

GLĂȘUL BISERICII



REVISTA OFICIALĂ
A SFINTEI MITROPOLII A UNGROVLAHIEI

ANUL XXXII, Nr. 1—2 - IANUARIE — FEBRUARIE 1973

GLĂȘUL BISERICII

REVISTA OFICIALĂ
A SFINTEI MITROPOLII A UNGROVLAHIEI

ANUL XXXII Nr. 1 — 2
IANUARIE-FEBRUARIE
1973



Redacția și Administrația: Sectorul Cultural-Social al Arhiepiscopiei Bucureștilor
str. Patriarhiei nr. 21 — Sectorul V

COMITETUL DE REDACȚIE

PREȘEDINTE :

Prea Fericitul Părinte

JUSTINIAN

**Mitropolitul Ungrovlahiei
și Patriarhul României**

VICEPREȘEDINȚI :

P. S. Dr. ANTIM
Episcopul Buzăului

P. S. CHESARIE
Episcopul Dunării de Jos

MEMBRI :

P. S. Dr. ANTIM TÎRGOVIȘTEANUL
Episcop vicar patriarhal

P. C. Pr. ALEXANDRU IONESCU
Vicar mitropolitan

REDACTOR RESPONSABIL :

P. C. Pr. PETRE F. ALEXANDRU
Consilier cultural mitropolitan

C U P R I N S U L

Pag.

REDACȚIA, *De Anul nou la Palatul Patriarhal* 5

ANIVERSĂRI

REDACȚIA, *Sărbătorirea celei de a 72-a aniversări a nașterii Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian* 8

ALEGEREA NOULUI MITROPOLIT AL OLTENIEI

CEZAR VASILIU, *Alegerea, recunoașterea și înscăunarea I.P.S. Teoclist, ca Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei* 10

INDRUMĂRI PASTORALE ȘI OMILETICE

Pr. DAVID POPESCU, *La Duminica a XVI-a după Rusalii* 12
Pr. DIONISIE STAMATOIU, *La Duminica a XXXIII-a după Rusalii* 16
Pr. DIONISIE STAMATOIU, *La Duminica Fiului risipitor* 20
Pr. Prof. ANATOLIE ZAREA, *Omilie la Psalmul CXX* 26
Pr. AL. N. CONSTANTINESCU, *Ziua Domnului — Duminica* 29

PENTRU PACEA A TOATĂ LUMEA

REDACȚIA, *În slujba păcii* 32
CEZAR VASILIU, *Conferința teologică interconfesională de la Sibiu* 37
Prof. O. BUCEVSCHI, CEZAR VASILIU, *Știri ecumenice* 39

ARTICOLE ȘI STUDII

Pr. CONSTANTIN N. GALERIU, *Jertă și Răscumpărare — teză de doctorat în teologie* 45
Pr. Prof. ION BRÎA, *Învățătura ortodoxă despre Dumnezeu — Sînta Treime* 204
Arhim. IERONIM MOTOC, *Martirii, martiriconul și bazilica de la Nicușel—Iulcea* 226

VIAȚA BISERICESCĂ ÎN CUPRINSUL MITROPOLIEI

Pr. DAVID POPESCU, *Adunarea Generală a Casei de Ajutor Reciproc a Clerului și a Salariaților Bisericești din Arhiepiscopia Bucureștilor* 229

Pr. DUMITRU SOARE, <i>Un popas festiv al Coralei preoților din Capitală</i> . . .	230
ASISTENT, <i>Redeschiderea bisericii Radu Vodă din București — paraclisul Școlii de cântăreți bisericești și Seminarului Teologic</i>	233
ASISTENT, <i>Biserica din Parohia Bucov — Prahova</i>	234
ASISTENT, <i>Biserica din Parohia Tăușanca — Ilfov</i>	236
ASISTENT, <i>Biserica din Parohia Valea Popii — Prahova</i>	237
ASISTENT, † <i>Arhiereul Atanasie Dincă</i>	239
ASISTENT, † <i>Profesorul Ioan G. Savin</i>	240
ASISTENT, † <i>Preotul Spiridon Blidaru</i>	243
ASISTENT, † <i>Preotul Vladimir Hartea</i>	245
ASISTENT, † <i>Preotul Justinian Bunescu</i>	245
ASISTENT, † <i>Preotul Iancu Pirvu</i>	246

RECENZII

Episcop Antonie Plămădeală, Vicar Patriarhal, <i>Biserica slujitoare — leză de doctorat</i> , editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1972, 344 p., de REMUS RUS	248
Dr. h. c. Nicolae Mladin, Mitropolitul Ardealului, <i>Studii de Teologie morală</i> , Sibiu, 1969, Editura și Tipografia Arhiepiscopiei, 408 p. (387 p. text + 21 p. rezumate în limbile franceză, germană și engleză), de Prof. IORGU D. IVAN	250
Prof. dr. Iwan Panschowski, <i>Christliche Liebe zu Gott</i> , Sofia, 1972, 42 p., de Prof. O. BUCEVSCHI	254
M. V. Alpatov, <i>Rubliov</i> , editura Meridiane, 1972, 87 p., de Pr. Prof. CORNELIU SÎRBU	255



DE ANUL NOU LA PALATUL PATRIARHAL

Ca de aproape un sfert de veac, și în anul acesta, preoțimea ortodoxă din Capitală, salariații bisericești de la Administrația Patriarhală cu instituțiile anexe, Arhiepiscopia Bucureștilor și corpul profesoral de la Școlile de Învățămînt teologic din București vin, în seara zilei de Anul nou, să prezinte Întiiștătorului Bisericii noastre, sentimentele lor de omagiu și recunoștință, de profund devotament și mulțumiri, pentru grija ce o poartă Sfintei noastre Biserici și tuturor slujitorilor ei.

La orele 18, Prea Fericirea Sa, Părintele Patriarh Justinian, a intrat în Sala Sinodală, însoțit de P.P. S.S. Dr. Antim Tîrgovișteanul și Dr. Antonie Ploieșteanul, vicari patriarhali, P. C. Pr. Alexandru Ionescu, vicarul administrativ al Arhiepiscopiei Bucureștilor, P. C. Pr. Ioan Gagiu, Directorul Administrației Patriarhale, P. C. Pr. Traian Ghica, Directorul Casei de Pensii și Ajutoare și de P.P. C.C. Preoți consilieri patriarhali și consilieri ai arhiepiscopiei Bucureștilor, fiind întîmpinat de întreaga asistență cu «Imnul Patriarhal».

Corala preoților ortodocși din București, sub conducerea P. C. Pr. Iulian Cârstoiu, a prezentat un frumos concert cu piese selecționate și potrivite pentru sărbătorile Nașterii Domnului și Anul nou. Au fost interpretate următoarele bucăți muzicale: «Imnul Patriarhal» de Pr. Ion Popescu-Runcu; «Imn omagial», închinat Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, de Gheorghe Dumitrescu; «Cîntec de Stea» de Dr. Gh. Ghiulamila; «Vecernii — cîntă clopotele-n vale» de Pr. Ion Popescu-Runcu; «Pre pămînt pace» de Pr. Gheorghe Șoima.

În numele Instituțiilor de la Centrul eparhial și al tuturor salariaților bisericești, a luat cuvîntul P.C. Pr. Dumitru Stoenescu, de la parohia Ferentari din Capitală, care a adresat Prea Fericirii Sale cele mai bune urări de sănătate deplină, de tot mereu sporite puteri de muncă, puse în slujba Bisericii și a scumpei noastre Patrii Republica Socialistă România, de noi și luminoase împliniri.

Reîntregirea Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania, elaborarea noului statut de organizare și a regulamentelor învățămîntului teologic, activitatea administrativ-bisericească, restaurarea a numeroase biserici și minăstiri—monumente istorice, introducerea unei discipline liber consimțite în toate domeniile de activitate bisericească, lărgirea contactelor ecumenice și ridicarea prestigiului Bisericii Ortodoxe Române pe toate planurile, sînt numai cîteva din înfăptuirile Prea Fericirii Sale la cîrma Bisericii, ce vor constitui în opera «Apostolat Social»

unele din cele mai frumoase pagini din istoria celei mai înfloritoare epoci din istoria sa.

După ce arată ecoul vizitei pe care Prea Fericirea Sa a făcut-o Bisericii Romano-Catolice din Belgia, la invitația Cardinalului Suenens, Primatul Belgiei și contactele pe linie de ecumenism pe care Biserica Ortodoxă Română le-a avut, vorbitorul a trecut în revistă, în mod deosebit, activitate în cadrul ecumenismului, arătând vizitele făcute Bisericii Ortodoxe Române de către Sanctitățile lor Patriarhul Pimen al Moscovei și al Întregii Rusii și Maxim al Bisericii Bulgare, precum și a Patriarhului Bisericii Copte din Egipt, Șenuda III. De asemenea, vizita făcută Bisericii Ortodoxe Române de Excelența Sa episcopul Hermann Dietzfelbinger al Bisericii Evanghelice din R. F. Germania și a episcopului Joseph Brinques al Bisericii Vechi Catolice din R. F. Germania, ca răspuns la vizitele făcute de către Prea Fericirea Sa acestor Biserici.

Menționând activitatea depusă pe plan intern, care s-a desfășurat în deplină rînduială, P. C. Sa pomenește de tipărirea unei noi ediții a Noului Testament și a Micii Biblii.

Răspunzînd acestor urări, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a spus, printre altele: *Sîntem încă sub emoția bucuriei pe care ne-a prilejuit-o sărbătorirea Nașterii Domnului. Am călătorit împreună cu Maica Domnului și cu bătrînul Iosif pîndă la Betleem, unde s-a născut în iesle Iisus Hristos Mîntuitorul, cînd corul îngerilor anunța nu numai nașterea Sa, ci și pentru ce Hristos a venit în lume: Pacea pe pămînt și buna învoire între oameni. Ieri s-a săvîrșit, după Sfînta Liturghie, un Te-Deum de mulțumire către Cel Atotputernic pentru binefacerile pe care le-a dăruit poporului român în ultimul sfert de veac, iar astăzi, un alt Te-Deum de mulțumire lui Dumnezeu pentru anul care s-a dus, care a fost un an de pace și bună înțelegere între oameni. Pacea are, într-adevăr, sorți de izbîndă pentru că, așa cum știți, în anul trecut, care s-a încheiat ieri, de izbîndătorii statelor și-au trimis reprezentanții lor într-o conferință de securitate europeană.*

Acest lucru este semnificativ și pentru activitatea pe care au depus-o și oamenii Bisericii din Europa.

Menționînd că în Conferința Bisericilor europene, în care este membră și Biserica Ortodoxă Română, datorită acțiunilor de lămurire și dorinței de pace și înțelegere dintre popoarele din răsărit și apus, pe care le-au făcut delegații Bisericii Ortodoxe Române, vechea orientare a fost părăsită, iar reprezentanții altor Biserici n-au mai mers pe calea discriminării politice. De aceea, și în temele pe care le propune Conferința Bisericilor europene, figurează permanent și «Securitatea Europeană».

Referindu-se la noutățile ecumeniste din cursul anului 1972, Prea Fericirea Sa pomenește despre întîlnirile dintre profesorii de teologie și Ierarhii noștri cu ierarhii și teologii romano-catolici la diferite simpozioane și, îndeosebi la cel de la Regensburg, unde s-a fixat ca temă *Intercomuniunea euharistică* și unde delegații Bisericii Ortodoxe Române au lămurit problema în sensul că, o intercomuniune euharistică între ortodocși și romano-catolici nu poate avea loc decît atunci cînd

se va realiza «unitatea de credință», cu înlăturarea dogmelor noi, neadmise de către Biserica Ortodoxă. La toate aceste întâlniri, teologii ortodocși români, care sînt foarte bine pregătiți, au făcut față problemelor.

În continuare, Prea Fericirea Sa subliniază prestigiul Bisericii noastre spunînd : *Prestigiul Bisericii noastre a sporit în anul 1972, și aceasta ne-o arată cîteva fapte : În anul 1972, episcopul Teofil Ionescu, care conducea Episcopia românilor din Europa occidentală, cu sediul la Paris și care era împotriva jurisdicției Patriarhiei împreună cu Consiliul său eparhial și cu circa 200 membri ai Asociației culturale ortodoxe din Paris, au trecut sub jurisdicția Patriarhiei noastre.*

După el, a urmat o Eparhie a ortodocșilor francezi, care a cerut să hirotonim episcopi și să o luăm sub jurisdicția noastră. Sfîntul Sinod, examinînd situația acestei eparhii, a credincioșilor, a cultului și a dogmelor lor, a aprobat acest lucru.

De asemenea, în anul 1972, credincioșii români, aflați în Suedia și în alte țări, au solicitat jurisdicția Patriarhiei Române și să le trimitem preoți. La cererea acestora, a fost trimis la Stockholm Părintele Profesor Alexandru Ciurea de la Institutul teologic din București. La cele două parohii, nou înființate, în Australia, au fost completate posturile de preoți. La Melbourne, a fost trimis Pr. Dumitru Găină, inspector general bisericesc, iar la Sidney funcționează arhimandritul Chertredis. La o a treia parohie, la Wellington — în Noua Zeelandă, pentru cele 2 500 suflete de români ortodocși, va fi trimis un preot.

În încheiere, Prea Fericirea Sa urează tuturor ca Anul nou să aducă mai multe bucurii, sănătate deplină și multe mulțumiri duhovnicești.

După aceasta, Prea Fericirea Sa s-a întreținut cordial cu cei prezenți, binecuvîntînd pe toți cei de față, cu dragoste părintească.

REDAȚIA





ANIVERSĂRI

SĂRBĂTORIREA CELEI DE A LXXII-A ANIVERSĂRI A NAȘTERII PREA FERICITULUI PĂRINTE PATRIARH JUSTINIAN

La 22 februarie 1973, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a împlinit 72 de ani. Cu acest fericit prilej — ca în fiecare an — membrii Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, salariații Administrației Patriarhale, ai Arhiepiscopiei Bucureștilor, ai Casei de Pensii și Ajuatoare a salariaților bisericești și ai Școlilor de învățămînt teologic din București, s-au prezentat la Palatul Patriarhal, ca să cinstească, după cuviință, acest popas și să prezinte, odată cu florile lor de recunoștință, respectul, dragostea și devotamentul lor, în numele clerului și credincioșilor din eparhie, precum și al administrației bisericești înaltului lor Păstor, dorindu-i multă sănătate, doriri de bine pentru propășirea Bisericii Ortodoxe Române și multă fericire.

Festivitatea a început cu rugăciuni de mulțumire pentru numeroasele binefaceri revărsate asupra Bisericii noastre, în timpul binecuvîntatei păstoriri a Prea Fericirii Sale și cu calde și alese implorări, adresate Împăratului ceresc, pentru îndelunga înziliră a Prea Fericirii Sale.

Tradiționalul Te-Deum a fost săvîrșit de un sobor de preoți și diaconi de la Catedrala Patriarhală, în vechiul Paraclis Patriarhal, în frunte cu P. S. Episcop Dr. Antim Tîrgovișteanul, vicar patriarhal. După Te-Deum s-a trecut în cabinetul patriarhal, unde a sosit Dl. Profesor Dumitru Dogaru, Președintele Departamentului Cultelor, însoțit de Dl. Vicepreședinte Gheorghe Nenciu, care au prezentat felicitări Prea Fericirii Sale cu ocazia aniversării zilei de naștere.

Luînd cuvîntul, înalt Prea Sfințitul Dr. Iustin Moiescu, Mitropolitul Moldovei și Sucevei, a adresat Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian un fierbinte omagiu din partea tuturor, spunînd printre altele: *Sintem adunați astăzi aici, cu adîncă bucurie duhovnicească, membri ai Sfîntului Sinod, reprezentanți ai Administrației Patriarhale și ai Arhiepiscopiei Bucureștilor, ai Școlilor de învățămînt teologic, — în genere ai tuturor Instituțiilor cu care Prea Fericirea Voastră lucrați. Am venit aici*

pentru a ne ruga lui Dumnezeu să Vă dăruiască deplină sănătate și să Vă păstreze în pace, îndelungat în zile, drept învățînd cuvîntul adevărului Său. Totodată am venit să vă arătăm prețuirea, respectul și dragostea.

În continuare, Înaltul vorbitor a subliniat activitatea neobosită a Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian depusă în slujba Bisericii Ortodoxe Române. Datorită înțelepciunii și experienței Prea Fericirii Sale, Biserica Ortodoxă Română se află astăzi într-o situație cum nu a fost niciodată în trecut. Au încetat disputele, frământările interconfesionale și neîncrederea dintre culte, iar relațiile Bisericii cu Statul au fost stabilite cu claritate, ele desfășurîndu-se pe baza principiilor stabilite în Constituția R. S. România și în Legea pentru regimul general al Cultelor.

Mulțumind Prea Fericirii Sale pentru toate inițiativele fericite și realizările bogate ale activității Sale, l-a asigurat de respectul, devotamentul și dragostea fierbinte a ierarhilor, clerului și credincioșilor, ortodocși, încheind cu cuvintele : *Vă facem calde urări de sănătate, viață îndelungată și putere de muncă mereu sporită, pentru a cîrmui și mai departe, cu aceeași rîvnă și înțelepciune, Biserica Ortodoxă Română. Întru mulți și fericiți ani.*

În cuvîntul de răspuns, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a mulțumit călduros tuturor celor de față pentru participarea la sărbătorirea zilei Sale de naștere. Cu emoție și bucurie, a remarcat că ziua de 22 februarie din acest an constituie o dublă sărbătoare, prin faptul că aniversarea zilei de naștere a Întîistătătorului Bisericii Ortodoxe Române, coincide cu o zi însemnată din viața I.P.S. Mitropolit Teoctist — cu solemnitatea înmînării Decretului Consiliului de Stat privind recunoașterea alegerii sale ca Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei. Prea Fericirea Sa a subliniat că acest fapt constituie o rînduială a lui Dumnezeu la care se cuvine să medităm adînc, aducînd mulțumiri recunoaștoare Celui Atotputernic, pentru bunătatea și purtarea de grijă față de noi.

În încheiere, Prea Fericirea Sa a mulțumit celor prezenți pentru dragostea cu care l-au înconjurat la acest popas duhovnicesc, al pășirii în cel de-al 73-lea an de viață și pentru urările ce i-au fost transmise. *Cu încredere — a spus Prea Fericirea Sa — pîșim în cel de-al 73-lea an al nostru, pe care nădăjduim să-l împlinim cu noi succese, pentru slava lui Dumnezeu, pentru propășirea Bisericii noastre strămoșești și pentru binele credincioșilor. Vă doresc tuturor multă sănătate și fericire, spre a ne putea întîlni și la alte aniversări viitoare, la anul și la mulți ani.*

Toată asistența a intonat «Mulți ani trăiască» și «Imnul Patriarhal», după care Prea Fericirea Sa s-a întreținut cordial cu cei prezenți, dînd fiecăruia sfaturi și binecuvîntări părintești.

REDACTIA

ALEGEREA, RECUNOAȘTEREA ȘI ÎNSCĂUNAREA I. P. S. TEOCTIST, CA ARHIEPISCOP AL CRAIOVEI ȘI MITROPOLIT AL OLTENIEI

La 28 ianuarie 1973, Colegiul electoral bisericesc a ales pe P. S. Episcop Teoctist al Aradului, ca Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei. Alegerea s-a desfășurat în conformitate cu prevederile art. 130 din Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române, iar în urma votării, P.S. Teoctist a întrunit 81 voturi din totalul de 82. După votare, Prea Fericitul Patriarh Justinian a proclamat ales pe P.S. Teoctist, ca Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei. Procesul verbal al Colegiului electoral și dosarul cauzei au fost înaintate Sfîntului Sinod, care, după cercetarea canonică a candidatului, a ratificat alegerea Colegiului electoral bisericesc. Astfel, P. S. Teoctist a devenit Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei.

I.P.S. Teoctist s-a născut la 7 februarie 1915, dintr-o familie de țărani din cătunul Tocileni, de lângă Botoșani. La 14 ani, a intrat în monahism, iar la 6 august 1932, a depus voturile monahale. Între 1940—1945, a urmat cursurile Facultății de teologie din București, iar din martie 1945, s-a transferat în Mitropolia Moldovei unde a îndeplinit funcții importante ca : mare ecleziarh al Catedralei din Iași, exarh al mînăstirilor, vicar administrativ al Mitropoliei Moldovei.

La 1 martie 1950, a fost ales Episcop vicar patriarhal, cu titlul de «Botoșăneanul», fiind hirotonit la 5 martie 1950, la București. Timp de 12 ani, ca Episcop vicar patriarhal, a ajutat pe P. F. Patriarh Justinian în conducerea unor sectoare ale Administrației Patriarhale, a fost Secretarul Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, Rector al Institutului teologic din București (1951—1955) ; a făcut parte din delegații ale Bisericii Ortodoxe Române care au vizitat Bisericele Ortodoxe Rusă, Sîrbă și Bulgară. A primit ordine și medalii, bisericești și de stat.

La 28 iulie 1962, a fost ales Episcop al Aradului, fiind instalat la 16 septembrie 1962. Ca Episcop al Aradului, P. S. Teoctist a făcut parte din delegațiile Bisericii Ortodoxe Române care au vizitat Armenia, Austria și R. F. Germania și a condus delegația ecumenică ortodoxă română în Finlanda. La 16 septembrie 1972, a fost sărbătorit pentru activitatea de un deceniu ca episcop al Aradului.

Joi, 22 februarie 1973, a avut loc la Departamentul Cultelor, solemnitatea înmînării de către Dl. Prof. Dumitru Dogaru, Președintele Departamentului Cultelor, a decretului de recunoaștere de către Consiliul de Stat al R. S. România a I.P.S. Teoctist ca Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei. La solemnitate au fost prezenți : Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, membrii Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe

Române, conducătorii celorlalte Culte religioase din R. S. România și numeroși invitați. Cu acest prilej, I.P.S. Teoctist a rostit un cuvânt și a primit felicitările celor prezenți.

Duminică, 25 februarie a.c., a avut loc, la Catedrala Sfântul Dumitru din Craiova, ceremonia întronizării noului Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei, I.P.S. Teoctist. Au fost de față Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian și membrii Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, Dl. Prof. Dumitru Dogaru, Președintele Departamentului Cultelor și numeroși invitați.

După săvârșirea Sfintei Liturghii, P. S. Episcop Antim Tîrgovișteanul, vicar patriarhal, a dat citire Gramatei de înscăunare; apoi, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a rostit o amplă cuvîntare, reliefind calitățile noului ales și sarcinile care-i stau înaintea în munca pastorală din noua Mitropolie. După ce P. S. Episcop Iosif al Rîmnicului și Argeșului a adus salutul episcopiei sufragane, I.P.S. Mitropolit Teoctist a rostit o cuvîntare, în care a reliefat contribuția Bisericii în păstrarea unității naționale a tuturor românilor și aportul acesteia la sprijinirea luptei poporului român pentru dreptate și egalitate socială. În încheiere, P. F. Patriarh Justinian a înmînat Crucea patriarhală unor clerici și laici din Mitropolia Olteniei, care s-au distins în activitatea pastorală.

În sala mare a noului centru mitropolitan din Craiova a avut apoi loc un dineu oficial, în timpul căruia preoți, protoierei, reprezentanții altor culte, membrii Sfântului Sinod și reprezentanții puterii locale de stat, ca și Dl. Prof. Dumitru Dogaru, au rostit toasturi pentru izbînda activității noului Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei. Tuturor a răspuns I.P.S. Teoctist, asigurîndu-i de dragostea, recunoștința și devotamentul I.P.S. Sale.

CEZAR VASILIU





ÎNDRUMĂRI PASTORALE ȘI OMILETICE

LA DUMINICA A XVI-A DUPĂ RUSALII

*«Nimănui prin nimic nu aducem
sminteală, pentru ca slujba noastră
să nu fie delăimată» (II Cor. VI, 3).*

Sîntem încă sub emoția creștină a sărbătorii Întîmpinării Domnului și am participat cu toții la momentele sublime, cînd Iisus Pruncul, Mîntuitorul nostru, a fost adus la templul din Ierusalim de către Sfînta Sa Maică, Pururea Fecioara și de Iosif bătrînul. Am văzut în acest gest ritual, prescris de Legea lui Moisi, o supunere și o pildă de adîncă ascultare și smerenie. Maica și Fecioara prezenta lui Dumnezeu pe primul și singurul ei născut și aducea jertfă cei doi pui de porumbel. Cel născut din Tatăl, mai înainte de veci, era acum adus la templu și primit în brațe de bătrînul Simeon, care, în cuvintele sale de rugă spunea : *Acum slobozește pe robul Tău, Stăpîne, după cuvîntul Tău în pace și astfel a murmurat cu buzele de tină ale tuturor credincioșilor creștini, clipă de dăruire a ființei noastre lui Dumnezeu.*

De aceea, astăzi, să ne îndreptăm privirile sufletului nostru spre cîmpurile și plaiurile duhovnicești ale credinței noastre și, luînd ca îndreptar cuvintele Sfîntului Apostol Pavel, scrise în cea de a doua Epistolă către Corinteni, cuvinte pe care Biserica noastră le-a rînduit să fie citite în duminica de astăzi, să adunăm cu toții pentru folosul nostru sufletesc, sfaturi și îndemnuri date nouă tuturor.

Ca un părinte bun al bisericii din Corint, Sfîntul Apostol Pavel se bucură cu bucuriile fiilor săi și plînge cu necazurile și suferințele lor. Poate în nici o altă parte Sfîntul Apostol Pavel nu apare atît de amărit. Auzise de unele neînțelegeri și discuții ce avuseseră loc în comunitatea din Corint. El trimisese o altă scrisoare mai aspră și acum caută să modereze, cu sfaturi duioase, situația creștinilor. Pentru aceasta le așează în față icoana lui Hristos cel propovăduit în Corint de el, de Silvan și de Timotei.

Astfel, ridicînd menirea slujirii apostolice la cea mai înaltă treaptă și lăsînd ca în toate să strălucească lumina slavei slujirii lui Hristos,

ca o comoară de preț, își închină toată activitatea sa dragostei pentru Mîntuitorul care ne absoarbe și ne reînnoiește.

Reamintind corintenilor că «Hristos a murit pentru toți, pentru ca cei ce trăiesc să nu mai trăiască pentru ei, ca pentru ceea ce El a murit și a înviat», Sfîntul Pavel face să strălucească, încă o dată, nimbul luminos al învierii. Pentru aceasta el arată pe Hristos ca un nou Ziditor al făpturii, și le spune că dacă «este cineva cu Hristos, este făptură nouă; cele vechi au trecut : iată toate s-au făcut noi». Peretele cel din mijloc al vrajbei dintre credincios și Dumnezeu a fost sfărîmat prin învierea lui Hristos, pentru a ne împăca cu Dumnezeu pentru a arunca între cer și pămînt — ca o altă scară a lui Iacob, ancora nădejzii mîntuirii.

Iată solia înnoitoare pe care o au slujitorii lui Hristos. Ei sînt trimiși să îndrumeze, în numele lui Hristos, pe credincioși să se împace cu Dumnezeu, căci El, «pentru noi, pe Cel ce nu știa de păcat, L-a făcut jertfă pentru păcat ca prin El să ne facem noi dreți înaintea lui Dumnezeu».

Iată dar, pe ce treaptă a misiunii creștine, la ce rol de răspundere, așează cartea «Apostolului» menirea slujirii lui Dumnezeu, această minunată și înaltă îndatorire a lucrului mîntuirii.

De aceea să ne oprim, astăzi, să vedem cum și unde se realizează mîntuirea și să deslușim care este rostul și menirea slujitorilor bisericești — clerul — și ce îndatoriri au ei pentru obștea creștină.

Rîvna și viața noastră pentru mîntuire se face în mijlocul comunității religioase în care trăim și în biserică. Aceasta este așezămîntul sfînt, întemeiat de Mîntuitorul Iisus Hristos, spre sfințirea și mîntuirea noastră, atunci cînd se afla pe cruce și a făcut-o văzută în ziua Cincizecimii — a Rusaliilor, cînd a fost trimis Duhul Sfînt peste ucenici și apostoli. Ea este trupul tainic al lui Hristos și prelungește întruparea Mîntuitorului, prin prezența neîntreruptă a lui Hristos în sinul ei și prin lucrarea Sfîntului Duh, și se arată ca «un cer nou și un pămînt nou», care este țaria credinței în Hristos (Isaia LXV, 17).

Pentru aceasta, Mîntuitorul spune slujitorilor Săi : «Voi sinteți lumina lumii» (Matei V, 14) ; «Voi străluciți ca luminătorii în lume» (Filip. II, 15), iar «numele voastre au fost scrise în ceruri» (Luca X, 20).

Slujitorii lui Hristos împlinesc lipsurile, necazurile lui Hristos în trupul lor, pentru trupul Lui, care este Biserica, căreia i s-au făcut slujitori după iconomia lui Dumnezeu (Col. I, 24—25). Sfîntul Apostol Pavel, socotindu-se împreună-lucrător al lui Dumnezeu, se socotea împreună cu ceilalți slujitori că sînt «ai lui Dumnezeu arătură, a lui Dumnezeu zidire, căci altă temelie nimeni nu poate să pună, afară de cea care este pusă și care este Hristos» (I Cor. III, 9—11).

Și, plecînd de aici, să privim peste holdele vieții și ale lumii în care slujitorii lui Hristos, asemenea semănătorului din parabolă, au semănat cu veacurile semințele evangheliei și ale mîntuirii. Înrolați în ierarhia bisericească, ce își are izvorul în Hristos, și în Pogorîrea Duhului Sfînt la Cincizecime, slujitorii lui Hristos, de la Apostoli la Evangheliști, de la păstori și dascălii Bisericii pînă la marii schimnici ai pustiei, de la marii teologi pînă la bătrîni și cercetații duhovnici, toți într-un fel sau

altul, s-au făcut vrednici de suferințele și rănilor lui Hristos. Toți au primit darul sfânt al adevărului și al succesiunii apostolice de la Hristos, prin taina preoției, prin ierarhia bisericească. De aceea, Sfântul Apostol Pavel, în toată activitatea sa, a arătat că scopul final este mântuirea «Acum este vremea potrivită, este ziua mântuirii» (II Cor. VI, 2). Conștiința fiind de comoara nespusă pe care o au slujitorii Bisericii — adică pe Hristos cel înviat — Sfântul Pavel sfătuiește pe toți să se comporte cu prudență și cu o conștiință curată. Pretutindeni să se prezinte ca niște slujitori ai lui Dumnezeu. Să nu aducă sminteală nimănui, să nu provoace discuții și neîncredere pentru ca slujba lor să nu fie defăimată.

Astfel, într-o imagine tristă ce a depășit primele trei veacuri de viață creștină, se prezintă înaintea ochilor noștri persecuțiile creștine, de la Nero la Domițian, de la Decius și pînă la Sfântul Constantin cel Mare. Trece prin fața ochilor noștri întreaga istorie, în care slujitorii lui Hristos au suferit pentru Evanghelie și pentru propovăduirea ei.

Slujirea lui Hristos a pătruns cu dragostea și pilda în sufletele creștinilor. A biruit cu bunătatea și cu milostenia, cu cumințenia și cu duhul sfințeniei în firea celor credincioși și le-a transformat viața, după cuvintele spuse de Sfântul Pavel efesenilor: «Pentru aceea de acum nu mai sînteți străini și nemernici, ci împreună cetățeni cu sfinții și de aproape ai lui Dumnezeu, zidiți fiind pe temelii apostolilor și a proorocilor, fiind piatra cea din capul unghiului, Hristos, întru care toată zidirea, alcătuiindu-se, crește, într-o locaș sfînt, în Domnul» (Efes. II, 19—21).

Slujitorii lui Dumnezeu au făcut totul pentru ca pe toți să-i facă fii ai păcii, ai împăcării și ai mîntuirii. Pașii lor au călcat drumurile vieții și au așezat pe Mîntuitorul Iisus Hristos pe tronul inimii lor în strălucirea și lumina cea nefăcută de mîini omenești. Ei au dăruit din viața, din ființă, din credința și din jertfa lor, totul pentru Biserică și obștea creștinilor. Deși mulți dintre ei au fost amărîți, s-au bucurat de cuceririle spirituale ale credincioșilor lor, au îmbogățit pe mulți cu comori de virtuți și de fapte bune. Ca forță a activității lor aveau cuvîntul și ca trainic ajutor pe Iisus Hristos. Prin ei, Biserica a dăruit credincioșilor și generațiilor creștine de pînă la noi, leacurile spirituale cu care au vindecat rănilor sufletești ale multor credincioși, fiind în același timp mijlocitori văzuți, în rugăciunile către Dumnezeu, în dragostea de aproapele, în credința și în nădejdea mîntuirii.

Revenind acum la slujitorii Sfintei noastre Biserici Ortodoxe Române, care au propovăduit și propovăduiesc pe Hristos, Domnul Păcii, constatăm că ei au căutat totdeauna să fie lîngă credincioșii lor, ajutîndu-i cu cuvîntul, cu pilda și cu fapta. Bucurîndu-se de bucuriile lor și suferind alături de ei în zilele de încercări și de dureri, preoțimea ortodoxă a dăruit ce a avut mai bun Bisericii și credincioșilor lor. De aceea, în galeria strălucitoare a istoriei Bisericii noastre, strălucesc cu cinste atîtea figuri de minunați ierarhi și preoți ai Bisericii noastre, care și-au identificat viața cu viața poporului și credincioșilor lor, punînd alături dragostea de Biserică, cu dragostea de patrie și de popor. Astfel, au suferit, au fost lipsiți de bunurile lor și unii și-au dat viața pentru

aceste mari și înalte idealuri. Au urmat cu toții cuvintelor pauline din «apostolul» care s-a citit astăzi: «în toate ne înfățișăm pe noi înșine ca slujitori ai lui Dumnezeu, cu multă răbdare în necazuri, în nevoi și în strîmtorări, în bătăi, în izgoniri, în osteneli, în privegheri și în posturi». Iar de la Sfîntul Sava Gotul, martirizat pe pămîntul țării noastre, înecat acum 1600 de ani, în apa Buzăului, pînă la Popa Șapcă din Celei; de la preotul Gheorghe Bodescu din Bîrlad, la preotul Neagu Benescu din satul Domnița — Rîmnicul Sărat și pînă la preoții Turcu, Ioan Papiu, Ștefan Moldovan, Gregorian și Tîrlea, spînzurați sau îpușcați de generalul Bem, în Transilvania, slujitorii lui Hristos din Biserica noastră și-au dat sîngele și viața pentru fericirea și mai binele credincioșilor lor. Dînd viață învățăturilor Mîntuitorului nostru Iisus Hristos, de a sluji credincioșilor lor, ei au ridicat la cea mai înaltă treaptă principiul slujirii aproapelui, care cuprinde în sine întreaga misiune și îndatorire preoțească, care izvorăște din iubirea creștină.

De aceea, în vremea din urmă, cînd conducerea Bisericii noastre strămoșești a dat noi îndemnuri pentru desfășurarea activității preoțești din zilele noastre, pentru a afla mijloacele cele mai potrivite de a se păstra în viața credincioșilor virtuțile creștine, ca iubirea de aproapele, demnitatea persoanei umane, datoria întrajutorării frățești, așezarea vieții popoarelor pe temeliiile dreptății, lupta împotriva sărăciei și a tiraniei, trăirea în pace a oamenilor de pretutindeni, slujitorii Bisericii noastre își orientează viața, slujirea și munca lor pe cel mai înalt făgaș al umanitarismului contemporan. Biserica și slujitorii ei trăiesc în lume, împreună cu credincioșii lor și trebuie să răspundă cerințelor lor.

Încadrîndu-se în organismul obștesc al societății, slujitorii Bisericii, în calitatea de componenți ai acestui organism, contribuie la transformarea mediului din jurul lor, la îndeplinirea marilor idealuri ale lumii, pentru a se alunga de pe pămînt suferințele, războaiele, asupririle, lipsurile și nedreptățile, petru a se instaura o pace durabilă și o înțelegere frățească între oameni.

De aceea, «Apostolul» de astăzi ne învață «să fim împreună lucrători ai lui Dumnezeu și să slujim semenilor noștri în numele lui Hristos, Domnul vieții și al păcii».

Ca credincioși ai Bisericii noastre, avem îndatorirea sfîntă să ascultăm și să păstrăm în inimile noastre toate învățămintele nobile și înalte ale Bisericii noastre. Fiind membri ai săi, trebuie să lăsăm să circule prin ființa noastră harul iubirii, al înțelegerii, al prețuirii omului, al cinstei, al muncii, al dreptății și al păcii și atunci vom fi convinși că ne-am făcut îndatorirea obștească a iubirii de aproapele, care este, cea mai mare poruncă din legea Evangheliei.

Pr. DAVID POPESCU

LA DUMINICA A XXXIII-A DUPĂ RUSALII

Duminica de astăzi face începutul suşului duhovnicesc, rînduit ca vreme de creştinească pregătire, pentru a întîmpina, cu bună cuviinţă, Patimile şi Învierea Domnului. Este drumul Triodului, drumul Golgotei, care porneşte astăzi, cînd am auzit acel glas înăbuşit al vameşului : «Dumnezeule ! Fii milostiv mie, păcătosului !», însemnînd deci, marginea vieţii păcătoase. Şi se încheie în «Sîmbăta Paştilor», unde apare mormîntul în care a coborît Trupul Mîntuitorului, jertfit pentru izbăvirea lumii de păcat şi unde, în răsfrîngeri de tainice ecouri, se aude glasul smerit al Sfîntului Apostol Pavel, care, şopteşte solemn : «De am murit împreună cu Hristos, credem că vom şi învia împreună cu El» (Rom. VI, 8).

Acest drum se desfăşoară, aşadar, între păcatele lumii şi mormîntul Domnului şi, de-a lungul lui, sufletul creştinului este chemat şi întors în sine, ajutat să se recunoască şi să se refacă, să coboare în adîncul său şi să gîndească la destinul lui, în lumina dumnezeiască a faptului Crucii. Măreaţa fiinţă care iscodeşte totul, care cercetează, descoperă, inventează, care cîntă, visează, se avîntă, sfidează şi ameninţă ca un suveran capricios, omul, se poate recunoaşte acum în intimitatea şi puţinătatea la care-l reduc păcatele lui : puţinţel, abătut, pătimaş, schimbător, lesne-uitător şi căzător — capabil încă de un singur lucru mare : de pocăinţă şi îndreptare.

Căci drumul acesta se cuvine să-l străbatem ca oameni conştienţi de starea şi de vina noastră, datori şi doritori de a bucura pe Domnul în suferinţa Lui pentru noi. Se cuvine să-l străbatem într-o singură atitudine sufletească : cea a vameşului, pe care ne-a indicat-o însuşi Mîntuitorul, în pilda care s-a citit astăzi din Sfînta Evanghelie (Luca XVII, 10—14).

Vrînd să mustre pe unii care aveau despre ei încredinţarea că sînt drepti şi priveau de sus pe ceilalţi, Domnul a rostit parabola aceasta : «Doi oameni s-au suit în templu, ca să se roage : unul fariseu şi celălalt vameş».

Deşi luaţi dintre exemplele de viaţă, dintre cei ce au trăit în realitate pe vremea aceea, cei doi oameni ni se înfăţişează, pentru toate timpurile, ca nişte modele nemuritoare, bune sau rele. Sînt două chipuri, două stări sufleteşti în care se împarte lumea de totdeauna. În locul lor poţi fi tu, cel care ascuţi, cel care vorbeşti, oricine şi oricînd, categorisindu-ne singuri şi de la sine, într-o parte sau alta. Doi oameni pe care Mîntuitorul ni-i arată în biserică, în ceasul de meditaţie, în convorbirea lor intimă cu inima lor şi cu Dumnezeu.

Unul era vameș, adică un slujbaș dintre cei care stringeau vama și impozitele pe care evreii erau obligați să le plătească romanilor. Ei nu erau iubiți de popor, nu numai din cauza stoarcerii de biruri și hărțuiei, sau pentru că adesea luau mai mult decât se cuvenea, ci pentru că impozitul era pentru poporul iudeu semnul decăderii și al supunerii față de romani. De aceea, vameșii erau grozav de urâți, asemănați cu păgînii, cu hoții, cu ucigașii, socotiți oamenii cei mai păcătoși. Este drept că ei nu erau cunoscători sau învățați ai Legii și rugăciunea era pentru ei o clipă mai rară și fugară, ca un fulger care, pentru o clipă doar, vedește adîncul nopții.

Fariseul, dimpotrivă, era ca o plantă îndreptată mereu spre lumină. Faptele lui erau mereu îndreptate după litera Legii. El făcea parte din tagma celor care se ocupau cu tălmăcirea Legii și aplicarea ei în toate manifestările vieții. Însuși numele de «farisei» — însemna «separați de restul lumii», adică deosebiți de masa comună, prin cunoașterea profundă a Legii, prin obiceiurile lor cucernice și prin lipsă de tot ce ar fi putut strica în ei curățenia legală. Întemeiați din rîvna de a studia cu sîrguință Cărțile Sfinte și de a păzi Legea mozaică de influențele neamurilor străine, preceptele lor morale s-au bucurat, la început, de o mare autoritate. Spre deosebire de saduceii, fariseii au rămas păzitorii credincioși și curajoși ai Legii și ai doctrinei adevărate. Ei înșiși au fost mult timp adevărate modele de virtute. Chiar și în vremea Mîntuitorului, găsim în Nicodim și în Gamaliil exemple de virtuoși farisei și fără îndoială că au mai fost și alții. Însă mulți dintre ei, puțin cîte puțin, s-au îndepărtat de adîncimea morală a Legii lui Dumnezeu și au căzut într-un formalism strîmt și exagerat, punînd, adică, preț pe păzirea formelor din afară ale legii, pe litera ei, fără să se preocupe să-și însușească duhul ei, prin îmbunătățirea lor sufletească și afișînd o sfințenie prefăcută, ce ascundea mîndria, invidia, ura, mînia, avariția. Fariseul se considera om, care nu greșește, nici nu cade în păcat, mai bun ca toți ceilalți; ocupa primele locuri în sinagogă, se ruga în piețele publice, făceau pomană cu surle și-și smolea obrazul, ca lumea să vadă urmele postului. Se păzea să nu facă simbăta un drum mai lung de un km., și nu sărea în ajutorul unui om pe moarte, dacă zăcea ceva mai departe de acea distanță «ca să nu calce legea»! Întrucît se îngrijeau atît de mult de păzirea poruncilor din afară și întrucît acestea sînt mai ușor de păzit decît îmbunătățirea cea dinăuntru, ei izbuteau de fapt să le păzească aproape pe toate, sau în orice caz mai mult decît ceilalți oameni. Dar aceasta le dădea o mare mulțumire de sine și dispreț față de ceilalți oameni. Și nu există păcat mai maré decît mîndria pentru virtuțile proprii.

Și astfel, «doi oameni s-au suit la templu să se roage»: unul: vameș — socotit între cei mai păcătoși; celălalt, fariseu — socotit de lume și, ceea ce este mai grav, de el însuși, un om sfînt, drept, în orice caz păzitor habotnic al poruncilor din afară ale Legii. O clipă de rugăciune înseamnă o clipă de adîncire în propriul tău suflet. Cine n-ar fi ispitit să creadă că acești doi oameni, în liniștea și tăcerea templului, aducînd fiecare jertfa sufletului său, jertfa fariseului nu va fi mai bine primită?

