t i s t, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

Sfânta Treime sau La început a fost iubirea,

de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae

Tradiție și înnoire în slujirea liturgică,

de Pr. prof. dr. Nicolae N. Necula

Studii de Teologie patristică,

de Arhid. prof. dr. Constantin Voicu

Minunile Mântuitorului Iisus Hristos,

de Arhiepiscopul Dmitri

Ancorați în Dumnezeu. Viața, arta și gândirea monahală

în Sfântul Munte Athos; de Constantine Cavernos

În lumina lui Hristos,

de Arhiepiscopul Vasili Krivoșcin

Părintele Patriarh Justinian Marina,

de Dr. George Stan

Predici la Postul Mare,

de Episcopul Nicodim

IMPORTANT

În București, Intrarea Miron Cristea, nr. 6, sector 4, în clădirea Tipografiei Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, a fost deschisă *Librăria Cărților Bisericești*, unde pot fi achiziționate tipărituri ale Institutului Biblic, la prețuri promoționale, în limita stocului disponibil.

Informații la tel: 406.71.94; 406.71.93; 0724.02.11.17
magazin@editurapatriarhici.ro

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sunt rugați să-și păstreze copie de pe manuscrisele pe care le trimit redacției Revistei "Studii Teologice".

*

Manuscrisele, cărțile, comunicările oficiale ale eparhiilor, reviste, periodice, abandonate și orice fel de corespondență privitoare la revistă se trimit pe adresa: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Intrarea Miron Cristea, nr. 9, sector 4, cod. 040162, București, cont 2511.31-25.25/ROL B.C.R., Filiala sect. 4, cu mențiunea: pentru "Studii Teologice", revista Patriarhiei Române.

Redacția: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Intrarea Miron Cristea, nr. 9, cod. 040162 – București, sector 4, tel. 4067191; 4067192.

Administrația: Tipografia Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Intrarea Miron Cristea, nr. 6, cod. 040162 – București, sector 4, Tel.: 4067194; 4067193; Fax 3360059.

<https://biblioteca-digitala.ro> / <https://bibsinod.ro>

TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

BUCUREȘTI

<https://biblioteca-digitala.ro> / <https://bibsiod.ro>