Dar aici se petrece ceva asemănător cu ceea ce auzeam în copilăria noastră, din basme, despre fata babei și fata moșneagului : că lada uneia era urită, veche și prăfuită pe dinafară, iar înăuntru ascundea frumuseți uimitoare ; iar lada celeilalte era poleită pe dinafară, dar ascundea înăuntru uriciunea jivinelor. Căci «fariseul stînd drept, se ruga astfel : Dumnezeu, îți mulțumesc că nu sînt ca ceilalți oameni, răpitori, nedrepti, desfrînați, sau ca acest vameș. Postesc de două ori pe săptămîină, dau zeciuală din toate cîte agonisesc».

Dar ce fel de rugăciune este aceasta ? El nu se ruga lui Dumnezeu, nu-i cerea nimic, ci, de fapt, «către sine însuși». Își trecea în revistă virtuțile personale, declarîndu-se mulțumit de sine și mulțumindu-și mai mult sieși decît lui Dumnezeu. Iar mulțumirea de sine îi era sporită și mai mult prin faptul că în același timp privea cu gîndul la alții, între care și la vameșul de dinapoia lui, și-l vedea mai prejos decît el. Fariseul nu vede în sine decît prin comparație cu ceea ce este în afară de sine. El nu se dezvăluie prin comparație cu Dumnezeu, chipul desăvîrșirii, ci prin comparație cu semenii săi ; și nu cu cei mai buni ca el, ci cu cei socotiți de el mai păcătoși decît el, pe care îi disprețuiește. El n-a intrat în templu ca să se roage, ci ca să se laude cu faptele sale bune, înălțîndu-se pe sine. Rugăciunea lui, după cuvintele Fericitului Augustin, nu e rugăciune, ci pledoarie. Ea nu exprimă sentimentele unui credincios care adoră, ci pe acelea ale unui om care se laudă.

«Iar vameșul, de departe, de unde sta, nu voia nici măcar ochii să-i ridice către cer, ci-și bătea pieptul și zicea : «Dumnezeule, fii milostiv mie, păcătosului».

Vameșul nu începe a-și enumera faptele lui bune ca fariseul, ci, din locul lui retras, în umbră, discret, își lovea pieptul și cu zdrobire a inimii, cerea doar îndurarea lui Dumnezeu. El nu stă drept, ci ingenușchiat, cu ochii plecați în jos, spre pămînt, zicînd, parcă : iată, Doamne, așa îmi petrec eu viața, ca un vierme al pămîntului. Nu se compară cu nimeni, se socotește cel mai păcătos și nu caută scuze. El una știe : e păcătos și imploră milostivirea lui Dumnezeu. Căința și smerenia lui nu înseamnă descurajare, căci nădărduește în mila lui Dumnezeu, și nici renunțare la silințe, ci, dimpotrivă, îndemn la eforturi tot mai mari pentru a-și curăți inima de mîndrie, de vrajbă, de ură și a o umple de blîndețe, de bunătate, de iertare.

De aceea, cîștigă cu adevărat mîngîierea și puterea de la Dumnezeu pentru o altă viață, încît se duce mai îndreptat la casa sa. Și asta pentru faptul că s-a smerit, a fost înălțat. Căci încheie Mîntuitorul : «Zic vouă : că acesta s-a întors mai îndreptat la casa sa, decît acela. Fiindcă oricine se înalță pe sine, se va smeri, iar cel ce se smerește pe sine, se va înălța».

Așadar, fariseul, cel socotit drept, din îngîmfarea și semeția în care se găsea, a ieșit cu totul umilit. Iar vameșul, cel socotit păcătos, din molozul năruirii sale sufletești, s-a întors la casa lui îndreptat. Spune Sfîntul Andrei Criteanul, explicînd această parabolă : «pentru că nu a săvîrșit binele în chip bun, fariseul a fost condamnat. Iar vameșul, pentru că s-a pocăit în chip bun de lucrările și faptele lui care nu erau

bune, a fost îndreptățit. Căci Dumnezeu a privit la suspinul vameșului, la zdrobirea lui sufltească și la loviturile pe care și le dădea în piept; și primind cuvintele: «milostiv fii mie», l-a îndreptățit laolaltă cu Abel. Iar jertfele și virtuțile și isprăvile fariseului le-a defăimat și le-a îndepărtat ca pe ale unui lăudăros și mîndru, și din această pricină l-a condamnat ca pe ucigătorul de frate, Cain. Și s-a aflat vameșul ca o grădină udată de ape subterane duhovnicești, iar fariseul întocmai ca un stejar desfrunzit, după cuvintele lui Isaia și Solomon (Isaia I, 50; Ecles. VI. 5).

Cele două chipuri ni s-au dat pentru învățătura noastră, să nu fim mîndri ca fariseul, ci pătrunși de smerenie ca vameșul. Fariseul este chipul de totdeauna al omului mîndru, mulțumit de sine, și birfitor. Îmbătăt de valoarea personală reală sau închipuită, el se uită la oamenii din jur numai ca să se vadă pe sine cît este de înalt. Cu totul orb pentru ceea ce este bun la alții, nici nu suferă să vadă sau să audă de altul că e mai bun, mai învățat, mai drept, mai cinstit ca el. Ca și o perdea de întuneric, mîndria îl face pe om să nu mai vadă în el nici una dintre scăderile și lipsurile proprii, inerente oricărui om, ci se socotește desăvirșit, sau măcar mai bun decît alții. Dînd celui stăpînit de ea, mulțumire de sine, este frînă în calea progresului personal și social sub toate aspectele, iar sub raport moral este «moartea virtuților și viața păcatelor», este cea dintîi piedică în calea mîntuirii. În omul mîndru este numai aparență de virtute și credință. Părinđ că se umple de Dumnezeu, se golește de El, căci fiind plin de sine, Dumnezeu nu găsește în el loc de odihnă. Atît de nesuferit îi e lui Dumnezeu păcatul mîndriei, încît un Sfînt Părinte a spus că «mai mult îi place lui Dumnezeu un păcătos smerit, decît un drept mîndru». Iar Solomon spune: «orice inimă trufașă este uriciune înaintea Domnului» (Prov. XVI, 5), pe cînd «acolo unde este înțelepciune, este și smerenie» (Prov. XI, 2). Cel înțelept nu se trufește, nu face paradă cu meritele lui, nu privește de sus pe ceilalți, nu se înghesuie neapărat spre locurile cele mai de cinste. El își vede tăcut de treaba lui, fără să birfească, dînd tuturor cinstea cuvenită, nu disprețuiește și nu osîndește pe nimeni. În fiecare om găsește un fir de aur prețios, vrednic de stimă și de apreciere. Este o rază de lumină care, pătrunzînd în tainița inimii noastre, ne luminează asupra ceea ce sîntem și ne face să ne prețuim așa cum merităm, conștienți de calitățile și lipsurile proprii, ea fiind lumină și putere. Ca lumină ne dă adevărata cunoaștere de sine, iar ca forță continuu lucrătoare, ne împinge tot mai sus, spre tot mai multă curăție, spre tot mai multă bunătate. Ea ne învață să alungăm de la noi semeția și înfumurarea, chiar dacă am ajunge înaintați în virtute, buni și drepti și blînzi și milostivi, ca nu cumva să întinăm și să pierdem cu aceasta toate strădaniile și ostenele noastre, ca fariseul. Căci este scris: «cînd veți fi făcut toate acestea, ziceți: sîntem servi netrebnici; am făcut ceea ce eram datori să facem» (Luca XVII, 10). Această floare aleasă, podoabă de preț pentru cel ce și-o însușește ființei sale, poate fi uneori falsă, cînd sub faldurile smereniei se ascunde mîndria, devenită de acum fățărnicie, sau cînd îmbracă haina nesinceră și prefăcută a slugărniciei cu cei mari și a mîndriei față de

cei mai mici. Adevărata smerenie, însă, este sinceră, are ca sălaş tronul inimii și numai ea dă preț, valoare și temei oricărei virtuți. Altfel totul devine fals și fără consistență. Cine ar concepe că dragostea ar fi cununa virtuților, dacă ea n-ar sta pe temeiul smereniei? Când zice Sfântul Pavel: «dragostea nu se trufește», înseamnă că fără smerenie, dragostea este trufie și fariseism. Cel mindru nu-l poate iubi nici pe Dumnezeu și nici pe aproapele, căci el nu poate privi decît în sine, unde nu-i loc nici pentru Dumnezeu și nici pentru semenii. Ce rost ar putea avea credința, cînd credinciosul s-ar încrede nemăsurat în sine? Și cum ar nădăjdui cineva în Dumnezeu, dacă ar lipsi smerenia? Un om poate fi înțelept, poate fi curajos, plin de înfrînare, poate urmări dreptatea, dar toate acestea nu-și găsesc coloritul adevărat, decît atunci cînd sînt țesute cu smerenie. El poate fi ori ca păianjenul care țese pînză fără valoare, pînză care, deși sare în ochii oamenilor, rămîne ceea ce este, pînză de păianjen; ori ca albina, care face mierea în taină, neștiută de nimeni, dar atît de folositoare și de preț tuturor.

Numai smerenia, ca forță continuu înnoitoare, este începutul și cheazășia desăvîrșirii, numai ea aduce stima și afecțiunea aproapelui, pacea și bucuria sufletului, bogăția harurilor cerești. Numai sub cîrma ei vom putea poposi într-o zi în grădinile înșorite de Soarele cel veșnic, care este Hristos Domnul, «Cel blînd și smerit cu inima» Amin!

DUMINICA FIULUI RISIPITOR

La Sfînta Evanghelie de astăzi am ascultat parabola numită a «Fiului Risipitor». Este cea mai frumoasă, cea mai zguduitoare și cea mai apropiată de sufletul nostru, dintre toate parabolele spuse de Mîntuitorul, numită, pe bună dreptate, perla parabolelor și cea mai adîncă de sens dintre acestea. În puține cuvinte, de o simplitate desăvîrșită și de o adîncime neasemuită, Mîntuitorul ne dezvăluie aici o lume întregă de dumnezeiască iubire și înțelepciune. Ne dezvăluie ceea ce se petrece în trăirea creștină a fiecăruia dintre noi, nu o dată ci de multe ori, pînă la plecarea cea mare pe celălalt tărîm, al celeilalte vieți.

Drama fiului risipitor se repetă în fiecare dintre noi. Noi, toți creștinii și fiecare în parte, sîntem, mai mult sau mai puțin, în situația acestui fiu risipitor. De aceea, aș vrea ca fiecare, personal, să urmărească și să înțeleagă această parabolă nu ca pe o oarecare parabolă, care vorbește despre un oarecare fiu rătăcit, și care se referă la oricare altul

în afară de noi, în afară de mine însumi ; ci prin ea, să urmărim și să adâncim însăși ființa și viața noastră, cu toate căderile și ridicările ei, cu toate prăbușirile ei spirituale, cu tot zbcuciumul și durerile, sau zvîcnirile luminoase ale sufletului nostru spre biruință, spre revenire la Dumnezeu, la viața fericită de comuniune în dragoste cu El și cu semenii, cu ajutorul harului divin.

Cu aceste gânduri, să încercăm să urmărim și noi drama fiului risipitor, care este drama creștinului ce se rupe de bunăvoie, pentru a petrece în păcat, departe de Dumnezeu, Creatorul și Părintele său.

«Un om avea doi feciori. Și cel mai tânăr dintre ei a spus tatălui său : tată, dă-mi partea ce mi se cuvine din avere. Atunci el a împărțit averea între ei. Dar nu după multe zile, feciorul cel mai mic, strîngîndu-și toate, a plecat într-o țară îndepărtată și acolo și-a risipit avutul, viețuind în destrăbălare» (Luca XV, 11—13).

Tatăl, despre care se spune în parabolă, este Dumnezeu. Cei doi feciori sîntem noi, creștinii, drepti și păcătoși. Este ales ca exemplu fiul cel mai tânăr, poate și pentru faptul că păcatul este mai nou decît dreptatea : omul mai întîi a fost drept și bun, apoi, prin sfatul diavolului, s-a făcut viclean și păcătos ; deci este mai veche bunătaea și mai tîrzie răutatea. Poate și pentru faptul că lucrurile păcatului sînt copilărești și nebunești, iar faptele dreptății sînt bătrînești și înțelepte, deși în fața lui Dumnezeu bătrînețea nu se măsoară după numărul anilor, ci după înțelepciune, căci pot fi găsiți și tineri înțelepți, și bătrîni nebuni, ticăloșiți și împietriți în rău. Dar foarte probabil că Mîntuitorul l-a ales ca exemplu pe cel mai tânăr și pentru motivul că tinerețea înseamnă bogăție multă de forță și sănătate ; înseamnă vîlvătaie aprinsă de energie și de viață ; bogăție mare de zile și de aceea, privește cu încredere viitorul, nu ține cont de zile și nici de ore și clipe, fiindcă are înaintea ei viața și poate cheltui din plin din avuția timpului. Ea este vîrsta în care se plăsmuiesc planuri și idealuri înalte, care toate se par a fi mari și realizabile, iar tînrul se simte neînfricat pentru marile riscuri pe care le prezintă lupta cea mare cu viața. Tînrul risipitor închipuie setea de viață, setea de a da piept cu viața cea mare, pe care s-o înfrunte și să o stăpînească învingînd-o. Dar tînrul din parabolă este îngenuncheat de puterile lumii și de forțele oarbe ale acesteia, așa cum vom vedea mai departe.

Și tînrul acesta «strîngîndu-și toate, a plecat într-o țară îndepărtată și acolo și-a risipit avutul, viețuind în destrăbălare...». Și el, ca și noi, simțea înăuntrul lui un îndoit simțămînt, contradictoriu ; se simțea ca și noi, făcut să trăiască adînc o viață în toată puterea cuvîntului. Și l-a apucat dorul de «a se bucura de viață» în plinătatea ei, adică de a o risipi și de a o necinsti, căutînd toate plăcerile și cîștigul pe care-l poate dobîndi un tînr. Ca atîția dintre noi și-a zis el : «să mîncăm și să bem, căci mîine vom muri». Făcuți ca să trăim o viață adevărată, lîngă cel ce este izvorul vieții și viața însăși, sîntem totuși gata să ne legăm și să ne aruncăm în abisul păcatului și al morții, cu care se aseamănă de atîtea ori vîltoarea vieții. Cîți dintre noi nu și-au zis ca și

acest tînăr : «Doamne, lasă-mă să trăiesc așa cum vreau eu ! Viața din afară este mai frumoasă decît disciplina pe care mi-o oferi Tu și Biserica Ta. Lasă-mă să mă duc unde îmi place mie». Și cine dintre noi nu a trăit, măcar o clipă, înăuntrul cugetului său, realitatea aceasta tragică a despărțirii de Dumnezeu ? Tocmai această depărtare a noastră de Dumnezeu și pierderea bunurilor duhovnicești cu care am fost înzestrați, sînt exprimate de Mîntuitorul prin plecarea fiului risipitor «într-o țară îndepărtată unde și-a risipit avutul în destrăbălare». Cu această plecare a fiului risipitor, viața în comuniune cu Tatăl s-a sfîrșit. Rup-tura aceasta este, fără îndoială, încheierea unei crize care începuse mai de mult. Păcătosul se smulge încetul cu încetul de Dumnezeu pînă îl părăsește pe față, așa după cum un zid se surpă după ce a fost ruinat cu timpul. Tatăl nu împiedică pe fiul risipitor să plece. Părintele, care lasă cu inima zdrobită să se depărteze fiul risipitor, este Dumnezeu, cel ce respectă libertatea omului. El ne-a zidit liberi și vrea să-L iubim și să-L ascultăm, nu din silă, ci din iubire.

«Țara îndepărtată», unde a plecat fiul risipitor, este «țara» și «lumea păcatului». Păcatul ne îndepărtează de Dumnezeu și ne îndepărtează mai mult decît ne închipuim noi. Pe cînd în virtute de înălțăm întotdeauna mai puțin decît nădăjduim, în păcat ne prăbușim mai adînc decît am fi putut-o prevedea. Rămînem totdeauna dincoace de binele pe care voim să-l săvîrșim și depășim răul pe care credem că ni-l putem îngădui. De aceea se spune că fiul risipitor s-a dus într-o «țară foarte îndepărtată»; nu mai voia să vadă casa părintească și dorea să scape de sub tutelă. Explicînd aceleași cuvinte, Fericitul Augustin numește «țara îndepărtată»: uitarea de Dumnezeu. Păcătosul vorbește și lucrează ca și cum Dumnezeu n-ar exista. Iar creștinul care păcătuiește nu numai că se depărtează de Dumnezeu, ci îl și scoate din cămara sufletului său; nu numai că păcătuiește, ci și apostaziază. Se leapădă de Mîntuitorul care s-a răstignit pentru el și care ni se arată în el și prin el.

Ca și fiul din parabolă, creștinul păcătos nu cheltuiește averea părintească, ci «o risipește». El risipește harul și viața cu darurile ei pe care le avea de la Dumnezeu, și-și pierde puterea ca și mlădița ce s-a rupt de pe butucul viței și care se usucă repede. Lucrul acesta se arată lămurit în continuarea parabilei : «Și după ce a cheltuit totul, s-a întimplat în țara aceea, o foamete mare și el a început să ducă lipsă. Și pentru a putea trăi, s-a așezat pe lîngă unul din locuitorii acelor locuri, ca păzitor de porci. A ajuns în zdrențe și ar fi dorit să mănînce roșcove din care mîncau porcii, dar nici din acelea nu-i dădea nimeni...» (Luca XV, 14 ș.u.).

O, tu, fiule, care ți-ai părăsit casa părinților tăi, curat, cu haine strălucitoare, cu ochiul mîndru și ager, ce trist ai ajuns ! Porcar într-o țară străină ! Chipul îți este îmbătrînit, părul încilcit și lung. Fața ta e neîngrijită. Hainele tale, frumoase odată, acum sînt numai zdrențe. Cel ce dădea ospețe prietenilor la petreceri, acum nu mai dorea decît o coajă de piine pe zi și n-o avea, fiind amenințat să moară de foame. Departe de Tatăl lui, el risipește moștenirea părintească și, crezînd că a dobîndit libertatea, s-a făcut robul patimilor și pornirilor nesățioase. Dar,

apoi, cheltuind totul, este părăsit de toți. Îi era foame, dar nimeni nu-i dădea să mănince. Abia după multă căutare, a găsit un loc de porcar la unul din locuitorii acelei țări.

Dar în icoana acestui fiu, care a ajuns așa de trist, nu vedem oare icoana atîtora dintre frații noștri creștini, poate icoana noastră înșine, sau a vreunui fiu al nostru, frate, rudă sau cunoscut? Nu vedem pe ațiția cheltuind în dreapta și în stînga pentru potolirea poftelor bolnave, sau sub influența unui anturaj rău ales, a unor prieteni vicleni sau destrăbălați? Nu există oameni care muncesc din greu săptămîni în șir, ca apoi, cînd iau plata muncii lor, să o cheltuiască în beții și desfrîu, ca apoi să trăiască din nou în lipsuri, și ei și familia lor? De bună seamă că fiecare ne aducem aminte de astfel de exemple, poate chiar din satul nostru, de familii nenorocite și de copii în zdrențe și pe drumuri, datorită risipei neînțelepte a vreunui membru al familiei.

Dar acesta este doar un aspect al icoanei fiului risipitor, după cum risipa sau zgîrcenia sînt un singur aspect, doar, al păcatului. Icoana fiului risipitor este mult mai cuprinzătoare. Este tragica viață a oricărui păcătos care se depărtează de la calea cea dreaptă. Este chipul creștinului, în general, care-și risipește darurile duhovnicești și trupești cu care ne-a înzestrat Ziditorul, departe de Dumnezeu, în «țara păcatului». Haina luminoasă a harului cu care l-a îmbrăcat Dumnezeu la creație, se prefăce în zdrențe, «chipul» lui Dumnezeu în el se deformează și de-abia își mai acoperă goliciunea cu «piei de animale», adică cu patimi și iubire de sine. Dar să mai reținem un adevăr din drama acestui tînăr: «în țara aceea s-a făcut o foamete mare». Este foametea omului care și-a risipit comorile sufletului într-o viață destrăbălată; este foametea aceea provocată de pierderea harului; este zbuciumul nepotolit al creștinului aflat în păcat, departe de Dumnezeu. Căci păcatul nu aduce fericire adevărată, după cum nici roșcovele nu săturau pîntecele fiului risipitor. La început, ele îndulcesc gura, iar apoi o încrețesc și o acresc; la fel și păcatul, la început este dulce și frumos, iar apoi ne umple sufletul de mîhnire și scirbă. Această foamete o simt și o sufăr toți păcătoșii, cel puțin în anumite ceasuri ale vieții lor. Și atunci ea se unește adesea cu dorința de a se ridica, de a regăsi pe Dumnezeu, pe care l-au pierdut din inima lor, de a părăsi viața neînțeleaptă în care și-au risipit darurile sufletești și trupești, așa cum a făcut și tînărul din parabola Mîntuitorului. El a fost îngenucheat în lupta cu viața și cu ispitele acesteia, dar nu învins. Căci în clipele cele mai tragice, el găsește, totuși, în sufletul său încă destulă putere, ca să se adune din risipirea în păcate: «Scula-mă-voi și mă voi duce la tatăl meu și-i voi spune: «Tată, greșit-am la cer și înaintea ta. Nu mai sînt vrednic să mă chem fiul tău. Fă-mă ca pe unul din argații tăi». Și s-a sculat și a venit la tatăl său» (Luca XV, 18—20).

«Și-a venit în fire», zice Sfînta Evanghelie, ceea ce înseamnă că firea aceea urîă, zdrențuroasă, plină de toate necurățiile, nu era firea lui cea adevărată. Firea noastră este alta. Ea stă dedesubtul acestei firi străine, pe care a clădit-o păcatul. Glasul firii celei adevărate, neîncă-

tușate de păcat, era acea foamete a sufletului care îl face să strige : «Scula-mă-voi și mă voi duce la Tatăl meu...». Este glasul conștiinței morale, care-i spune că pentru vină, trebuie căință. Este acel judecător drept și nemitarnic, pe care-l putem adormi, dar nu desființa, și care ne însoțește în decursul întregii vieți și apreciază faptele noastre dacă sînt sau nu în concordanță cu glasul firii celei adevărate, cu voia lui Dumnezeu. Ea este aceea care poartă în noi acel război adînc, lăuntric, plin de agitație și de tulburare, cu căderi și înălțări, cu înfringeri și biruințe. Chinuit de glasul conștiinței, Cain, ucigașul fratelui său, rătăcește zi și noapte ; Iuda Iscarioteanul se zbuciumă cumplit și nu-și află liniștea sub musturarea conștiinței. Dar el nu se îndreaptă, ci-și pune capăt zilelor. Însă nu aceasta este căința cea adevărată, ci aceea care pune vieții un început nou ; care o luminează și o readuce la casa părintească, care reînnoiește și împrespătează continuu duhul ființei noastre. Aceasta este pocăința lui Petru, a tilharului pe cruce, a femeii păcătoase și a fiului risipitor. Aceasta trebuie să ne fie pildă de adevărată pocăință.

Dar dacă plecarea a fost ușoară, fără frămîntări și fără desmeticiri, ca o lunecare din cuib, a puilului de lăstun, în ispita întîiului său zbor ; calea întoarcerii, însă, este lungă și grea și nesigură. Căci nu e sigur că acest călător sârman, care se întoarce acum în cu totul alte condiții decît cele în care plecase de acasă, va mai avea puterea să ajungă la capătul ei. Trece prin orașele pe care altădată le străbătea în alai strălucit, de astă dată în haine zdrențuroase, fără hrană și fără adăpost, ca un cerșetor, căruia nimeni nu-i dă nici o coajă de piine uscată. Însă nici el n-o cerșește, fiindcă a învățat s-o cîștige prin muncă. Cînd e recunoscut, primește cu umilință risetele batjocoritoare ; ele îl vindecă de ultima rămășiță de mîndrie. Înlătură cu hotărîre orice încercare de a-l opri ; trebuie să dobîndească cu orice preț iertarea și să mai vadă o dată casa părintească a copilăriei sale (Matei XVIII, 3). Luptă cu disperare împotriva propriilor sale îndoieli : va fi el în stare să ducă pînă la sfîrșit viața cea nouă, pe care a ales-o ? Va putea el îndura rînduiala vieții la care se întoarce ? Totuși «a venit la Tatăl său» cu inima sfișiată, cu tălpile picioarelor însîngerate, cu hainele în zdrențe, dar plin de nădejde că va fi primit iarăși, dacă nu ca un fiu, cel puțin ca un argat... Avea nevoie pentru întoarcere și de curaj, și de tărie, și de smerenie, și mai ales de încredere în iubirea Tatălui, virtuți care ne trebuie și nouă pe calea reîntoarcerii.

«Ci pe cînd era el încă departe, l-a văzut tatăl său și s-a înduioșat, și alergînd la el a căzut pe grumajii lui și l-a sărutat» (Luca XV, 18—20). Aici este punctul culminant al parabolei : tatăl l-a văzut de departe, pentru că de la început, de cînd a plecat din casa lui, l-a așteptat. L-a așteptat cu durere și cu dragoste nețarmurită. Cu acea durere fără margini a Tatălui care din iubire l-a zidit pe om și l-a pus împărat al făpturii ; din iubire a dat pe însuși Fiul Său ca jertfă și preț de răscumpărare ; din iubire l-a ridicat la demnitatea de Fiu al Său după har ; din iubire i-a arătat calea care duce la fericire ; El însuși și în toate mani-

festărilor Sale fiind iubire, ca prin aceasta să-i facă pe oameni să iasă din iubirea de ei înșiși, să cunoască iubirea dumnezeiască și să le deschidă idealul frăției universale. Deși iubirii Lui părintești i se răspunde cu nerecunoștință și ură, totuși El așteaptă doar gândul și dorința de întoarcere a fiului rătăcit, pentru a-i ieși în întâmpinare și a-l îmbrățișa. Nici o muștrare, nici o certare. Nici condiții, nici «satisfacție»: întoarcerea e de ajuns! Ea a cîștigat iertarea și aceasta e pecetluită de inima părintească cu sărutarea. Sărutarea Tatălui nu e numai garanția iertării trecutului, ci și aceea a restabilirii fiului întors la El în toate drepturile sale de mai înainte. Mai mult, ca și păstorul care a aflat oaia pierdută, ca și femeia care a găsit drahma, cheamă și pe alții să se bucure de întoarcerea fiului risipitor. Acest tată n-a ținut minie fiului său, ci l-a primit cu brațele deschise, cu milă și cu iertare, nu cu judecată, pentru că era tată și nu judecător. Și pentru a-l face să uite tot trecutul său de cădere și nenorocire, poruncește servilor săi să-i scoată zdrențele de pe el și să-l îmbrace cu haina cea mai frumoasă, cu dragoste aleasă și pusă de o parte, din timp; să-i pună în deget inelul, semnul Noului Legământ, garanție a noii sale stări și a libertății redobîndite; și să-i pună încălțăminte nouă în picioarele rănite de drum. Apoi poruncește să taie vițelul cel gras, căci «acest fecior al meu, încheie el, mort a fost și a înviat, pierdut a fost și s-a aflat».

Și casa s-a umplut de lumină, de bucuria păcii, a păcii lăuntrice pe care nimic n-o poate smulge din inima celui credincios, care transfigurează viața și îi îndepărtează amărăciunile; bunul suprem care condiționează, înalță și dă preț tuturor celorlalte. Această pace e întemeiată pe siguranța iertării în baza jertfei de pe Cruce și a iubirii părintești a lui Dumnezeu și se revarsă asupra vieții noastre ca un izvor ascuns. Este o comoară pe care o purtăm în tainița cea mai adîncă a sufletului nostru, ca pe o moștenire supremă asigurată de iubirea răscumpărătoare care mîntuiește și care este desăvîrșită ca și obîrșia ei.

Dar e foarte important să reținem că fiul risipitor, plecat de lîngă tatăl său în «țara îndepărtată» a păcatului, ajunsese în zdrențe, păzitor de porci și lipsit de hrană, ajunsese în acea «foamete» grozavă, de care ne spune Sfînta Evanghelie, și numai după ce s-a reîntors lîngă părintele său s-a putut bucura de acest dar dumnezeiesc al iertării și al păcii lăuntrice. Și tot așa de important de reținut este și aceea că această parabolă zguduitoare n-a fost spusă de Domnul pentru ca să știm ce s-a întîmplat sau ce se va întîmpla cu alții, ci cu fiecare dintre noi, care călătorim pe acest pămînt. Fiecare știm că păcătuim ca și fiul risipitor; fiecare știm că trebuie să ne hotărîm de îndată să revenim în casa Tatălui, adică în Biserica Lui, ținînd seama de scurtimea vieții noastre. Aici, în Casa Domnului aflăm scaunul duhovniciei, unde ne așteaptă Mîntuitorul, prin străjerul poruncilor Lui, duhovnicul. Aceasta este calea întoarcerii noastre, a fiilor rătăcitori și pierduți. Fiecare știm că e anevoios drumul întoarcerii. Chiar în cutremurătoarea taină a scaunului de duhovnicie, inima noastră șovăie, cugetul se strînge, mintea alege, strecoară, slobozește sau oprește vădirea faptelor care ne împovărează.

Așa se întâmplă : nu ni-i rușine să săvîrșim păcatul, dar ni-i rușine să-l mărturisim. Și mai ales ni-i rușine de faptele noastre puse față-n față cu cumpăna judecății lui Dumnezeu. Dar dacă trăim începutul dramei mezinului din Evanghelie, trebuie să trăim cu aceeași intensitate și sfirșitul ei, care nu e altceva decît mărturisirea. Să ne «venim în firea noastră», să trăim adîncul lăuntrului nostru, să ne aplecăm deasupra propriei noastre ființe, să ne confruntăm cu noi înșine și să ne limpezim asupra noastră, acum cînd ne apropiem de începutul Postului Sfințelor Paști. Și fericit ar fi cu adevărat, cel ce v-a putea să-și agonisească, din toată truda întoarcerii la Dumnezeu, acea neprețuită comoară a lacrimilor pocăinței. Dacă nu mai multe, una singură ; strălucitoare și fierbinte, curată și mărturisitoare. Căci din suferință se nasc lacrimile. Lacrima pocăinței izvorăște din suferința păcatului ispășit. Și e răscumpărarea noastră, a fiilor pierduți, în clipa întoarcerii și a dumnezeieștii îmbrățișări. Un bob de mărgăritar, picurat din ochiul tău, în amfora de veșnicie a mîinilor lui Dumnezeu. Amin !

Pr. STAMATIOU DIONISIE

OMILIE LA PSALMUL 120¹

Cînd pornea din Galileea spre Ierusalim, călătorul avea de ales între două drumuri : unul prin Samaria, pe care mergea rareori și Mîntuitorul și altul prin ținutul Pereii. Din lunca Iordanului, privirile se îndreptau spre Ierusalim și spre înălțimile pe care este el așezat. Drumul care urcă de aici pînă la templu este deschis de psalmul 120 — primul din ciclul psalmilor «treptelor» (ps. 120—134). Acest psalm oferă multe învățături folositoare pentru viața duhovnicească a credincioșilor.

1. *Ridicat-am ochii mei la munți, de unde vine ajutorul meu.* Așa începe psalmul, amintind că din orice direcție s-ar îndrepta un călător spre Ierusalim, el va fi nevoit să urce. În timpul urcușului el nu vede orașul, dar îl știe așezat pe muntele Sion. Ținta călătoriei lui este templul și cine urcă pînă acolo, se apropie de însuși Dumnezeu, a cărui slavă sălășluiește pe Muntele Sion.

2. *Ajutorul meu vine de la Domnul, Cel ce a făcut cerul și pămîntul.* Dumnezeu ajută pe cei ce cred în El. Credinciosul știe că a ajuta este un lucru ușor pentru Cel care a vegheat de la început asupra poporului Său, cînd l-a scos din Egipt. De sub picioarele drumeților, se pot desprinde în orice clipă unele pietre. Și aceasta este cea dintîi primăjdie care-i pîndește, deoarece, «dacă vor călca greșit, își vor vătăma gleznele. Dar spune cu încredere psalmistul :

1. F. Pettit, *Les cantiques des montées*, Ed, Witte, Paris, 1959.

3. *El nu va lăsa să șovăiască piciorul tău și Cel ce te păzește nu va dormita.* Fără îndoială, o neatenție de-o clipă poate fi urmată de un accident și deci de încetinirea înaintării grupului întreg. O altă primejdie poate veni de la somnul paznicilor. Drumul este lung, cu opriri pentru odihna de noapte. Unii călători sînt nevoiți să vegheze pentru a apăra de tilhari și de fiarele pustiului pe drumeții obosiți. Focul trebuie să ardă toată noaptea, iar straja este și ea ostenită și ar putea să adoarmă. Dar Dumnezeu nu obosește niciodată și de aceia psalmistul zice :

4. *«Iată, nu va dormita, nici nu va dormi Cel ce păzește pe poporul Său»*, 5. *«Domnul este ocrotitorul tău. Domnul te va umbri din dreapta ta.* 6. *Și ziua soarele nu te va arde, nici luna noaptea»*. Mai este ceva : în acele locuri soarele arde cu putere și nicăieri nu vezi copaci și umbra. În timpul zilei «Domnul te va umbri din dreapta ta» și-ți va aduce aminte cum a ocrotit pe alții, mai înainte.

Apoi, psaltistul se referă la un lucru pe care localnicii îl cunosc bine : lumina strălucitoare a lunii, împreună cu aerul care devine noaptea foarte rece, poate dăuna ochilor. Domnul însă îi poate apăra și de această primejdie.

7. *«Domnul te va păzi de tot răul, păzi-va sufletul tău Domnul»*. Acum psalmistul se gîndește la un drum lung, cînd nu se găsește apă bună de băut. Dar, Domnul va păzi sufletul tău : cuvintele acestea amintesc din nou primejdia tilharilor de drumul mare. În locurile stîncoase, ei se ascund ușor și atacă pe neașteptate. De aceia nimeni nu merge singur pe acolo, ca bietul călător despre care Sf. Evanghelia spune că l-au jefuit hoții și l-au lăsat aproape mort (Luca X, 30). Dar dacă a pornit, totuși, pe acest drum, bună apărare cere de la Dumnezeu.

8. *«Domnul va păzi intrarea ta și ieșirea ta, de acum și pînă în veac»*. El te apără la dus și la întors, adică te apără totdeauna.

*

Din această descriere a călătoriei pelerinilor biblici, se pot scoate mai multe învățături. Drumul de la Ierihon la Ierusalim, așa de viu descris, închipuiește viața creștinului. Ea se poate asemăna cu o călătorie. Grea este această călătorie pentru voința noastră slăbită din pricina păcatului strămoșesc. Se simte că e grea mai ales în timpul marilor eforturi în a urma binele. Săvîrșirea binelui, ca și urcarea unor munți înalți, cere eforturi care ne-ar înspăimînta dacă nu ne-am pune încrederea în Dumnezeu. La tot pasul avem nevoie de har și de aceea îl cerem și ne lăsăm purtați de acest har. Credinciosul știe că puterea harului lui Dumnezeu este foarte mare, mai mare decît însăși puterea creatoare a lui Dumnezeu ; El poate săvîrși minuni mai mari decît facerea cerului și pămîntului. Dar, un lucru minunat : pe cît de mare este lucrarea harului, pe atît este de lină, blindă, căutînd a se potrivi cu firea și puterea noastră, pentru a o ajuta și ridica. De aici nu urmează, desigur, că de vreme ce ne ajută Dumnezeu, drumul nostru spre El este lipsit de orice primejdii. Ele există și trebuie să le cunoaștem bine ca să

le putem birui. Cea mai de seamă primejdie, ce se poate asemăna cu pasul greșit al călătorului, este *descurajarea inimii*, pentru că ea poate să împiedice și să țină pe loc înaintarea noastră duhovnicească. Această înaintare este grea, uneori este mai presus de puterile noastre. De aceea nu ne bazăm pe ele și cerem ajutorul de Sus. Descurajarea vine atunci când cineva are prea mare încredere în sine însuși. Din cauza unei asemenea încrederi, Dumnezeu îngăduie să cădem uneori, ca să înțelegem astfel că urcușul pe calea desăvârșirii duhovnicești nu se poate face numai cu puteri omenești. Ne vom pune deci mereu încrederea în Dumnezeu, care nu va lăsa să șovăie picioarele noastre.

El nu va lăsa nici «straja» să doarmă. Ce înseamnă acest slujitor al «străjii», înțelegem din faptul că puterile pe care le avem nu sînt de ajuns și atunci căutăm să trăim împreună cu alți oameni. Singurătatea absolută nu este cu putință. Dovadă este că toți au nevoie de cunoștințele semenilor lor, de simțul lor moral, de educație, într-un cuvînt. Omenirea a muncit veacuri multe și fiecare avem nevoie de înțelepciunea trecutului, de legi, de oameni mai înaintați în știință și de îndrumările lor. Toate acestea ne arată că ne trebuie o «strajă» bună, care nu doarme și nu ne lasă nici pe noi să adormim pe calea ce duce la desăvârșire.

Altă primejdie este căldura zilei și oboseala care ne atrage atenția că am pornit la drum cu pași prea repezi și, deodată, nu mai putem respira, adică am început schimbarea vieții în mare grabă, începem a simți greul și vine ispita de a ne opri. Să ne rugăm lui Dumnezeu, ca el să ne fie ca o umbră răcoritoare împotriva acestei înfierbîntări moleșitoare, să ne dea înțelepciunea de a nu supune nici trupul, nici sufletul la sarcini și efortări mai mari decît ar putea purta. Iar dacă ne îmbolnăvim fără vina noastră, să fim siguri că Dumnezeu ne va da harul de care avem nevoie pentru sănătatea noastră. După o zi plină de zăduf, urmează noaptea rece. Trecerea de la cald la rece este primejdioasă și o întîlnim și în viața duhovnicească. Uneori ea așa trebuie să fie: știm că, după răceala sufletului va urma învierea lui. Aceasta însă e urmată uneori de un fel de moleșală și istovire a sufletului. Iată, aici, o primejdie mare pentru cei care caută să se apropie de Dumnezeu și să facă voia Lui, mai ales cînd uscăciunea duce la descurajare. Să ne silim atunci a nu ne pierde rîvna și dragostea, oricare ar fi starea noastră sufletească, să căutăm a-I sluji lui Dumnezeu tot timpul. Cînd vom dobîndi învierea, mîngîierea și bucuria duhovnicească, căci ele vor veni, să le primim cu toată recunoștința știind bine, în același timp, că ele nu vor dura cine știe cîtă vreme. Deci, fie că sîntem ca și părăsiți, fie că sîntem în stare de bucurie, să ne punem încrederea în ajutorul lui Dumnezeu. Numai în chipul acesta ne vom putea menține în starea de a înainta. De altfel, uscăciunea și mîngîierea sînt amîndouă stări de har, fiecare în felul ei și trebuie primite cu calm și înțelepciune.

Psalmisul mai vorbește despre primejdia bolilor. Cea mai obișnuită boală, care împiedică sufletul să înainteze, este așa-numita «căldiceală». Ea este o împăcare, o deprindere a noastră cu păcatele de fiecare zi,

«ușoare», și ne face să uităm de grija de a înainta în desăvârșire. De aceea, trebuie să luăm măsuri de pază, deoarece căldiceala, primejduind înaintarea, compromite însăși mîntuirea noastră.

Așadar, iată cîte putem învăța din psalmul 120 : mai întii, că toată calea vieții noastre este un «*urcuș*» și apoi că este un urcuș greu. De-a lungul lui, de la un capăt la altul al vieții, avem în sprijinul nostru ajutorul bunului Dumnezeu, cum l-au avut odinioară călătorii ce mergeau la Ierusalim. Dumnezeu este cel care a sădit în sufletul nostru tendința de a înainta spre ținta cea mare a desăvârșirii și mîntuirii veșnice. El îngăduie să ne încerce ispitele și tot El ne va da putere să le biruim și să înaintăm cu adevărat. El va face aceasta cu siguranță pentru că a făgăduit că ne va ocroti, și a dovedit că ne iubește. Să ne întărim sufletul cu aceste încredințări, cu nădejdea în bunătatea Lui, cu rugăciunea. Să ațintim privirile sufletului la El și vom vedea cum se poate înainta hotărît pe calea vieții, urcînd, cu încetul, spre desăvârșire.

Pr. prof. ANATOLIE ZAREA

ZIUA DOMNULUI — DUMINICA

Încă de la facerea lumii, Dumnezeu a rînduit a *șaptea zi*, ca zi de odihnă (Facere II, 2—3), adică după ce omul muncește *șase zile*, să se odihnească în ziua a *șaptea*, și să preamărească pe Creator (Ieșire XX, 9—11). Respectarea acestei porunci dumnezeiești are ca urmare două stări însemnate în viața omului : menținerea sănătății trupului, după o încordare în muncă timp de *șase zile*, și posibilitatea pentru suflet să-și primească și el hrană spirituală, prin participarea la sărbătorirea Creatorului.

Pînă la *Învieerea din morți a Mîntuitorului*, ziua de odihnă, ziua a *șaptea* era socotită *sîmbăta*, iar după aceea *locul sîmbetei* l-a luat *duminica*, — ziua Învierii Domnului —, evenimentul cel mai mare al creștinătății —, bineînțeles, tot ca a *șaptea zi*, după *șase zile* de muncă. Domnul Iisus Hristos a înviat din morți «după ce a trecut sîmbăta, cînd se lumina spre *întîia zi a săptămînii*» (Matei XXVIII, 1) și toți creștinii, de orice neam, au sărbătorit «*întîia zi a săptămînii*», ziua învierii Domnului, *duminica*. Acesta este un fapt pe care nu-l poate nimeni contesta. Și e foarte firesc ca creștinii să sărbătorească ziua în care Domnul Iisus, Fiul lui Dumnezeu, a înviat din morți, pentru că prin învierea Lui și-a dovedit dumnezeirea. Sf. Apostol Pavel scrie corintenilor : «iar dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este credința voastră, sînteți încă în

păcatele voastre ; și atunci și cei ce au adormit în Hristos au pierit... Dar acum Hristos a înviat din morți, fiind începătură (a învierii) celor adormiți» (I Cor. XV, 14—20).

De altfel, este știut de toți creștinii că temelia credinții noastre este Învierea Domnului. Însuși Mîntuitorul s-a arătat ucenicilor Săi la o săptămînă după înviere, *tot în aceeași zi a Învierii Lui* : «Și fiind seară, în ziua aceea, *întîia a săptămînii* (duminica) și ușile fiind încuiate, unde erau adunați ucenicii de frica Iudeilor, a venit Iisus și a stat în mijloc și le-a zis : Pace vouă!» (Ioan XX, 19). «Și după opt zile, ucenicii Lui erau iarăși înlăuntru, și Toma, împreună cu ei. Și a venit Iisus, ușile fiind încuiate, și a stat în mijloc și a zis : Pace vouă !» (Ioan XX, 26). Așadar, *primele* două arătări înaintea ucenicilor Săi, după învierea Sa, le-a făcut Mîntuitorul în ziua Învierii (duminica).

Trebuie reținut faptul că în Sf. Scriptură se păstrează de la evrei numărătoarea zilelor săptămînii, chiar și în Noul Testament : Sf. Apostoli săvîrșeau Sf. Liturghie (frîngerea pîinii) tot «*în ziua întîia a săptămînii*», adică «duminica» : «*În ziua întîia a săptămînii*, adunîndu-ne noi să frîngem pîinea, Pavel, care avea de gînd să plece a doua zi, a început să le vorbească și a prelungit cuvîntul Lui pînă la miezul nopții. Iar în camera de sus unde eram adunați, erau multe lumini aprinse» (Faptele Apostolilor XX, 7—8). Pînă și strîngerea ajutoarelor pentru săraci se făcea tot «*în ziua întîia a săptămînii*», adică duminica (I Cor. XVI, 2). Este, deci, destul de clar, că însuși Fiul lui Dumnezeu a făcut această schimbare a zilei de odihnă, socotind duminica a *șaptea zi*, în locul sîmbetei, ca Cel ce era «*Domn și al sîmbetei*» (Matei XII, 8) și deci putea s-o schimbe.

Toți creștinii, de aproape două mii de ani, — după cum s-a spus mai sus —, au sărbătorit *duminica*. Între timp sîmbăta a căpătat și caracterul unei sărbători naționale a evreilor, prin scoaterea lor în această zi din robia egipteană : «Adu-ți aminte, le amintea proorocul Moise, că ai fost rob în pămîntul Egiptului și Domnul Dumnezeuul tău te-a scos de acolo cu mîină tare și cu braț înalt, și de aceea ți-a poruncit Domnul Dumnezeuul tău să pazești *ziua odihnei* și să o ții cu sfințenie» (Deuteronom V, 15). Mîntuitorul a amintit în învățătura Sa despre celelalte porunci din Decalog (Matei IV, 10 ; XIX, 18—19 ; Marcu X, 19 ; Luca IV, 8 ; XVIII, 20), însă *niciodată* n-a poruncit ținerea sîmbetei, ci din contră «le zicea lor : sîmbăta a fost făcută pentru om, iar nu omul pentru sîmbăta. Astfel că Fiul Omului este domn și al sîmbetei» (Marcu, II, 27—28). Sf. Luca ne-a păstrat scena vindecării într-o *sîmbăta* a femeii gîrbove de optsprezece ani : «Fiecare dintre voi nu dezleagă oare, *sîmbăta* boul său, sau asinul de la iesle, și nu-l duce să-l adape ? Dar 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 sîmbetei* ? Și zicînd el acestea s-au rușinat toți cei ce erau împotriva Lui și toată mulțimea se bucura de faptele strălucite săvîrșite de El» (Luca XIII, 15—17). Din această istorisire se mai vede greșita interpretare pe care secta fariseilor o dădea Legii asupra *respectării*

sîmbetei și anume, că vindecările făcute *sîmbăta* de Mîntuitorul le considerau lucrări oprite de Lege. Și atunci, ea și în zilele noastre existau rătăcirii de la adevăr; însă Mîntuitorul n-a stat indiferent, ci totdeauna a apostrofat pe cei în cauză, nu numai pentru dragostea de adevăr, ci mai ales ca să nu rămînă nimeni afară de mîntuire, cum a rămas Pontiu Pilat, care s-a mulțumit numai să-L întrebe: «Ce este adevărul?» (Ioan XVIII, 38). Căci Mîntuitorul îi spusese: «Eu spre aceasta M-am născut și pentru aceasta am venit în lume, ca să mărturisesc adevărul; oricine este din adevăr ascultă glasul Meu».

Cînd mergea Domnul Iisus «într-o zi de *sîmbătă*, printre semănături, iar ucenicii Lui au flămînzit și au început să smulgă spice și să mănînce, văzînd aceasta, fariseii au zis Lui: Iată, ucenicii Tăi fac ceea ce nu se cuvine să facă *sîmbăta*. Iar El le-a zis: Au n-ați citit ce-a făcut David cînd a flămînzit, el și cei ce erau cu el? Cum a intrat în Casa Domnului și a mîncat pîinile punerii înainte, care nu se cuveneau lui să le mănînce, nici celor ce erau cu el, ci numai preoților? Sau n-ați citit în Lege că preoții, *sîmbăta*, în templu, *calcă sîmbăta* și sînt fără de vină? Ci grăiesc vouă că mai mare decît templul este aici» (Matei XII, 1—6). Cine dar putea să zică despre sine că este mai mare decît Casa lui Dumnezeu, afară de Fiul lui Dumnezeu?

Socotim că au fost date destule texte scripturistice pentru a fi cunoscută atitudinea categorică a Mîntuitorului, întemeietorul religiei creștine, de a schimba legile sărbătoririi *sîmbetei* prin sărbătorirea duminiicii, ziua de bucurie în care a învins moartea *prin învierea Sa din morți*.

Pr. AL. N. CONSTANTINESCU



PENTRU PACEA A TOATĂ LUMEA

ÎN SLUJBA PĂCII

O SĂRBĂTOARE A ÎNTREGULUI POPOR. — Președintele Consiliului de Stat al Republicii Socialiste România, Domnul Nicolae Ceaușescu, a împlinit, la 26 ianuarie 1973, 55 de ani de viață și 40 de ani de activitate în rîndurile mișcării muncitorești. Această aniversare a fost sărbătorită, în mod deosebit, de întregul nostru popor, pînă la ultima unitate socială din patria noastră, toată suflarea românească și-a îndreptat gîndul către luptătorul neînfricat, patriotul înflăcărat și conducătorul iubit al Republicii Socialiste România, urîndu-i sănătate și fericire.

Într-un mesaj adresat Președintelui Consiliului de Stat de către președintele Consiliului de Miniștri Ion Gheorghe Maurer s-a subliniat, în mod strălucit, toată viața și activitatea sa, energia și elanul său revoluționar, pentru realizarea marilor idealuri ale poporului nostru muncitor. De asemenea s-a elogiat fermitatea cu care Președintele Nicolae Ceaușescu a militat și militează pentru promovarea principiilor eticii și echității sociale în toate ramurile de activitate și pentru promovarea și formarea omului nou.

De o valoare deosebită este activitatea Președintelui Consiliului de Stat în relațiile internaționale, care «a dus la creșterea prestigiului internațional al țării noastre și ne-a adus stima popoarelor din toate părțile lumii». *«Prețuim cu toții, — spune Președintele Consiliului de Miniștri Dl. Ion Gheorghe Maurer — fermitatea și consecvența cu care militează pentru întărirea prieteniei și colaborării cu toate țările socialiste, pentru dezvoltarea multilaterală a legăturilor cu toate statele, care au pășit pe calea dezvoltării independente, cu toate țările lumii, pe temeiul deplinului respect reciproc, a principiului egalității în drepturi, independenței și suveranității naționale, neamestecului în treburile interne, al nerecurgerii la forță sau amenințarea cu forță în raporturile dintre popoare».*

Pentru cinstirea multiplei activități, depusă de către Președintele Consiliului de Stat, oamenii de știință, cultură și de artă din R. S. România omagiind personalitatea sa, i-au conferit titlul de «doctor honoris causa» al Universității din București.

Dintre miile de telegrame omagiale, trimise cu ocazia acestei mari sărbători a Patriei noastre, aniversarea Președintelui Consiliului de Stat, menționăm pe cea a Secretarului General al Organizației Națiunilor Unite, Kurt Waldheim, în care se spune, printre altele: «*Apreciez în modul cel mai deosebit sprijinul important pe care România, sub strălucita Dvs. conducere, îl acordă promovării obiectivelor și idealurilor Cartei Națiunilor Unite*».

Ca cetățeni ai Patriei noastre — Republica Socialistă România — și ca fii ai Bisericii noastre strămoșești omagiem și noi, din toată inima personalitatea deosebită a Președintelui Consiliului de Stat, Nicolae Ceaușescu, urindu-i sănătate și mulți ani pentru propășirea crescândă a R. S. România, pentru creșterea și mai departe, a prestigiului ei, pentru pace și pentru progres.

VIZITA PREȘEDINTELUI CONSILIULUI DE STAT ÎN PAKISTAN ȘI IRAN. — Între 8 și 12 ianuarie, a.c., Președintele Consiliului de Stat — Nicolae Ceaușescu, împreună cu soția, în fruntea unei delegații, a făcut o vizită în Pakistan, la invitația Președintelui Republicii islamice Pakistan — Zulficar Ali Bhuto.

În convorbirile oficiale, dintre cei doi șefi de state, s-a subliniat, încă o dată, principiile de cooperare și de prietenie între cele două state și popoare. Această vizită va consolida și mai mult relațiile multilaterale dintre cele două țări și va da noi dimensiuni acestei colaborări. Cu acest prilej, Domnul Nicolae Ceaușescu, Președintele Consiliului de Stat al R.S. România, a declarat: «*Îmi exprim convingerea că și în viitor țările noastre vor acționa împreună cu toate popoarele dornice de pace și colaborare, pentru respectul dreptului internațional, pentru creșterea rolului Națiunilor Unite, pentru o colaborare trainică cu toate popoarele. Dorim ca toate popoarele să-și unească eforturile pentru a realiza lucruri care să contribuie la dezvoltarea pașnică, să facă totul ca să renunțe la cheltuielile militare, pentru ca să fie promovată o politică de pace*».

În continuare, între 12 și 13 ianuarie, a.c., aceeași delegație a făcut o vizită neoficială în Iran.

În legătură cu convorbirile avute, Președintele Consiliului de Stat, Nicolae Ceaușescu, a declarat: «*Am constatat că în cele mai importante probleme internaționale, avem același fel de judecată, că sîntem animați, deopotrivă, de a contribui la afirmarea, în relațiile dintre state, a principiilor egalității, respectului, independenței și suveranității naționale, neamestecului în treburile interne și avantajului reciproc*».

Cele două vizite la nivel înalt, efectuate la începutul acestui an, în Pakistan și Iran, constituie o nouă verigă pentru consolidarea colaborării dintre popoare și crearea unui climat de liniște și pace în lume.

SEMNAREA ACORDULUI PRIVIND ÎNCETAREA FOCULUI ȘI RESTABILIREA PĂCII ÎN VIETNAM. — Luna ianuarie a acestui an a marcat una din cele mai însemnate biruințe ale forțelor păcii din în-

treagă lume, prin semnarea la Paris, la 27 ianuarie, a acordului privind încetarea focului și restabilirea păcii în Vietnam. Acest fapt constituie un eveniment major în viața actuală internațională și pune capăt, după mai bine de 30 de ani, luptelor din această zonă a lumii, deschizând calea instaurării liniștii și păcii.

Astfel, la Centrul de conferințe internaționale din Paris, a avut loc ceremonia semnării acestui acord. Concomitent au mai fost semnate încă cinci protocoale: *Protocolul cu privire la încetarea focului în Vietnamul de Sud, Protocolul cu privire la comisiile militare mixte de control și supraveghere, Protocolul cu privire la remiterea militarilor capturați și persoanelor străine capturate, precum și a persoanelor civile vietnameze, capturate și deținute, Protocolul bilateral*, prin care se stabilește distrugerea minelor americane, aflate în apele teritoriale, portuare și fluviale ale R.D. Vietnam.

Documentele au fost semnate de reprezentanții celor patru părți participante la convorbirile de la Paris, asupra Vietnamului. La ceremonie au participat și reprezentanții celor patru țări membre ale Comisiei Internaționale de control și supraveghere, instituită pentru Vietnam: Polonia, Ungaria, Canada și Indonezia. Prin înțelegerea realizată la Paris, pe baza tratativilor duse, cu răbdare și tact deosebit, s-a dovedit încă o dată, că litigiile internaționale, chiar cele mai grave, pot fi reglementate pe calea negocierilor și tratativilor.

De aceea, împreună cu toate popoarele lumii, salutăm această biruință a înțelepciunii și a umanismului, cu convingerea fermă că acest început fericit va deschide calea păcii și va vindeca rănille războiului. Cu privire la acest mare eveniment al actualității internaționale, Președintele Consiliului de Stat al R. S. României, Domnul Nicolae Ceaușescu, a declarat: «*Ne exprimăm speranța că acordul realizat va deschide calea spre o pace trainică, creînd condițiunile ca poporul vietnamez, popoarele din Indochina să-și poată consacra forțele dezvoltării lor economice și sociale, să-și poată soluționa problemele corespunzător voinței lor și hotărîrii lor, fără nici un amestec din afară*».

Ca preoți ai lui Hristos și ca fii ai Bisericii Ortodoxe Române, ca sprijinitori activi ai păcii, ne bucurăm de această realizare a unui început de pace între popoarele Indoneziei și Vietnam.

CONFERINȚA DE LA HELSINKI. — Fiind în obiectivul întregii opinii mondiale iubitoare de pace, lucrările pregătitoare Conferinței pentru pace și securitate europeană, ce va avea loc la Helsinki, au continuat odată cu începutul noului an 1973. Participanții la consultări, luînd ca bază normele de procedură care au fost fixate la prima etapă, au subliniat dorința tuturor popoarelor de a trăi în pace și deplină securitate, dorind să fixeze pentru totdeauna, din punct de vedere juridic și internațional, principiile fundamentale care stau la baza raporturilor dintre state — respectarea independenței și suveranității, egalitatea în drepturi, neamestecului în treburile interne, avantajul reciproc, renunțarea la forță sau amenințarea cu forță.

Diferitele propuneri, făcute de reprezentanții țărilor participante, au subliniat că acest document trebuie să cuprindă marile principii ale Cartei Națiunilor Unite (aplicate la Europa), precum și ale declarațiilor cu privire la relațiile prietenești și de cooperare între state. De asemenea, s-a subliniat că va fi necesar ca documentul să cuprindă principiile securității internaționale, adoptate în ultimii ani la O.N.U. precum și problemele reducerii potențialului militar din Europa.

În această privință, Președintele Consiliului de Stat al R. S. România, Domnul Nicolae Ceaușescu, a spus : *«România este hotărâtă să-și aducă în continuare, contribuția activă, atât la pregătirea cât și la ținerea cât mai grabnică, a conferinței, astfel ca acestea să corespundă așteptărilor tuturor popoarelor, să marcheze un pas important pe calea normalizării vieții politice în Europa și întreaga lume»*.

Opinia publică și doritorii de pace din lumea întreagă urmărește cu deosebit interes, desfășurarea lucrărilor pregătitoare în vederea ținerii Conferinței pentru pacea și securitatea Europei.

CONFERINȚA PARLAMENTARĂ ASUPRA COOPERĂRII ȘI SECURITĂȚII ÎN EUROPA. — La 30 ianuarie a.c., s-a închis la Helsinki Conferința interparlamentară asupra cooperării și securității în Europa, la care au participat 200 delegați din 30 de țări. Rezoluția finală reafirmă însemnătatea relațiilor dintre statele continentului pe baza principiilor suveranității, inviolabilității frontierelor, integritatea teritorială și independentă, dreptul egal la viața internațională, dreptul de a alege liber și fără intervenții, de orice natură ar fi, forma politică a sistemului social, stingerea litigiilor prin tratative și negocieri etc.

Rezoluția cheamă parlamentele și guvernele statelor să acționeze pentru reducerea mutuală și echilibrată a forțelor militare și a armamentelor din Europa, prin negocieri sincere, deschise tuturor statelor din Europa, precum și pentru intensificarea schimbului de informații științifice, tehnologice, pentru dezvoltarea relațiilor în domeniile educației, culturii, turismului și pe alte planuri.

BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ ȘI APĂRAREA PĂCII. — Și în anul 1972, eparhiile ortodoxe române, cu prilejul ședințelor Adunărilor Eparhiale anuale, și-au exprimat atașamentul și mărturisirea tuturor slujitorilor și credincioșilor lor, la lupta pentru consolidarea păcii, pentru prietenia, cooperarea și colaborarea cu toate popoarele.

În numele Adunării Naționale Bisericești, al ierarhilor și credincioșilor din cele 12 eparhii ale Patriarhiei Române, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian exprimă, în telegrama trimisă Consiliului Național pentru Apărarea Păcii, sentimentele lor de înaltă considerație și îl asigură că vor folosi, cu hotărâre, toate împrejurările — și una dintre cele mai fericite este sărbătorirea celei de a XXV-a aniversări a Republicii noastre — pentru a contribui cu cuvântul, cu exemplul și cu scrisul, la acțiunea nobilă desfășurată, pentru ca pacea — bunul suprem al omenirii întregi — să devină o realitate trăită în mijlocul tuturor popoare-

lor lumii, care să o păstreze cu convingere deplină că nici un sacrificiu nu este prea mare pentru apărarea și menținerea ei.

I.P.S. Dr. Iustin Moisescu, Mitropolitul Moldovei și Sucevei, spune în telegrama sa : *«În numele nostru, personal și al membrilor Adunării Eparhiale a Arhiepiscopiei Iașilor, vă asigurăm că slujitorii și credincioșii ortodocși din această eparhie, vor sprijini și în viitor, împreună cu toți filii patriei, neîncetatele strădanii ale apărătorilor păcii, pentru stingerea focarelor de război, pentru buna înțelegere în lume».*

În telegrama sa, I.P.S. Dr. Nicolae Mladin, Mitropolitul Ardealului, spune : *«Membrii Adunării eparhiale din Arhiepiscopia de Alba Iulia și Sibiu, dau expresie hotărârii nezdruincinate a clerului și credincioșilor de a sprijini, cu toată însuflețirea, lupta poporului nostru pentru apărarea păcii în lume, pentru securitate și colaborare în Europa, pentru consolidarea prieteniei între popoare, pentru ca omenirea zilelor noastre să făurească un viitor de prosperitate și pace, prin colaborare frățească între popoare libere și egale».*

Au trimis telegrame, cu text asemănător, toți ierarhii eparhiilor ortodoxe române prin care arată adeziunea sinceră a clerului și credincioșilor noștri pentru cauza păcii și securității lumii.

SEMNAREA ACTULUI FINAL AL CONFERINȚEI ASUPRA VIETNAMULUI. — După semnarea acordului de încetare a focului în Vietnam de la 27 ianuarie și după semnarea acordului de încetare din Laos, Conferința asupra Vietnamului, care s-a întrunit la Paris, a continuat lucrările.

Astfel, ele au fost încununuate de succes, deoarece, la sfârșitul lunii februarie, s-a semnat actul final al Conferinței internaționale care aduce o formulă definitivă pentru crearea păcii în această zonă a lumii. Într-o atmosferă solemnă, cei 12 miniștri de externe, care au luat parte la conferință, au semnat acest document în cinci limbi. Actul cuprinde un preambul și 9 articole prin care părțile semnatare își exprimă solemn aprobarea față de acordul de la Paris.

Părțile participante la act recunosc în mod solemn și declară că respectă cu strictețe drepturile naționale fundamentale ale poporului vietnamez și anume : *indopondonța, suveranitatea, unitatea și integritatea teritorială a Vietnamului, precum și dreptul populației sud-vietnameze la determinare.*

Ca cetățeni ai R. S. România, ca slujitori ai Bisericii Ortodoxe Române și ca sprijinitori ai luptei popoarelor pentru pace, ne bucurăm de această reușită majoră a vremilor noastre și dorim din toată inima ca, și alte focare de neliniște din lume, să se stingă cu ajutorul tratativelor dintre părți.

REDAȚIA

CONFERINȚA TEOLOGICĂ INTERCONFESIONALĂ DE LA SIBIU. — La 23 ianuarie a.c., a avut loc, la Institutul teologic ortodox din Sibiu, prima conferință teologică interconfesională din acest an, la care au participat profesori de la : Institutele teologice ortodoxe din București și Sibiu ; de la Institutul protestant unic din Cluj ; (de limbă maghiară) și de la ramura acestuia din Sibiu (de limbă germană) ; de la Institutul teologic romano-catolic din Alba Iulia ; de la Școlile de cântăreți bisericești și Seminariile teologice ortodoxe din Caransebeș și mînăstirea Neamț și de la cursurile seminariale speciale de la Curtea de Argeș.

Prezidiul Conferinței a fost format din : P. S. Episcop dr. Antonie Ploieșteanu, Vicar Patriarhal, rectorul Institutului teologic ortodox din București, Eminența Sa dr. Albert Klein, Episcop al Bisericii Evanghelice C.A. din România ; Pr. prof. dr. Isidor Todoran, rectorul Institutului teologic ortodox din Sibiu, Dl. dr. Hermann Binder, prorectorul Institutului teologic protestant din Sibiu și dr. Nemécsek Josef, rectorul Institutului teologic romano-catolic din Alba Iulia.

Cuvîntul de deschidere a fost rostit de Pr. prof. I. Todoran, rectorul Institutului care a găzduit această conferință teologică interconfesională.

A urmat apoi seria referatelor cu tema comună : *Sensul și importanța ecumenismului practic*. Primul a vorbit prof. Kozma Tibor de la Institutul teologic protestant din Cluj, care a arătat în mod sistematic, în ce constă ecumenismul și rădăcinile sale, insistînd asupra importanței ecumenismului practic pe cele două linii : a relațiilor Bisericilor între ele și a relațiilor lor cu lumea.

Un referat, cu aceeași temă, a fost susținut de Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu de la Institutul teologic ortodox din Sibiu, care a arătat că Ortodoxia vede în ecumenismul practic o slujire atotcuprinzătoare a aproapelui pe calea dragostei, o cale de slujire a lui Dumnezeu prin slujirea oamenilor. A arătat că responsabilitatea creștinilor față de lume nu poate fi despărțită de răspunderea lor față de Dumnezeu, dînd ca model de slujire pe Iisus Hristos. Orizontul și scopul ecumenismului practic nu pot fi altele decît binele și fericirea oamenilor. P. C. Sa a făcut următoarele propuneri pentru dezvoltarea ecumenismului practic în România : vizite reciproce ale Întîistătătorilor și reprezentanții diferitelor Biserici ; schimburi de profesori și studenți ; o revistă interecumenistă ; pregătirea preoților și credincioșilor pentru diaconie față de lume ; în fine, propunerea P. F. Patriarh Justinian, de la Geneva (1966), privind înființarea unui Consiliu Mondial al tuturor religiilor.

Pr. Prof. dr. Ioan Rămureanu, din partea Institutului teologic din București, susținînd al treilea referat, a arătat că realitățile practice au devenit un teren comun de acțiune a Bisericilor. Există astăzi un ecumenism practic local al fiecărei Biserici creștine, care a devenit o premisă a ecumenismului practic general sau integral. Vorbitorul a remarcat deschiderea Bisericii Ortodoxe Române față de lume și față de celelalte culte și religii. După ce a citat cuvintele P. F. Patriarh Justinian,

din Apostolatul Social, privind înțelegerea Bisericii Ortodoxe Române față de alte credințe religioase, P. C. Sa a arătat că interconfesionalismul practic este o etapă cu perspective noi și în ceea ce privește atenuarea progresivă a diferențelor intercreștine, dar a precizat că una din sarcinile ecumenismului practic este evitarea oricărei tendințe prozelitiste.

Pe marginea acestor trei referate, 16 participanți la această conferință interconfesională au luat cuvîntul, ilustrînd aspecte ale ecumenismului practic în cadrul respectivelor confesiuni.

În încheiere, a luat cuvîntul P. S. Episcop dr. Antonie Ploieșteanul, Vicar Patriarhal, care — după ce a arătat că *scopul întrunirii noastre constă în căutarea premiselor teologice ale ecumenismului practic* — a precizat că raporturile, care se stabilesc astăzi între Biserici, se caracterizează prin spirit irenic de apropiere și a adus o serie de exemple privind evoluția mentalităților în toate cele trei mari confesiuni creștine. *Există — a adăugat P. S. Sa — o voință de cooperare, o voință de deschidere spre orice metodă posibilă către unitate, o voință de respect reciproc, o voință de menajare a susceptibilităților — ceea ce ne ajută să lucrăm împreună la slujirea lumii. Noua orientare a Bisericii de astăzi este că ține pasul cu realitățile actuale ale societății, angajîndu-se în slujirea aproapelui, care constituie o dimensiune obligatorie a Bisericii.*

CEZAR VASILIU

ȘTIRI ECUMENICE

Cu ocazia participării unei delegații a Patriarhiei Ortodoxe Române (Prea Sfințitul Episcop-Vicar Patriarhal Antonie și Pr. Prof. D. Stăniloae) la hirotonia noului Episcop al Bisericii Creștin (Vechi)-Catolice din Elveția, organul oficial al acestei Biserici, «Christkatholisches Kirchenblatt» (Bern, nr. 21/1972), scrie, între altele: *Delegația condusă de către Episcopul Antonie Plămădeală, unul din cei doi Vicari ai Patriarhului Justinian, conducătorul ortodocșilor români, care de aproape 25 ani conduce Biserica cu extraordinară îndemnare și cu mare energie. Episcopul este, între altele, președintele comisunii pentru relațiile externe a Bisericii Române, are deci foarte multe contacte ecumenice și interbisericești. În privința aceasta, îl ajută faptul că și-a terminat studiile în Anglia, luînd titlul de doctor («Magna cum laude», n. tr.), deci cunoaște din proprie experiență situația religioasă a Apusului. Se mai poate menționa că și-a eiștigat un nume și ca scriitor. Episcopul Antonie este însoțit de prof. Dumitru Stăniloae, unul dintre cei mai însemnați teologi ortodocși ai prezentului. El stă în centrul unei înnoiri teologice și duhovnicești, care predestinează, îndeosebi, teologia română pentru un rodnic dialog cu teologia apuseană, care voințe încă să cunoască teologia ortodoxă. «Înnouirea» se caracterizează prin abordarea problemelor adînci ale omului de azi, privind experimentarea lui Dumnezeu, al rostului vieții și al lumii. În nenumărate scrieri și articole, care, regretabil, în majoritate rămîn netra-*

duse, prof. Stăniloae și-a spus părerea față de astfel de teme și în privința Misiunii Bisericii în lume și a înțeles să dea noi dimensiuni tradiției duhovnicești a Bisericii.

La invitația «Societății de Teologie Ortodoxă din America» (președinte prof. John Meyendorff, profesor la Facultatea de teologie «Sfântul Vladimir» din New York), prof. dr. Nicolae Chițescu de la Institutul teologic din București, cu binecuvîntarea Prea Fericitului Patriarh Justinian, a participat la lucrările celei de a doua sesiuni a menționatei Societăți, la care au participat peste 40 teologi: ierarhi și profesori de teologie și trei doctoranzi în teologie români, care studiază în America: A. Jivi, A. Bucălae și D. Ichim. Din seria referatelor și coreferatelor prezentate, menționăm: *Catolicitatea Bisericii, Catolicitate și structurile Bisericii, Catolicitate și ecumenism* (N. Chițescu), *Catolicitatea și Misiunea Bisericii în lume*. S-au ținut și seminarii despre: *Probleme de exegeză biblică și ermeneutică, Liturgică și ecclesiologie, Sobornicitate și misiune în lume*.

În afară de participarea la lucrările Societății amintite, prof. N. Chițescu a conferențiat în orașe: Easton, Princeton, Pittsburg, Chicago, Dubuque, despre: *Platonism și creștinism — paradigmele divine, Ortodoxia în lumea contemporană, Tematica și rezultatele convorbirilor ortodoxe-protestante după 1961, importanța acestor convorbiri pentru ecumenismul local*. La «Colegiul La Fayette», prof. N. Chițescu a ținut două cursuri despre: *Formarea Bisericii Ortodoxe Române și a Statului Român — năzuințele actuale ale Bisericii*. În «Întia biserică presbiteriană Bloomsbury» din Easton, prof. N. Chițescu a vorbit despre *Starea de înflorire a Bisericii Române sub conducerea înțeleaptă a Sfântului Sinod în frunte cu Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian — și despre marile teme ale teologiei contemporane: slujirea lui Dumnezeu și a oamenilor*. A mai predicat la biserica rusă din Princeton și la cea greacă din Dubuque. Prof. N. Chițescu a mai participat activ, ca invitat, în diferite orașe, la «întâlniri și recepții profesionale», unde s-au discutat probleme teologice și bisericești de actualitate. Firește, prof. N. Chițescu l-a vizitat și pe Prea Sfințitul Episcop Victorin, cel neobosit în «vizite pastorale», și pe Părintele Arhimandrit Anania, pe Părintele Moraru, dirijorul Gh. Alexe, ocupați cu editarea «Credinței» și cu pregătirea «Galei de colinde pentru Crăciun».

Vizita prof. N. Chițescu în America a fost încununată de bune rezultate.

S-a inaugurat «Biblioteca patriarhală» din Alexandria, care cuprinde mii de manuscrise rare și tipărituri vechi. Înființată la sfârșitul primului mileniu, în Cairo, ea continuă tradiția marilor biblioteci elenice, și, după mai multe peregrinări, e adăpostită acum, într-o aripă a noului edificiu patriarhal din Alexandria.

Patriarhul din Alexandria, Nicolae VI, s-a exprimat, într-un interviu, foarte optimist în privința unirii rapide între Biserica Ortodoxă și Biserica Etiopiană. Aceasta are peste zece milioane de credincioși, și, deși împreună cu Bisericile: coptă, armeană, siriană și cea a Indiei face parte din grupa «Bisericilor necalcedoniene», ea are mult mai multe puncte de convergență cu Ortodoxia, decât toate celelalte Biserici înrudite cu ea.

Mitropolitul Bisericii Ortodoxe din Finlanda, Paavali a fost în audiență la Papa Paul VI. Faptul a fost apreciat de Papa ca un prețios moment de frățietate și de adîncă comunitate spirituală.

«Culis», revista armeană de la Istanbul, a hotărît să pună paginile sale la dispoziția dialogului dintre Ortodoxie și Bisericile necalcedoniene. Un prim articol în

privața aceasta, semnat de teologul Aramazum, relatează despre contactul teologic strâns, existent între eparhiile armene din România și Bulgaria și Patriarhiile Ortodoxe din aceste țări. Cercurile bisericești din Istanbul privesc acest fapt ca un prim răspuns la apelul Patriarhului ecumenic Dimitrie I, pentru intensificarea contactelor dintre Bisericile Ortodoxe și cele necalcedoniene.

Cursurile primului semestru al anului de studiu 1972/1973, ținute la Institutul Ecumenic de la Bossey au ca temă: *Dialogul cu reprezentanți ai religiilor și ideologiilor timpului nostru*. Cursurile sînt urmate de 50 studenți din toate continentele și de diferite confesiuni.

Editura Biblică romano-catolică din Stuttgart a publicat Noul Testament într-o nouă «traducere unitară», pentru credincioșii de limba germană de pretutindeni. Un deceniu au lucrat 80 de specialiști în exegeză, cateheză, liturgică și limba germană la această traducere din limbile biblice originale (ebraica, aramaica, greaca), utilizînd cele mai noi metode științifice în elaborarea de traduceri. S-a urmărit redarea cît mai fidelă, după sens și noțiuni, a textului original, într-o traducere care să fie în deplin acord cu spiritul și legile limbii germane vorbite azi, încît Noul Testament să fie înțeles de orice credincios. După o experimentare de 2 ani la serviciile divine și în școli, traducerea va fi revizuită și definitivată. În anul viitor, va apare Vechiul Testament, de asemenea într-o nouă «traducere unitară».

În editura biblică (romano-catolică) din Stuttgart a apărut (1972): «Registrul ecumenic al numelor proprii biblice», care cuprinde o nouă redactare a acestor nume pentru întrebuițarea lor unitară de către toate confesiunile în aria limbii germane.

Marinus Kok, Arhiepiscop Vechi-Catolic din Utrecht (Olanda) și «primus inter pares» pentru Biserica Veche-Catolică din Europa, a declarat într-o conferință de presă că Biserica Veche-Catolică așteaptă de la Biserica Romano-Catolică înfăptuirea «primatului iubirii, ce caracteriza Biserica Veche — dar încă e cale lungă pînă la unirea creștinilor vechi-catolici cu cei romano-catolici».

Cu ocazia «Anului (1972) internațional al cărții», ținut sub auspiciile UNESCO, s-a organizat, în centrul ecumenic de la Geneva, o expoziție de cărți și reviste teologice ecumenice. S-a ținut și o serie de conferințe cu tema: *Pe drumul spre o nouă Biserică, pentru o lume nouă*.

În India s-a ținut primul «dialog ecumenic panindian», la care au participat reprezentanți ai Conferinței episcopilor catolici din India, ai Bisericii Ortodoxe siriene și ai Consiliului creștin național din India. S-au discutat «deschis și cu seriozitate» elementele deosebitoare dintre Bisericile menționate, găsindu-se însă și multe elemente comune. S-au prezentat referatele: *Structura unității vizibile; Preoție, slujire și hirotonie; Sfînta Scriptură, Sfînta Tradiție, Autoritate și Mariologia*.

O expoziție cu lozinca «Biblia — carte», s-a deschis în sala sîntină de la Vatican. (Creștinii numesc Biblia «Cartea cărților», avînd pentru dînsii cea mai mare valoare religioasă). Cel mai vechi document din expoziție este din sec. III, iar cel mai nou din 1592. Expoziția cuprinde deci mileniul manuscrisului și primului secol al tiparului. Documentul cel mai vechi este manuscrisul cel mai vechi, al celor două epistole ale Sfîntului Apostol Petru. El poartă numele «Papyrus Bodmer», fiind donat de colecționarul Martin Bodmer din Geneva.

Alianța mondială a «Societăților Biblice» a inițiat traducerea Bibliei în limba Chi-Cheoa, vorbită de 3 milioane de creștini în Malavi și Zambia. Până acum au apărut: Evanghelia după Ioan, Faptele Apostolilor și Epistola către Romani.

În Biserica Anglicană pot primi Sfânta Euharistie și credincioși neanglicani. O propunere în sensul acesta, făcută de Sinodul general al Bisericii din Anglia, a fost aprobată de regina Elisabeta II.

După tratative îndelungate, două Biserici din Anglia — Biserica Congregaționalistă și Biserica presbiteriană — s-au unit sub titulatura «Biserica reformată unită din Anglia și Wales».

Consiliul Ecumenic al Bisericilor trimite la Bangladesh ajutoare materiale pentru refacerea țării — peste 8 milioane dolari.

La Florența s-a ținut un congres cu tema: *Informația religioasă și opinia publică*, organizat de reviste romano-catolice progresiste.

Altarul străbun este numele publicației editată de parohia ortodoxă română «Sfântul Petru și Pavel», din Melbourne (Australia). Apare lunar și este *prima publicație românească în Australia*, urmărind «să cultive în rîndul cititorilor limba, cultura și tradițiile străbune, unitatea de credință și de neam, să prezinte aspecte din viața actuală a parohiei bisericii ortodoxe române din Australia, să-i scoată pe românii (australieni) din anonim». Inițiativa, în privința aceasta, revine, în primul rînd, vrednicului slujitor al sfîntului Altar strămoșesc, preotul Dumitru Găină, parohul românilor ortodocși din Australia, încredințat cu această funcție de Prea Fericitul Patriarh Justinian. Și românii ortodocși din Australia sînt în jurul parohului lor. Le dorim bogat rod.

Patriarhul Alexandriei, Nicolae al VI-lea, a hirotonit episcopi ortodocși indigeni: Reuben Sparta — Uganda, Artur Gaduva — Kenya și Theodor Nakyama — Tanzania.

Patriarhia Ortodoxă de Antiohia a înființat eparhii noi la Bagdad, Teheran și în Kuwait.

La invitația Patriarhului ortodox srb din Iugoslavia, Gherman, o delegație a comisiunii pentru «Credință și Constituție», a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, a fost la Belgrad, avînd discuții cu profesorii Facultății de teologie ortodoxe, asupra temei: *Oficiul în Biserică*. Dar tema va mai constitui obiectul unei noi întîlniri între cei menționați. Delegația a vizitat și seminariile teologice din Belgrad și Simski Karlovici. Din delegația amintită au făcut parte: Prof. N. Kühn (luteran — R. D. Germană); Dom E. Lanne (romano-catolic, Chevetogne, Belgia); G. R. Nelson (metodist, S.U.A.); Prof. K. Stalder (vechi-catolic, Elveția); Arhimandrit Vasilios Tziopanas (ortodox, Roma) și Dr. Lukas Vischer (Consiliul Ecumenic al Bisericilor).

Secretarul General al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Dr. Philip A. Potter, a făcut o vizită oficială Patriarhului ecumenic din Constantinopol, Demetrios I, discutînd despre posibilitatea dezvoltării relațiilor cu Consiliul Ecumenic al Bisericilor, precum și despre întărirea reprezentanței ortodoxe în conducerea Consiliului Ecumenic.

Mai multe ziare americane au publicat ample reportaje despre conferințele, — centrate pe subiectul *Ortodoxia și problemele lumii de azi* —, ținute în diferite loca-

lități americane de către profesorul Dr. Nicolae Chițescu de la Institutul teologic din București (fapt înregistrat la rubrica aceasta). Astfel, cotidianul «The La Fayette» din Easton Pennsylvania, într-un articol intitulat *Sondaje teologice asupra rolului Bisericii*, dînd și fotografia profesorului N. Chițescu, comentează pozitiv afirmația profesorului N. Chițescu că «misiunea lumii creștine trebuie regîndită» și că «Biserica trebuie să concretizeze în faptă cele propovăduite cu cuvîntul». În relațiile dintre ele, Bisericile trebuie să sublinieze elementele comune lor. Ziarul reține și afirmațiile profesorului Nicolae Chițescu privitoare la istoricul și activitatea Bisericii Ortodoxe Române.

«Academia Teologică Reformată» din Debrecen (Ungaria) a acordat titlul de «doctor honoris causa» în teologie mai multor personalități teologice, între care sînt: Mitropolitul Nikodim de Leningrad și Novgorod, Episcopul Ioan de la Episcopia Ortodoxă din Helsinki (Finlanda) și Profesorul Istvan Juhacz de la Institutul teologic protestant din Cluj.

Săpături arheologice făcute la Betleem au dezgropat o foarte bine conservată biserică, din secolul V. Arhiepiscopii ortodocși greci din Betleem, Constantin și Vasilios Teferis, de la secția antichităților israelene, au declarat, la o conferință de presă, că această biserică face parte din grupa celor mai importante vestigii creștine din țara sfîntă. În 1973 biserica va fi restaurată.

«Conferința Bisericilor europene» a făcut apel la Bisericile membre să ajute Bisericile din Irlanda, ai căror credincioși «sînt expuși multor greutăți spirituale, fizice și financiare».

«Doamne învață-ne să ne rugăm» (Luca XI, 1), este noua temă a «Săptămîinii de rugăciune pentru unitatea creștinilor».

Împăratul Haile Selassie al Etiopiei a dispus să se facă o traducere modernă a Coranului în limba amharică, — limba oficială în Etiopia. Faptul e apreciat ca un semn pentru stabilirea unor relații mai bune între Biserica Coptă — Biserică de Stat — și între cetățenii mahomedani.

Catolicosul Apostolic armean din Cilicia, Choren I Paroian, și-a vizitat parohiile din Cipru (este originar chiar de acolo), avînd o întîlnire cu Arhiepiscopul ortodox Makarios, la care au convenit pentru o strînsă colaborare între Biserica Ortodoxă și cea Armeană din Cipru. Ca prim rezultat al acestei colaborări a fost sfințirea de către Arhiepiscopul Makarios a unei noi școli armenе din Capitala Ciprului, sfințire care revenea Catolicosului Choren.

Universitățile mahomedane din Medina (Arabia Saudită) și Al-Azhar (Egipt) au convenit să elaboreze primul «Codice al învățăturilor de credință mahomedane». O astfel de lucrare nu s-a mai făcut de la compendiile teologilor din Evul Mediu. Lucrarea va cuprinde expunerea sistematică a «Învățăturii de credință mahomedană ortodoxă».

«Asociația mondială pentru Apostolatul biblic» și-a mutat sediul central de la Roma, la Stuttgart, unde își are sediul și «Alianța societăților biblice» și alte asociații bisericești, care se ocupă cu probleme biblice.

«Mișcarea Cursillo» este numele unei acțiuni romano-catolice pentru «înnoirea religioasă», cu sediul central la Viena. — (Diac. Prof. O. BUCEVSCHI)

La 12 ianuarie 1973, prin ordinul patriarhal nr. 45/1973, Prea Fericitul Nicolae al VI-lea, Patriarhul Alexandriei, a conferit P. C. Pr. Dr. Olimp Căciulă, de la Serviciul de Relații Externe al Patriarhiei Române, profesor onorar, rangul de «hieromonihon» (Păstrător al Arhivelor Sacre) al Scaunului Apostolic al Alexandriei, pentru merite pe tărîm bisericesc.

Excelența Sa Dr. Rudolf Graber, episcop romano-catolic de Regensburg — R. F. Germania, a invitat, recent, două maici din Biserica Ortodoxă Română, pentru un schimb de experiență și perfecționarea cunoștințelor de limbă germană. Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a dispus ca monahiile Heruvima Timaru, stareța mînăstirii Țigănești și Adriana Cojocaru, de la mînăstirea Sucevița, să plece în R. F. Germania, la Regensburg, pentru o perioadă de trei luni.

Între 22—25 ianuarie 1973, I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului a făcut o vizită în R. D. Germană, la Facultățile de teologie protestantă din Halle și Berlin.

I.P.S. Sa a ținut, la 24 ianuarie, la Secția Teologică a Universității «Martin Luther» din Halle, o conferință, intitulată «*Morala ortodoxă și problemele vremii noastre*», la care au luat parte profesorii și studenții teologi din Halle și Naumburg. Vorbitorul a arătat că în Hristos toate se reînnoiesc mereu. I.P.S. Nicolae și-a axat expunerea pe trei mari probleme: a) progresele științei și tehnicii; b) lupta pentru dreptate socială și libertate națională; c) tendința spre unitate, în diversitate națională, a omenirii.

Între 25—26 ianuarie, I.P.S. Sa a avut convorbiri cu reprezentanții Facultății de teologie din Berlin și ai Alianței Bisericilor din R. D. Germană, asupra problemei unei mai intense colaborări, pe linie teologică, între Bisericile din R. D. Germană și România.

Între 4—12 ianuarie 1973, Biserica Ortodoxă Română a fost vizitată de pastorul norvegian Svere Smaadhall, secretar pentru Europa al Federației Mondiale a Societății Biblice Unite. Oaspetele norvegian a fost primit de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian și de P. S. Episcop Dr. Antonie Ploieșteanul, Vicar Patriarhal, și a vizitat instituțiile centrale ale Bisericii Ortodoxe Române. Pastorul Smaadhall a avut discuții cu reprezentanții Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Patriarhiei Române, privind colaborarea dintre Federația Mondială a Societăților Biblice Unite și Biserica noastră.

Între 1—9 ianuarie 1973, P. C. Pr. Conf. Ion Bria, de la Institutul teologic din București, a luat parte, ca reprezentant al Bisericii Ortodoxe Române, la Conferința misionară mondială cu tema «*Mintuirea astăzi*», care a avut loc la Bangkok — Thailanda. La această Conferință, promovată de Consiliul Ecumenic al Bisericilor, au luat parte peste 300 delegați din 70 țări, reprezentînd toate continentele. Pr. I. Bria a lucrat în secția I, intitulată «*Cultură și identitate*».

Între 9—12 ianuarie 1973, Pr. Conf. Ion Bria a participat la cea de a III-a Adunare mondială a Comisiei «*Mistune și Evanghelizare* a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, care a avut loc tot la Bangkok — Thailanda. Delegatul Bisericii Ortodoxe Române a lucrat în Comitetul «*Studii și publicații*». La această Conferință au luat parte 126 delegați cu drept de vot.

Între 7—9 februarie 1973, P. C. Pr. Consilier Ilie Georgescu, de la Serviciul de relații externe al Bisericii Ortodoxe Române, a luat parte la sesiunea de lucru a

Secretariatului Internațional al Conferinței Creștine pentru Pace, care s-a ținut la Praga. P. C. Sa este membru permanent al acestui Secretariat.

Între 27—31 ianuarie 1973, P. S. Episcop Dr. Antonie Ploieșteanul, Vicar Patriarhal, a luat parte la reuniunea *Comitetului celor cinci* de la Bossey-Elveția. P. S. Sa a reprezentat întreaga Ortodoxie în acest organism internațional-interconfesional, alcătuit la recomandarea Consiliului Ecumenic al Bisericilor, pentru cercetarea activității și viitorului Institutului Ecumenic de la Bossey. Din acest Comitet mai fac parte: Dr. Kosuke Koyama (Japonia), Jason Mfula (Zambia), C. A. van Peursen (Olanda) și Tereza Hoover (S.U.A.).

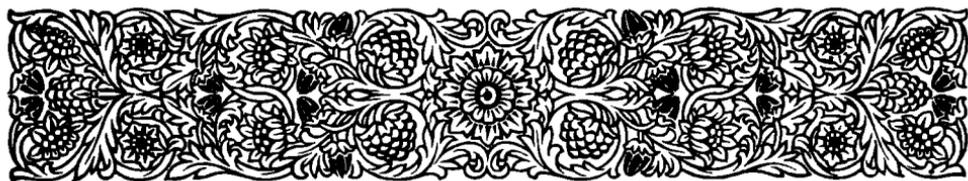
La această primă reuniune de lucru, au luat parte 19 persoane, printre care Prof. Dr. Nikos Nissiotis, directorul Institutului, directorii adjuncți Alain Blancy și Gerd van Wahlert, pastorul Lukas Vischer etc.

Comitetul celor cinci a discutat trei mari teme și anume: *Scopurile Bossey-ului*; *Dificultățile*; *Posibilitățile*. Fiecare dintre cei cinci membri își va prezenta propriile concluzii la viitoarea întâlnire ce va avea loc la Geneva, între 14—19 mai a.c.

La 27 ianuarie 1973, P. C. Pr. Prof. Onorar Ioan Coman, de la Institutul teologic din București, a plecat la Ierusalim. Aici, P. C. Sa va conduce un seminar de teologie, în primul semestru al anului în curs, la Institutul ecumenic pentru cercetare teologică de la Tantur, de lângă Ierusalim.

Ziarul ortodox suedez «*Ortodox Kyrkotidning*» Januari, 1973, nr. 85, p. 143, scria despre parohia ortodoxă română din Suedia următoarele: «Parohia ortodoxă română — care este parohia cea mai tânără din țară (Suedia n.n.) — a început să introducă ectenii în limba suedeză, în slujbele sale. Părintele Paroh, Prof. Dr. Alex. Ciurea, de la Institutul teologic din București, a lămurit că dînsul consideră acest lucru necesar, în actuala fază a existenței parohiei. De asemenea, P. C. Sa depune zel în activitatea parohială pe lângă tînăra generație din interiorul parohiei care nu vorbește românește».

De Anul nou, parohia ortodoxă română din Jönköping, cu cei peste 200 membri, a primit vizita P. C. Pr. Prof. Alex. Ciurea — care slujește și la Stockholm, Malmö și Vajho — pentru slujba tradițională. Atmosfera sărbătorească, mîncărurile tradiționale românești, cîntecele natale i-au făcut pe credincioși să se simtă ca acasă, deși erau la mii de km. de țară. — (CEZAR VASILIU)



ARTICOLE ȘI STUDII

JERTFĂ ȘI RĂSCUMPĂRARE

TEZĂ DE DOCTORAT ÎN TEOLOGIE

Preotul CONSTANTIN N. GALERIU

Prefață

Prezentăm aici teza de doctorat în teologie, de o excepțională valoare, a Părintelui Constantin Galeriu, intitulată Jertfă și Răscumpărare. Într-un cadru cu caracter universal, autorul face analiza operei Mîntuitorului, reliefînd frumusețea duhovnicească a lumii înnoită în Biserică de Iisus Hristos prin Duhul Sfînt.

Citind-o, asistăm parcă la o îndoită experiență pe care o face în Biserică preotul ca teolog angajat totodată într-o lucrare pastorală bine-cuvîntată de Dumnezeu, în care se înfăptuiește procesul de pătrundere tot mai adîncă a formulilor doctrinare; aceasta e cu puțință pe de o parte prin filcuirea pe care le-o dă însuși viața duhovnicească, individuală și colectivă, iar pe de altă parte prin înălțarea și îmbogățirea continuă a acestei vieți duhovnicești din belșugul de frumusețe, cu care o împodobesc adîncurile de lumină revelată ce se revarsă asupra ei.

Stăruind astfel în cercetarea tainei tainelor — despre care Sfîntul Ioan Damaschin spunea că este «singurul lucru nou sub soare», adică aceea a Întrupării răscumpărătoare —, într-un urcuș treplat, asemenea celui descris în Leavstvița Sfîntului Ioan Scărarul (din care Părintele Galeriu și-a făcut hrană sufletească zilnică, ca și din celelalte scrieri filocalice tradiționale în spiritualitatea ortodoxă de altfel), pătrundem pe nesimțite într-o lume spirituală de o amploare neobișnuită, veche cît Biserica creștină. Autorul o actualizează însă cu mare artă, reliefînd tot mai mult «strălucirea fulgerătoare a frumuseții divine înduntru oricărui lucru» despre care vorbesc sfinții (Sfîntul Maxim Mărturisitorul, de pildă), și aceasta într-un chip care ne amîntește cuvintele Apostolului: «Așa încît, înrădăcinați și întemeiați fiind în iubire, să puteți să

înțelegeți împreună cu toți sfinții care este lărgimea și lungimea și adîncimea și lățimea și să cunoașteți iubirea lui Hristos cea mai presus de cunoștiință, ca plini să fiți de toată plinătatea lui Dumnezeu» (Efes. III, 18—19).

Părintele Galeriu a aprofundat astfel unele dintre cele mai tainice valori religioase care fac să strălucească pînă și marasmul vieții de toate zilele în duhovnicie, adică a ridicat cotidianul la înălțimea aceloră, pentru a-i da alte contururi și alte semnificații nebănuite, pentru a-l spiritualiza. Pe parcurs sfinția sa cuprinde pe neașteptate noțiuni noi, care de asemenea se sublimează în concepția sa ; așa proclamă, de pildă, vocația femeii de a întrupa și ea — prin Fecioara Maria —, Adevărul absolut, pe Dumnezeu.

Astfel, tot urcînd pe această cale postulativă — în care ne atrage și pe noi la angajamente, punîndu-ne la tot pasul probleme existențiale —, Părintele Galeriu pornește pe cale inductivă, de la afirmații verificate de noi toți prin trăire, la demonstrația marilor principii revelate zicînd : Orice creație — nașterea unei ființe umane, a unei opere, de pildă — implică în sine o jertfă ; orice dăruire e o jertfă. De la «chenoza» Fiului, Care-și jertfește strălucirea Dumnezeirii, se trece la darul omului, jertfa propriu-zisă, care implică recunoașterea suveranității dumnezeiești, în timp ce păcatul, cu o cădere din valorile spirituale, ca un refuz al dăruirii, implică stagnarea oricărei creații, deci a actualizării chipului lui Dumnezeu în om.

Cu aceasta am trecut pe nesimțite la înfățișarea pe scurt a cuprinsului tezei însăși.

Într-o Introducere scurtă, dar plină de sevă, autorul trece de la interpretarea «statică și ontologică, scolastică», la una «dinamică și existențială», după principiul înnoirii continue a teologiei ortodoxe în străbaterea vremurilor și a mileniilor. «Acesta este sensul adevărat al Răscumpărării ca jertfă, scrie el. Dăruirea totală, necondiționată, din dragoste, pentru reintegrarea lumii în dragoste... Prin această dragoste atotprisositoare, după modelul Fiului lui Dumnezeu întrupat, pot oamenii să se dăruiască cu adevărat lui Dumnezeu, să ajungă a fi de un gînd, de o idee cu El, Θεοειδεις, și să-l fie asemănători Θεοεικελοι... Înrdăcinată astfel în solul firesc al dragostei și sesizată în capacitatea ei de transcendență, jertfa ni se va descoperi, așa cum încearcă studiul de față, a fi actul fundamental în Răscumpărare ca și în creație, operă comună a lui Dumnezeu cu omul în viața Bisericii și a lumii».

Autorul analizează aceste adevăruri în două părți mari : În partea întîi expune Premisele Jertfei și Răscumpărării (în trei capitole : I. — Fundamentarea jertfei ; II. — Creația ca dar și jertfă ; III. — Căderea lui Adam din sfera valorilor și aspirația după refacerea unității pierdute). În partea a doua expune Plinirea Jertfei și Răscumpărării în Iisus

Hristos (în cele trei capitole : I. — Darul Întrupării ; II. — Răscumpărarea ca jertfă ; III. — Jertfa și învierea în viața Bisericii). Iată, pe scurt, principalele linii ale expunerii Părintelui Galeriu ; le cercetăm din nou :

În partea întâi el începe prin a aminti că jertfa și Răscumpărarea, ca teme majore ale teologiei creștine, deși se întrepătrund, nu se acoperă total. Esențială Răscumpărării, totuși, anterioară acesteia, jertfa își urcă originea dincolo de ea, în sfera creației, întrucît suveranitatea lui Dumnezeu asupra creației e rațiunea ei de a fi ; actul creator uman o implică de asemenea. De aceea primele trei capitole sînt consacrate îndeosebi jertfei.

Exegeza jertfei privind ființa, materia, subiectul și sensurile ei o descoperă — cum s-a anticipat — ca un act de la obîrșia existenței noastre și o întemeiază în însăși viața divină, de unire prin oferire, a Preasfintei Treimi.

Creația ca «dar» divin indică de asemenea prin chenoza Fiului lui Dumnezeu o «icoană» a jertfei, la care credinciosul răspunde prin darul său — jertfa propriu-zisă. Aci, în răspunsul de dar al omului la darul divin exemplar, ia ființă jertfa în conștiința umană. Dumnezeu așteaptă însă în darul omului și un răspuns personal, inventiv, creator, așa cum reiese din pilda talanților, și astfel jertfa omului e și ea creatoare.

Păcatul se definește ca o cădere din comuniunea cu Creatorul, o cădere din har, din valori duhovnicești. De aceea el duce la o stagnare în creație. Dar jertfa, prezentă în toate religiile, rămîne o mărturie a chipului divin în om. În chemarea lui Avraam și jertfa fiului său, ca și în bogăția cultului mozaic, jertfa își dezvăluie odată cu recunoașterea suveranității divine și virtuți profetice. Trece dintr-un univers al repetiției în acela al prefigurării și pregătirii timpului mesianic.

Partea a doua cuprinde opera Răscumpărătorului. În Întrupare primim darul suprem, pe Dumnezeu însuși, Care coboară la capacitatea noastră de înțelegere, smerenia — chenoza fiind un atribut al iubirii dumnezeiești.

«Agape», iubirea divină, se împărtășește umanității iar firea umană se oferă exemplar Divinului, principiul de comunicare și expresie al celor două firi fiind persoana divină a Logosului. Aceasta ni se instituie și nouă ca model, întrucît și persoana umană se realizează într-o asemenea comunicare și reciprocitate a harului cu firea.

Numele Domnului, Iisus-Iehoșua, înseamnă mîntuitor, iar în Biblie numele e o revelație a persoanei, a ființei. Întreagă viața Domnului, mai ales de la Botez, început al mesianității spirituale, și culminînd în jertfa de pe cruce, e o slujire a mîntuirii.

Teologia ortodoxă, spune mai departe Părintele Galeriu, concentrează opera mîntuirii, a Răscumpărării, în următoarele trei aspecte :

de recapitulare, de sfințire a firii și de jertfă, pe care le rezumă în cele ce urmează pe rând.

Iisus Hristos, așa cum poartă în Sine infinitul vieții divine ca Dumnezeu, poartă și bogăția infinită a vieții noastre ca om, fără să ne anuleze ca persoană. Sînt alîtea «câi» cîte persoane, dar binele e unic (Matei XIX, 17) și Domnul revelează în Sine acest bine unic și comun, ideea divină despre om, pe care vrea s-o recunoască (Matei XXV, 12) în fiecare dintre noi : aci e temeiul recapitulării.

Firea umană însușită se sfințește, se îndumnezeiește în cel mai profund sens, onto-logic, adică Logosul își face locaș în ființa umană și aceasta devine o revelație a Logosului, a Adevărului. Firește, prin confruntarea directă în fire cu păcatul și suferința noastră, iubirea Dumnezeu-Omului e inevitabil suferindă, pînă la gustarea morții. Și tocmai prin suferința și moartea Sa, Dumnezeu osîndește păcatul în trup, dar Domnul neavînd în Sine «nîmic mort», suferința și moartea Lui devin sfințire și îndumnezeire pentru noi.

Prin moartea Sa Domnul oferă Tatălui jertfa supremă. Oferă o asemenea jertfă mai întîi : prin recunoașterea suveranității Tatălui, Care e Stăpînul vieții și Căruia îi oferă viața însăși, voluntar și liber, ca preț de Răscumpărare ; în al doilea rînd, prin aceea că Mielul junghiat, fiind alfa și omega, cuprinde în Sine deplin limitele și misiunea noastră în actualul eon și jertfa Domnului se înscrie ca o încununare la punctul omega, ca o pîrgă a creației oferită acum judecării Tatălui.

Romano-catolicii și protestanții privesc împreună cu noi moartea Domnului ca o jertfă. O interpretează însă diferit : fie că o satisfacție adusă Tatălui din pricina ofensei păcatului, după catolici, fie ca o ispășire, după protestanți.

În Iisus Hristos moartea ca jertfă e în desăvîrșită unitate cu Învierrea. Ambele momente se întrepătrund ca sfîrșit și început nou de existență, ca «paște-trecere». Paștile, împreună cu Întruparea din care decurge, exprimă esența Revelației creștine.

Biserica e întruparea Tainei lui Hristos în Duhul Sfînt. Taină a crucii și a Învierii, trăită de fiecare creștin în toate tainele Bisericii, care poartă în ele, unanîm, acest caracter sacrificial și pascal, Taină a trecerii de la trupesc la duhovnicesc potrivit căii Domnului, Care a fost răstignit în trup și a înviat în duh.

Tot jertfa trebuie să ne conducă pe calea unității în Biserică și în lume. Așa cum Domnul Hristos, potrivit cuvîntului Fericitului Teofilact al Bulgariei : «rămînînd ce era, s-a făcut ce nu era», și noi rămînînd fermi în adevărul ortodox, putem sluji în același timp tuturor, și Bisericii și lumii în care trăim.

Concluzia accentuează principalele afirmații ale acestei lucrări grea de cuprins.

Înceind această prezentare, ne simțim datori să facem mai mult o mărturisire decât o observație. În concepția sa, Părintele Galeriu a dat o evidentă precădere nuanței pe care Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan o adaugă tradiției sinoptice asupra morții Domnului. Privind Crucea, autorul se face ecoul actual al contemplării slavei în bucuria triumfului Învierii. Unele curente din antichitatea creștină pînă azi au folosit această interpretare a Crucii cu exclusivitate. De aceea se crede că aceasta ar fi interpretarea adevărată a jertfei Domnului în teologia ortodoxă de totdeauna. Prin Înviere, ale cărei raze împrăștie întunericul și umbra morții Crucii, se manifestă puterea dumnezeiască cea a toate îndumnezeitoare.

Nuanțări nu au lipsit însă, căci Sfintele Evangheliile sinoptice proclamă și ele mesajul Învierii cu o putere unică ; dar zăbovesc și asupra rugăciunii Domnului în grădina Ghetsimani, cea cu sudori de sînge, cu care se ruga Tatălui să treacă de la El paharul morții și nu lasă deoparte nici cutremurătoarele cuvinte : «Eli, Eli, lamach sabahtani !» Așa a făcut și pietatea populară, prelungind în sfînta și marea Vineri slujba tradițională cu Prohodul, plîngînd cu fața spre epitalul Domnului acoperit cu flori și aprinzînd lumînări la cei care, după rînduiala cea din veac, așteaptă și ei învierea cea vestită de aceea a Domnului. Adică nu zicem cu apusenii : Ave Crux unica spes !, dar nici nu trecem peste ea fără să analizăm mai îndeaproape moartea sub aspectul ei anticreatural, de distrugere prin separarea a ceea ce prin creație a unit în chip firesc : a stihilor lumii, a sufletului de trup, care provoacă suprema groază, aceea a morții, cea care a rupt catapetasma Bisericii și de care s-a în-cîrncenat trupul Domnului însuși.

S-a reșosat pe drept pietății și gîndirii teologice apusene de a fi accentuat în mod exclusiv al doilea aspect ; dar nu e bine ca jertfa, Crucea și moartea, să se estompeze prin ceea ce au ele specific, în lumina Învierii : mistica n-a înghițit asceza, nici Duminica, Miercurea și Vineria. În teologia ortodoxă se pot expune ambele aspecte, ori împreună, ori separat și nimeni nu se poate supăra. Dar e bine ca ortodocșii să nu cadă în cealaltă extremă, căci în Sfînta Evanghelie după Ioan o tradiție a completat pe aceea a Sinopticilor, pe cînd în scrierile Sfinților Părinți s-a putut accentua una dintre ele numai în contextul unor controverse doctrinare : Distinguer pour unir. Astăzi, în contextul ecumenismului actual, noi nu mai polemizăm cu nimeni.

Părintele Galeriu are o justificare bună în faptul că a accentuat o interpretare a Crucii în cadrul unei concepții, postulată oarecum de metoda proprie experienței sale pastorale, de consacrare a unor adînci meditații teologice prin trăire. Oricum, taina mîntuirii noastre nu va fi niciodată înțeleasă în mod exhaustiv ; în acest sens mărturisește Sfîntul Ioan Evanghelistul despre cele ce a făcut Iisus că, «dacă s-ar fi scris cu

de-amănuntul lumea aceasta n-ar cuprinde cărțile ce s-ar fi scris» (Ioan XXI, 25). (În cadrul acesta se cuprinde fără îndoială și aspectul «moral» al Răscumpărării și cel «profetic» etc., pe care sfinția sa nu le-a expus).

Așa cum se prezintă această lucrare, repetăm, Părintele Constantin Galeriu ne oferă prin ea ca teză de doctorat o operă măreață, excepțională, care exemplifică, oarecum, teologia din vremea noastră, a vieții, a apostolatului social, proclamat de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian.

De aceea, după micile îndreptări introduse în text, potrivit îndrumărilor date de membrii Comisiei, formată din PP. CC. Părinți Profesori D. Stăniloae, I. Todoran, I. Zăgreaș și subsemnatul, ca profesor îndrumător, am recomandat-o Prea Fericirii Sale, ca să fie primită ca teză de doctorat și să fie spre cunoștință și tot folosul sufletesc al cititorilor teologi, preoți și credincioși ai sfintei noastre Biserici.

Prof. N. CHIȚESCU

Introducere

Jertfa e o experiență profundă și universală a omului. Element constitutiv al religiei — domeniul ei specific, istoria ne arată că nu există religie în care ideea și actul de jertfă să nu reprezinte simburile întregii ei vieți, constanta în jurul căreia se desfășoară toate manifestările sacre ale oricărei comunități omenești. Împreună cu rugăciunea, poate mai adânc decît aceasta, — și Biblia dă o indicație în acest sens : oamenii înainte de a-L chema pe nume pe Dumnezeu (Fac. IV, 26), îi ofereau sacrificii (IV, 3) —, jertfa se descoperă a fi actul original de deschidere și comunicare, de împlinire prin dăruire. Și dacă religia e definită în general ca «legătură a omului cu Dumnezeu», jertfa, în afirmarea ei autentică, e tocmai această legătură prin excelență ; jertfa se identifică cu ființa religiei însăși.

Dar întrucît ne angajează în ființa noastră însăși, în ultimă instanță în totalitatea ei — cînd te dăruiești pe tine, dăruiești totul, și ținînd seama de atîtea variabile ale sufletului omenesc, atît de contradictoriu, aci disponibil în a se dărui, aci zăvorît în cel mai obscur egocentrism, e firesc în același timp ca jertfa, act profund personal, să fie și să rămînă ceea ce Ortodoxia sacramental numește o *taină*. O taină însă, în sensul apropierei de ea, cu un dublu sentiment : și de venerație și de continuă explorare și adîncire.

Ideea de jertfă a fost exprimată în chip diferit. Interpretînd-o din exterior, unii au văzut în ea un simplu «dar ritual», o «masă sacră»¹, calea cea mai înaltă de a-L adora pe Dumnezeu, oferindu-I mai întîi, și consumînd apoi în onoarea Lui, bunuri necesare vieții².

După alții, ca expresia «cea mai aleasă a ceea ce vrea să fie religia — prin darul oferit — jertfa reprezintă efortul de a stabili o punte între om și Dumnezeu, cu toată distanța datorată contingentelor și mai ales păcatului omului, pentru a găsi la Dumnezeu ascultare, bunăvoință, primire»³ sau, cum se gîdea în teologia scolastică, pentru a-L provoca pe Dumnezeu să părăsească mînia, asprimea și voința dreaptă de a pedepsi, și să se arate blînd, dispus și împăcat⁴.

1. L. Boyer, *Le Rite et l'Homme*, Coll. «Lex Orandi», Ed. du Cerf, Paris, 1962. Autorul consideră că jertfa n-ar fi «autre chose qu'un repas sacré», p. 119.

2. Joseph Bonsirven, S. J., *Vocabulaire biblique*, Ed. P. Lethielleux, Paris, 1958 : Cap. «Sacrifice».

3. «Encyclopedie de la foi», sous la direction de H. Fries, Ed. du Cerf, Tome II, Paris, 1965 : Cap. «Eucharistie», p. 80.

4. Teologia catolică oficială definește astfel jertfa : «Le sacrifice est une donation sensible, significative d'une donation intérieure, en vertu d'une institution humaine ou divine, dans laquelle l'homme, en signe d'hommage à Dieu (adoration, action de grâce, impétration, expiation), renonce à un bien précieux pour l'offrir au maître souverain, dans l'espoir que son oblation, agréée, lui rendra Dieu bienveillant et propice et lui procurera l'alliance ou l'intimité religieuse qu'il recherche», A. Gaudel, *Sacrifice*, în «Diction, de Théologie Catholique», Tome XIV, col. 683.

În sfârșit, într-o viziune mai completă a unor gânditori contemporani, «tema jertfei exprimă bogăția profundă a vieții oferite⁵, a vieții care oferă sau se oferă pentru a se depăși și împlini în comuniune cu Dumnezeu, cu aproapele și cu întreaga existență. Omul renunță la «a avea» pentru a se realiza în «a fi» adică în ființa lui proprie. Se caută pe sine dăruindu-se și câteodată se află creîndu-se, fie chiar cu prețul vieții»⁶.

În esență, se poate spune că prin jertfă, dăruind salvezi și, mai mult, te împlinești mereu în vocația ta din belșugul suveranității lui Dumnezeu: «Dați și vi se va da: măsură bună, îndesată, clătinată și cu vîrf să se verse, vor turna în sînul vostru» (Luca VI, 38). Exprîmînd ființa religiei, jertfa exprimă în același timp condiția fundamentală a omului, care se afirmă și se realizează în relație, în solidaritate cu «totul».

Dumnezeu, omul și jertfa sînt — după cum e cunoscut — cele trei elemente esențiale și nedespărțite ale religiei de totdeauna. Și dacă unii cercetători dau felurite interpretări acestui fapt, teologii sînt toți de acord în a stabili o strînsă legătură între jertfa care stă la baza oricărei manifestări religioase a omului, din cele mai vechi timpuri cunoscute și pînă azi, și între Jertfa adusă pe cruce de Fiul lui Dumnezeu, întrupat pentru răscumpărarea omului căzut și care îi dă sensul ei deplin.

După frumoasa comparație a unui teolog român, «pe cerul întunecat al vieții spirituale, jertfa a fost întocmai ca o stea unică și strălucitoare, care a insuflat popoarelor încredere și nădejde, concentrînd în sine cele mai înalte dorințe ale lor și proiectînd razele ei scînteietoare departe, în istorie, pe colina Golgotei, unde avea să se înfăptuiască pentru totdeauna împăcarea omului cu Dumnezeu, prin jertfa de bunăvoie a În-suși Fiului lui Dumnezeu și Mîntuitorului lumii — Domnul nostru Iisus Hristos⁷.

Raportarea jertfei în viața religioasă a popoarelor la Jertfa de pe cruce a Mîntuitorului Hristos a determinat pe o mare parte dintre teologii care s-au ocupat cu această problemă, să dea jertfei o interpretare expiatorie, limitînd-o la un act de ispășire, la un mijloc exterior de împăcare a omului cu Dumnezeu. S-a accentuat în felul acesta, că apariția jertfei în raportul omului cu Dumnezeu ar fi o concluzie la care omul a ajuns mai mult în urma ruperii comuniunii originare cu Dumnezeu prin păcat și din dorința restabilirii comuniunii distruse. Jertfa ar fi, așadar, un act de recunoaștere a stăpînirii supreme a lui Dumnezeu asupra făpturii, o satisfacție adusă de om prin mijlocirea obiectului sau a victimei oferite și în același timp o expiere prin substituire. Dîstrugerea obiectului sau moartea animalului adus ca jertfă ar însemna o plată pentru păcat, întrucît, după cuvîntul Sfintei Scripturi, «plata păcatului este moartea» (Rom. VI, 23; Fac. II, 17; Iacob I, 15)⁸.

5. *Une Introduction à la Foi Catholique* («Catehismul olandez»), Ed. Charles Ehlinger, Idoc-France — Paris, 1968, p. 363.

6. Georges Gusdorf, *L'expérience humaine du sacrifice*, Paris, 1949, p. 1. Vezi și G. Marcel, *Etre et Avoir*, Paris, 1935.

7. 'Ολ. Η. Κατσούλα, 'Η θεία Εὐχαριστία ὡς θυσία (Pr. Ol. N. Căciulă, *Sfînta Euharistie ca jertfă*, Atena, 1932, p. 15).

8. Sf. Irineu exprimă sensul jertfei astfel: «Offerimus enim ei non quasi indigent, sed gratias agentes dominationis ejus et sanctificantes creaturam», *Adversus Haereses*, IV, XVIII, 6, P. G., VII, 1029.

Că jertfa adusă de oameni lui Dumnezeu de-a lungul istoriei a îmbrăcat foarte adesea și un caracter expiator, caracter care devine pregnant și în Jertfa de pe cruce a Domnului Hristos, este un fapt, un aspect care nu poate fi tăgăduit.

Dar să se reducă, oare, exclusiv la aceasta rostul jertfei? Să rămână, oare, jertfa, act atât de profund uman, un instrument exterior și accidental de satisfacție, ispășire și purificare? Un act mecanic-substitutiv, fără a lăsa să se vadă clar participarea ontică la acest act a omului?

Dar cum ar fi putut atunci ajunge omul la această idee de împăcare și comuniune prin jertfă, dacă ea nu ar fi dăinuit în sufletul lui ca o reminiscență a unor timpuri imemorabile, când comuniunea dintre credincios și Dumnezeu era un fapt real și continuu, când dăruirea ființială lui Dumnezeu era condiția însăși a existenței lui și răspunsul lui la darul Creatorului său?

Gîndurile acestea ca și conștiința că, așa cum afirma clar teologul ortodox N. Nissiotis: «teologia sistematică trebuie să se reînnoiască continuu, adevărul fiind el însuși nu static și ontologic în sensul vechii scolastici, ci dinamic și existențial, întrucît rezultă pentru ortodocși din energia trinitară divină»⁹, ne-au îndemnat să încercăm o reconsiderare a jertfei dintr-o perspectivă oarecum deosebită de modul cum s-a făcut pînă acum.

Să fundamentăm adică jertfa ca act al relației desăvîrșite între om și Dumnezeu, pe dăruirea omului lui Dumnezeu, ca răspuns la darul făcut de Dumnezeu omului prin creație; pe o dăruire liberă, personală, așa cum dăruirea lui Dumnezeu în creație e absolut liberă. Și, mergînd mai în adîncul lucrurilor, să descoperim că ideea de dăruire, care are la baza ei dragostea atotprisitoare și atotdăruitoare, își urcă originile ei dincolo de om, în Dumnezeire, în viața lăuntrică a Preasfintei Treimi, în raporturile dintre cele trei Ipostasuri ale uneia și aceleiași Ființe și se manifestă din plin în raporturile externe ale Dumnezeirii. Întrucît din dragoste a creat Dumnezeu lumea și pe om, făcîndu-l pe acesta stăpînul făpturii, tot din dragoste, după căderea omului în păcat, a trimis pe Fiul Său în lume «să răscumpere pe cei de sub Lege, ca să primim înfierea», căci «atît de mult a iubit Dumnezeu lumea, încît a dat pe Fiul Său cel Unul-Născut».

Dragostea aceasta atotprisitoare și atotdăruitoare a constituit esența Revelației Fiului lui Dumnezeu întrupat și ea a constituit și temelia pe care s-a ridicat Crucea răstignirii și a Răscumpărării. Acesta este sensul adevărat al *Răscumpărării ca jertfă: dăruirea totală, necondiționată din dragoste pentru reintegrarea lumii în dragoste*. Căci «mai mare dragoste decît aceasta nimenea nu are, ca să-și pună viața sa pentru semenii săi» (Ioan XV, 13). Ea este măsura reală a jertfei celei ade-

9. Nicos A. Nissiotis, *Remarques sur le renouveau de la théologie systématique*, în «La Pensée Orthodoxe», Revue de l'Institut de Théologie Orthodoxe, Paris, 1966, p. 106. Vezi și Prof. N. Ghițescu, *Noțiunea de dogmă în teologia ortodoxă contemporană*, în «Ortodoxia», nr. 3/1959.

vărate. Orice idee de satisfacție sau de expiere se estompează în fața ideii celei mari a dăruirii totale și necondiționate.

Și această dăruire, la nivelul tensiunii ei adevărate însuflețește și reglementează atât raporturile dintre Dumnezeu și om, cât și pe cele dintre om și Dumnezeu, și dintre om și aproapele. Porunca cea nouă dată de Mîntuitorul Iisus Hristos tuturor celor ce vor fi pînă la sfîrșitul veacurilor ucenici și credincioși ai Săi este: «Să vă iubiți unii pe alții». Măsura acestei iubiri ne-a dat-o Însuși Domnul: «Precum Eu v-am iubit pe voi, așa să vă iubiți și voi unul pe altul» (Ioan XIII, 34—35). Dragostea aceasta constituie seva vieții harice dintre viață și mlădițe. Ea se revelează conștiinței «ca o lege veșnică» (Ieș. XII, 14), străbătînd și susținînd prin autodăruire, prin jertfă, întreaga creație în toate încheieturile ei: în naștere, nuntă sau moarte, căci moartea însăși, în înțelesul ei ultim e o jertfă, în salvarea patriei sau în actul creator uman, ca și în fructul care cade, în orice floare pe care o rupem și o oferim, în bobul de grîu strivit și pîfăcut în pîine și trup al Domnului, în orice viețuitoare adusă spre a fi sacrificată (Prof. N. Chițescu).

Ea face ca toți să fim una. Ea realizează între creștini și Părintele ceresc acea unitate indestructibilă care este între Tatăl și Fiul și Sfîntul Duh. Ea stă la originea dumnezeiască a creștinismului și pune înaintea oamenilor cel mai adevărat model de viață. Ea ridică pe orice muritor la înălțimea Fiului lui Dumnezeu întrupat, îl face un adevărat fiu al Tatălui, după har, investindu-l cu mărire și nestrucăciune. Prin această dragoste atotprisositoare și atotdăruitoare, după modelul Fiului lui Dumnezeu întrupat, pot oamenii să se dăruiască cu adevărat lui Dumnezeu, să ajungă a fi de un gînd, de o idee cu El Θεοειδεις și să-i fie asemănători — Θεοεικελοι (Clement Alexandrinul), ținînd seama, după Revelație, că scopul sușului nostru duhovnicesc este «asemănarea și comuniunea cu Dumnezeu»¹⁰.

Și cum dovada care pune într-o atît de vie lumină raporturile noastre cu Dumnezeu, după cuvîntul Mîntuitorului, e fapta față de aproapele nostru (Matei XXV, 40), dăruirea noastră aproapelui în Duhul lui Hristos este norma de bază a vieții adevărate, jertfelnice, după modelul Domnului. De aceea Sfinții Părinți consideră că «imitarea lui Hristos în măsura întrupării»¹¹ a jertfei și învierii Sale este definiția de bază a creștinismului.

Înrădăcinată astfel în solul firesc al dragostei și sesizată în capacitatea ei de transcendență, jertfa ni se va descoperi, — așa cum încearcă studiul de față —, a fi actul fundamental în Răscumpărare ca și în creație, operă comună a lui Dumnezeu cu omul în viața Bisericii și a lumii.

10. *Ierarhia Cerească*, trad. de Pr. Cicerone Iordăchescu, 1932, p. 14.

11. Sf. Vasile cel Mare, *Regulae Fusius Tractatae*, 43: μίμησις Χριστοῦ ἐν τῷ μετρῷ τῆς ἐνανθρωπήσεως, P. G., XXXI, 102A/B.

PARTEA ÎNȚI

Premisele jertfei și Răscumpărării

- I. *Fundamentarea jertfei.* — II. *Creația ca dar și ca jertfă.* —
III. *Căderea lui Adam din sfera valorilor și aspirația după re-
facerea unității pierdute.*

I. — Fundamentarea jertfei

1. *Jertfa, act originar.* — 2. *Ființa jertfei.* — 3. *Subiectul și materia jertfei.*
— 4. *Sensurile jertfei.* — 5. *Întemeierea jertfei în viața divină.*

1. *Jertfa, act originar*

Cu cât meditam mai mult asupra jertfei, cu atât sensurile care se desprind din acest act de relație și unitate prin excelență, sînt mai multe și semnificația lor mai cuprinzătoare. E de ajuns să pășim în universul spiritual care a dat și dă viață ritului, și să înțelegem că jertfa nu e o simplă practică de cult transmisă din generație în generație. Persistența acestui act de dăruire din partea omului, unei Ființe care-l depășește total, e trăsătura ființială a firii lui capabilă de a trece dincolo de sine, de a se depăși; trăsătură care-l definește. E noblețea și distincția lui în mijlocul lumii. Distincție care se afirmă printr-un mod unic de comunicare, provenind dintr-o calitate unică, aceea de «chip al lui Dumnezeu».

Se revelează în jertfă o mărturie incontestabilă că omul a fost creat «după chipul» lui Dumnezeu și că, deși făptură, el este menit să ajungă la îndumnezeire, să realizeze în sine o continuă și ascendentă «asemănare cu Dumnezeu». Jertfa, această forță de dăruire și comunicare, al cărei izvor îmbelșugat și pururea curgător e iubirea, afirmă în noi un atribut revelator al Dumnezeirii, afirmă dumnezeiescul în om, căci Dumnezeu este iubire.

Și manifestîndu-se ca act originar în creație, în această operă măreață a iubirii lui Dumnezeu, și ca pecete a iubirii Creatorului în om la creație, se descoperă a fi izvor al puterii creatoare și în om.

Ca atare, jertfa nu e un accident, un moment secund în creație, ci ne dezvăluie taina, secretul creației. Ea intră în structura actului creator, e indisolubil legată de creație, e sursa creației; iar creația este justificarea ei. Și tocmai pentru că e structural legată de creație, jertfa e și mijlocul Răscumpărării creației după cădere, al restaurării creației în har, în ordinea ei divină. Dacă jertfa n-ar face parte din creație, ea n-ar fi mîntuitoarea ei. E metodă divină de creație și de răscumpărare.

Dar cum s-a subliniat deja, jertfa în substanța ei spirituală e iubire. Iubire inspirată direct de Autorul ei, și înțeleasă ca dispoziție lăuntrică de a te dărui, de a-ți oferi energia, bunurile și dacă este nevoie chiar

și viața, ca dar și ofrandă plină de recunoștință, lui Dumnezeu. În cele din urmă a le oferi lui Dumnezeu nu direct, căci Dumnezeu «non indiget sacrificium» (Sfântul Irineu), ci a le oferi prin acest act sacru aproapelui, căruia darul nostru poate să-i fie de atâtea ori de folos capital, ducând la zidirea sau chiar la salvarea lui. Domnul a învățat că dragostea desăvârșită este să-ți pui sufletul tău, viața ta, pentru semenii tăi (Ioan XV, 13).

Jertfa e totodată revelație a adevărului ce-l purtăm în adîncul ființei noastre și a forței imperative de dăruire. Și venind cu darul și adevărul meu în întâmpinarea semenului, trezesc și primesc cu aceeași dragoste adevărul și darul cu care semenul meu mă îmbie la rîndul lui.

Jertfa e și conștiință; e cunoașterea precisă a unui țel superior căruia mă devotez. Nu e oarbă, ci totdeauna e luminată de un adevăr, de un sens și de o persoană sau colectivitate în care află o rațiune de a trăi și sluji. O dăruire fără un scop ziditor și sfînt, oricît de spectaculară ar fi, nu poate fi jertfă, ci o zadarnică autopustiire.

Jertfa e de asemenea libertate. Libertate înțeleasă ca decizie voluntară în vederea unui scop, ca opțiune. Prin ea trebuie să se arate dovada libertății celui ce o aduce: «per oblationes ostendatur indicium libertatis» (Sfântul Irineu), și puterea de discernămint a spiritului; puterea de alege între ce sînt și ceea ce vreau sau urmează să devin; deci libertate creatoare.

Dar dacă creația, considerată din perspectiva Creatorului ca opera dăruirii Sale, e o «jertfă», apoi și jertfa omului, considerată în finalitatea ei, cum s-a anticipat deja, e creație. Creație ca rod al energiilor trezite, care își caută împlinire, expresie, viață prin confruntarea cu ceilalți parteneri ai existenței. Jertfa are ca scop creația, iar creația cere jertfă și nu e de conceput una fără alta.

Firește, jertfa este în același timp și satisfacție, dar nu o satisfacție pretinsă de cineva, ci satisfacția, bucuria, pe care o procură acest act sublim și celui ce aduce jertfa și desigur și lui Dumnezeu. Ea poate implica în sine și alte valori spirituale ca de pildă: credință, nădejde, voință, bărbăție etc. Se poate chiar spune că jertfa concentrează într-un act unic de dăruire creatoare, întocmai ca într-un focar, toate valorile spirituale și materiale ale ființei și ale persoanei.

E un fapt că unii teologi au asociat jertfa într-o măsură cu totul exagerată păcatului. Mai toate cercetările sînt puse în relație cu termenii: păcat, jignire adusă onoarei lui Dumnezeu, satisfacție și omagiu, ispășire. În acest fel, însăși nespusa dăruire pe cruce a Fiului lui Dumnezeu întrupat, jertfa aceasta care concentrează în sine în chip creator toate jertfele altarelor trecutului și dă sens și rațiune tuturor jertfelor pe viitoarele altare, a putut fi considerată doar ca o satisfacție adusă infinitului Dumnezeu, un act «more humano» după mentalitatea evului mediu. S-a făcut din jertfă doar o plată a păcatului, din Cruce o pedeapsă pentru păcat, pierzîndu-se din vedere că «cuvîntul cruce» este «puterea lui Dumnezeu» (I Cor. I, 18), cea creatoare și răscumpărătoare.

Cu siguranță, jertfa nu s-a născut din conștiința păcatului, ca plată pentru păcat, ci în urmă ea a devenit prin însăși structura ei și antidot al păcatului. Jertfa e anterioară păcatului, e un act originar; ține de originea lumii. Jertfa însăși poartă în structura ei mărturii incontestabile în acest sens.

a) Cea dintâi este mărturia universal recunoscută în toate religiile că jertfa adevărată, cu alte cuvinte jertfa «bine primită» și plăcută lui Dumnezeu, e numai jertfa cea «fără prihană», «fără de păcat»¹².

Ca atare, în orice religie, făptura aleasă pentru jertfă trebuie să fie fără de cusur. Fiind adusă Dumnezeului celui sfânt, ea însăși trebuie să fie «sfântă și fără prihană». O jertfă ținută de păcat e un non-sens, ceva absurd, pentru că în păcat nu poate fi jertfă autentică.

Păcatul este tocmai reversul jertfei, e refuzul, egoismul. Într-aceasta Domnul Hristos e adevărata, desăvârșita jertfă, în absoluta Sa nepăcățuire. Căci «jertfă adevărată nu poate fi decît cel fără de păcat»¹³. Chiar ideea veche cît păcatul, că numai cel nevinovat poate plăti pentru cel vinovat, idee atît de scumpă tendințelor teologice obișnuite să considere jertfa ca pe o «satisfacție», afirmă în fond același lucru: identitatea dintre jertfă și sfințenie.

b) Cea de a doua este mărturia care, deși nu se poate verifica în toate religiile, totuși în unele dintre acestea, cum este bunăoară religia Vechiului Testament, iese pregnant în evidență; slujitorul altarului, adică jertfitorul, atunci cînd păcătuița era oprit să aducă jertfă¹⁴. Stăruința aceasta cu privire la neprihănirea jertfei și a jertfitorului ne conduce astfel la conștiința că jertfa suie dincolo de păcat, dincolo de cădere. Într-adevăr, jertfa ne situează în zona originară a sfințeniei în ordinea dumnezeiască a existenței. În ea, în jertfă, se păstrează, strălucește ceva din frumusețea și din nevinovăția paradisiacă, din creația în stare de neprihană. Voind să definească puritatea, sfințenia, un filozof contemporan consideră că pentru om nu există o altă puritate decît iubirea¹⁵, care în esență nu este altceva decît autodăruire, jertfă. Iar Sfîntul Isaac Sirul face din curăție puterea oricărei acțiuni nobile, atunci cînd zice: «Curăția este inima care iubește orice fire zidită»¹⁶.

Prin jertfă omul se situează astfel, în începuturi, în autenticitatea ființei sale. Tradiția religioasă, de a oferi ca jertfă primele roade, «pîrga», începutul, — tradiție care e legată de aceeași idee a nevinovăției —, ne

12. «Numai cel nevinovat poate plăti pentru cel vinovat», observă J. de Maistre, o tradiție păstrată în toate religiile. *Soirées de Saint-Petersbourg. Traité sur les Sacrifices*, Paris, 1831, p. 358.

13. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Legătura interioară dintre Moartea și Invierea Domnului*, în «Studii Teologice», nr. 5—6/1956, p. 284.

14. «Et ideo illis diebus quibus peccat, offerre non possit indesinens sacrificium Deo. Sed ille offerre potest qui indesinenter custodit iustitiam et conservat semetipsum a peccato. Qua die autem interruperit et peccaverit certum est quod in illa die non offert sacrificium indesinens Deo», Origen, *In Numer. XXIII*, P. G., XI, 749.

15. «Il n'y a pas pour l'homme d'autre pureté que l'amour», V. Jankélévitch, *Le Pur et l'Impur*, Flammarion, Paris, 1960, p. 266.

16. Sf. Isaac Sirul, *Τὰ Ἐσπεθέντα Ἄσχητητά*, Ed. Teotoki, Lipsca, 1770, p. 151.

conduce către aceeași semnificație. Toate ne îndrumază către sfințenia originară, către obîrșie, cînd totul era iubire, jertfă curată și creatoare și ne ajută să înțelegem că jertfa este anterioară păcatului, întemeierea ei ultimă aflîndu-se în actul originar al iubirii creatoare.

2. Ființa jertfei

Cercetătorii istoriei religiilor consideră în mod unanim că ființa jertfei este darul, «darul oferit de cineva printr-un act de cult lui Dumnezeu»¹⁷ sau, într-un sens mai larg, «darul unui bun făcut în favoarea unei valori ideale»¹⁸. În conștiința Bisericii, speciile, pîinea și vinul, care în timpul Sfintei Liturghii se prefac pe altar în Trupul și Sângele Domnului, se numesc, de asemenea, *Daruri*.

Revelația în Hristos ne ajută să pătrundem mai adînc în ființa jertfei. Noul Testament închină jertfei o întregă carte — Epistola către Evrei — și definește jertfa tot ca «dar» (V, 1 ; VIII, 3). Face însă în același timp și o precizare fundamentală : jertfa, ca dar, se identifică întotdeauna cu cel ce o aduce, cu preotul, iar preotul singurei jertfe mari și adevărate, — deoarece toate celelalte sînt prefigurări sau tipuri —, este Hristos (VIII, 2 ; IX, 14). Precizarea aceasta nu numai că nu schimbă structura jertfei, ci dimpotrivă, îi descoperă și mai profund esența.

Jertfa este într-adevăr «dar», însă ca «dar» autentic este în primul rînd *dăruire de sine*, dăruire personală.

Iisus Hristos însuși e dar : darul suprem. El e ființa darului, primul rod, «întîiul-născut» (Col. I, 15). El e mai întîi darul din veci al iubirii Tatălui în nașterea ca Fiul. Poate de aci vine și cuvîntul că orice fiu e un dar al lui Dumnezeu. El e, în al doilea rînd, darul oferit lumii în Răscumpărare : «atît de mult a iubit Dumnezeu lumea, încît a dat pe Fiul Său cel Unul-Născut» (Ioan III, 16). E, în sfîrșit, darul-jertfă adus Tatălui pe cruce, în numele lumii, «Paștile noastre» care «s-a jertfit pentru noi» (I Cor. V, 7). În Iisus Hristos avem și ființa și revelația deplină a jertfei, pentru că El e, în același timp, și dar și preot și jertfă, prototip desăvîrșit al preoției și al jertfei.

Dar, întrucît Iisus Hristos întrunește în Sine, prin excelență darul și jertfa, se desprind de aci două adevăruri esențiale în legătură cu jertfa :

a) Adevărul că creația însăși deodată cu Hristos e un dar, deoarece «toate prin El s-au făcut» (Ioan I, 3) ; prin El în Duhul Sfînt, cum mărturisește tradiția ortodoxă¹⁹. Ființa creaturii o constituie darul : «Vom înțelege caracterul lumii numai cînd ne vom gîndi la ea ca la un dar» — sesizează profund Pr. Prof. D. Stăniloae²⁰. Eu însumi mă sesizez

17. Alfred Loisy, *Essai historique sur le Sacrifice*, Paris, 1920 ; Marcel Mauss, *Essai sur le Don*, în «L'Année Sociologique», Tome I, 1923—1924 ; Abbé J. M. Buathier, *Le Sacrifice*, Paris, 1925 ; J. Grimal, S. M., *Le Sacerdoce et le Sacrifice de N. S. Jésus Christ*, Paris, 1926 ; Pr. Ol. N. Căciulă, *op. cit.* ; Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.* ; P. Botennelli, *Le Sacrifice et sa valeur objective*, Paris, 1946 ; G. Gusdorf, *op. cit.*

18. «Encyclopedie de la foi...» : Cap. *Eucharistie*, p. 80.

19. Sf. Atanasie cel Mare, *Epistola III, ad Seraptonem*, 5, P. G., XXVI, 632 C.

20. Pr. Prof. D. Stăniloae, *The World as Gift and Sacrament*, în «Sobornost», nr. 9. London, 1969, p. 665.

ca un dar al părinților mei, și în ultimă instanță ca un dar al Părintelui ceresc, Care este «izvor» a toată paternitatea, în cer și pe pământ (Efes. III, 14—15). Trăiesc darul ca pe originea mea, «actul din care procedem» (L. Lavelle). Toate ni se revelează și ni se oferă ca un dar. Și în toate transpare, în mod firesc, prezența Donatorului, sesizată prin acea inexplicabilă frumusețe, în acel nimb de slavă propriu oricărei făpturi, care face făptura mai mult decât ea însăși, dezvăluindu-i o origine și o finalitate sacră, ce ne face să înțelegem în chipul omului, chipul lui Dumnezeu, să-i prețuim valoarea, să cinstim în el arhetipul, să cunoaștem puterea tainei care s-a făcut cu noi și să intuim înțelesul adevărat al morții Domnului Hristos pe cruce pentru noi²¹.

Trăim împreună o lume a darului și totul suie din treaptă în treaptă la Darul-Origine și la Donatorul suprem, creînd acea scară și atmosferă a dragostei, căci darul e lucrarea dragostei, iar dragostea e vie prin dăruire, prin jertfă.

b) Al doilea adevăr se desprinde ca o concluzie inevitabilă din cel de mai sus. Într-adevăr, dacă originea și deci ființa mea se instituie ca un dar, atunci și norma existenței mele, starea mea firească trebuie să fie tot «darul», adică dăruirea. În «dar» îmi vorbește deodată și originea mea și norma mea de viață.

Expresia devenită oarecum prea uzuală, însă reprezentînd adîncă respirație a existenței «dar din dar se face raiul», arată în cel mai real înțeles că «raiul», adevărul fericirii, stă în autodăruirea reciprocă; în continuitatea și gratuitatea darului «în dar ați luat, în dar dați» (Matei X, 8); în a face la rîndu-mi ce face Creatorul, lărgind astfel neîncetat spațiul dăruirii, al dragostei, al creației. Raiul originaș era raiul dragostei și al darului, al dragostei și al luminii, căci fiecare «dar» își are raza lui de lumină, rațiunea lui proprie. Era un rai al deschiderii și al luminozității. Iar deschiderea (l'ouverture), după un filozof contemporan, «revelează esența extatică a omului și o determină». «Omul ca să poată exista trebuie să se afle în luminozitatea care constituie ființa însăși»²². Numai în stare de deschidere, de dar, eu pot întîmpina pe semeni, pot lua cunoștință de lumea din jur și pot construi laolaltă o experiență comună. În modul acesta petrec în adevărul firii. Și orice mișcare a mea, ca și a oricărei alte făpturi, e determinată în esență, de un mesaj launtric, de o ofrandă cu care fiecare se înfățișează, ca să zicem așa, la opera și ospașul comun.

Odată cu sesizarea mea ca «dar» și ca «dăruire-primire», eu mă sesizez și ca limită. Mă mișc între un început și un sfîrșit. Și deși am un început și un sfîrșit, începutul și sfîrșitul nu-mi aparțin; sînt două limite care în același timp îmi depășesc existența. Mă sesizez astfel deodată și ca întreg și ca limită. Întreg și nu parte, întrucît port în mine un dar și un mesaj unic, care-mi dau un loc unic în lume. Întreg și totuși

21. Dintr-un tropar ale cărui cuvinte se găsesc la Sf. Grigorie de Nazianz, în *Omitia la Sărbătoarea Paștilor, care se cînta în Biserică în sec. VI. Vezi Dorothee de Gaza, Oeuvres spirituelles*, Coll. «Sources Chrétiennes», nr. 82, Paris, 1963, p. 459—460.

22. A. de Vaelhens, *Phénoménologie et Vérité*, Paris, 1953, p. 74.

limită, întrucît nu sînt infinit, ci aspirant etern la infinit. Tot așa se întimplă că sînt și nu sînt microcosm, «sînt microcosm, întrucît rezum în mine toate posibilitățile creației; și totuși nu sînt, întrucît nu pot «inventaria» sau «epuiza»²³ întreaga realitate, mai ales realitatea umană, personală. Sînt un «univers» prin deschiderea mea către univers, către lume prin dar.

Aici stă și distincția radicală dintre darul lui Dumnezeu și darul nostru. Pe lîngă faptul că darul pe care-l ofer eu îl am tot de la El, «ce lucru ai tu pe care să nu-l fi primit» (I Cor. IV, 7), în același timp, darul meu însuși ca act are un caracter deosebit de acela al lui Dumnezeu. Într-adevăr, Dumnezeu dăruiește din belșugul nesfîrșit de energii, și nu are nevoie să primească ceva. Totul e gratuitate absolută, e har. În darul meu însă am sentimentul unei «renunțări» și al unei «căutări» totodată. Deschiderea mea are două dimensiuni: a dăruirii și a primirii²⁴. Darul meu e în același timp foame și sete. Dragostea omului își află adevărata bogăție în altul, dincolo de sine²⁵. Dăruindu-mă, am sentimentul că mă lipsesc de ceva. Dar această lipsire, mai profund, evocă «lipsa» constitutivă a stării de creatură. Mă lipsesc pe mine, pentru că îmi lipsești «Tu». Nimeni nu-și este sieși de ajuns și de aceea «nimeni nu trăiește sieși». Mă lipsesc pe mine pentru a mă împlini prin «Tine», prin darul Tău. Darul condiției mele de creatură se caracterizează prin renunțare, în vederea împlinirii, renunțare ca sete de împlinire. Darul meu e cale și punte între limită și plenitudine. Prin el și exist și devin.

Darul se conține și se susține în relație; în relația cu Dumnezeu și cu aproapele, cu Dumnezeu prin aproapele. Căci «cu cît ne unim mai mult cu aproapele, cu atît ne unim mai mult și cu Dumnezeu»²⁶, Care consacră darul nostru, «se sfințește ce se predă Domnului»²⁷, și Care întemeiază posibilitățile nesfîrșite ale jertfei. Întucît în relație cu Dumnezeu, prin jertfă eu mă împărtășesc neîncetat din infinita Lui bogăție și astfel îmi depășesc neîncetat limitele. Jertfa operează un salt, o mutație, un suieș permanent în ierarhia valorilor. Ea este înălțare. Jertfa poartă cu ea acea luminozitate și transparență lăuntrică a sensurilor existenței, susținută în permanență de apelul transcendenței. Ea întrezărește neîncetat altceva; e o permanentă întrebare și un permanent «da» al insului. E un «da» suprem fără amestec impur de «nu»²⁸, în fața

23. «Nimeni nu poate epuiza o flintă vie», observă G. Gusdorf; «Inventar care duce la eşec. A încerca, înseamnă a-l opri dezvoltarea, libertatea, a-l ucide», *op. cit.*, p. 5.

24. Această relație de împlinire o sezează Sf. Vasile cel Mare: «Sîntem unii altora sclavi de același rang, unii altora stăpîni, și în care sclavia cea mai exactă se arată în libertatea invincibilă, pe care nici o situație de necesitate nu a forțat-o, ci pe care liberul arbitru al fiecăruia a creat-o cu bucurie, dragostea fiind aceea care îi supune pe cei liberi unuia altuia și care păstrează libertatea liberului arbitru», *Constitutiones Monasticae*, XVIII, P. G., XXXI, 1384 A. Vezl și Pr. Prof. D. Stăniloae, *The World as Gift and Sacrament*, în «Sobornost», nr. 9, London, 1969, p. 672.

25. «Aimer c'est trouver sa richesse hors de soi..., sa richesse intime, non sa parure...», Alain, *Les Passions et la Sagesse*, Gallimard, 1960, p. 1199.

26. Dorothee de Gaza, *op. cit.*, p. 286.

27. Sf. Chiril al Alexandriei, *Glaphyra in Deuteronomos*, P. G., LXXIX, 688.

28. V. Jankélevitch, *Traite des vertus*, Paris, 1949, p. 536. «Privită în această adîncită înțelegere, observă Pr. Prof. D. Stăniloae, jertfa este cea mai existențială raportare a fapturii

eternului «da» ziditor al lui Dumnezeu (II Cor. I, 18—20). Ea nu tolerează limite definitive, scleroză, pasivitate, platitudine. Scară a lui Iacob, ea înseamnă «rîvnă peste rîvnă, foc peste foc» (Sfîntul Ioan Scărarul); «Ardendo cresco» (arzînd cresc) intuiau cei vechi.

Sînt în viață momente, cînd o stare de limită, de hotar, e trăită cu o acuitate unică; o criză spirituală, un risc, o boală incurabilă, primejdia iminentă a morții. Momente definite astfel drept «situații de limită» (*Grenzsituationen*), de un gînditor creștin contemporan²⁹. Momente în care ființa apare direct suspendată. În fața ei se deschide drumul spre «nu», deși nu-l accept, întrucît nu accept neființa³⁰. Atunci devine inevitabilă întrebarea: «de ce ființa e așa?»³¹. Într-o atare situație, transcendența e singura lumină spre care se îndreaptă existența din ultima ei adîncime, «din însăși obîrșia ei»³². Iar calea către transcendență este deschisă numai prin dăruirea de sine, prin jertfă³³.

Acestea sînt desigur, situații extreme, de limită, care se pot sesiza numai în anumite împrejurări excepționale, atît de cel credincios cît și de orice om în genere. Credinciosul însă, conștient de condiția stării lui de creatură, își experimentează limita nu numai în astfel de situații, ci permanent, găsindu-se permanent în fața «infinitalui», în fața lui Dumnezeu, a transcendenței, deci și a nevoii de a se transcende. De cîte ori, de pildă, Apostolii, chiar înainte de pogorîrea Sfîntului Duh, n-au experimentat această situație de limită? Cînd Domnul i-a chemat, ei au părăsit totul și au mers după Dînsul, sesizînd astfel în comuniunea cu Hristos un «transcens», o depășire a existenței lor de pînă atunci. Iar cînd mulți dintre ucenici îl părăsesc și Domnul îi întrebă pe cei doisprezece: «Nu cumva vreți și voi să vă duceți?» Petru îi răspunde: «Doamne, de la Tine la cine să ne ducem? Tu ai cuvintele vieții veșnice» (Ioan VI, 67—68). Aci, în cazul lor, cele două stări: limitele vechii lor condiții și transcendența prin Hristos se confruntă atît de limpede și dăruirea, jertfa e singura soluție care acoperă, aruncă puntea în discontinuitate.

În jertfă e întrezărită o viață nouă și are loc trecerea de la o lume constituită de valori, la alta. Jertfa «vede» un nou model de existență, o nouă frumusețe, în care e sacrificată și transfigurată lumea veche. Și numai cînd ți se revelează, cînd contempli și «preguști» din acea nouă condiție de existență, ești în stare să sacrifici pe cea veche și numai sacrificînd-o pe aceasta din urmă, crești în cea nouă. Întocmai ca altoiul pe buciul de viță sălbatică, sau ca spicul ce se ridică din grăunțele care «moare». Te re-creezi cu un preț, pe care oricum tot trebuie să-l oferi. Dar în jertfă luminează o speranță, vederea unui dincolo, și în această «vedere» și speranță își găsește jertfa suportul ei propriu. Căci «nu există, nu poate exista jertfă fără speranță și o jertfă care ar exclude speranța, ar fi o sinucidere»³⁴.

la transcendență. Și singur modul existențial al raportării făpturii la transcendență face făptura transparentă pentru transcendență... ridică acoperămintul de platitudine de pe realitatea imanentă», în *Doctrina Soteriologică a Sfîntului Chiril al Alexandriei*, Curs pentru doctorat, p. 45.

29. Karl Jaspers, *Metaphysik*, Berlin, 1932, cap. «Transzendenz», p. 68.

30. *Ibidem*, p. 74.

31. *Ibidem*, p. 69.

32. *Ibidem*, p. 68.

33. *Ibidem*, p. 75.

34. G. Marcel, *Etre et Avoir*, Paris, 1935, p. 127.

Am spus că jertfa, ca deschidere a noastră către Dumnezeu și către lume, ca autodăruire, este în esență expresia cea mai deplină a iubirii care ne definește ființa. Și, întemeiată pe iubire, ca și pe speranța și credința care o susțin, ea duce la bucurie, la bucuria înnoirii, a creației — rodul ei legitim.

Dar jertfa, prin faptul renunțării, al lepădării de sine implică și suferință. Păcatul care transformă iubirea oblativă în iubire posesivă face din jertfă un act grav. Domnul spune : «cine va voi să-și păzească această viață o va pierde, în schimb cine își va oferi viața pentru Mine o va afla» (Matei XVI, 25). Cu alte cuvinte, când vreau să-mi ofer viața în Duhul lui Hristos, să trăiesc în universal și în infinit, trebuie să sacrific tot ce ține de *al meu* și de *acum*. Altfel, încercînd să-mi păzesc în duh posesiv și static tot ce am apucat, spiritual sînt pierdut. Păcatul, egocentrismul posesiv, face atunci jertfa dureroasă, transformă jertfa în cruce : «Cel ce vrea să vină după Mine, ...să-și ia crucea...». Jertfa devine atunci răscumpărare, ispășire. Dar, chiar pe această jertfă Domnul a purtat-o cu iubire și absolut liber, cum exprimă sugestiv Biserica : «Venind Domnul la *Patima cea de bună voie*, pentru a noastră mîntuire...», sfîrșind astfel în triumful învierii.

3. Subiectul și materia jertfei

În acord cu cele de mai sus și potrivit Revelației, Hristos este, în același timp, și preotul și jertfa noastră desăvîrșită, și subiectul și materia de jertfă (Evr. VII, 26—27). El e dăruirea de sine cea mai desăvîrșită făcută totodată Tatălui și nouă. El oferă Tatălui însăși viața Lui, în care este asumată și viața noastră. Și oferindu-I viața, îi oferă cu aceasta totul. În același timp și nouă ne oferă în dar totul : Trupul, Sângele, cuvîntul, slava și, cu toate deodată, dragostea Lui.

La rîndul Său, Fiul însuși primește de la Tatăl totul și în eternitate și în intrupare : «Toate cîte are Tatăl ale Mele sînt» (Ioan XVI, 15). În El, în trupul Lui, e revărsată toată plinătatea Dumnezeirii (Col. II, 9).

În toate aceste relații între Tatăl și Fiul, de la Tatăl prin Fiul la noi și de la noi la Tatăl prin Fiul, «darul» este egal cu «totul». Și acest «tot» este însăși ființa darului, materia jertfei. Totul e dar și dăruire. Darul, care poate însuma «totul» este însă dăruit, oferit de cineva ; de un centru de inițiativă și responsabilitate, de un eu personal. Acesta este întotdeauna prezent ca autor, ca subiect al darului sau jertfei, iar darul sau jertfa pe care o aduce îi este întotdeauna un «simbol expresiv» care-i dezvăluie prezența. Darul sau jertfa se oferă întotdeauna de către o persoană și poartă o pecete personală.

Se poate spune, după modelul dăruirii divine, care e totală și absolută, păstrînd însă pecetea fiecăreia dintre Persoanele treimice, că și în cea umană subiectul jertfei e persoana ; iar materia ei, întreaga natură : mai întîi desigur natura personală, directă, adică trupul, viața mea ; în al doilea rînd întreaga natură subordonată omului. În acest sens zicea Apostolul : «Vă îndemn, fraților, ...să aduceți trupurile voastre ca o jertfă vie...» (Rom. XI, 1). Trupul, energiile, gîndirea, viața noastră alcătuiesc prima materie de jertfă, adică de slujire lui Dumnezeu și

aproapelui. De aceea Fiul lui Dumnezeu a și luat trup, ca să ne învețe că trupul nostru trebuie considerat de noi cu toată atenția și că el trebuie să aibă pentru noi, în tot timpul, o valoare de jertfă, iar nu de «idol». Aici e unul din sensurile fundamentale ale întrupării. Jertfa lui Hristos e propriul Său trup, propria Sa viață, iar viața Sa e o neîncetată jertfă. De aci profunda schimbare de perspectivă în ce privește semnificația trupului în Duhul lui Hristos și imperioasa chemare la exercițiul virtuților, pentru reșezarea trupului în rostul lui originar. De aci și titlurile patristice de «asceți», de «atleți ai virtuții», de «atleți ai lui Hristos», de «oșteni duhovnicești», de «atleți ai filozofiei», de «noi învingători olimpici»³⁵, dobândite de toți acei nevoitori care și-au oferit viața, trupul, ca Hristos, într-o reală slujire lui Dumnezeu și omului.

Modelul vieții pămîntești a Domnului Hristos, în care «trupul» a avut valoare continuă nu de stăpîn, ci de rob, nu de adorare, ci de jertfire, nu de «idol», ci de instrument în slujirea tuturor, a constituit și va constitui cel mai sublim mesaj adresat omului: «Eu îți sînt tată, Eu frate, Eu mire, Eu casă, Eu îți sînt hrănitor, Eu haină, Eu rădăcină, Eu temelie. Tot ce vrei aceea îți sînt. Ca să nu ai lipsă de nimic. Voi fi în serviciul tău. Căci am venit să slujesc, nu să fiu slujit. Eu îți sînt și prieten și oaspe și cap și frate și soră și mamă. Îți sînt toate. Numai poartă-te sincer cu Mine. Sărac făcutu-m-am pentru tine, pribeag răstignitu-m-am pentru tine pe cruce și am fost pus în mormînt. Sus, intervin pe lângă Tatăl pentru tine. Jos, rugător făcutu-m-am la Tatăl, pentru tine. Tu ești pentru Mine totul: și frate și împreună moștenitor și prieten și mădular (al trupului Meu). Ce mai vrei încă?»³⁶. Și ca răspuns la aceasta, Sfîntul Grigorie Teologul grăia: «O, Hristoase, pentru Tine și prin Tine trăiesc, vorbesc și cînt... unica ofrandă care-mi mai rămîne din toate avuțiile mele»³⁷. Taina întrupării Mîntuitorului Hristos, pe lângă mulțimea semnificațiilor adînci pe care le cuprinde, dă, în același timp, sens vieții noastre în trup și ne ajută să înțelegem rostul nostru de a trăi în această lume, în trup.

Ne oferim întii, prin trupurile noastre. Dar în jertfă, oferim și toate ale noastre, natura întreagă, care ne-a fost oferită nouă de Creator. De altfel în toate religiile și riturile materia de jertfă se constituie din întreaga natură: grîu, vin, untdelemn, fructe, vase, metale prețioase etc. Dar în toate este prezent omul, omul întreg, cu spiritul, voința și libertatea lui. În darul meu radiază sufletul meu. Fără această participare și prezență, fără veghea permanentă a spiritului în inima ofrandei și a ritului, jertfa și ritul devin forme goale, uscate, moarte. Prezența persoanei în jertfă nu este un «succedaneu», ci constituie esența jertfei. Profeții Vechiului Testament (Oseia, Miheia) fac apel la această prezență, iar Mîntuitorul Hristos o confirmă atunci cînd, reproducînd cuvintele lui Oseia, se ridică împotriva formalismului din cult, cerînd milă, adică iubire directă, vie, iar nu simple gesturi rituale exterioare, fără nici o rezonanță lăuntrică.

35. 'Αρχ. 'Ηλία Μαστρογιαννόπουλου, Οι πατέρες τῆς 'Εκκλησίας καὶ ὁ ἄνθρωπος, 'Αθήναι, 1966, p. 115.

36. Sf. Ioan Gură de Aur, *In Mattaeum*, P. G., LVII, 700.

37. P. G., XXXVII, 1327.

Cercetători mai noi ne încredințează că și în religiile vechi, credinciosul era călăuzit de conștiința identității dintre persoana lui și jertfă: «Dacă eu ofer un dar, pe mine însumi mă ofer», afirmă un loghion arhaic³⁸. Acesta va fi fost, desigur, înțelesul jertfei și în Eden: o oferire de sine întreagă și neîntreruptă, lui Dumnezeu și semenului. Și pe acest înțeles l-a restaurat Mântuitorul, făcându-l prototip concret al oricărei jertfe prin întrupare și cruce.

Dăruirea completă include — deși nu implică cu necesitate — martiriul.

Într-adevăr, în martiriu se afirmă jertfa supremă, cum și o inechivocă conștiință a transcendenței. Sensul original al noțiunii de martiriu este acela de martor autentic al adevărului; a da mărturie de adevăr cu întreaga ființă, în orice situație și sub orice risc.

Ofranda singelui nu este un semn exclusiv, ci inclusiv, al acestei mărturii. «Dacă martiriul», zice Clement Alexandrinul, «constă în a mărturisi pe Dumnezeu, orice suflet care înaintează cu curăție în cunoștința lui Dumnezeu, care păzește poruncile, este martir prin viața și prin cuvintele lui. El răspindește credința sa, fie prin vărsarea singelui, fie de-a lungul întregii vieți, fie în momentul plecării sale»³⁹. Cuvintele acestea se referă în primul rând la martiriul gnosticului, la «mucenicia albă», care constituie fondul permanent și cel mai bogat al Bisericii, la cea «cruce de fiecare zi», «jertfă a laudei» sau «roada buzelor» (Evr. XIII, 15), la ofranda «gîndului smerit», a «gîndurilor curate» (Marcu Ascetul), la «dărnicie», la «binefacere» etc., care toate sînt expresii ale mărturisirii creștine.

Oferirea totală în jertfă și slujire nu înseamnă autodesființarea și anularea persoanei, a eului. Jertfa nu desființează, ci afirmă eul. Eul subzistă ca subiect, ca izvor și conștiință de comunicare a valorilor și jertfa e de neconceput fără subiect, fără eu. Jertfa nu are sens decît dacă trece în interiorul conștiinței. Ea nu poate exista acolo unde conștiința e moartă (G. Madinier). Rugul care ardea, așa cum ne confirmă Sfînta Scriptură, nu se mistuia, nu se desființa. Și Hristos cel răstignit e același cu Hristos cel înviat: «Cortul dinafară se trece, dar cel dinlăuntru se înnoiește» (II Cor. IV, 16). Jertfa dă conținut nou și nouă strălucire eului; îl transfigurează, îmbogățindu-l; face «chipul» să treacă în «asemănare».

Numai acea orientare către sine a eului și conținutul păcătos provenit din aceasta colorează «eul» în rău, în timp ce lepădarea de sine îl restaurează în ordinea binelui. Înfîngerea egoismului, lepădarea de sine, starea de jertfă înaintea lui Dumnezeu și în serviciul aproapelui descoperă starea firească, starea harică a eului.

Eul e permanent prezent în jertfă și în desăvîrșită conștiință de sine. Întrucît am poruncă să iubesc pe aproapele meu ca pe mine însumi, ca pe o altă sine a mea, sinea mea trebuie să rămînă mereu termenul de comparație și punctul meu de sprijin. Dar autentică privire a eului nu este către sine, ceea ce ar anula starea de jertfă, ci către se-

38. G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 35.

39. *Stromate*, IV, 4, 15, P. G., VII, 20.

menul meu : «vederea ochiului, mănincă binele», zice Episcopul Teofan. Iubirea își află împlinirea, noutatea, bucuria, nu în «eu», ci în «tu», în comuniune. Nici în fața lui Dumnezeu, eu nu mă desființez ; mă smeresc, dar nu mă anulez ; mă ofer în stare de jertfă, lucrării divine.

E un fapt că în Vechiul Testament, ca și în vechile religii, așa cum observă cercetătorii, se întâlnește ideea de distrugere a victimei oferite. Hubert și Mauss observă că «avem datoria să numim jertfă orice ofrandă, fie chiar și vegetală, dacă ea, sau numai o parte din ea, e distrusă»⁴⁰. Oferirea este deci socotită identică cu distrugerea. Dar dacă reflectăm bine, această distrugere nu-și află nicidecum sensul în ea însăși, nu e un scop în sine⁴¹. Este vorba de o moarte a egoismului, de «distrugerea» unei nimicnicii morale, iar nu de o distrugere ontologică. Ideea care străbate întreg Vechiul Testament, că «nimeni nu poate vedea fața lui Dumnezeu și să nu moară» (Ieș. III, 6 ; III Regi XIX, 13; Isaia VI, 5—7 etc.), semnifică tocmai acest fapt ; trebuie să mori ție, să mori modului egoist de a fi, pentru a putea primi pe Dumnezeu, harul și adevărul Lui. Dumnezeu vrea distrugerea păcatului și prin ea, curățirea in-sului, iar nu «moartea păcătosului». Lepădarea de sine, nimicirea egoismului, termenii biblici și patristici, exprimă incomparabil mai bine «moartea» care trebuie să aibă loc în jertfă, decât termenul de «distrugere». De aceea Sfinții Părinți și în spiritul lor unii teologi mai noi observă că în jertfele Vechiului Testament, ideea de distrugere a darului oferit era indisolubil legată de ideea de sfințire, de «consacrare»⁴². Darul era deci, în același timp, și jertfit și sfințit. Era adus lui Dumnezeu în stare de jertfă, de ofrandă, pentru a putea fi sfințit. Intrând în sfera sacrului, darul și odată cu el subiectul care aduce darul și al cărui eu era reprezentat prin ofrandă, primea o nouă viață în har. Nu era o încetare a existenței, ci o «ridicare pe un plan superior de existență»⁴³, o sfințire.

Dar dacă întreaga natură e materie de jertfă și dacă orice persoană este și trebuie să fie subiect al jertfei proprii, înseamnă că toți oamenii sînt, după Sfînta Scriptură, «un neam ales, o preoție împărătească și o națiune sfîntă» (Ieș. XIX, 6 ; Deut. XXXIII, 2—4 ; I Petru II, 5—9 ; Apoc. I, 6). Orice om, fiind subiectul jertfei proprii, este și preotul acestei jertfe. Cînd credinciosul face semnul crucii asupra pîinii, el semnifică o legătură a pîinii cu trupul lui Hristos, iar cînd aduce darul său la altar el exprimă prin acest act o legătură cu Arhiereul Hristos, cu preoția.

40. Cf. G. Gusdorf, *op. cit.* V ; Jankélévitch observă de asemenea : «Jertfa nu vrea moarte pentru moarte, ci moarte pentru viață», *Le Pur et l'Impur...*, p. 268.

41. În limba greacă, cuvîntul θυσία prezintă următoarea evoluție de sens : La Homer, θυσία înseamnă «a da ceva focului» ; dar la Platon însă cuvîntul θυσία este înțeles în accepția de azi : a jertfi, a fi dăruit lui Dumnezeu. Cf. Pr. Ol. Căciulă, *op. cit.*, p. 72.

42. Pr. Prof. D. Stăniloae constată la Sf. Chiril al Alexandriei această unitate între ideea de moarte și ideea de sfințire. Sf. Chiril numește darul oferit, cînd victimă (θύμα) cînd obiect sacru (ιερατόν) ; iar oferirea, cînd jertfire (θύειν), cînd sfințire (ιεραοργείν) (*Legătura între Euharistie și iubirea creștină*, în «Studii Teologice», nr. 1—2/1965, p. 4).

43. *Ibidem*.

Creația este însă structural organizată ierarhic. Există o preoție și o jertfă universală și există o preoție și o jertfă sacramentală, instituită de Dumnezeu potrivit diversității darurilor. În preoția și jertfa sacramentală este cuprins universalul. E legea unității în multiplicitate. Pîinea de pe altar e simbolul întregii pîini și preotul jertfind, unifică conștiințele tuturor credincioșilor. De aceea, cînd preotul Vechiului Testament greșea, el aducea o jertfă egală, identică cu jertfa pe care o aducea întreaga adunare a lui Israel, în caz de păcat obștesc (Lev. V). El jertfea pentru toți și ispășea pe măsura tuturor. Profeția prin aceasta pe Hristos, Arhiereul, Care întrunește în Sine toată preoția și aduce prin Sine jertfa sacramentală și universală desăvîrșită.

¶4. *Sensurile * jertfei*

a) *Jertfa ca mijlocitor al comuniunii desăvîrșite.* — Fiind prin esență renunțare, lepădare de sine, jertfa este căutare dincolo de sine, se descoperă deci ca o cale de unire, de comuniune. Renunțînd la mine, eu afirm pe Altcineva și în același timp sînt afirmat și întemeiat prin El.

În stare de jertfă ni se descoperă și îl afirmăm pe Dumnezeu ca transcendență infinită. În deschiderea către El, către valorile pe care ni le împărtășește, îi ascultăm mesajul, cuvîntul, îi lucrăm poruncile.

În jertfă e prezent și-l afirmăm pe aproapele, chipul lui divin, darul cu care se revelează și el în acest act sacru de comuniune.

În jertfă mă sesizez, mă descopăr pe mine, îmi surprind forța spirituală, posibilitățile, darul și capacitatea de dăruire.

Jertfa înfăptuiește astfel relația atotcuprinzătoare și desăvîrșită. Fi-rește nu ne putem cuprinde total, nu ne putem epuiza spiritual unii pe alții în relațiile dintre noi. Rămîne mereu un fond inepuizabil de dar, fondul haric și inobiectivabil al persoanei «omul tainic al inimii». Dar în actul jertfei se revelează ultima adîncime a făpturii. Jertfa e un grai al esenței, redat de psalmist prin cuvintele: «adînc pe adînc cheamă». Îl situează în modul cel mai real pe credincios față în față cu Dumnezeu și scoate la lumină deodată și relația autentică, originară, reactualizată în Liturghie prin: «Ale Tale dintru ale Tale...», și restaurarea acestei relații după cădere prin ispășire. Căci și ispășirea e tot o cale spre Comuniune.

Jertfa ni se arată a fi astfel, după expresia consacrată «coincidentia oppositorum». Și, propriu-vorbînd, într-o viziune mai autentic ortodoxă de cum a exprimat-o teologul romano-catolic Nicolaus Cusanus: «coincidentia oppositorum», nu în sensul de unitate a celor opuse, termen care poate implica o tensiune potrivnică, ci de unitate a distinc-telor (unité d'alterités). Tensiunea potrivnică trece, distincția prin vo-cație rămîne.

Iubirea ca sursă a jertfei întemeiază însă unitatea diferit, potrivit ordinii în care viază; cînd vine de la Dumnezeu e dar; cînd eu ofer ceva lui Dumnezeu, ofranda mea e jertfă; e sacrificiu, de la «sacrum facere», a face sfînt, a sfinți; între semeni ea devine o servire iubi-

* Termenul «sens» e folosit aici cu înțelesul de scop, menire, destinație.

toare⁴⁴. În felul acesta, iubirea ziditoare se afirmă într-o întreită direcție ; prin dar, prin jertfă și prin servire.

Unică în principiu, iubirea e unitară și indivizibilă și în lucrarea ei. Orice jertfă adusă lui Dumnezeu de o persoană consacrată, e o înălțare în valoare a întregii Biserici ; ea împărtășește pe toți membrii comunității din roadele ei și, totodată, cel ce jertfește e susținut spiritual și material de toți. Nici pustnicul nu este singur în nevoințele lui. «După chipul lui Hristos adevăratul pustnic», zice un scriitor, «ia cu el, acolo în pustie, omenirea toată, strânsă în inima lui. Noi toți ne «canonim» în el și numai așa el biruiește»⁴⁵.

De asemenea, când slujesc aproapei, în relația mea cu el, și Dumnezeu e de față, e martor. De aceea, adesea îl și luăm ca martor. Experiința imediată ne arată acest lucru. În orice întâlnire și în orice conlucrarea noi nu ne oferim niciodată numai unul celuilalt. Ne unim totdeauna în numele unui adevăr, unui ideal comun și urzim împreună un rod comun «opera noastră». Mijlocitorul dintre noi e întotdeauna o prezență reală și spirituală, unitivă și creatoare. Între mine și tine stă sau adevărul, binele, care ne apropie, sau răul care ne dezbină. Acel bine sau adevăr, ideal sau valoare, spirituală și materială totodată, constituie «puntea ontologică», esența comuniunii autodărurii noastre reciproce.

Și, jertfind împreună aceluiași bine și adevăr, noi ne împărtășim împreună din el și ne zidim împreună în el. Iar faptul acesta ne înalță spiritual, ne îmbogățește, ne face să creștem și să devenim mai mult decât ceea ce sîntem. Comuniunea noastră nu e simplă adunare aritmetică, o îmbinare de forțe, ci o împlinire «un întreg care depășește suma părților»⁴⁶.

În această depășire se dezvăluie neîndoios realitatea prezenței harice care unifică și împlinește ; «Cînd dai o masă», zice Domnul, «cheamă pe săraci, pe schilozi... Va fi fericite de tine, că nu au cu ce să-ți răsplătească, dar ți se va răsplăti la înviere» (Luca XIV, 13—14)⁴⁷, sau «Cînd doi sau trei se adună în numele Meu, Eu sînt... în mijlocul lor» (Matei XVIII, 20). Această prezență e sesizabilă oriunde, cînd cei ce se întîlnesc lasă să se deschidă izvorul divin al dragostei. «Orice prietenie omenească», afirmă un gânditor, «începe nu numai cu sentimentul unei duble prezențe a celor două ființe prietene, una în fața celeilalte, ci și cu sentimentul unei alte prezențe care fundamentează prietenia, care e aceeași pentru amîndoi, pe care ei și-o pot refuza, deși ea nu se refuză niciodată ; din care ei nu încetează să soarbă, ea fiind inepuizabilă, căreia ei nu încetează să-i fie unul pentru altul instrument și în care ei se descoperă deodată și deosebiți și uniți»⁴⁸.

44. *Ibidem*, p. 32.

45. V. Voiculescu, *Povestiri*. Ed. pentru Literatură, 1966, vol. I, p. 157.

46. R. Tagore, *Persönlichkeit*, München, 1921, p. 102—103.

47. «Pentru a obține acest premiu de dragoste», spune Sf. Ciprian, «să luptăm din toată inima și hotărît, să luăm parte cu toții la această cursă de sfințire, care are drept spectatori pe Dumnezeu și pe Hristos...». Sf. Ciprian, *De opere et Eleemosynis*, P. L., IV, 607.

48. L. Lavelle, *Le Mal et la Souffrance*, Plon, Paris, 1940, p. 224.

b) *Sensul creator al jertfei.* — Jertfa nu e numai comuniune. Ea nu-și epuizează sensul în acest echilibru, ca un fel de deschidere și comuniune contemplativă. Nu e numai un act de împăcare cu Dumnezeu și cu lumea și nici numai un act de împlinire, de potolire a mîniei de faptele distrugătoare de unitate ale egoismului. Nici chiar adorarea, «visio beatifica» a credinciosului contemplativ, nu reprezintă ultimul sens al jertfei. Rațiunea profundă, esențială a jertfei e creația. Jertfa e instrumentul creației și scopul său final e creația. Nu-și află împlinirea decît în creație, iar fără creație, fără să zidească într-un fel, e deșartă, zadarnică, o formă pietrificată; își pierde rațiunea ei autentică, originară.

Prin Revelație, noi afirmăm totodată: Dumnezeu e iubire, Dumnezeu e creatorul, căci iubirea se afirmă creînd. Creația își are explicația, sursa, în iubire, în dăruire. Ea e fiica iubirii; «Unul este adevărul care stăpînește de la picioarele tronului măririi și care se întinde pînă la cea mai mică umbră a celei mai neînsemnate făpturi: dragostea», mărturisește un nevoitor atonit. «Ea este izvorul din care țîșnește veșnic noianul de curgeri sfinte ale harului, din cetatea lui Dumnezeu, udînd toată făptura, spre rodire de viață. Ea este «adîncul care cheamă adîncul». Ea e aceea care țese toate și care pe toate le cuprinde; care naște și hrănește, care inspiră și conduce... Dragostea e tilcul creației»⁴⁹.

Dăruirii creatoare a lui Dumnezeu îi răspunde jertfa creatoare a omului. Intrucît limbajul divin e act creator, atunci nici noi nu-i putem răspunde altfel decît prin jertfă creatoare. Credinciosul e chemat să devină părtaș creației prin jertfă: «Creatorul ne-a creat creatori» (Laberthonniere). Capacitatea creatoare e una din dimensiunile «chipului» divin din noi; poate cea mai semnificativă și mai esențială. Așa cum lumea e creație și revelație a lui Dumnezeu totodată, și omul se revelează în actul lui creator.

c) *Jertfa, ca aspirație profundă spre continua depășire și înnoire.* — Jertfa, fiind instrument al creației devine implicit prin aceasta și calea înnoirii, a transfigurării creației. Orice creație autentică e o înnoire. Și, făptura ivită cu timpul, se schimbă mereu cu timpul și orice schimbare harică e o creștere, o înălțare în valoare, o naștere din nou. Un suîș continuu, «un mers din putere în putere». Jertfă adevărată nu e decît pentru o valoare superioară, suîșul ziditor e scopul ei adînc, Domnul însuși numește jertfa de pe cruce înălțare, suîș (Ioan III, 14). Și nu putem pune nicicînd hotar acestui suîș. Căci cum am putea pune hotar atotputerniciei creatoare a lui Dumnezeu? Contemplînd creația ca pe o scară a lui Iacob, pe care suie și coboară rațiunile, energiile, valorile divine, înțelegem că din moment ce ele sînt opera unei Ființe infinite, și ele, valorile, sînt fără sfîrșit. Nici una dintre ele nu e ultima treaptă de suit, ultimul scop de atins. Cele de jos vor fi mereu sacrificate pentru altele de mai sus, vor fi depășite, integrate și transfigurate printr-un har divin, o nouă valoare și un nou veșmînt. «Starea de jertfă,

49. Monahul Teoklitos Dionysiatul, *Intre Cer și Pămînt*, trad. de Pr. Ol. Căciulă, București, 1964, în manuscris.

care e în același timp un act continuu... e modul de continuă depășire, am putea zice cea mai reală depășire spre cele înalte, spre cele de dincolo»⁵⁰. În acest radical și deci permanent «transcens», vede Ortodoxia una din trăsăturile caracteristice ale jertfei în raportarea ei la suveranitatea divină.

În același context mărturisește și Sfântul Apostol Pavel, zicînd: «Uitînd drumul parcurs merg drept înainte, încordat cu toată ființa alerg spre țintă» (Filip. III, 14). Și definește pe creștini ca pe niște călători, care nu-și fac din nici un «aici» o «cetate stătătoare», adică statică, întrucît ei țintesc spre una «viitoare», spre viitor. De aci cuvîntul sesizant al unui gînditor, «omul e ființa eternului viitor». Altfel, oprirea pe o treaptă învechită transformă existența în inerție și în obstacol pe calea vieții, în păcat. Această inerție era «aluatul fariseilor» (Luca XII, 1), scleroza lor spirituală și obstacolul principal în calea Evangheliei.

d) *Sensul răscumpărător.* — Creînd, jertfa și răscumpără creația. După căderea în păcat, jertfa devine prin excelență răscumpărătoare, «preț» și «plată», pentru salvarea făpturii din păcat și moarte. Dar «preț» și «plată», nu ca un echivalent al păcatului, ci ca o reintegrare în ordinea autentică a creației. În jertfa însăși, așa cum a arătat Mîntuitorul, are loc moartea păcatului.

Recapitulînd, sîntem îndreptățiți să spunem că jertfa ne introduce în tainele creației, ne dă să respirăm aerul curat al începuturilor, al creației, ca și al reinnoirii, al Răscumpărării. Atmosfera nașterii dintîi și a nașterii din nou. Ori de cîte ori gustăm din acea bucurie negrăită, de necomparat cu vreo alta, adică din bucuria momentelor de dăruire jertfelnică și creatoare sau salvatoare, acea bucurie ne descoperă că jertfa oricăruia dintre noi ne înrudește cu Creatorul, ne integrează în adevărul nostru ultim, ne face după cuvîntul Apostolului «concetățeni ai sfinților oameni de casă ai lui Dumnezeu» (Efes. II, 19).

✕ 5. *Intemeierea jertfei în viața divină*

Jertfa face parte din Revelație. Modelul ei desăvîrșit nu aparține credinciosului, ci Dumnezeu-Omului Iisus Hristos. Prin Fiul Său, Dumnezeu ne-a creat și prin jertfa Fiului Său ne-a răscumpărat. Dumnezeu ne-a iubit mai întîi (Ioan IV, 10), deci El ne-a descoperit dragostea. Ne-a descoperit-o nu numai ca pe o normă potrivită făpturilor în relațiile lor cu Creatorul și întreolaltă, ci ca pe una care constituie viața însăși a Dumnezeuirii: «Eu spun ceea ce am văzut la Tatăl» (Ioan VIII, 38). În acest fel «ținta» noastră creștină e de sus, și mereu mai presus decît noi.

Dragostea nu e «monopostatică». Un unic ipostas nu s-ar iubi decît pe sine. Revelația ne spune că Dumnezeu e Treime de Persoane. Iată două realități care trebuie gîndite împreună: Dumnezeu e Treime, Dumnezeu e dragoste. Calea către înțelegerea lui Dumnezeu, a lui Dumnezeu în Treime atît cît este ziditor pentru noi, ne-o deschide dragostea. Nu-

50. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Legătura între Euharistie și iubirea creștină...*, p. 31.

mai ea luminează taina Treimii în Unime și, totodată, numai Treimea e dragostea absolută, dragoste în ființa ei. Treimea și dragostea una sînt.

Ea însăși antinomică, afirmînd totodată «unitatea în trinitate», unitrinitatea, Treimea constituie în același timp și cauza și dezlegarea tuturor antinomiilor noastre.

Operă a Treimii, făptura noastră are ca normă de ființare și de viață, viața Sfintei Treimi, adică pluralitatea de individualități și persoane, în unitatea desăvîrșită a ființei, a vieții și a destinului. Aceasta e soluția echilibrului, a armoniei, a creației. De aceea «dogma Sfintei Treimi nu e doar una din învățăturile de credință, ci este învățătura fundamentală a întregii vieți duhovnicești, a întregii experiențe»⁵¹.

Rostind cuvîntul Revelației : «Dumnezeu ne-a iubit mai întii», creștinul își caută modelul iubirii lui dăruitoare în Dumnezeu, în viața Sfintei Treimi. «Ea este principiul a tot ceea ce se află aici jos, despărțit de cele de sus prin timp», învață și Sfîntul Grigorie Teologul⁵². Fața lumii noastre de jos oglindește viu și ziditor ordinea divină cea mai presus de lume.

Întemeiați pe acest principiu putem pune acum mai explicit problema : cum fundamentăm jertfa, un atît de profund și specific act religios, în viața însăși a lui Dumnezeu ?

În mod obișnuit jertfa a fost privită doar din perspectiva creaturii, ca un dar oferit din partea noastră lui Dumnezeu spre a fi sfințit și spre a-i recunoaște astfel suveranitatea. Este, oare, cu puțință să privim jertfa fără a-i schimba esența, așa cum privim iubirea, din perspectivă divină ?

Cînd o analizăm exclusiv din poziția și perspectiva credinciosului constatăm că ea e dominată de conștiința dependenței ; jertfa se identifică în cazul acesta cu starea de creatură. Făptura se jertfește lui Dumnezeu pentru că depinde de El, deși Dumnezeu afirmă nu numai dependența, ci și independența noastră, pentru că El este dragoste și libertate. Jertfa rămîne, în esența ei și în această ipostază, lepădare de sine și oferire. Dar factorii care o determină sînt : suveranitatea lui Dumnezeu și starea de dependență a creaturii. Atunci forța ei de susținere se află în primul rînd în credincios, ca un act uman al creaturii dependente și ca necesitate. Numai în al doilea rînd și indirect se sprijină în Dumnezeu, ca «Pol de apel». Dar în această situație, pe lângă faptul că-și pierde caracterul de libertate ea nu-și poate constitui nici vreun temei exemplar perfect. Cine dintre noi poate oferi modelul unei jertfe desăvîrșite, suficiente și exemplare ? Păcatul, care în esență e refuzul jertfei și slujirii, nu e un indicu negativ în acest sens ? Și, oare, nu pentru aceasta a venit Fiul lui Dumnezeu ca El să aducă o asemenea jertfă exemplară ? Dar Hristos a putut să aducă o jertfă desăvîrșită, tocmai pentru că jertfa Lui era susținută de Dumnezeirea din El.

51. Vl. Lossky, *Essai sur la Théologie Mystique de L'Eglise d'Orient*, Aubier, 1944, p. 64.

52. *Poemata de se ipso*, P. G., XXXVII, 85. În același consens, J. Daniélou selegează : «Dogma creștină a Sfintei Treimi înseamnă într-adevăr această realitate paradoxală, că trei e tot atît de primar ca și unul, deci iubirea e coeternă cu existența și face parte din structura ființei, din adîncul ultim al lucrurilor...», *Scandaleuse Vérité*, Paris, 1961, p. 78.

Cînd privim însă jertfa din perspectivă divină, în sensul că prototipul ei e în Dumnezeu ca ofere exemplară, atunci temeiul, puterea ei de susținere e iubirea, iubirea divină însăși.

Într-adevăr, cum învață Revelația, Tatăl însuși — izvorul iubirii — se oferă din veci în nașterea Fiului și purcederea Sfîntului Duh. Iar Fiul, Care a primit totul, se dăruiește și El pe Sine Tatălui, deplin și liber, cu o ireductibilă originalitate a persoanei Sale. Potrivit expresiei unui gînditor creștin «se jertfește oarecum ca arhieru și ca olocaust cu o nestînsă ardere»⁵³, «cu acea ardere ipostatică a Sfîntului Duh, descoperind astfel bogăția slavei» (Efes. III, 16) Dumnezeului Treime. Totul e dar în Dumnezeu.

Și în acest dar stă și taina creației. Căci Fiul, ca dar suprem, și purtînd în Sine obîrșia întregii creații, e și Arhieru ei și jertfa noastră exemplară.

Sfîntul Apostol Pavel sesizează profund. Descoperind taina care din timpuri veșnice era ascunsă (Rom. XVI, 25) în perspectiva asupra veacurilor (Efes. III, 11)⁵⁴ al voinței divine, el contemplă în acest plan întregul cosmos zidit și reunit apoi în Hristos, prin întrupare și cruce, deci prin ofere și jertfă. De asemenea Sfîntul Grigorie de Nisa, comentînd «lărgimea, lungimea, adîncimea și înălțimea» acestei taine, vede semnificînd aci tot crucea lui Hristos, dimensiunile ei cosmice⁵⁵. Sfîntul Maxim Mărturisitorul interpretează în același sens ceea ce numește și el «taina lui Hristos»⁵⁶. Biserica în imnologie preamărește la rîndu-i crucea drept «semnul negrăit al Treimii».

Revenind la Biblie, Sfîntul Ioan Teologul ne confirmă că și el citește aceeași taină a crucii în «cartea vieții Mielului» pe Care îl vede junghiat de la întemeierea lumii (Apoc. XII, 8). Toate socotesc jertfa drept piatra de temelie pusă de Dumnezeu existenței noastre. Așa cum noi contemplăm în bobul de grîu și spicul de mai tîrziu și pîinea și trupul lui Hristos în care se preface pîinea adusă la altar, cu atît mai mult Dumnezeu contemplă în Taina cea din veci, ca într-o sămîntă, și toate veacurile și zilele creației și întruparea și crucea și învierea și Biserica. Dintru început și de mai înainte veacurilor, Fiul e providențiat ca arhieru al creației, ca jertfă exemplară, iar Sfîntul Duh ca temple, ca Biserică a acesteia.

În concluzie jertfa se descoperă ca un act dumnezeiesc, se fundamentează în Dumnezeu. Nu e o simplă recunoaștere a suveranității di-

53. M. Blondel, *La Philosophie et l'Esprit Chrétien*, P. U. F., Paris, 1950, p. 218.

54. Aceasta este sensul cel mai plauzibil al cuvîntului *πρόθεσις*, la Sf. Apostol Pavel. Vezi F. Prat, S. J., *La Théologie de Saint Paul*, Paris, 1927, Prem., partie, p. 510—511.

55. Cf. Teofilact al Bulgariei, *Cele patrusprezece trîmteri ale Sf. Pavel*, trad. Veniamin Costache, București, 1904, vol. II, p. 340.

56. *Filocalia*, trad. Pr. Prof. D. Stăniloae, vol. III, p. 325—332. «Preoția lui Hristos în lume», observă de asemenea un teolog ortodox, «nu e un eveniment miraculos, momentan și izolat, un fulger într-o noapte, care îl precedă și îl urmează... Ea este un act îndelung pregătit, de la începutul lumii, prefigurat de patriarhi, prevestit de prooroci, realizat în stagiul în timpul zilelor în trup, explicat după viața sa muritoare de Apostoli, completat încă și azi, în ultimul său stagiul eshatologic», Arhim. Alexis van der Mensbrugge, la Pr. Prof. D. Stăniloae, *Legătura între Euharistie și Iubirea creștină...*, p. 21—22.

vine sau plată, nici numai un mijloc de împlinzire a mâniei lui Dumnezeu (Evr. XIII, 16). Acestea sînt aspecte secundare. Viața divină însăși se revelează ca autodăruire originară și arhetipică, iar jertfa noastră se afirmă ca o manieră personală de a exprima această dragoste infinită a lui Dumnezeu; jertfa e expresia fidelă a chipului divin din noi. În jertfa Dumnezeu lucrează cu credinciosul și credinciosul cu Dumnezeu. Jertfa e «ofrandă lui Dumnezeu prin Dumnezeu» (Origen).

II. — Creația ca dar și ca jertfă

1. Creația, operă a Sfintei Treimi. — 2. Creația prin Logos în Duhul Sfînt. — 3. Intemeierea creației în har. — 4. Creația «după chip». — 5. Conștiință și libertate. — 6. Conștiința originară a jertfei.

1. Creația, operă a Sfintei Treimi

Revelația ne învață că lumea e creație și în curs de creație. E o operă gîndită, voită și înfăptuită de Creator. Prima carte a Bibliei începe cu cuvintele: «La început a creat Dumnezeu cerul și pămîntul» (Fac. I, 1), iar psalmistul precizează: «El a zis, — adică a gîndit — și s-a făcut» (Ps. XXXIII, 9).

Creația ca operă, ca podoabă ($\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$) revelatoare de înțelepciune ($\sigma\phi\iota\alpha$) și frumusețe, revelează o persoană creatoare. Revelează un subiect, pe Dumnezeu. Dumnezeu care contemplă lumea în Sine, în perspectiva ($\pi\rho\acute{o}\theta\epsilon\omicron\iota\varsigma$) veacurilor, o creează și o iubește ca pe opera Sa. De aceea a și venit la ea s-o răscumpere.

Teologia rusă⁵⁷ vede în creație manifestarea unei kenoze a Sfintei Treimi. Dumnezeu fiind dragoste, cele trei Persoane divine, în bogăția dragostei Lor, nu au nevoie de vreo altă formă de viață. Plinătate absolută în sine nu are nevoie să aspire la un plus de existență, la o altă perfecțiune. Dar proprietatea caracteristică a dragostei este aceea de a se împărtăși, de a se dăru. Darul constituie ființa creaturii.

Și la Sfîntul Grigorie Palama aflăm aproximativ aceeași gîndire: «Fire mai presus de fire», spune el, «Dumnezeu nu are a sui mai sus la înălțime, la slavă mai mare. El se înalță din cele de jos... din a se pogori și smeri în făpturile Sale. Slava Celui preafînt e pogorîrea la cele smerite»⁵⁸. Pentru noi, măreția Celui atotputernic se afirmă tocmai în această pogorire, în kenoză.

Actul creației, deși ca act divin aparține «sfatului Celui veșnic», totuși orientat spre lume primește un aspect vremelnic. Lumea, ca ceva care se transformă, aparține timpului, timpul însuși fiind o devenire. Cele «șase zile» indică această trecere de la veșnic la vremelnic. Noile categorii de spațiu și timp iau acum ființă. Ieșind în actul creației, iubirea divină în kenoză ei stabilește timpul pentru Dumnezeu și face ca

57. Pr. S. Bulgakov, *Agneș Bojii*, Paris, 1933; Idem, *Uteșteli* (Paraclet), Y. M. C. Press, 1936; P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Paris, 1965.

58. Sf. Grigorie al Tesaloniceului (Palama), *Cuvînt la Nașterea lui Hristos*, la Nicodim Aghioritul, *Paza celor cinci simțuri*, trad. M-rea Neamțu, 1826, cap. XI, Triniterea 81, p. 381.

Dumnezeu să trăiască și în timp. În acest sens El este cu lumea și în lume. El s-a descoperit acum lumii nu în atotputernicia Lui, ci în grija Lui providențială. Icoana lui Dumnezeu revelată nouă include lumea creată și raportul divin cu ea; aceasta este viața iconomică a Sfintei Treimi.

Operă a dragostei dumnezeiești, creatura trebuie să răspundă lui Dumnezeu cu dragoste, iar Tatăl consimte să aștepte pînă ce făptura Lui va răspunde dragostei Sale.

«Pogorîrea» lui Dumnezeu în actul creator e liberă, nu e din necesitate. Pogorîrea Celui de sus e un dar. El pogoară pentru a se dăruia. Orice pogorîmint e un dar, iar lumea creată de El e întruparea acestui dar. Lumea aceasta e darul lui Dumnezeu. De aceea bunurile, valorile acestei lumi au calitatea de a fi daruri. Totdeauna cînd ne împărtășim din ele, avem sentimentul că le primim ca pe un dar al lui Dumnezeu. Și atunci cînd le oferim noi semenilor noștri, avem iarăși acest sentiment că dăruim ceva. Această experiență spirituală spune de la sine că esența creației este aceea de a fi dar.

Dumnezeu e Treime și nu un solitar; o familie divină, e modelul absolut, etern al familiei zidite — Biserica. Din «unul» n-ar putea fi decât emanație, reduplicare sau veșmint, ca în mahomedanism. Din Treime e creație. Creația e opera Treimii și poartă pecetea Treimii. «Sfînta Treime este începătoarea făpturilor», zice Origen⁵⁹. De aceea credinciosul psalmodiază și evocă făpturile: «oglinzi ale frumuseții Tale, Treime»⁶⁰. Și tot Origen afirmă că «Biserica e plină de Treime». Purtăm icoana Treimii în originea și ființa noastră, în actul creator, prin care am venit la existență. În noi e înțelepciunea și dragostea Treimii. «Întipăritura înțelepciunii e pusă în lucruri», zise Sfîntul Atanasie, «pentru ca lumea să cunoască în înțelepciune pe Cuvîntul creator al acesteia, și prin Cuvînt pe Tatăl»⁶¹. De aceea viziunea treimică nu e o construcție sau concluzie filozofică, nu e o concepție, ci o revelație și o experiență spirituală. Luăm cunoștință de ea, pe măsura creșterii spirituale, a experienței religioase. O contemplăm în noi înșine, în orice făptură, care e o «monadă Treimică», în orice act creator al nostru sau cînd aspirăm să trăim treimic, sobornicește, cînd însetăm după comuniune.

2. Creația prin Logos în Duhul Sfînt

Întreaga tradiție creștină mărturisește că Tatăl creează lumea prin Fiul, în Duhul Sfînt⁶². Revelînd pe Tatăl ca izvor al Dumnezeirii și al creației, Logosul împărtășește lumii rațiunea și finalitatea ei, iar Duhul

59. In Psalmum XVII, 16, P. G., XII, 1229 B.

60. Canonul Sfintei Treimi, glas 3, cîntarea 4-a.

61. Cuvîntul al II-lea împotriva Arienilor, 78, la P. Florensky, op. cit., Scrisoarea a X-a, «Sofia».

62. Sf. Atanasie cel Mare, 'O γὰρ Πατὴρ διὰ τοῦ Λόγου ἐν τῷ Πνεύματι κτίσει τὰ πάντα (Epistola III, 5, P. G., XXVI, 632 B. C.). A se vedea și Sf. Chiril al Alexandriei, Contra Iulianum, IV, P. G., LXXVI, 751; Sf. Ioan Damaschin, De fide ortodoxa I, 12—II, 2, P. G., XCIV, 798. Trad. Pr. D. Fecloru, p. 59. În consens biblic și patristic, dogmatistul M. J. Scheeben vede astfel cum cele două proveniri divine, a Fiului și a Duhului Sfînt, din unica rădăcină a Tatălui constituie și temelul creațiilor: «Treimea persoanelor divine», spune el,

Sfânt dinamismul și chipul ei. Fiul e ipostasul inteligibil al făpturilor; Duhul e sînul, viața, templul lor. Actul creator are loc în această unire dintre Logos și Duh, așa cum creația din nou a lumii va fi de asemenea o împreună-chenoză și conlucrare între Întrupare și Cincizecime. Urzeala dintre Logos și Duh constituie «divina temelie» a lumii create și o face în același timp purtătoare de Logos și de Duh, cuvîntătoare și duhovnicească.

Reliefînd un aspect mai concret al acestei divine unități în creație, observăm că există o relație existențială, harică, între rațiunile lucrurilor, implicit și cu atât mai mult între rațiunea, mintea (νοῦς) noastră și Logosul divin, pentru care Sfîntul Apostol Pavel a și putut spune: «Noi avem mintea lui Hristos» (I Cor. II, 16). Observăm însă aceeași relație harică și între viața trupului nostru și Duhul Sfînt cel de viață făcător pentru care același Apostol a putut vorbi de «trup duhovnicesc» (I Cor. XI, 44). Iar Sfîntul Atanasie zicea: «Dumnezeu s-a făcut purtător de trup, pentru ca omul să poată deveni purtător de duh»⁶³.

Toate prin Logos s-au făcut (Ioan I, 3), căci toate poartă în ființa lor o rațiune, un mesaj, o finalitate și fără rațiune nimic nu s-a făcut. Logosul lucrează însă împreună cu Duhul, neconfundat și nedespărțit și lucrează atît de unitar, încît opera divină apare ca pornind dintr-un singur principiu: ca o lucrare a două brațe, călăuzite de o unică «minte». În acest sens Sfîntul Irineu vede în Fiul și Sfîntul Duh «mîinile» lui Dumnezeu, Care ne-au zidit.

De aceea în zorile creației, cînd Logosul însămiînța ideile existenței, «Duhul se purta pe deasupra apelor» (Fac. I, 2). Sfîntul Duh, dătătorul de viață și pregătitorul naturii⁶⁴, transmitea forța vivificatoare-ideilor diseminate de Logos, le da chip și frumusețe. Iar în timpul venirii în trup a Fiului lui Dumnezeu, Duhul pregătea vasul fecioaresc al Preacuratei din care avea să se întrupeze, așa cum tot Duhul face și din trupul nostru un «vas ales» care să poarte numele Domnului (Fapte IX, 15), un «templu al Dumnezeului celui viu» (II Cor. VI, 16). De asemenea «noi toți alcătuim un singur trup al lui Hristos pentru că este un singur Duh» (Efes. IV, 4); iar «Duhul Celui ce a înviat pe Iisus din morți ... va învia și trupurile noastre muritoare» (Rom. VIII, 11). Duhul coboară pînă la cele din urmă confinii ale trupului, iar trupul se împărăteșește din principiul ultim spiritual și vivificator al Duhului Sfînt.

Astfel trupul, fața noastră sensibilă își are atît obîrșia cît și o finalitate divină; iar pe tot parcursul existenței sale pămîntești, un continuu reazem divin, datorită «apropierii» (προσαγωγή) pe care o avem prin Hristos și «principiului vivificator» (ἐωκοποῦσα ἀρχή), pe care-l avem în

⁶³ «ca rădăcină a ordinii harice își întinde tiparul ei, în sensul că reprezintă în ordinea harică o continuare a provenienții și ieșirilor veșnice și o reală introducere a acestora în creația cu har dăruită («die begnadete Kreatur...»). E vorba de o reală sălășuire a Fiului lui Dumnezeu în noi, prin care El se naște din nou în noi, mai ales de o strălucire a Lui înlăuntrul nostru, prin care El revelează pe Tatăl și de o revărsare a Duhului Sfînt în făptură, prin care El locuiește în noi»; *Die Mystereien des Christentums*, Freiburg im Breisgau, 1941, p. 125.

⁶³ Sf. Atanasie cel Mare, P. G., XXVI, 906.

⁶⁴ *Teologia Dogmatică și simbolică*, Manual pentru Institutele teologice, București, 1958.

Duhul Sfânt. Trupul nu este deci nici iluzie, nici temniță, nici sursă a răului. În creștinism nu poate fi vorba de idealism pur, solipsist, acosmist. Trupul lumii, pe de altă parte, este și el părtaș de origine divină la slavă și la frumusețe. «Și materia tot din bine se trage», zice Pseudo-Dionisie Areopagitul⁶⁵. Când Mîntuitorul spune: «Duhul dă viață, trupul nu folosește la nimic» (Ioan VI, 63), iar Sfîntul Apostol Pavel precizează că trupul poartă împotriva duhului și duhul împotriva trupului (Gal. V, 17), această antiteză pune în relief nu opoziția radicală dintre «duh» (spirit) și «trup», deși termenii sînt opuși, ci ruptura unei unități organice originare și nevoia restaurării acestei unități. Opoziția radicală e între «trup și patimi», pentru că trupul nostru din duhovnicesc poate deveni pătimăș, carnal. «Cel care nu e duhovnicesc pînă în trupul său devine carnal pînă în duhul său», zicea Fericitul Augustin⁶⁶. De aceea și Sfîntul Apostol Pavel spune: «De trăiți trupește veți muri, iar de veți omorî prin duh faptele trupului, veți trăi» (Rom. VIII, 13).

Trupul nostru e chemat să fie infuzat, penetrat de «duh». El e materia de jertfă; și adus ca jertfă e destinat să capete acea «sensibilitate spirituală» de care vorbesc Sfinții Părinți. Prin lucrarea Duhului atît simțurile cît și trupul nostru întreg trebuie să fie un transparent al Logosului. Creștinul lucrează, vede, înțelege, iubește Adevărul prin «Duhul Adevărului». Acesta este și sensul pecetluirii cu Duhul Sfînt a tuturor simțurilor și încheieturilor trupului său, la Taina Sfîntului Botez.

Deci, consubstanțialității Logosului și Duhului Sfînt în Dumnezeu îi corespunde în lumea creată, consubstanțialitatea Logosului și Duhului din ființa noastră, care evidențiază faptul că orice ființă creștină e o sinteză vie, afirmîndu-se deodată ca un mesaj inteligibil al Logosului și ca o față luminoasă a Duhului, ca rațiune și existență, ca adevăr și frumusețe. Iar vederea clară a acestei consubstanțialități în fapte ne luminează profund structura existenței și ne călăuzește s-o contemplăm după Revelație, în unitatea indisolubilă a celor două ipostaze ale ei esențiale, așa cum s-a și revelat plenar în Logosul întrupat.

3. Intemeierea Creației în har

Lumea are deci un temelie clar exprimat biblic, în rațiunea și în dragostea Creatorului ei (Ioan I, 3; III, 16), iar formula Sfîntei Tradiții, *creatio ex nihilo* (II Macab. VII, 28), se acordă antinomic cu acest temelie⁶⁷.

Creația «ex nihilo», concept atît de controversat din punct de vedere filozofic, vorbește credinciosului despre unicitatea Creatorului și despre unitatea făpturii. Lumea e una pentru că Ziditorul e unic. E chemată «de la neființă, la ființă» ca partener al lui Dumnezeu, distinctă

65. Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Despre Numele Divine*, trad. Pr. C. Iordăchescu și Th. Simenschi, Iași, 1906, p. 58; vezi și Pr. Prof. D. I. Belu, *Sfinții Părinți despre Trup*, în «Studii Teologice», nr. 5—6/1957.

66. *Enarrationes in Psalmos*, Ps. 147, P. L., XXXVI, 67—1028; XXXVII, 1033—1066.

67. Ortodoxul P. Evdokimov consideră mai fidel spiritului Revelației conceptul biblic al creației «ad imaginem», decît cel tradițional «ex nihilo», care ține de legea cauzalității, *L'Orthodoxie...*, p. 271.

radical de El, dar plină de prezența Lui, căci nu se poate ca Autorul să nu fie prezent în opera Lui. Expresia «ex nihilo» înseamnă îndeosebi noutate absolută, originalitate autentic divină, invenție a unui alt univers decât cel al ființei divine. Creația «ex nihilo» revelează un spirit creator, spirit în permanentă tensiune dăruitoare. Revelează gratuitate absolută și «libertate» (N. Berdiaev), nedeterminată de nici un model anterior, de nici o cauză exterioară sau necesitate. Înseamnă un real început de ființă. Iubirea și libertatea împreună dau un «egal» sens, afirmativ acestei negații («ex nihilo») ⁶⁸. Iubirea și libertatea poartă în ele posibilitatea unei «alterități», a unui altul decât tine însuși. Cine iubește cu adevărat voiește pe altul ca existență, ca ființă de sine stătătoare, liberă, ca pe un altul cu care să comunice. Iubirea creatoare e o chemare la existență, la dialog, la misiune.

De aceea ființa actului creator o constituie autodăruirea. În autodăruire stă secretul oricărei opere durabile și autodăruirea lui Dumnezeu, care se descoperă în actul creației, revelează că iubirea lui Dumnezeu e viață, e triumf creator ⁶⁹.

Dăruirea e har, nu ființă. «Din plinătatea Lui noi toți am primit și har peste har» (Ioan I, 16). Creația e harul lui Dumnezeu, dragostea Lui. «Cum se împarte focul multora, fără să se împartă el însuși, tot așa și harul se împarte neîmpărțit», zice Sfântul Grigorie Palama ⁷⁰.

Distincția pe care o fac Sfinții Părinți răsăriteni și mai ales Sfântul Grigorie Palama între ființa lui Dumnezeu cea mai presus de lume și harul, energiile divine prezente în lume, ne ajută să înțelegem că lumea creată e opera lui Dumnezeu, dar nu ca revărsare a ființei, ci ca «fruct» al harului, al energiilor divine. Voința divină e «materia și substanța ființelor create», zice Sfântul Grigorie de Nisa ⁷¹. Voința divină e «consistentă». Elanul voinței divine, când Dumnezeu voiește, devine lucru „πράγμα”. Voința divină, pentru a spune așa, e materia, forma și energia lumii și a tuturor lucrurilor care sînt în lume și deasupra ei ⁷².

Creată de voința divină ca rod al iubirii, făptura este împodobită cu bogăția energiilor divine și cu darurile ei. Înzestrarea aceasta este un lucru permanent și face ca făptura să dobîndească noi și noi dimensiuni și calități. «Iubirea creează calitățile», zice un gânditor ⁷³. Ea împo-

68. Si un gânditor contemporan, ca Etienne Souriau, realizează o «formă de libertate dintre cele mai înalte și mai rare... prin care artistul se ridică pînă la transcendențele cele mai înalte prin efortul său propriu și prin puterea de a se dăruia celor mai grandioase experiențe spirituale și, făcînd astfel, el inventează cu adevărat un nou fel de viață», *Art et Liberté*, cf. «Revista de Referate, Logică, Sociologie», nr. 8/1967, București, p. 690.

69. Religiiile arhaice ne-au păstrat această conștiință. Toate vorbesc despre crearea lumii ca despre un act de jertfă, de iubire. Cercetătorii mai noi relevă prezența unei credințe extrem de răspîndite, a cărei schemă este pretutindeni aproape aceeași. Din aceasta rezultă că «nimic nu se poate crea decât prin jertfire, prin sacrificiu» («par immolation, par sacrifice»), M. Eliade, *Mythes, Rêves et Mystères*, Ed. Gallimard, 1957, p. 244.

70. Cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sfîntului Grigorie Palama*, Sibiu, 1938, p. 214.

71. P. G., XLIV, 1312 A, — la Jérôme Gaît, *La conception de la liberté, chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1953, p. 33—34. 72. Ibidem.

73. Gabriel Madinier, *Conscience et Amour, Essai sur le nous*, P. U. F., Paris, 1947, p. 99.

dobește și îmbogățește pe cel iubit. Și tot iubirea face pe Creator, Care își află bucuria în El însuși, să se bucure de făpturile Sale. Zidindu-le «a văzut că sînt bune». Pentru căderea și durerea lor «îi pare rău, se întristează» (Fac. VI, 6), suferă pînă la moartea pe cruce, iar la întoarcerea lor «bucurie se face în cer» (Luca XV, 7) pentru ele. Fiul lui Dumnezeu prin Care toate s-au făcut (Ioan I, 3) devine El însuși «ceea ce a făcut». Se întrupează în făptură, iar cu aceasta creația se mărturisește a fi un mediu de lucru divin, avînd o valoare divină ca și o originalitate proprie a ei. Și această originalitate se reeditează cu fiecare zi a creației, făpturile schimbîndu-se «din slavă în slavă».

Faptul schimbării, al devenirii făpturilor, ne duce la concluzia că modelele «paradigmele»⁷⁴ făpturilor își au locașul lor nu în ființa neschimbabilă, ci în voința și în iubirea lui Dumnezeu. Ele nu sînt niște tipare imobile, în sensul ideilor platonice. După Sfinții Părinți sînt «bune voiri» (Sfîntul Maxim Mărturisitorul), sau «idei voitoare» (Sfîntul Ioan Damaschin), idei însuflețite de voința de a se afirma, idei dinamice care poartă în germene noi posibilități; poartă haric aspirații către noi valori. Idei care se deschid permanent izvorului iubirii creatoare care este eternă⁷⁵.

Gîndirea religioasă (Jaspers, Lacroix) distinge între «origine» și «început». Originea e în afara timpului, e Dumnezeu; începutul se situează în timp, e o dimensiune a naturii. «Timpul începe odată cu creația» (Sfîntul Vasile, Fericitul Augustin). Originea e necreată, începutul e creat, și el însuși părtaș apoi la creație. Pămîntul ia parte la creație ca ofrandă și ca jertfelnic al creației. Originea e «unică», fără început și sfîrșit. Începutul se înnoiește mereu, se înnoiește ca aspirație, ca suieș fără sfîrșit către perfecțiunea niciodată definitivă, niciodată epuizată. Dar orice început e un apel la origine și «originea» e sursa și țelul tuturor începuturilor.

Orice început nou se mișcă «între bucurie și sacrificiu» (L. Lavelle). Făptura consecventă devenirii începe în bucurie, prin darul care-i constituie începutul și sfîrșește în sacrificiu. Căci darul împlinindu-și menirea se sacrifică, făcîndu-se jertfă, treaptă și ușă altor daruri, altor începuturi. Cum profund sesizează Pseudo-Dionisie Areopagitul, lucrurile inferioare aspiră și sînt în cele superioare într-un mod mai eminent decît în ele însele⁷⁶.

Astfel «dimineața» creației poartă în sine «amurgul», seara. Dar și amurgul vestește la rîndu-i alți zori. Fiecare dimineață a creației revelează, în cartea Facerii, un nou început, o lume nouă. Ritmul «seară-diminează» care marchează zilele creației semnifică mereu un sfîrșit de lume și transfigurarea într-o alta nouă. Jertfă și triumf creator: răstig-

74. Prof. N. Chișescu, *Paradigmele divine și problemele pe care le ridică ele pentru teologia dogmatică*, în «Ortodoxia», nr. 1/1958; Pseudo-Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, cap. V-VIII.

75. G. Florovsky, *L'Idée de la Création dans la philosophie chrétienne*, în «Logos», Rev. intern. de synthèse Orthodoxe, București, nr. 1/1928, p. 14.

76. Pseudo-Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, p. 44; «Despre ierarhia cerească» trad. Pr. C. Iordăchescu, 1932, p. 19.

nire, moarte și înviere. «Toate cele văzute se cer după cruce», cum zice Sfântul Maxim Mărturisitorul ⁷⁷.

Această succesiune de începuturi care mereu revin și înnoiesc lumea, ne descoperă și ordinea ierarhică în creație, pe al cărei ritm launtric îl susține permanent jertfa, ordine în care fiecare treaptă o vestește pe cealaltă. Toate făpturile pământului vestesc și pregătesc primirea lui Adam, așa cum Adam pregătește și profetește primirea Celui de al doilea Adam : Hristos, Dumnezeu-Omul. «Cosmosul sensibil suie către om, termen ultim al aspirației sale», zice Sfântul Grigorie de Nisa ⁷⁸.

4. Creația «după chip»

Creația omului e o chemare și un dar ; un dar special, corespunzător chemării lui.

Totul începe cu o chemare și un dar ⁷⁹. Orice chemare a lui Dumnezeu e o creație. Chemându-mă, El mă creează, mă plantează în timp și mă instituie «partener» al Lui. Orice creație e împărtășirea unui dar, care constituie și ființa și misiunea creaturii. Sînt «aici» pentru că am fost chemat să fiu și să fac ceva.

Chemarea omului e cuprinsă în formula revelată cunoscută : «să facem om după chipul și asemănarea noastră» (Fac. I, 26). Prin această chemare omul își înrădăcinează ființa în «Protochip», în Dumnezeu. Omul a primit chipul «Chipului» și de aceea el își are în «Fiul Omului Care este în cer» (Ioan III, 13), «casa cea veșnică și nezidită de mină» (II Cor. V, 19), «locașul ceresc» (II Cor. V, 2), «moștenire nestricăcioasă, casă curată, care nu se vestejește, care se păstrează în ceruri» (I Petru I, 4). Esența Revelației biblice privitoare la om este că omul își are «chipul» în Dumnezeu, de mai înaintea vremurilor. «Pe toate cele încă nefăcute Dumnezeu le-a văzut de mai înainte ca făcute», zice Fericitul Teodoret al Cirului ⁸⁰ și «Nu Hristos alege forma umană pentru a se întrupa, ci omul a fost creat după Arhetipul său Hristos, Care revelează plenitudinea și norma umană» ⁸¹, în întrupare.

Fiind chip al Fiului Său, Dumnezeu dăruiește credinciosului prin har, tot ce are el după ființă (Sfântul Grigorie de Nisa) și acesta devine o «concluzie» (Sfântul Grigorie Palama), o «încununare» a întregii creații; o finalitate a ei. După crearea omului «Dumnezeu s-a odihnit» (Fac. II, 2), n-a mai apărut o ființă superioară lui pe pământ. De altfel, zidindu-l după chipul Său, Dumnezeu îi dăruiește prin har tot ce are El după fire. Omul este în lume «chipul văzut al Dumnezeului celui nevăzut», și în om Dumnezeu revelează însuși sensul creației. Omul devine conștiința și stăpînul creației.

77. Sf. Maxim Mărturisitorul, în *Filocalia*, Ed. rom., vol. II, p. 149.

78. Cf. Gait, *op. cit.*, p. 52.

79. «La Vie Spirituelle», iuin 1959, număr închinat temei : «La vocation du chrétien». A se vedea D. Barsotî, *Dieu donne sa vie...*, p. 577—583, și P. Th. Camelot, *La vocation divine du chrétien...*, p. 623—632.

80. Fer. Teodoret al Cirului, în *Genesim*, 19, Ed. Ev. Vulgaris, vol. I, p. 13.

81. P. Evdokimov, *De la Nature et de la Grâce...*, p. 186.

Această vocație s-a mai pierdut în noi din cauza păcatului, încât, după cum observă Nesmelov, «deși fiecare om e, fără îndoială, chipul lui Dumnezeu totuși ... cine se poate recunoaște pe sine chip al lui Dumnezeu?»⁸². Dar vocația însăși rămâne neștersă în om. Ea nu e doar un eveniment vechi oarecare, ceva anacronic, ci o prezență și o permanentă misiune. Dacă sesizăm în noi îndemnul păcatului originar ca moștenire de la Protopărinți — îndemn care e un accident, un parazit al făpturii — cu cât mai mult trebuie să sesizăm vocația divină creatoare, care constituie ființa noastră? După cum afirmă toate religiile, această vocație e «sacră» și «exemplară»: sacră, adică divină, indestructibilă; exemplară, adică în ea ni s-a revelat și întipărit paradigma neamului adamic, statutul existenței noastre. Ca și botezul, vocația aceasta e de neșters. Și așa cum botezul se reactualizează neîncetat în Taina Pocăinței, tot așa și această vocație divină la umanitate a fost reînnoită oamenilor în Vechiul Testament, prin patriarhi și profeți, și plenar în Noul Testament prin Iisus Hristos.

Vocația aceasta care vine omului de la Creator, îl înalță mai presus decît toată lumea, îl face oarecum un «egal» vorbitor cu Dumnezeu, Creatorul lumii, și motivează pentru ce Dumnezeu a spus oamenilor: «Voi sînteți dumnezei, fii ai Celui preainalt» (Ps. LXXXII, 6). Căci poziția omului în creație este unică. Omul este între lume și Dumnezeu. O relație specială se întemeiază prin el, o nouă ecuație a jertfei. Ritmul creației se pune odată cu omul în termeni noi: lumea întreagă e supusă lui Adam, iar Adam lui Dumnezeu. Lumea se deschide și se oferă ca un dar, ca mediu de lucru pentru om, iar omul o sfințește, o transformă, o înalță și o umanizează. La rîndul său, Adam se deschide, se oferă ca jertfă cuvîntătoare lui Dumnezeu, iar Dumnezeu îl sfințește și-l face părtaş înțelepciunii Sale. Îi oferă grădina Edenului să o lucreze și să o păzească: «să reunească, cum spune Sfîntul Maxim Mărturisitorul, prin har natura creată cu natura necreată»⁸³, sau cum observă și Sfîntul Grigorie Palama, să aducă împreună cu sine la Dumnezeu pe tot omul și toată specia făpturii⁸⁴.

Pentru o asemenea menire Adam a fost creat într-un chip deosebit. Trupul lui avea să fie un «vas ales», deschis revelației divine. Din «țărîna pămîntului» desigur, adică solidar cu toate celelalte făpturi. Adam recapitula în el toată lumea, ca microcosm, toate începuturile de pînă la el, așa cum Hristos recapitulează în persoana Sa întreg neamul omnesc, întregul cosmos. Totuși ca receptacol al unui har special, trupul lui Adam se deosebește de celelalte făpturi. E făcut să fie «purtător al unei vieți spirituale»⁸⁵, căci ființa umană e determinată de spirit. Așa cum pîinea și vinul devin pe altar, sub lucrarea Sfîntului Duh, Trupul și Sîngele lui Hristos, «țărîna pămîntului» devine, prin «sufflare divină», trup al unei conștiințe noi. Are loc și aici o μεταβολή, o prefacere, o transfigurare. Natura oferă ca într-un fel de «Ale Tale dintru ale Tale»

82. V. Nesmelov, *Știința despre om*, în «Interlocutorul Ortodox» (Pravoslavni Sobesednic), sept. 1898, p. 248. 83. *De Ambiguis*, P. G., XCI, 1318.

84. Arhim. I. Mastrogiannopoulos, *op. cit.*, p. 173.

85. *Teologia Dogmatică și Simbolică...*, p. 510.

țărîna, iar Creatorul insuflă în ea chipul Său, duhul, forța spirituală, harică.

Trupul lui Adam e pregătit ca și trupul Fecioarei. Sfînta Fecioară avea să nască pe Fiul lui Dumnezeu, în timp ce în Adam se naștea la creare — «chipul Fiului lui Dumnezeu»; Adam avea să fie primul «profet al lui Hristos», «primul uns» ca împărat peste toată făptura, «primul care deschide în lume calea lui Hristos». «Noi concepem», spune Sfîntul Simeon Noul-Teolog, «în sensul că facem să se nască Cuvîntul lui Dumnezeu în noi înșine ca Fecioara»⁸⁶. De aceea și cultul săvîrșit de credinciosul creștin va însemna o slujire cuvîntătoare, rațională, (λογική λατρεία) (Rom. XII, 1), și o jertfă duhovnicească (πνευματική θυσία) (I Petru II, 5), o închinare în duh și adevăr, prin νοῦς și πνεῦμα. Căci «prin Cuvîntul și Duhul e făptura cea după chip», zise Sfîntul Vasile cel Mare⁸⁷.

Teologii (S. Bulgakov) disting între sfințire și inspirație: sfințirea e proprie tuturor făpturilor pămîntești, inspirația numai omului. Se sfințesc apa, holdele, pîinea, vinul, untdelemnul, fructele; se fițesc bisericile, casele, veșmintele, icoanele, vasele. Omul, ca ființă personală, e un «inspirat». Inspirația e mijlocul divin prin care Dumnezeu zidește și sfințește vasul ales, îl face capabil de a transmite Revelația Sa. Actul divin inspirator și creator e redat în cartea Facerii prin cuvintele: «i-a suflat suflare de viață» (Fac. II, 7). Suflare de viață ca act direct din partea lui Dumnezeu prin care se întemeiază o relație personală între El și om. Pune temelia personalității omului. «Spiritul uman e legat intim de harul conținut în suflarea dumnezeiască, așa cum mișcarea aerului care e produsă de suflare conține în ea această suflare și este inseparabilă de ea»⁸⁸.

Un gînditor contemporan a arătat că «eu» nu poate fi conceput în însăși originea lui, decît în relație cu altul, cu un «tu»⁸⁹. Face parte din perechea «eu-tu». Se naște împreună cu «tu», se naște în sinul unei familii, în sinul lui «noi», prin chemare. «Eu», ca solitar, nu se poate întemeia și dezvolta. După ce s-a rupt de familie, de comuniune și a rămas însingurat, conștiința eului solitar devine acută durere a rupturii, a izolării, suspinînd din nou după comuniunea pierdută.

Familia e fundamentală. E originară și nu derivată, produs. «Eu» fiși are ființa în «noi», și «noi» nu se naște din «eu» ca o adîltune de euri. Sfînta Treime e tocmai această familie fundamentală de euri personale, această «sobornicitate de euri», eternă, originară și sursă a conștiințelor, a eurilor create. «Forma cea mai înaltă și cea mai frumoasă pe care ne-o putem imagina despre creație (zice Lavelle) e aceea a unui raport intim și trăit între ființe, din care una nu încetează să comunice celeilalte această posibilitate de a se crea. Aceasta sugerează ideea unei adevărate filiații între conștiințe și Dumnezeu»⁹⁰. Biserica semnifică

86. P. G., CXX, 5—25.

87. *Adversus Eunomium*, P. G., XXIX, 788.

88. V. Lossky, *Essai sur la Théologie mystique...*, p. 113.

89. M. Buber, *Ich und Du*, Berlin, 1936; Vezi și G. Madinier, *op. cit.*,

90. Cf. P. Levert, *L'affirmation de l'Être et la problême du Réel dans la philosophie de Louis Lavelle*, Paris, 1960, p. 67.

această comunicare când binecuvîntează pruncul a opta zi și rostește asupra lui : «Să se însemneze lumina Feței Tale peste robul Tău...».

Expresia biblică indică plastic această relație intimă : Dumnezeu «i-a suflat în nări suflare de viață» lui Adam, așa cum Mîntuitorul Hristos a suflat în fața ucenicilor Duhul Sfînt după înviere, cînd îi zidea din nou. Erau față în față. Imaginea aceasta ne aduce în minte tabloul mamei în fața pruncului din leagăn. Căci și copilul ia cunoștință și conștiință de sine, oglindindu-se în persoana altuia, în primul rînd a mamei, care îi vorbește, îl cheamă pe nume și îi descoperă tainele vieții⁹¹. Conștiința eului nu se deșteaptă la copil în contactul cu lumea exterioră a non-eului, adică cu lumea obiectelor. Noțiunea eului său se naște în contactul cu alte euri. Omul se vede om printre oameni, devine persoană printre persoane. De aceea, religia explică persoana umană în relație cu o altă persoană, în relația ei cu personalitatea absolută a lui Dumnezeu. În aplecarea iubitoare către noi, Persoana divină creatoare cheamă la viață persoana noastră umană «după chip». Iar aceasta se susține și crește spiritual în comuniune de dragoste și în relație cu persoana divină și cu celelalte persoane umane. Glasul lui Dumnezeu răsună «personal» pe paginile Sfintei Scripturi și-l cheamă «personal» pe om, pe nume : «Adame, unde ești» (Fac. III, 2). Persoana are un temei și un punct de plecare aici, în actul creator al chemării prin care Adam s-a și făcut «suflet viu». În adîncul ultim al ființei lui s-a deschis un ochi duhovnicesc, uman : conștiința, sîmburele persoanei⁹².

5. Conștiință și libertate

Dobîndind conștiință de sine, omul dobîndește în esență conștiința de un sens al «sinei lui», conjugat cu sensul întregii existențe, o rațiune de a fi a mea și a lumii din jur⁹³. Adam e chemat să ia cunoștință, să continue alături de Dumnezeu creația, a lui mai întîi și a lumii din jur. Pentru aceasta el trebuie să știe să-i descifreze «limbajul». Instrumentul de lucru al omului e rațiunea, căci făptura toată e rațională. Lumea e o expresie a Logosului, iar omul e «chipul» Lui ; rațiunea e darul ultim al Logosului. Prin rațiune omul vede lumea în inteligibilitatea și frumusețea ei. Firea lui constă în «contemplarea binelui și desfătarea cu cele intelectuale», spune Sfîntul Vasile cel Mare⁹⁴. El vede lumea spiritual, o cuprinde în sensurile, în solia ei divină. «Și la toată viețuitoarea, numele ce i l-a dat Adam, acesta i-a fost numele» (Fac. II, 19), nume care în sens biblic, cum s-a arătat, definește rolul fiicăruia în ordinea cosmică, pentru că omul e unit cu creația, e conștiința ei.

Omul poartă lumea lăuntric, spiritual, tot așa cum o poartă Creatorul în gîndirea și dragostea Sa. Omul își construiește un univers spi-

91. M. Guillaume, *L'imitation chez l'enfant*, cf. G. Madinier, *op. cit.*, p. 10.

92. «Je crois en toi, qui est mon recours unique. Je dirais volontiers que cette réalité me donne à moi-même dans la proportion où je me donne à elle. C'est par la médiation de l'acte par lequel je me centre sur elle, que je deviens véritablement sujet», observă G. Marcel, *Essai de philosophie concrète*, 1940 («Du refus à l'invocation»), Ed. Gallimard, p. 271.

93. Vezi și P. Evdokimov, *L'Orthodoxie...*, passim.

94. Sf. Vasile cel Mare, cit. după Hr. Andrușoș, *Symbolica*, trad. Prof. Justin Moisesescu, Craiova, 1955, p. 141.

ritual, o viață interioară ; aceasta îl determină, îl definește. Iar în lumea lui interioară, vederea spirituală crește cu fiecare întrebare și răspuns despre ființe și lucruri, cu fiecare înțeles nou dobândit despre lumea lui Dumnezeu, atât de imensă, de ineputabilă și care i se deschide, i se oferă.

Purtînd în sine spiritual lumea în sensurile ei, omul poartă cu aceasta și secretul creației, secretul Creatorului, al ideii care devine faptă, care se întrupează într-o operă. Descoperă posibilitatea de a construi el însuși spiritual sensuri, «chipuri» noi, proiecte pentru viitorul lui și al lumii din jur, cărora le dă apoi expresie, formă, «viață». Se afirmă deci după chipul Creatorului său, se arată el însuși creator⁹⁵. Aici și stă distincția radicală între om și celelalte viețuitoare. Acestea din urmă mimează lumea din jur, nu au conștiința sensului. Din cele două cauze ale unui act, cauza eficientă și cauza finală, animalul trăiește numai în cauza eficientă, imediată, — hinc et nunc. Dar în actul creator propriu-zis, cauza finală primează, adică scopul. Omul experimentează spiritual mai întii această cauză finală. Omul e dedicat finalității, scopului creator, valorilor. Nu e vorba de o simplă adaptare la noi condiții, ci de adaptarea lumii din jur scopurilor lui și de setea după ceva nou. Prin aceasta el cunoaște, stăpînește și transformă creația. Prin aceasta se transformă pe el însuși, se transformă din persoană în personalitate ; personalitate prin dezvoltarea maximă a capacității creatoare. «Chipul» e proiect divin dinamic, permanent în tensiune către absolut, în dorința de a înfăptui asemănarea, de a crea valori și de a se crea pe sine, îmbogățindu-se cu ele și îmbogățind și pe alții. «Prin iubire față de Dumnezeu își însușește creștinul valorile divine și prin iubire față de oameni le iradiază spre ei. În acest sens iubirea e creatoare. Creatoare de persoană prin îmbogățirea cu valori», consideră un gînditor religios modern⁹⁶. Actul creației noastre nu e încheiat.

Privită din această perspectivă, creația e o împărtășire de valori, o amplificare și o mișcare a lor în toate direcțiile. Asemenea unui sistem de reacții în lanț, fiecare persoană e un «punct» de recepție și de emisie, de unitate și de varietate, de îmbogățire și de înnoire.

În această viziune a darului și a dăruirii la care ne solicită conștiința creației, referirea credinciosului la Dumnezeu Creatorul nu înseamnă deci deloc renunțarea la un efort personal, ci o «luptă cu Dumnezeu» (Fac. XXXII, 28), o jertfă pentru adevăr, pentru a zidi pe alții și a mă zidi pe mine. «Absolutul nu e locul odihnei noastre, punctul în care creația s-a imobilizat deodată», remarcă Lavelle. El e infinitatea însăși a puterii lucrătoare. A-l înfrîna înseamnă a participa la opera creației, deve-

95. Fer. Teodoret al Cirului, *Δημιουργεὶ γὰρ καὶ ὁ ἄνθρωπος κατὰ μῆμησιν τοῦ κεινοῦ ἡκότος*: «Dumnezeu creează însă din nimic, neavînd nevoie de osteneală și de timp, iar omul are nevoie și de materie și de instrumente de concepție și de amintiri și de timp și de osteneală și de alte arte pentru construirea a ceea ce face», *In Genesis*, 20, Ed. Ev. Vulgaris, vol. I, p. 15.

96. Philippe Müller, *De la psychologie à l'anthropologie*, cf. Pr. Prof. D. Stănilloae, *Starea primordială a omului*, în «Ortodoxia», nr. 3/1956, p. 340.

nind eu însumi creator⁹⁷, devenind, după puternicul cuvânt al Sfântului Simeon Noul-Teolog «eu însumi legiuitoar mai curînd decît păzitor al Legii»⁹⁸.

Conștiința de sine, ca act spiritual, este în același timp libertate. Dumnezeu este «duh», Dumnezeu este «libertate» și ne-a creat ca ființă spirituală și liberă. «Domnul este duhul și unde este duhul Domnului acolo este libertate» (II Cor. III, 7). Ca ființă spirituală omul își poate cumpăni și alege liber destinul. Conștiința și libertatea îl definesc pe om ca spirit.

Libertatea e constitutivă originii noastre, și originii actului nostru creator; ea e un dar și în același timp o experiență personală. Libertatea e un atribut esențial al vocației de a «stăpîni pămîntul», și firea toată, și pe noi înșine.

Este o premisă a acestei stăpîniri în sensul ieșirii omului de sub «acoperămintele firii», de sub servitutea naturii, a necesității oarbe, și a înălțării lui în lumea valorilor spirituale, adevărurilor firii. Astfel stăpînește el lumea prin «duh și adevăr» și la aceasta se referă Domnul cînd spune «Adevărul vă face pe voi liberi» (Ioan VIII, 32). Adevărul e conținutul libertății, și fără adevăr nu-i libertate, nu-i decît iluzie a libertății și riscul căderii în robia neadevărului.

Omul nu jertfește forțelor cosmice inferioare lui. De aceea cultul idolatru a putut fi înlăturat de creștinism. Acest cult marca rămînerea omului încă în dependența firii. Omul are conștiința superiorității față de lume prin participarea la valori și, prin relația lui specială cu subiectul acestor valori, cu Dumnezeu, Care deci îl înalță deasupra. El are conștiința că înzestrează lumea cu noi valori, deși se simte atras uneori pătimaș de farmecul ei. Dar frumusețea firii, a lumii nu e o cursă, o ispită înrobitoare pentru om, căci «frumusețea nu e pentru poftă, ci pentru spirit»⁹⁹, pentru a fi evaluată spiritual, cunoscută și transfigurată mereu. În timp ce libertatea așa cum am anticipat, e puterea care menține spiritul în această lume a valorilor, sufletul oricărei virtuți, căci «dacă virtuții îi iei libertatea i-ai luat esența» (Origen). Iar Sfîntul Vasile cel Mare zice: «Virtutea provine de pe urma alegerii voluntare, nu de pe urma necesității. Iar voința nu depinde decît de noi și ceea ce depinde de noi este libertate. Acela care întrebă pe Creator de ce nu ne-a făcut impecabili de la natură, nu face altceva decît să prefere ființa fără rațiune creaturii raționale, ființa inertă și imobilă creaturii active și libere»¹⁰⁰. Libertatea e asociată cu harul, e opera harului și puterea dată omului de a se menține în har, deasupra lumii și de a nu cădea sub lume¹⁰¹. E «slobozenia fiilor lui Dumnezeu», adică a acelora care

97. L. Lavelle, *Tratté des valeurs*, Paris, 1955, vol. II, p. 472—473.

98. Simeon Noul Teolog, *Catéchèses*, col. «Sources chrétiennes», trad. J. Paramelles, S. J., vol. 3, Paris, 1965, p. 135.

99. Prot. S. Bulgakov, *Uteștitel* (Paracletul), Ymka Presse, 1936, p. 236.

100. Homilia *Quod Deus non est ductor malorum*, P. G., XXXI, 345 B. Vezi de asemenea și *Omilia la Psalmul XXXIII*, P. G., XXIX, 360.

101. Fer. Teodoret al Cirului. *In Iezehilem*, XXXIV : Ἀδὲρ γὰρ (τοῦ Πνεύματος ἡ Χάρις) συναεργούσα τῷ ἡμετέρῳ αὐτεχούσια, Ed. Ev. Vulgaris, vol. II, p. 481.

recunoscînd o paternitate și o filiație divină în Hristos depășesc lumea, nu rămîn un simplu elaborat al ei. Și Dumnezeu fiind spirit infinit, prin El, libertatea își întinde aripile în infinit.

Desigur, libertatea față de lume nu implică o disprețuire a lumii, ci o privire a ei în adevărul, în valoarea ei autentică, am putea spune, ca și cu ochii Ziditorului. «Adevărata asceză constă în a admira pămîntescul în chiar momentul în care ni-l refuzăm», spunea Newman. Printr-un asemenea fel de libertate omul va iubi lumea și o va sluji curat. O va sfinți, nu o va întina. O va duce nu la distrugere, ci la menirea ei de a revela binele, adevărul și frumusețea.

De aceea libertatea lui Adam, a omului după Biblie exclude orice negație, bunăoară, în sensul absolutizării eului și anulării celorlalți. Nu e afirmarea numai a individului, ci și a întregului, și a lui Dumnezeu și a aproapei. «Echi-libru», adică egalitatea libertăților personale. Unde e sclavie, nici stăpînul nu e liber, ci rob patimii lui. De aceea «libertatea nu constă în a putea alege între da și nu, vis-à-vis de Dumnezeu, de Adevăr. Libertatea în adevăr este «da»¹⁰².

Libertatea nu e «ființă», ci un atribut al ființei raționale¹⁰³. Nu ea își dă singură sens, ci ea caută pretutindeni sensul. Desprinsă de sens, de adevărul lumii, ea riscă să devină anarhie, adică ceva lipsit de principiu, de sprijin și finalitate, lipsită de o tablă de valori care o face creatoare. Conținutul libertății îl constituie valorile, iar fapta constructivă-creatoare îi este sensul. «Binele însuși e condiția libertății și a naturii adevărate»¹⁰⁴.

În sfîrșit, în ultimă instanță, libertatea implicînd comuniunea, dragostea e trăită ca jertfă, ca o jertfă adusă lui Dumnezeu și aproapei, fără ca aceasta să fie un non sens, căci libertatea în sine se identifică cu jertfa. E dezlegare și uitare de sine pentru a putea auzi apelul la noi valori și la infinita perfecțiune. Este eliberare de orice, chiar de mine, mai ales de mine, pentru a deveni disponibilă unei reale schimbări, unei reale înnoiri.

În acest context, libertatea e «trecere» (pesah = Paște) de la ceea ce sînt la ceea ce urmează să devin, uitare de ceea ce rămîne în urmă și alergare spre ceea ce este înainte (Filip. III, 14). E răstignire, moarte și înviere, căci relația cu transcendența e o relație de jertfă, de moarte și înviere. Iar în transcendența binele nu poate avea sfîrșit. «Virtutea nu are decît una din aceste limite; nelimitarea sau păcatul»¹⁰⁵. De aici și lumea libertății e o lume a permanentei renunțări și căutări. «Cînd sufletul se face părtaș binelui, în măsura puterii sale», zice Sfîntul Grigorie de Nisa, «Cuvîntul îl atrage din nou să participe la frumusețea transcendentă, printr-o renunțare, ca și cum nici n-ar fi avut parte de vreun bine. Astfel, datorită transcendenței binelui... îți pare mereu că

102. C. Tresmontant, *Saint Paul et le Mystère du Christ*, Paris, 1956, p. 152.

103. Fer. Teodoret al Cirului: *In Genesim*, 36, Ed. Ev. Vulgaris, vol. I, p. 25. Vezi și Prof. Ioar. Zăgrean, *Creștinismul și drepturile fundamentale ale omului*, în «Revista Teologică», 1952, nr. 3-4, p. 136-137.

104. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Starea primordială a omului*, în «Ortodoxia», nr. 3/1956, p. 345.

105. S. Gregoire de Nysse, *Vie de Moïse*, Paris, 1941, p. 50, intr. et. trad. par J. Daniélou.

nu ești decît la începutul ascensiunii. Iată de ce Cuvîntul repetă : «Inalță-te», celui care e deja sus, și «vino», celui care deja a sosit. Cel ce suie cu adevărat va trebui să urce mereu, și celui ce aleargă spre Domnul nu-i va lipsi niciodată lărgimea spațiului. Și așa cel ce suie nu se oprește niciodată, mergînd din început în început, prin începuturi ce nu au niciodată sfîrșit»¹⁰⁶. Astfel «chipul» e tot atît de infinit în posibilități prin relația lui de dragoste și comuniune, ca și Prototipul.

6. Conștiința originară a jertfei

Putem sesiza mai în concret conștiința originară a jertfei ? Cum este cunoscut, Ortodoxia distinge în Dumnezeu între esență și energii și face făptura noastră părtaşă energiilor divine, harului. Acesta este temeiul și scopul vieții noastre : împărtășirea din viața divină prin har.

Dar, întrucît în Dumnezeu totul e dar, viața noastră trebuie să fie și ea cum s-a mai afirmat, un răspuns tot de «dar». Un răspuns care să izbucnească spontan din constituția profundă a ființei «după chip», din circulația vieții divine în noi prin har, prin însuflarea în Adam a vieții divine. Circulația harului e identică cu circulația darului, a dragostei. Dumnezeu și lumea își corespund și comunică prin har. Jertfa apare astfel originară ca o expresie a acestei comunicări cu Dumnezeu. Darul lui Dumnezeu către noi se întoarce de la noi către Dumnezeu, ca jertfă. Cînd, de pildă, patriarhul Iacob primește la Betel un dar, o descoperire, drept răspuns înalță un altar și aduce o jertfă (Fac. XXVIII, 21—22).

Jertfa se revelează astfel a fi dintru început calea comunicării cu Dumnezeu prin dar. Dăruiesc, pentru că El dăruiește. Jertfa descoperă în om ceva dumnezeiesc, se manifestă ca o revelație personală a lui Dumnezeu în persoana omului. Omul participă la măreția divină, e și el dăruitor ca Dumnezeu, e *subiect* de valori, pe care le oferă.

Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune chiar că Dumnezeu «primește de la noi, ca daruri, cele ce ni le-a dat, ca și cînd nu ne-ar fi dat mai înainte nimic, socotind ca venind de la noi tot ce-I aducem»¹⁰⁷. Această sesizare e foarte prețioasă. Ea ne descoperă o răspundere proprie a omului pentru lume. Dumnezeu ne-a oferit lumea ca un dar al Său, dar o primește înapoi ca pe un dar al omului, ca venind de la om, ca pe ceva al omului. Omul o aduce ca jertfă lui Dumnezeu, dar în această jertfă omul nu exprimă numai un raport de dependență a lui față de Dumnezeu. Relația între Dumnezeu și om nu e aceea de Creator și spectator, ci aceea de Creator și ucenic. În acest context, jertfa reprezintă ceva mai mult. Dumnezeu primind darurile de la noi, așteaptă de la noi ceva personal, aportul uceniciei noastre.

106. *Ibidem*, p. 43—44.

107. *Filocalia*, III, p. 209. Vezi și : Pr. Prof. D. Stăniloae, *The World as Gift and Sacrament...* : Pr. Prof. Isidor Todoran, *Creștinismul și tehnica*, în «Studii Teologice», nr. 7—8/1986.

Dacă Dumnezeu ar primi înapoi exact ce a dat omului, atunci făptura ar fi lipsită de orice dinamism și libertate. Stăpînul din Evanghelie a osîndit sluga care a îngropat talantul în pămînt, deși l-a păstrat și i l-a oferit înapoi intact. Poate tocmai de aceea a osîndit-o, pentru că i l-a dat înapoi neatins, așa cum îl primise. În schimb, a lăudat pe înmulțitorii talanților ca și pe iconomul care i-a împărțit bunurile și anume pentru inventivitatea lor în minuirea valorilor și slujirea semenilor. Aceasta ne arată că Dumnezeu caută de la om un răspuns personal, inventiv, creator. Un răspuns original, care să-și aibă originea în libertatea umană. Care să nu fie, așa zicînd, pre-conceput direct de Dumnezeu, ci să-l instituie pe om în real dialog cu El (Ieș. XXXII, 9—14). Aceasta-I procură o adevărată bucurie. Dumnezeu vrea să vadă realmente în om chipul Său, și în orice inventivitate licărește o rază din chipul divin al Creatorului, deci din esența noastră umană. În darul îngropat însă, nu. Omul e ființa care se revelează ca și Dumnezeu, prin dar.

Așa cum darurile aduse la altar se prefac prin Sfîntul Duh în Trupul și Singele lui Hristos, și darul meu, jertfa mea, trebuie să însemne o prefacere a lumii prin spiritul meu luminat de Duhul Sfînt. Această jertfă o așteaptă Dumnezeu de la mine. «Creatorul ne-a dăruit iubirea ca expresie a feței noastre de om»¹⁰⁸. Iubirea fiecăruia e chemată să poarte o jertfă, un dar unic. În fructificarea darului, a talanților, stă ființa autentică a jertfei. Simpla recunoaștere a suveranității și a faptului că un bun din lume aparține lui Dumnezeu nu-i redă esența. Sluga leneșă a fost osîndită pentru că a «stins duhul», a înnăbușit această putere divină, inventivă, creatoare.

Astfel lumea se descoperă ca o creație, o creație din ambele sensuri : din partea lui Dumnezeu ca dar și din partea omului ca jertfă, ca nevoie. Un loc de întîlnire și de lucru. Semnificația ei intimă e deci aceea de a fi creație și dar, iar înțelegerea ei reprezintă pentru om un apel la creație și la dăruire.

III. — Căderea lui Adam din sfera valorilor și aspirația după refacerea unității pierdute

1. Interdependența între lume și valori. — 2. Pierderea unității lăuntrice. — 3. Jertfa ca instrument de lucru în aspirația după refacerea unității pierdute. — 4. Jertfa ca act specific religios. — 5. Jertfa Vechiului Testament.

1. Interdependența între lume și valori

Noi vedem lumea prin valorile din ea, asemenea lui Dumnezeu însuși, Care, la sfîrșitul celei de a șasea zi a creației, a privit la tot ce a făcut și a văzut că «erau bune foarte» (Fac. I, 31). Ele erau «bune foarte»

108. De hominis opifecto, V, P. G., XLIV, cf. Evdokimov, *L'Orthodoxie...*, p. 68.

pentru că erau revelația chipului bunătății Sale ; se mișcau în obîrșia și finalitatea lor, săvîrșind o taină, un sacrament al binelui.

De remarcat că în Sfînta Scriptură conștiința valorilor e identică, e deodată cu omul. Ea e condiția lui și îi dezvăluie trăsăturile chipului. Aparține Revelației făcute lui, clipei de insuflare harică datorită căreia într-un obiect contingent, particular, bunăoară un pom, i s-a dat să vadă un principiu universal : viața, cunoștința, binele etc., de unde «pomul vieții», «pomul cunoștinței binelui...». Pentru om lumea nu e opacă, ci transparentă, spirituală. El nu o poate vedea curat și deplin, decît în nimbul valorilor ei, în luminozitatea care pătrunde existența în toate cutele și actele ei, dîndu-i sens, semnificație și preț. Omul are un univers spiritual, pentru că universul însuși e încărcat de mesaje și de semnificații, pentru că fiecare făptură concentrează în sine și manifestă simbolic la nivelul ei principiile existenței.

Între lume și valori e o strînsă interdependență ; lumea e dependentă de valori și în același timp se găsește în serviciul lor, după cum și omul însuși e în serviciul valorilor ; în serviciul binelui, adevărului, dreptății etc. Aceștia sîntem chemați să le jertfim. De aceea, jertfa se mai poate defini și ca o ofrandă a lumii în serviciul valorilor. Acestea fundamentează ordinea relațiilor între om și lume, între om și semenii, între om și Dumnezeu.

«Căderea» a fost o cădere din ordinea valorilor ; o pervertire a conștiinței axiologice pînă la secătuirea sensibilului de seva lui spirituală, de principii, de sensuri ; un act, o «jertfire» oarbă, goală de sens. Adam și femeia sa mai înainte de cădere erau goi «și nu se rușinau», zice Sfînta Scriptură. După cădere însă «cunoscînd că erau goi» — goi de conținutul spiritual al rațiunii lucrurilor — «și-au prins frunze de smochin» (Fac. II, 25 ; III, 7). Actele lor nu mai erau «sub semnul Logosului». Setea, dorința de mîntuire va însemna redeșteptarea și năzuința de reintegrare în lumea valorilor, a principiilor ; reunirea pămîntescului cu spiritualul, cu cerul, căci în sens teologic cerul e tocmai infinitul valorilor spirituale. Întreg Vechiul Testament e străbătut de această aspirație după reunirea celor două lumi și după refacerea unității pierdute. Scara patriarhului Iacob, prin cele două capete ale ei, unește pămîntul cu cerul. Un du-te vino de îngeri, de puteri înțelegătoare, tinde să restabilească comuniunea dintre cele două lumi ; rugul văzut de Moise pe Horeb arde în flăcări care nu-l mistuie, ci-l luminează ; iar pămîntul pe care îl calcă prorocul «e sfînt» și el trebuie să-și scoată încălțăminte. Cortul mărturie este și el martor al «celor de sus», căci poartă în el «Legea» ; e «locaș sfînt» și cort al «întîlnirii».

Lumea valorilor e complexă, dar în «centrul» grădinii Edenului, în centrul existenței se găseau pomul vieții și pomul cunoștinței binelui și răului. În centru desigur, pentru că binele împreună cu viața reprezintă valori supreme, în timp ce răul se instituie și el ca o tragică problemă în «inima» existenței.

Dar *binele*, această valoare universală despre care se poate spune că polarizează toate valorile, care ne cuprinde pe toți și care fundamentează unitatea, obîrșia și țelul nostru al tuturor, binele, a cărui

esență fiind voința divină revelată în orice faptură ca lege obiectivă, comună tuturor, poate fi conceput, definit și realizat subiectiv, în izolare? De un eu solitar, care iese din comuniune și din ascultare? De un eu care se vrea autonomie radicală, absolută? Pot fi, oare, eu măsură unică de judecată, chiar și numai gândirii și faptelor mele? Poate exista, oare, bine în afara relației? Ce ajunge a fi o voință singularizată, arbitrară, care vrea să decidă exclusiv prin ea însăși asupra binelui și răului altora și care, chiar binevoitoare fiind, se găsește în imposibilitatea firească de a cunoaște situațiile date, personale și concrete ale tuturor? Ce înseamnă un bun comun, manifestare a «binelui», devenit bun al eului, bun egoist? Nu se schimbă, oare, toate în non-sensuri ale binelui? De ce eu, care am conștiința «eului» meu, nu-l pot însă experia și îmbogăți în izolare? Oare, nu tocmai pentru aceea că legea lui fundamentală e de a se descoperi în comuniune, prin alții și în serviciul altora? Când Dumnezeu vorbește despre bine și rău, pune accentul pe «noi»: «Adam s-a făcut ca unul din «noi» cunoscând binele și răul» (Fac. III, 22). Binele divin, absolut iradiază din «noi» nu din «eu». «Întreaga istorie a Bisericii» — comentează un interpret contemporan al rugăciunii «Tatăl nostru...», «a fost deviată, sfișiată, pentru că Adam și-a făcut o idee falsă despre Dumnezeu. El voia să devină Dumnezeu, ce altă ambiție să-și propună? Nu era, la drept vorbind, aceea la care Dumnezeu îl chemase? Numai că Adam s-a înșelat asupra modelului. El a crezut că Dumnezeu se vrea pe Sine doar o ființă independentă, autonomă, suficientă și pentru a deveni ca El, s-a răzvrătit și a căzut în neascultare. Dar când Dumnezeu s-a descoperit, când Dumnezeu a voit să arate ce era cu adevărat, s-a descoperit ca dragoste ... Dumnezeu s-a descoperit ascultător pînă la moarte. Crezînd că devine Dumnezeu, Adam se distanța total de El. Se învîrtoșa în singularizare, în timp ce Dumnezeu nu era decît comuniune»¹⁰⁹.

La o privire mai atentă a textului cărții Facerii și la analiza lui în contextul întregii Revelații, înțelegem că nu cunoașterea binelui, care înseamnă implicit participarea la bine, o interzice Dumnezeu. Căci nu poate fi oprită, stinsă, selea de a cunoaște, ființială omului. Cunoașterea lui Dumnezeu, a binelui se identifică cu viața însăși (Ioan XVII, 3). Când eu cunosc binele, valoarea supremă, atunci știu pentru ce trăiesc, știu cui închin, cui jertfesc viața mea, fapt esențial pentru mine. Jertfa vieții și cunoașterea binelui și adevărului sînt două realități, care nu pot fi concepute una fără cealaltă.

Sfînta Scriptură precizează că păcatul și suferința nu constau în «cunoașterea» binelui, ci a binelui amestecat cu răul, cu răul laolaltă, produs al egocentrismului. E vorba, deci de altceva; Adam a cedat ispitei de a se institui el ca judecător și criteriu suprem al binelui și al răului, și a cunoscut în schimb acea «sfișiere a inimii» în care ființa, persoana, nu mai rămîne în unitatea binelui, ci e împărțită, dedublăată între bine și rău. Cum ne arată Revelația, experiența căderii e identică cu conștiința rupturii, a dedublării. Adam nu mai comunică acum numai cu binele, ci cu binele și răul laolaltă. Răul e pus alături de bine. Inima se face «laborator» de dreptate și de

109. Cf. Y. Congar, O. P., *Jésus Christ*, Ed. du Cerf, Paris, 1966, p. 36.

nedreptate, zice Sfântul Macarie¹¹⁰. Ceva mai grav, în cele din urmă binele e atât de confuz și de amestecat cu răul, chiar inversat, încît după spusa proorocului «i se spune răului bine și binelui rău» (Isaia V, 20).

Dumnezeu a voit să oprească nu cunoașterea ci împărțirea, sffșierea noastră. El Care e unitate absolută, vrea unitatea noastră, vrea o convergență activă și continuă a tuturor puterilor în realizarea binelui unic și comun.

Dar trebuie să accentuăm în același timp că «binele» pentru om nu înseamnă o participare automată. Omul e conștiință și libertate. E libertate de a sonda și descoperi binele, și progres infinit de cunoaștere în infinitul binelui. Conștiința și libertatea sînt principalii factori generatori ai personalității lui, ai spiritului. Vocația omului se mișcă între har și libertate, între voința divină și spontaneitate. Adam aude și «glasul Domnului prin grădină» (Fac. II, 8), dar se aude și pe sine. Cresc împreună atît conștiința dependenței de «tot», cît și a independenței, a distincției lui unice. Se constituie astfel în natură proprie, care se determină prin sine *αὐτεξούσιον*. Se determină din acea ultimă adîncime, unde harul și libertatea constituie o singură viață și alcătuiesc împreună un centru unic de inițiativă și responsabilitate: persoana.

Înțelegem mai bine sensul libertății omului din unele pilde ale Mîntuitorului. Atrage îndeeosebi atenția o expresie pe care o întîlnim în pilda talanților (Matei XXV, 14—30; Luca XLIX, 11—28), a lucrătorilor viei (Matei XXI, 35—46; Marcu XI, 10—12; Luca XX, 9—19) și a fiului risipitor (Luca XV, 11—32). În primele două, după ce li se oferă lucrătorilor talanții sau via, Mîntuitorul ne spune că «stăpînul», se înțelege Dumnezeu, «a plecat departe». În cea de a treia pildă ne spune că de data aceasta, cel care a plecat, dar tot «departe» a fost fiul, omul. Ce semnificație are acest «departe» în spațiul căruia primii doi slujitori din pilda talanților înmulțesc talanții, iar cel de al treilea îi îngroapă în pămînt; unii dispun samavolnic de «via» Domnului semănînd în jur violență și crimă, iar altul își cheltuiește în destrăbălări partea lui de moștenire? Acesta este spațiul viu al libertății; spațiul în care Dumnezeu se retrage «departe» și chiar omul poate pleca «departe».

Dumnezeu e și «aproape» și «departe»; e și prezență și distanță. Distanță «prin fire, nu prin loc». Îi simțim prezența harică, iubitoare a persoanei, dar și distanța imensă, infinită a ființei. Simțim cum ne lasă liberi, nestingheriți la lucrul nostru ca să fructificăm zestrea de har. Ne stimulează proniator spiritul, fără să ne forțeze, ne atrage discret la Sine, fără să ne constrîngă printr-o manifestare totală care ne-ar anihila. E o metodă a pedagogiei divine vie, personală, am putea-o numi euharistică. Ne împărtășește din viața Lui, din bine, după măsura puterilor noastre și după mișcarea libertății noastre. Ne angajează într-o confruntare directă cu lumea, cu bunurile ei și luăm cunoștință practic și pe viu, de inteligența care ne-a dat-o, de capacitatea de a ne dăru, de faptele noastre rodnice sau deșarte, de rostul existenței noastre. Ne situăm în fața Lui nu cum ar sta două planuri paralele, oglîndindu-se doar unul în celălalt contemplativ, static, fără flux și reflux, fără tensiune și act, în care n-ar mai fi loc pentru credință și libertate, pentru noutate și viitor; ci într-o comuniune în care «binele» e și revelație și

110. Sf. Macarie Egipteanul, *Omiliile duhovnicescilor*, XV, 32, trad. Pr. C. Iordăchescu, 1932, p. 96.

mister inepuizabil, iar viața noastră e mișcare intensă între vocație și elan, căutare și descoperire, ofrandă și împlinire.

Această revelație în etape, conjugată cu încordarea și răbdarea noastră, poartă în ea dinamica vieții noastre și întregul secret al construirii persoanei noastre; «Dumnezeu», zice un gânditor contemporan, «se dă spiritelor, ascunzându-se sub învelișul mărețiilor fizice sau obscurității inconștientului, pentru a se face căutat și găsit de aceia pe care-i stimulează prin neliniște și dorință, prin încercări și certitudini, prin avansuri și retrageri, care compun starea noastră de debitori față de Creatorul, Care vizează să ne facă să câștigăm ceea ce ne-a pus dintru început la dispoziție, pentru ca această achiziție să ne permită să transformăm acest împrumut într-un dar — «ce prēt en don»¹¹¹.

Spațiul libertății e spațiul punerii la încercare, un timp de probă. În el descoperim lumea, ne descoperim pe noi și ne descoperim frumusețea și vrednicia «chipului». În el luăm cunoștință de admirabila pedagogie a chenozei, în care Dumnezeu se ascunde sub vălul naturii, și de acea dialectică a harului, prin «avansuri și retrageri», veniri și plecări, în care e dată, potențial și concret, împlinirea noastră spirituală. Și cum ar putea fi altfel? Cum s-ar lăsa să se piardă comorile harului, turnându-se dintr-odată «totul» într-un vas fragil, în creștere, încă neconsolidat?

În legătură cu darul nemuririi, bunăoară, Sfântul Ioan Damaschin observă cu adâncime că: «nu era folositor ca omul să dobindească nemurirea, fără să fie încă ispitit și încercat, ca să nu cadă în mândria și osînda diavolului»¹¹². Ce blestem ar însemna pentru noi o nemurire în rău? Într-adevăr, cu cât e mai mare darul cu atât crește și răspunderea și primejdia pentru fiecare și pentru toți, dacă darul nu e fructificat și îngădit strict în ordinea binelui. Oare, nu e o relație nemijlocită între harul divin și fructul adus de noi? Dar este fructul nostru totdeauna bun? Darul, trecut prin noi, rămîne el un dar curat? Al lui Cain nu a fost, căci purta în el, în jertfa lui germenul crimei.

Noi putem nu numai să transformăm darul, cu alte cuvinte «împrumutul» divin, într-un dar al nostru, ci chiar să aducem și o «dobîndă» și să dublăm eventual valorile creației, cum ne sugerează pilda talanților. Dar lucrul acesta încă nu e de ajuns. Trebuie să se dovedească cum că aceste «fructe», aceste roade ale noastre, aceste jertfe, hrănesc și dau viață. Și e nevoie de un timp pentru aceasta, de o încercare. Este de crezut chiar că toată desfășurarea actualului eon, pînă la parusie, pînă la acea «pleromă» a darurilor împărăției, se află sub semnul acestei chenoze și al acestei încercări (I Petru I, 6—9). Căci abia atunci își va putea afla întregul înțeles cuvîntul revelator al înțeleptului care zice: «Dumnezeu i-a pus la încercare și i-a găsit vrednici de El» (Întel.

111. M. Blondel, *L'Action*, cf. L. Lavelle. *La Philosophie française entre les deux guerres*, Aubier, Paris, 1942, p. 171. Pr. Prof. Isidor Todoran. *Etapele Revelației*, în «Mitropolia Ardealului», nr. 1/1956.

112. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 30, București, 1938, p. 168, trad. Pr. D. Fecloru. Vezi și Pr. Prof. Isidor Todoran, *Asupra Revelației Primordiale*, în «Ortodoxia», nr. 1/1956, p. 90.

lui Solomon III, 5). Ne aflăm în acest eon al punerii la încercare a dărilor.

În însuși faptul alegerii, libertatea include un risc. Libertatea care vede binele e superioară libertății care stă să aleagă între bine și rău (Sfântul Maxim Mărturisitorul). Alegerea poartă în ea un coeficient de nesiguranță, de nehotărîre și riscul angajării într-un destin necunoscut. Ești sigur și liniștit de urmările binelui; urmările răului însă nu le poți calcula niciodată și nici stăpîni singur. Potrivit Revelației, Dumnezeu voia pentru om evitarea acestui risc. Voia numai binele și numai după experiența primei alegeri îi va spune: «Iată, îți pun azi înaintea viața și moartea, binele și răul; alege viața ca să trăiești tu și seminția ta» (Deut. XXX, 15—19). Ar fi putut lipsi a doua alternativă?

În mod firesc binele e «da» (II Cor. I, 19), numai «da». Neschimbabil și etern afirmativ, creator. În descoperirea Sfântului Ioan Evanghelistul, Domnul este numit: «Cel ce este Amin-Începutul zidirii lui Dumnezeu» (Apoc. III, 14). Experiența comună ne arată că totul a început și reîncepe prin «da». Iar definiția teologică spune: binele creează în timp ce răul distruge. Dumnezeu se descoperă pe Sine ca afirmație, ca «viață»; iar satan e arătat ca «ucigaș» (Ioan VIII, 44), adică negație totală. Dumnezeu, ca neschimbabil «da», ne-a oferit inițial viața, binele.

Putem afirma că libertatea pură sau perfectă e aceea care într-o pluralitate de forțe și posibilități sesizează valorile, vede binele creator. Luminată de judecata universal afirmativă a binelui, ea vede, descoperă fără șovăire sau dificultate acea posibilitate de a se dăruii și de a construi. «Cu acest fel de libertate», învață Sfântul Grigorie de Nazianz, «a cinstit Dumnezeu pe om. Binele să aparțină deopotrivă și celui ce-l alege, ca și celui ce a pus premisele binelui în natură»¹¹³; o coincidență perfectă a celor două voințe libere, umană și divină, care se va înfăptui în Hristos.

Aria libertății omului însă e atât de mare, încît există în ea posibilitatea și riscul de a putea spune «nu» chiar binelui. Posibilitatea lui «nu», ca un dat originar, ar fi putut avea numai o funcție de mator al desăvîrșitei libertăți a omului, iar nu de agent al libertății, o posibilitate inteligibilă. «Cunoașterea sau gîndul despre rău era necesar, nu însă gîndul rău», zice un teolog apusean¹¹⁴. Căci refuzul binelui atrage angajarea în rău. Nu există o medie între bine și rău, o retragere neutră, un «statu quo» sau un «dincolo». Numai în moarte poți fi mort și față de păcat și față de virtute. Dar moartea nu poartă, oare, asupra ei pecetea păcatului?

Nu există o libertate din nimic și pentru nimic, pentru vid. «Cine nu face binele e gata să facă răul», spun Sfinții Părinți. Lipsită de un sens superior, de o deschidere și jertfire pentru mai sus, libertatea cade în servitutea celor de dedesubt. De aici și sesizarea antinomică a Sfântului Grigorie de Nisa: «Păcatul înseamnă în același timp și afirmarea și pierderea libertății»¹¹⁵.

113. P. G., XXXVI, 632; cf. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie...*, p. 72.

114. Martensen, la Prot. P. I. Svetlov, *Insemnătatea Crucii în opera lui Hristos*, trad. Prof. Ic. Stavr. S. Bejan, în manuscris, p. 229.

115. Cf. J. Gaft, *op. cit.*, p. 103.

2. Pierderea unității lăuntrice

Păcatul a început prin îndoială: punerea la îndoială a creditului divin. «Oare, a zis Dumnezeu cu adevărat?» (Fac. III, 1). Aici a avut loc prima fisură în unitatea lăuntrică originară. Îndoiala e în ea însăși începutul dedublării, al duplicității. Iar faptul că satan se adresează separat unuia din membrii cuplului uman, îi dezvăluie precis intenția sfîșierii comuniunii. În cele din urmă îndoiala se va și transforma de-a dreptul în negație: «Nu veți muri» (Fac. III, 4) va duce la renunțarea sau tăgăduirea binelui unic, obiectiv, bine din care purcedem toți, bine căruia toți trebuie să ne dedicăm, să-i fim fideli.

Punctul de sprijin al păcatului va consta tocmai în această estompare pînă la negație a binelui, a lumii, concomitentă însă cu auto-adorarea, cu adorarea eului. Alegerea eului ca centru, ca punct de plecare al existenței. Luînd cunoștință de sine, eul se îndrăgostește de sine, se repliază asupra-și. Nu în jertfire de sine, ci jertfire sieși. O inversiune a jertfei, făcînd din eu o autonomie radicală, nu numai morală, ci și «ontologică» (P. Ricoeur). Ispitind nu asemănarea la care e chemat, ci egalitatea, identitatea cu Absolutul. Un auto-idol: «Eu însumi idol m-am făcut» (Sfîntul Andrei Criteanul), perversiune narcisistă, prin divinizarea eului ¹¹⁶.

Răul rănește lumea lăuntrică, inteligibilă a eului, mintea și inima pentru că el însuși vine dintr-o lume spirituală ¹¹⁷, din lumea angelică. Nu trupul întinează sufletul ci invers, gîndul cel rău. Biserica se roagă: Doamne, luminează-mi gîndul cel ascuns al inimii. «Păcatul e o boală a minții», zice Sfîntul Ioan Damaschin ¹¹⁸. O pierdere a clarvizionii spirituale, a «scopurilor» (Sfîntul Maxim Mărturisitorul), a destinului; păcatul tinde să se instaleze în centrul existenței, acolo de unde precede dragostea și adevărul și să le pervertească. Începutul, pus spiritual de îndoială și mîndrie, e alimentat în sfera sensibilă de plăcere, de «ispita plăcerii» (Fac. III, 6) iubită pentru ea însăși, de acele «flori ale răului» (Baudelaire).

Evident nu e tot una a te iubi pe tine însuși cu a te dăru. Starea de jertfă e firească nouă, dar nu e facilă; e o «ușă strîmtă»; e renunțare la sine în favoarea celuilalt; e nemulțumire de sine în vederea ascensiunii. Iar rodul pe care-l aduce jertfa e abia la capătul drumului, de unde se conturează iarăși un nou început de jertfă. În schimb iubirea de sine, «filafția» (φιλαυτία) cum o numesc Sfinții Părinți, aruncă de la început momeala plăcerii și generează în chip uimitor o suită de fețe și nuanțe de plăceri sesizate în experiența duhovnicească și denumite plastic și sugestiv de nevoitorii vieții duhovnicești: iubire de slavă, încîntare și trîmbițare de sine, cînstire sau trufașă încredere în sine, automulțumire, milă sau cruțare de sine etc.

116. O. Clement, *L'Eglise Orthodoxe...*, p. 39.

117. «Spiritul, care nu are corp, anume spiritul cel rău, el cel dintîi a păcătuit. Corpul, carnea, n-a fost cauza păcatului și a răului», observă, după Revelație, Prof. Șt. Saghin, *Dogma soteriologică după doctrina Bisericii Ortodoxe*, în «Candela», 1903, p. 30.

118. *Tratatul despre cele două voințe în Hristos*, București, 1938, p. 137, trad. Pr. Dr. Ol. N. Căciulă.

După Sfântul Maxim Mărturisitorul, «filaftia» e în primul rînd «pașiunea către trup», o «tandrețe irațională către trup». Irațională desigur, nefiind vorba de acea atenție firească pentru trup prin care creștinul poate sluji curat lui Dumnezeu și semenilor, ci de acea pasiune iubită pentru ea însăși, și care se trădează astfel prin împărțirea, scindarea și stricăciunea pe care o aduce cu sine în unitatea noastră lăuntrică. «Căci dacă binele este de la natură unificator al celor despărțite și cuprinzător al lor», zice Sfântul Maxim Mărturisitorul, «răul este desigur despărțitor al celor ce sînt unite și stricăcios»¹¹⁹. «Filaftia» dă o lovitură de moarte legii universale a unității și produce lumea disoluției, a fărînitării. «Aceasta este legea «filaftiei», comentează un gînditor ortodox, «o lege contrară legii naturii și harului, ceva care împarte și dizolvă, care ajunge la război și la tiranie. Ea împarte neamul omenesc orizontal, geografic și vertical. Societatea nu poate să dăinuiască fără contrariul «filaftiei», fără renunțarea de sine. Dacă nu voim să contribuim cu partea noastră de renunțare, va trebui să plătim tributul incomparabil mai greu al singelui și al războiului. Toți sîntem datori unii altora»¹²⁰. Dezechilibrul provocat de «filaftie» afectează întreaga lume a valorilor, a scopurilor, viața de suprafață a simțurilor, ca și întreaga viață socială.

De aceea peste orice satisfacție și plăcere, polul dureros al păcatului apasă incomparabil mai greu în cumpăna vieții noastre. Cînd simțurile pun stăpînire pe om, zice Sfântul Maxim Mărturisitorul, atunci mintea lucrează împotriva rațiunii și devine «sursa durerii sufletești»¹²¹. Provoacă acea ruptură adîncă și multiplă între minte și inimă, între suflet și trup, între om și om și între creștin și Dumnezeu. Și orice ruptură e durere. Iar durerea prin ea însăși ne spune că noi nu mai sîntem în paradis, în ordinea binelui. Acul vieții pendulează acum între bine și rău. «Iubirea de sine urăște tot», zice Sfântul Ioan Damaschin, «...ea urăște chiar ceea ce pretinde că iubește, adică pe sine însăși»¹²².

Adam și Eva au simțit dintru început pierderea dureroasă a unității lăuntrice, în mustrarea conștiinței: «s-au ascuns din fața lui Dumnezeu» (Fac. III, 8). Un singur gînd străin în armonia valorilor și dezbină, și rămîne de neșters în pofida oricărei «catharsis» umană. «A suferi trece; a fi suferit, niciodată». Situație cu totul nouă, care va deveni ca un «păcat originar», ca o altă «origine», secundară în creație, și va genera lumea multiformă a gîndurilor și a patimilor, a griji și a neliniștii, a războiului nevăzut din adîncul sufletului nostru omenesc. Cum se exprimă și Origen, autorii îndururilor necurate și ai patimilor sînt demonii. «Păcătosul», zice el, «e plin de dureri (necurate) după analogia păcatelor»¹²³. De aici expresia «ubi peccata, ibi multitudo». De altfel cînd Mîntuitorul întrebă pe îndrăcitul din Gadara: «Care îți este numele?», acesta răspunde: «Legiune, căci sîntem mulți» (Marcu V, 9). În genere, Sfinții Părinți recunosc că «sînt atîția demoni cîte patimi». Semn al proliferării răului și al

119. P. G., XC, 301. Vezi și J. Hausherr, S. J., *Phylautie. De la tendresse pour soi à la charité, selon Saint Maxime le Confesseur*, în «Orientalla Christiana», Roma, 1952, p. 44.

120. Vezi Arhim. I. Mastrogiannopoulos, *op. cit.*, p. 279—280.

121. Sf. Maxim Mărturisitorul, P. G., XC, 268.

122. La J. Hausherr, *op. cit.*, p. 42.

123. În *Mattaëum*, XV, 18, «Corp. Berl.», III, p. 365.

făriminării făpturii noastre omenești în «parcele izolate» («Le mal ne compose pas», observă Claudel).

O asemenea divizare lăuntrică dezrădăcinează mintea și întunecă discernămintul, această «lumină adevărată a conștiinței» (Diadoh al Foticeii)¹²⁴, o face nesigură în alegerea binelui și adevărului. Locul adevărilor stabile îl iau soluțiile relative lunecoase. Nu mai sîntem o «casă zidită pe stîncă», ci una zidită «pe nisip». Inima pierde «dragostea incoruptibilă», pierde sensibilitatea spirituală, dulceața binelui curat, și devine locaș al patimilor; «din inimă ies cugetele rele, ucideri, adultere» (Matei XV, 19), ca și cele mai acute dureri și neliniști. «Tot răul este o boală a sufletului», zice Sfîntul Vasile cel Mare¹²⁵; iar Sfîntul Ioan Casian zice: «Gîndul ascuns descompune inima», căci un asemenea gînd ne scoate din «ritmul ființei». Descompune unitatea puterilor: «Nu fac binele pe care-l voiesc ci răul pe care nu-l voiesc, pe acela-l săvîrșesc» (Rom. VII, 19), și «trupul poartă împotriva duhului» (Gal. V, 17).

În comuniune cu Dumnezeu mă deschid în infinit: «binele e manifestarea». Am sentimentul plenitudinii și al progresului nesfîrșit. «Binele nu are hotar», zice Sfîntul Grigorie de Nisa¹²⁶; e neîncetată jertfă și neîncetat triumf în adevăr. Orientat spre mine, redus la subiectivitate, devin inaccesibil vreunei relații dincolo de mine și încerc gustul apăsător al limitării și al stărilor de limită, al contingentei. «Demoniacul e insul care se închide în el însuși» (Kierkegaard). Chiar atunci cînd sacrul e sesizat, rememorat, Dumnezeu e văzut tot subiectiv, egocentric, antropomorf. Fie ca părtinitor al interesului meu, fie ca despot, avid de jertfe, gen «moloh». Sau ceva și mai ciudat: proiecția în afară a eului auto-idol preface lumea însăși într-o varietate de idoli. Cum s-a remarcat, «idolatria nu e decît o proiecție a individualismului. Ea poartă masca iubirii dar nu știe nimic despre iubire. Căci nu e de ajuns să iubești; toată lumea iubește aici jos pe cineva. E vorba de a ști dacă ființele și lucrurile pe care le iubim sînt pentru noi uși care ne duc spre lume și spre Dumnezeu, sau oglinzi care ne întorc spre noi înșine»¹²⁷.

În relație cu semenii, dacă aproapele, omul de lângă mine, trebuie să fie pentru mine o descoperire și o înălțare, o teofanie, căci după Sfinții Părinți, «văzut-ai pe aproapele tău, ai văzut pe Domnul Dumnezeuul tău», păcatul face din semenul meu, bărbat sau femeie, un instrument, un obiect al satisfacerii dorințelor mele. Situație care avariază pericolos de grav în primul rînd «celula societății», familia. Unitatea sacră bărbat-femeie e tot mai rar o imagine a jertfei și a împlinirii. Sensul procreator al unirii e adesea ignorat, unirea între parteneri fiind susținută doar de o «memorie afectivă», fiziologică. Conceperea și nașterea vor purta o funestă amprentă a păcatului, cum zice psalmistul: «Întru fărădelegi m-am zămislit și întru păcate m-a născut maica mea» (Ps. L, 5).

Ceva mai grav, aproapele e privit adesea ca obstacol în calea intereselor egoiste, ca sursă de primejdii și de conflict. J. Milton suferea adînc după orbire că nu mai putea contempla «chipul dumnezeiesc al aproapelui». În schimb pentru filozoful J. P. Sartre, aproapele, celălalt, e de-a dreptul iadul: «l'enfer c'est les autres». P. Evdokimov observă că în grecește cuvintele simbol (σύμβολον) și diavol (δίαβολος) provin din aceeași rădăcină (δύλλω), pentru ca apoi să devină total opuse¹²⁸; simbolul me-

124. *Oeuvres Spirituelles*, Ed. du Cerf, Paris, 1955, p. 87—100.

125. *Héxaemeronum* IX, 3—4, P. G., XXX, 196.

126. *Vie de Moïse*, p. 50, trad. J. Daniélou.

127. Gustave Thibon, *Retour au réel*, cf. G. Marcel, *Homo Viator*, Aubier, Paris, 1963, p. 145.

128. P. Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle*, Paris, 1963, p. 73.

sager al valorilor e punte de unire între lumi, în timp ce diavolul e divizorul, agentul descompunerii. «Satan ne-a fărîmitat», vor spune Sfinții Părinți.

O și mai ciudată metamorfoză provoacă păcatul în raporturile cu lumea. Apare o nouă categorie în gândire: «ideea de posesie». Lumea nu mai e contemplată ca dar primit și ofrandă de dăruit. Darul sau «împrumutul» divin, bun comun al tuturor, devine posesie, concepută și trăită individualist, egoist. Iubirea oblativă devine iubire posesivă, sete de a acapara și de a poseda cu tot riscul consecințelor ei personale și sociale; împărțirea în clase, exploatarea, nedreptatea socială, păcate cunoscute sub denumirea biblică de «strigătoare la cer», lovind cerul în inimă, în dragoste.

Cît timp pentru mine creația e o lume a darurilor și eu un iconom credincios al ei, eu văd în toate un motiv de a mulțumi și lucra și o cale de a-mi descoperi și darul și dragostea mea. Totul e al tuturor, întocmai ca dragostea care, în infinitatea ei, vrea și are posibilități să facă din toate dovezi ale ei și mereu cu o anumită propețime, cu un inedit. Iar progresul meu, în iconomia creației e fără limită: «Bine, slugă bună și credincioasă, peste puține ai fost credincios, peste multe te voi pune» (Matei XXV, 21). Dimpotrivă, cînd lumea nu mai e concepută ca un dar oferit și mie și semenilor mei deopotrivă, pentru existență și fructificare, ci ca o posesie exclusivă, inalienabilă și obsedantă, această inversiune a jertfei către mine, produce o stranie și tragică metamorfoză. Orientat numai către mine și către obiectul posesiei mele, aria gândirii se îngustează. Bunul pe care-l posed nu-l mai văd în valoarea lui universală și ca un mijlocitor al dragostei și confirmării în adevăr, prin aproapele meu. Acum, acest obiect este «al meu» și numai al meu. Îl jertfesc total eului meu, ca unui suveran absolut. Și totuși trebuie să jertfesc și eu cuiva căci prin firea mea sînt o ființă în dialog. A nu te dăruia nimănui e tot una cu moartea. Dar dacă «bunul meu» nu e o cale pe care să mă întîlnesc și să comunic cu alții, atunci e un punct terminus, în care se oprește spiritul meu, care-mi subjugă, îmi acaparează conștiința, energiile, timpul, pînă la posesie; încît nu mai pot recunoaște la un moment dat o distincție între posesor și posesie; dacă «obiectul» e în serviciul meu sau eu jertfesc obiectului. Imposibil de tras o graniță între cele două stări.

Cine nu-și dă seama, cum cineva sau ceva din lume se preschimbă și devine în chip succesiv și fascinant cînd în posesia mea, cînd în «idolul» meu! Aici e riscul și echivocul grav al posesiei; mă poate preschimba din posesor în posedat, mă aruncă într-o lume depersonalizată¹²⁹. Îmi desfigurează autentică mea față de «chip» și «fiu» al Părintelui ceresc. Într-un sens asemănător observă și un gânditor contemporan că toate obiectele care umplu lumea sînt o bucurie pentru spiritul care le descoperă pînă în clipa în care, în loc să miște înainte activitatea noastră, o rețin și o paralizează. Orice lucru din lume sau ne uimește sau ne rănește¹³⁰. Dar tocmai această ambiguitate ne arată că răul e de dincolo de lume. Răul e demonic și nu uman, e inuman. Esența creaturii, cu atît mai mult a omului, este și rămîne în substanța ei harică deci indestructibilă. Dovadă, îndrăciții înșiși puteau fi vindecați.

Răul e dependent și parazită; parazit al binelui, din care își trage și energia și un fel de «mesaj» disimulat. El e desemnat de conștiință

129. Ceva asemănător cu ceea ce Heidegger numește «viață inautentică», sau, cum îl interpretează E. Mounier: «L'homme de l'existence inauthentique vit dans le monde de l'on ou de l'impersonnel: culte de la banalité moyenne, nivellement du nouveau, de l'exceptionnel, du personnel, du secret, existence étalée et irresponsable», *Introduction aux existentialismes*, Gallimard, Paris, 1962, p. 85.

130. L. Lavelle, cf. P. Levert, *L'Affirmation de l'Etre*, Paris, 1960, p. 37.

ca rău, tocmai în comparație cu binele. Poate fi transmutat în serviciul binelui ca tentator și pasibil chiar a fi schimbat în bine : «Dumnezeu a schimbat răul vostru în bine» (Fac. I, 20), sau : «unde s-a înmulțit păcatul acolo a prisosit harul» (Rom. V, 20). Răul e tolerat pentru că poate fi biruit. El e un supraviețuitor învins, avînd doar iluzia ființei, în timp ce faptele lui sînt moarte, spre moartea însăși a lui, căci judecata îi va aduce sentința definitivă a «morții a doua».

Prin protopărinți și printr-un fel de contaminare, răul s-a generalizat, fapt definit în religie prin «universalitatea păcatului strămoșesc» ; totuși în experiența concretă constatăm că el nu reprezintă pentru noi un act mecanic sau fatal. Răul e o experiență personală. Așa cum accesul la bine și adevăr e personal, cere osteneală, sacrificiu, uneori cădere, sau prin har și osteneală : biruință.

De altfel, jertfa este aceea, așa cum se poate constata pe viu, care reprezintă etalonul după care măsurăm intensitatea variabilă a răului în persoana noastră umană. Experiența comună ne arată că cu cît sîntem mai adînc răniți și stăpîniți de iubirea de sine, de a acapara și posedea, cu atît și suferința este mai mare ; și a noastră — în neliniște, criză de conștiință, pierdere sau eșec ; și a celor din jurul nostru — în nedreptăți, oprimări, lipsuri. Și invers : cu cît conștiința noastră se apropie mai mult de starea autentică, harică a renunțării și jertfirii de sine, cu atît suferința descrește, se transmută în bucurie, în liniște spirituală și pace constructivă, atît înlăuntru cît și în jur.

În sfîrșit trebuie spus că, chiar în moarte, consecință extremă a păcatului (Rom. V, 23), nu răul are ultimul cuvînt. Păcatul a introdus tragismul morții, deși în moarte păcatul însuși își află un sfîrșit. Pentru conștiința creștină însă această problemă se pune în termenii următori : întrucît omul solidar cu toată făptura e o ființă temporală, în ce sens Adam putea fi nemuritor — posse non mori ? Unde s-ar afla cu alte cuvinte în destinul lui punctul de joncțiune între temporalitate și nemurire ? Desigur, în condiția lui spirituală. Dar cum ?

Temporalitatea înseamnă după Sfînta Scriptură împlinirea vocației făpturii într-un anume timp dat, într-un interval, într-o perioadă, în exprimarea Noului Testament, un eon sau veac. Fiecare eon în planul veșnic al lui Dumnezeu poartă o misiune a lui și în același timp îl și pregătește pe altul viitor, așa cum treapta unei scări deschide posibilitatea surii la cealaltă treaptă.

Pe măsura înaintării spirituale noi și luăm cunoștință de misiunea veacului de acum, îl împlinim și întrezărim ceva în transfigurare din condițiile celui de dincolo ; ne pregătim pentru dobîndirea lui. Mai mult, ne e dată chiar o pre gustare a lui, cum spune Sfîntul Apostol Pavel : «Din puterile veacului viitor» (Evr. VI, 5), o arvună în vederea moștenirii depline, cum zicea Sfîntul Simeon Noul Teolog. Chiar și mai concret : cum a anticipat Domnul Învierea ca taină a veacului viitor, prin Schimbarea Sa la față. Or, contemplarea sau dobîndirea unei arvune a veacului viitor e deja o gustare a nemuririi. Cînd ți s-a întredeschis o «poartă a cerului» (Fac. XXVIII, 17) fie și pentru puțin, moartea și-a

pierdut caracterul ei absolut. Sfirșitul, care coincide cu încheierea unei vechi condiții, nu mai e atunci moarte, ci trecere — «paște», e transfigurare și un nou început în celălalt eon. În acest orizont, «pascal» sesizăm noi sensul nemuririi lui Adam. Aceasta cu atât mai mult cu cât tot în Duh pascal, de jertfă și înviere, a învins și Domnul însuși moartea.

3. Jertfa ca instrument de lucru în aspirația după refacerea unității pierdute

Cu omul lumea devine loc al unei întâlniri, al unui schimb de alt ordin. Devine revelatoare a unor prezențe și acțiuni spirituale în ea, deși independente de ea. Lucrurile și ființele sînt semne, simboluri, care vorbesc de cineva sau ceva: «Cerurile spun slava lui Dumnezeu» (Ps. XIX, 1). Firește făptura vorbește pentru credincios, mai întii despre fapta și prezența lui Dumnezeu în lume, dar din clipa în care a zidit ființa — «cea după chip» — făptura vorbește și despre fapta omului.

Pentru noi creștinii lumea e mai întii o «cină» a lui Dumnezeu, o prezență, o revelație a Lui, dar e totodată o euharistie. Înainte de a ne «da» pe Fiul însuși, Dumnezeu ne-a dăruit lumea care-L reprezintă și-L prefigurează. Înainte de a ne fi chemat la cina Evangheliei: «Veniți, toate sînt gata» (Luca XIV, 17), încă din primul Eden, văzînd Domnul că toate erau «bune foarte» le-a oferit protopărinților noștri, zicînd: «Din toți pomii acestei grădini veți minca» (Fac. II, 16). Atmosferă solemnă, de ceremonie, de masă sacră.

Așa cum prin împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului Hristos ne sfințim, tot așa și în comunicarea cu lumea nu ne întinăm, cum se credea adesea, după păcatul originar, ci ne împărtășim dintru început, tot din Dumnezeu, din darurile Lui. Căci toate de îndată ce sînt privite și primite euharistic, chiar și cele mai neluate în seamă, își au sensul și valoarea lor, care urcă la sursă, la valoarea supremă. Toate le primim în dragostea întrupată și revelată în ele. Toate capătă o valoare de mijlocire. Se descoperă ca semne ale dragostei și ca chemări la dragoste, la comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii. Fiecare lucru sau ființă are un «dincolo», o solie, o trimitere către noi cu un bun, cu un mesaj propriu. Lumea se descoperă ca un univers viu de relații. Și în eterogenitatea ei, pentru noi ea rămîne unică, o euharistie unică servită de «mîinile unui singur Tată».

Odată cu sacramentul dragostei lui Dumnezeu, lumea e și sacramentul dragostei omului. În ea și prin ea, omul își descoperă și el dragostea lui, măreția și puterea lui de dăruire și o oferă și el ca ofrandă lui Dumnezeu și semenilor lui.

În ofranda lui însă omul își descoperă odată cu dragostea și întreaga lui bogăție și forță spirituală. Lumea nu e numai un sacrament al dragostei. Dacă noi subliniem cu atîta forță sacramentul dragostei în lume, și e atât de necesar să facem permanent acest lucru, nu trebuie să pierdem din vedere că însăși Sfînta Scriptură, respectiv cartea Facerii, vorbește și despre un sacrament al cunoașterii, ca și despre un sacrament al acțiunii, tot atât de constitutive persoanei umane, tot atât de origine, care împreună îi definesc ființa și care în fond sînt o unitate.

Teologia noastră s-a ocupat mai puțin de aceste aspecte, nu le-a pus în suficientă lumină. S-a interpretat uneori în sens agnostic textul din Facere II, 17, și nu s-a sesizat în contextul aceluiași capitol că nu gustarea din adevăr, din cunoaștere a oprit-o Dumnezeu; ci cum s-a remarcat deja mai sus, acea tragică mixtură și confuzie, concepută individualist, a binelui cu răul¹³¹. În Sfânta Scriptură cunoașterea merge absolut simultan cu dragostea, pînă la identificare. «Și Adam a cunoscut pe Eva femeia sa, care a conceput și născut pe Cain» (Fac. IV, 1). Omul se revelează totodată ca dragoste și cunoaștere. Vocația cunoașterii e tot atît de fundamentală și salutară ca și a dragostei și amîndouă formează un corp și o viață unică. Și, în dezbinarea lor, își face loc răul.

Potrivit teologiei ortodoxe, omul a fost invitat, dintru început, nu numai la o cină a Domnului, căci lumea nu stă înaintea lui doar ca o ofrandă a Tatălui ceresc, din care gustă și se ospătează de-a gata; ci și ca un cîmp de activitate, de exercițiu și de osteneală, de roadă și de încununare, ca o carte, ca un text divin dat să-l descifrăm. Iar omul nu are numai o demnitate de preot, ci și una de profet și una de împărat al lumii; calitatea și chemarea de a-i înțelege destinul și de a o conduce. Căci Dumnezeu, zice Sfânta Scriptură, a adus la om toate făpturile, să vadă cum le va numi. Fiecare dintre acestea trebuia să poarte numele dat de om. A da cuiva «nume», a-l chema pe nume în sens biblic, cum se cunoaște, e mai mult decît a-l desemna. Înseamnă a-l cunoaște în propria lui vocație, a-l evoca și a institui cu el o relație, o comunicare. Aceasta implică și o coincidență fundamentală între om și lume, dar și o redescoperire a lumii. Însuși acest act al numirii arată o mutație care a avut loc în creație. Se ivește odată cu omul o conștiință axiologică. Privirea lumii «se transmută» în act spiritual de gîndire. Numele e un simbol, o corespondență care întemeiază un univers spiritual. Lumea devine «transparentă și semnificativă».

Adam este pus de asemenea «să păzească și să lucreze grădina Edenului», să săvîrșească adică un sacrament al acțiunii. Să păzească armonia, unitatea lăuntrică a lumii și să lucreze în lume. Să devină chipul văzut al Creatorului, în sînul creației. El continuă prin cuvîntul și fapta lui ceea ce s-a făcut «la început» de Creator; el construiește, creează. Într-o lume vie, a schimbării, e de la sine înțeles că binele, adevărul, trebuie permanent lucrat, susținut. Frumusețea paradisiacă în ea însăși nu e statică, se poate înnoi prin om sau degrada. Prezența șarpelui, a demonului e un indiciu în acest sens că el era tolerat ca o încercare, ca o ispită pentru om. Altfel, ce căuta el aici, chiar în rai? Ce a căutat chiar în fața lui Iisus?

Aceste două activități: a cunoașterii făpturilor pe numele lor și a lucrului omului în mijlocul lor, ca porunci sacre, reprezintă propriu-zis începutul jertfirii omului, al deschiderii lui spirituale către lume și al activității lui în ea; răspunsul lui

131. «Pour Saint Gr. Palamas», observă P. Evdokimov, «les passions qui viennent de la nature sont les moins graves; elles n'expriment que la pesanteur de la matière, due à l'échec de la spiritualisation. La source du mal est dans le dédoublement du coeur, où le mal et le bien se trouvent étrangement côte à côte» (*L'Orthodoxie...*, p. 91).

la sacramentul divin al creației și al Euharistiei. Prin ele, propriu-vorbind, intră el în relație vie, concretă, cu lumea și cu Dumnezeu. Dragostea e mișcarea care îi deschide ușa către lume; iar mesajul, darul pe care-l poartă dragostea, conținutul ei obiectiv, constă din capacitatea de a cunoaște și de a lucra în lume. În legătură cu jertfa lui Cain și Abel, bunăoară se notează că «după ce a trecut un timp» ei au adus ofrandă lui Dumnezeu (Fac. IV, 3), și anume fiecare din roadele lui: unul ca lucrător de pământ, iar celălalt ca păstor. «Timpul» observat aici e tocmai perioada osteneții, iar momentul jertfei lor reprezintă o încununare a muncii lor. Apoi fiecare aduce din roadele muncii lui adică de la locul chemării, al darului care i s-a dat să-l cultive, afirmându-și în el un sens al vieții lui. Aduce firește și unul și celălalt «primul rod», începutul, în care e cuprins în esență întregul rod, așa cum Hristos ca întâi-născut ne cuprinde pe toți. Este adus Creatorului ca jertfă, în sens și de omagiu, dar și ca bucurie a primului rod realizat, ca semn al unei ucenicii creatoare, productive, care-și supune rezultatul judecării de valoare a Tatălui, lui Dumnezeu. «Pirga», jertfa de totdeauna, a însemnat și primul rod al naturii, dar și primul rod al muncii omului. Dispoziția inimii pe care Tatăl o cere și de care Dumnezeu ținând seamă «căuta spre Abel și spre darul lui, iar spre Cain și spre darul lui nu căuta» (Fac. IV, 5), e o dovadă în acest sens. Trebuie să jertfim cu inimă întreagă, curată, fidelă și să avem în vedere un rod. Fără rod nu e dragoste reală, ci doar o visare sentimentală. Viața noastră întreagă e o dedicație unui scop și unei împliniri rodnice.

Dar cu aceasta jertfa ca act constitutiv, originar, descoperă esența activă a omului, din însăși obârșia lui. Omul nu e «un pur contemplativ», ci prin esență un subiect activ în lume. Jertfa reprezintă aspectul acesta activ al vieții spirituale, așa cum «cuvîntul» reprezintă aspectul de «logos», de conștiință, de sens al ei. Întrucît angajează viața în complexitatea ei, suflet și trup, om și natură, jertfa e un act viu, total. Directă sau prin substituție, prin simbol, e o jertfă a vieții. Cînd te dăruiești pe tine însuși, dăruiești totul: gîndire, voință, faptă, viața însăși.

Începînd cu prima mișcare a spiritului în afară, către altul, pînă la completa dăruire de sine, jertfa, această vocație divină originară, e instrumentul de lucru și-l arată dintr-un început pe om la lucru în lume. Faptul că omul aduce lumea ca jertfă și o aduce ca de la sine arată, împreună cu dăruirea de sine, o profundă unitate de destin cu creația și cu actul creator¹³². Omul e cel ce răspunde pentru ea, pentru creație, pentru conservarea și regenerarea ei. Căci lumea i-a fost dată în grijă. Sacrificiile umane, agrare sau de construcții din religiile arhaice, tradiționaliste atestă această conștiință a răspunderii pentru lume. La unele triburi din India, preoții împart, după un anumit ritual, bucăți din victima sacrificată sau părți din cenușa ei în pământ, pentru a-l face fertil¹³³. Meșterul fierar din Orient, asemenea meșterului Manole la noi, își sacrifică soția în scopul desăvîrșitei fuziunii a metalelor, în vederea unei opere noi.

Jertfa contribuie consecutiv creației și la conservarea, dar și la re-crearea lumii. Credinciosul trăiește în simbol și rit această idee a transfigurării și înălțării lumii. Jertfa e un suîș, «o scară rituală». Altarele se construiau pe înălțimi și ofrandele se înălțau pe altare, așa cum înălțăm noi pînă azi Sfintele Daruri. Actul simbolizează înălțarea și sfințirea lumii. Pentru Sfîntul Ioan Damaschin porunca: «Din toți pomii grădinii vei mîncă», semnifică: suie-te prin toate făpturile la Mine¹³⁴. Lumea însăși

132. Vezi și G. Gusdorf, *L'Expérience humaine du sacrifice...*, p. 95.

133. M. Eliade, *Tratté d'Histoire des Religions*, Payot, Paris, 1953, p. 296.

134. *Dogmatica...*, p. 97.

e mișcată de un dinamism, de o «așteptare nerăbdătoare» (Rom. VIII, 19). Arderea darurilor în vechile sacrificii, ca și invocarea Sfântului Duh în Euharistie, exprimă acest foc aprins de har, această arșiță, sete de prefacere, care mistuie și pe credinciosul care oferă și ofranda adusă. Ea semnifică nu o nimicire a făpturii în fața lui Dumnezeu în semn de omagiu adus Lui, căci Dumnezeu e creator iar nu nimicitor, ci o rivnă și o continuare a creației, o «trecere de la un mod de a fi la altul»¹³⁵, un sfârșit și un nou început de existență, o creație.

E dată între om și lume o relație asemănătoare aceleia dintre Dumnezeu și lume. Lumea este revelarea energiilor lui Dumnezeu. Opera omului este și ea revelarea darurilor lui, a universului spiritual ce-l poartă în el. În mijlocul lumii omul e ca un «micro-theos» (Sfântul Grigorie de Nisa). Îi dă și el viață din viața lui, re-creează și el lumea după chipul lui, imprimând sigiliul originalității lui, al ideilor lui.

În actul jertfirii pe care-l săvârșește omul e o cheneză a lui în lume, o întrupare a omului în ea. Creația anticipează întruparea Fiului lui Dumnezeu; dar e o anticipare profetică a întrupării și în chemarea omului de «a-și pune» sufletul lui în și pentru lume. Avem aici un aspect sesizant al manifestării omului în manieră divină «după chip». Natura stă în fața primului om «nevinovat» ca o fecioară, iar omul avea menirea să se întrupeze în ea prin spiritul, inteligența și dragostea lui și așa să o aducă drept ofrandă mereu nouă lui Dumnezeu, ca pe un rod al jertfirii lui. În felul acesta omul ar fi realizat succesiv și în mod infinit ascendent «asemănarea».

4. Jertfa ca act specific religios

Într-o lume a cărei origine și esență e unitatea și dragostea harică, nici o separare, nici o patimă ruinătoare nu poate fi totală sau definitivă. Nici un «adînc al satanei» (Apoc. II, 24) nu poate desființa «ființa». Căci ființa e anterioară oricărei negații și unitatea e anterioară oricărei dedublări¹³⁶.

Aspirația după unitate s-a născut odată cu conștiința pierderii unității, cu conștiința separării. Iar jertfa, care prin esență e act al relației perfecte, rămîne și actul care prin excelență tinde la refacerea unității pierdute, a «unității primordiale». Viziunea normativă de la început, care era comună, dar și dăruire, după chipul lui Dumnezeu, Care oferă totul în dar, se va păstra și mai departe în lume. Dar va îmbrăca un caracter specific religios. Va deveni un moment festiv, de zile mari, «timp sacru» și în locuri consacrate anume — «loc sacru» — în care se va comemora «prototipul»; cu alte cuvinte stilul originar de viață. Viața spirituală va fi trăită tot mai mult în simbol. Jertfa ca expresie rituală a sacrului va îmbrăca un caracter religios-sacramental. Se va defini ca un element al religiei și va alcătui împreună cu rugăciunea fondul pe care se vor țese legăturile dintre ins, comunitate și Dumnezeu.

135. M. Eliade, *Mythes, Rêves et Mystères*, Gallimard, Paris, 1957, p. 233.

136. «La vérité de l'homme est antérieure à son dédoublement», P. Evdokimov, *Orthodoxie...*, p. 92.

După căderea în păcat însă, jertfa va suferi în ea însăși unele metamorfoze. Persoana nu se va mai jertfi direct printr-o auto-dăruire, ci prin înlocuitor — un obiect, lucru sau ființă — care va reprezenta pe om. Jertfa va pierde prin aceasta din adâncimea și din generalitatea ei și se va reduce foarte adesea la o practică rituală formală. Căderea omului în păcat va altera și unitatea ființei și ființa însăși a actului jertfei. Dar în simbol, în rit, jertfa totuși va păstra pe mai departe sensul întregului.

Astfel existența întreagă va continua să participe la cult. Totul va putea fi oferit lui Dumnezeu: metalele prețioase, sarea, piinea, untdelemnul, mierea, vinul, laptele, cerealele, florile, lămfia, animalele. Omul însuși va putea constitui materia jertfei. Unele din obiectele specifice vor servi de altar, altele de sacrificiu pe altar; preotul le va oferi în numele obștii, iar Dumnezeu le va sfinți. Ospățul sacrificial pe care îl întâlnim în atâtea religii nu e doar o simplă împlinire fiziologică ci e ceva mai profund, o împărtășire a darurilor, semnificând participarea totodată și comunitară și personală la viața divină exemplară. Vorbind de populațiile idolatre din Sudan, Dr. Lienhardt constată că «victima întreagă reprezintă solidaritatea ființelor umane în relația lor comună cu divinul, în timp ce împărțirea cărnii reprezintă diferențierea socială a persoanelor și grupurilor care iau parte»¹³⁷.

Toată creația e harică prin firea ei și semnifică ordinea divină, care e o iconă sacrificială. Iar faptul că se poate oferi orice, că darurile se aduc din orice regn al existenței, ne duce la acea viziune în care «jertfa realizează un fel de liturghie cosmică»¹³⁸. Viața zilnică obișnuită este ea însăși înriurită de conștiința acestei jertfe. Cum observă cercetătorii mai noi (Granet, Eliade, Gusdorf), omul arhaic «muncește în chip ritual».

Jertfa însufletește întreg organismul social și oferă norma de conviețuire a comunității. M. Mauss (în *Essai sur le don*), a pus în deosebit relief această trăsătură fundamentală a societății arhaice. Economia darului e caracteristica ei dominantă. Darul e puntea de legătură, relația firească între semeni și comunități; mijlocul de schimb între inimi și valori, etalon spiritual universal. Circulația darului îmbracă forme variabile de intensitate. Fie aceea a «prestațiilor totale», primul tip de comunicare cunoscut, potrivit căruia în mentalitatea primară totul (hrană, bunuri, talismane, pământ, muncă, serviciu, oficii sacerdotale, ranguri) este materie de transmitere și predare; totul trece de la unii la alții, așa cum se transmit bunurile spirituale între grupuri și indivizi, între ranguri, sexe și generații¹³⁹. Fie aceea a așa-numitului «potlach» ritual, sărbătoare religioasă întâlnită la indienii din America și la melanezieni; sărbătoare axată pe ideea de dar ca mijloc de schimb (l'échange-don), aplicată în toate sensurile: dăruire, primire, redăruire¹⁴⁰. Acte rituale care actualizau ideea sacră a darului și a jertfei și țineau în stare de veghe conștiința ordinii și unității originare. Într-un discurs solemn crainicul sărbătorii interpreta astfel momentul festiv: «sărbătorile noastre reprezintă mișcarea acului care servește să lege părțile acoperișului, pentru a nu fi decât un singur acoperământ, un singur cuvânt»¹⁴¹.

137. Dr. Lienhardt, *Divinity and Experience, the Religion of the Dincas*, cf. E. Evans Pritchard, *Etude d'une religion primitive*, La Table Ronde, juin 1962, p. 107.

138. G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 93.

139. Marcel Mauss, *Essai sur le don, forme archaïque de échange*, în «L'Année Sociologique», I/1923—1924, p. 52—53.

140. *Ibidem*, p. 98.

141. *Ibidem*, p. 64.

În același spirit Van der Leuw notează, în legătură cu principiul biblic «e mai fericit a da decât a lua», că acest principiu ar putea servi drept deviză a economiei primitive. E mai bine, mai avantajos, mai convenabil în același timp; dă mai multă satisfacție, mai multă securitate, mai multă putere, «a da, decât a primi»¹⁴². Omul arhaic e încă în dimineața creației. Toată natura e un dar divin, iar pentru el ca «chip divin», circulația bunurilor e o «circulație a harului... circulație a cordialității, la fel ca și la noi, când dăruim un cadou»¹⁴³. Până astăzi religia a păstrat această identitate între «har și dar», identitate de origine.

În această viziune spirituală a lumii arhaice se păstrează o valoare incontestabilă. Conștiința credinciosului restaurează în cult, în sacrificiul ritual, în comemorarea arhetipului «unitatea primordială». Ospățul sacru, euharistic îi redă acea bucurie inițială, edenică a dragostei și a harului.

Dar această ordine care se hrănește dintr-un principiu al repetiției, al «reîntoarcerii eterne» către primordial, către «arhetip», nu poate satisface total și frustează conștiința de viitorul ei. Conservă o ordine, dar nu o înnoiește. E o mișcare în cerc, în «timp ciclic», asemenea elementelor naturii.

Dar transcendentul nu e numai anterioritate, ci și venire în întâmpinare și depășire; e reînnoire a creației. E regenerare a lumii, ceea ce intuiau oarecum și cei vechi prin comemorarea «marelui timp» creator al arhetipurilor. Ceea ce însă lipsea religiilor arhaice era conștiința profetică a unei noi Revelații, a aceluși eveniment unic: Întruparea lui Dumnezeu însuși în istorie, pentru zidirea din nou a lumii.

5. Jertfa Vechiului Testament

Cu chemarea lui Avraam (Fac. XII, 1) o schimbare radicală de perspectivă se produce în conștiința religioasă veche. Schimbarea se face printr-o chemare divină deosebită și ia forma unui legământ, a unei alianțe între Dumnezeu și om.

Septuaginta va traduce evreiescul «Berit» (legământ, alianță) prin *διαθήκη* care în limbajul juridic elenist înseamnă: «actul prin care cineva dispune de bunurile sale (testament), sau declară dispozițiile pe care înțelege să le impună»¹⁴⁴. Accentul cade pe «autoritatea aceluia care fixează prin testament cursul lucrurilor»¹⁴⁵. Se afirmă deci și transcendența divină și condescendența față de moștenitor, de om.

Legământul e revelat și făgăduit lui Avraam și patriarhilor, e încheiat cu Moise pe Sinai și desăvârșit și pecetluit printr-un nou legământ în Mântuitorul Hristos. Termenii legământului sînt: — 1. Iahve alege și cheamă pe Avraam și prin el pe urmașii lui și apoi toate semințiile pămîntului; — 2. Iahve oferă în dar celor chemați un pămînt al făgăduinței, Legea și în cele din urmă Răscumpărarea și înfierea prin Fiul Său devenit om; — 3. Iahve cere în schimb încrederea în legământ, încredere exprimată prin ascultare față de Lege și prin jertfă.

142. Van der Leuw, *L'Homme primitif et la Religion*, cf. G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 31.

143. *Ibidem.*

144. *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris, 1965, p. 26.

145. *Ibidem.*

Conștiința acestui legământ-testament domină și călăuzește ca un fir conducător întreaga spiritualitate și istorie biblică. Înțelegerea, vi-ziunea lui se adâncesc și se largesc treptat, potrivit iconomiei divine, prin patriarhi și profeți pentru a se revela «plenar și magnific în Hristos».

În chemarea și făgăduințele făcute lui Avraam sînt cuprinse deja elementele și orientările lui fundamentale. Acesta e modul divin de acțiune. În «anunț» se cuprind potențial, genetic, toate elementele ce vor ajunge la plinătate în timp, în viitor. Anunțul revelator e o sămință divină. «Împărăția lui Dumnezeu e asemenea grăunțelului de muștar», va zice Domnul.

Dar faptul cu totul singular îl constituie legământul însuși, îndeosebi caracterul lui. Un legământ fusese încheiat și cu Noe, prin care urmașii lui aveau să fie feriți de un nou cataclism deluvian (Fac. IX, 11).

De astă dată însă legământul deschide o perspectivă nouă în creație. În toate religiile arhaice, așa cum am văzut, atenția e îndreptată către început, asupra acțiunii originare a lui Dumnezeu; asupra arhetipurilor pe care «credincioșii» îi retrăiau spiritual și ritual cu fidelitate.

În Avraam însă Dumnezeu instituie în el însuși, în credincioșia și în jertfa lui, un «arhetip». Avraam devine «părinte»; părinte al multor neamuri și mai ales «părintele tuturor celor care cred», cum îl va numi Sfîntul Apostol Pavel (Rom. IV, 11). Avraam devine un model al credinței, iar credința este tocmai actul esențial, prin care credinciosul răspunde, participă la legământul încheiat cu Dumnezeu, mai ales cînd legământul, testamentul se realizează cu timpul. «Credința», sesizează un teolog, «introduce o noutate radicală în universul religiei»¹⁴⁶. În același timp privirea și speranța lui Avraam se îndreaptă spre viitor, căci Dumnezeu îi spune: «întru seminția ta se vor binecuvînta toate semințiile pămîntului» (Fac. XXII, 18).

Creația își revelează acum în conștiința credinciosului o nouă dimensiune. Nu e numai repetare, cadență monotonă a arhetipurilor originali, a ritmurilor cosmice, ci și înnoire; înnoire printr-o binecuvîntare, prin Răscumpărare.

Dumnezeu e nu numai originea, ci și scopul creației. Nu numai «începutul», ci și «Cel ce va să vină», e Alfa și Omega. Iar timpul nu e numai ciclic, ci și linear; timp al creației și al speranței, timp suitor spre transfigurare. Existența devine dinamică, în regim de continuă zidire și înnoire. Dumnezeu intervine în creație. Dar nu ca «Nemesis», care se răzbună și strivește pe păcătoși, ci ca Dumnezeu al îndurării, ca «izvor al vieții și al nemuririi», care odrăsleşte viața chiar dintr-un om «ca și mort» (Evr. XI, 12), prefigurare a învierii din morți.

Dumnezeu intră în dialog cu un om, cu Avraam. Îl scoate din pămîntul Ur din Haldeea (Fac. XII, 1), din mijlocul idolilor cărora slujeau părinții lui, îi oferă un nou pămînt pentru el și pentru urmașii lui, îi făgăduiește un nou destin. Dumnezeu e prezent direct în viața, în istoria lui și a neamului lui de-a lungul realizării legă-

146. M. D. Chenu, *Foi et Religion*, cf. H. de Lubac, *Foi, Croyance, Religion*, în «Nouvelle Revue Théologique», avril 1969, p. 346.

mfntului. Present în existența lui și în creației, nu ca un «prim motor», sau statut arhetipal, ci ca un pronietor, «văluzitor celui deschis inspirației în toate căile vieții. Episodul logodirii lui Isaac e emoționant și revelator în acest sens. Pronia divină e prezentă în cele mai mici detalii și omul trăiește în această conștiință a «prezenței».

Dumnezeu remodelează persoana lui Avraam, îl creează din nou potrivit vocației lui. El face ca în Avraam să iasă la iveală și să se mențină ca dispoziție statornică dorința de slujire curată, rămânerea în chemarea primită, credințioșia nelimitată în făgăduințele lui Dumnezeu, puterea extraordinară de jertfă, însușiri care nu pot fi bănuite, întrezărite de mai înainte în el sau în părinții și strămoșii lui. Ele își au sursa în chemare. Ce ar fi devenit însă Avraam fără această chemare ?

Totuși, răspunsul lui Avraam e liber, liber și exemplar. Expresia sublimă a acestui răspuns exemplar față de legământ e jertfa. Jertfa prin care pecetluiește el legământul, anume jertfirea fiului său Isaac. În acest act se întrepătrund în chip minunat credința și dragostea lui. Încrederea în atotputernicia lui Dumnezeu și puterea de jertfă.

Avraam e pus la încercare. Încrederea și iubirea lui trec prin proba supremă. Dumnezeu îi cere să jertfească pe Isaac, adică tocmai pe acela în care aveau să fie împlinite făgăduințele. Credința și dragostea lui trebuie să biruie «paradoxul, absurdul» (Kierkegaard)¹⁴⁷. Și Avraam învinge, învinge în însuși această probă ultimă care e moartea, prin încrederea în Acela care e viața și izvorul vieții și fidel în a-și ține făgăduințele. El consimte să ofere, să sacrifice pe Isaac, pe acela care e mai mult decât el însuși, pentru că e viitorul, cu încrederea că Dumnezeu tocmai în această jertfă, care constituia dovada supremă de credință și dragoste, își va împlini făgăduința. Cu încrederea că Dumnezeu, Care l-a născut pe Isaac, din coapsele lui bătrâne «ca și moarte» (Evr. XI, 12), poate să-l și învieze. Și drept vorbind, cum spune Sfântul Apostol Pavel, «l-a primit înapoi ca înviat din morți» (Evr. XI, 19).

Jertfa lui însă e plină de sens, mai ales în simbolul ei : în ea e prefigurată Hristos. Nu fără semnificație Isaac îl întreabă pe Tatăl : «unde este mielul pentru arderea de tot ?» (Fac. XXII, 8). Mielul era Hristos. Și așa precum Avraam primește a doua oară pe Isaac în dar de la Dumnezeu, și creația, după prima ei naștere, va primi a doua oară pe însuși Fiul lui Dumnezeu, Care o va răscumpăra prin jertfă. Jertfa lui Avraam ca și credința lui, de altfel și întreaga lui viziune, poartă clar un mesaj profetic.

Cu Moise sensul jertfei în viața religioasă a poporului evreu se definește și mai clar. Făgăduința făcută de Dumnezeu lui Avraam se transformă într-un legământ încheiat prin Lege și pecetluit prin jertfe.

Varietatea atât de bogată în aspecte a jertfei mozaice, cu o tehnică rituală sistematică și încărcată de sensuri, este descrisă mai ales în Levitic. Multiplele ei aspecte pot fi concentrate în trei forme principale, trei moduri prin care credinciosul da expresie, de atâtea ori cu singe, legăturii lui cu Dumnezeu¹⁴⁸.

Olocaustul, jertfă totală (Lev. I, 1—9), în care ofranda era în întregime înălțată pe altar și mistuită în foc ; nimic din ea nu se întorcea înapoi la cel ce o aducea sau la preot. Totul era predat și consacrat Lui și prin Dumnezeu.

147. S. Kierkegaard, *Crănte et Tremblement*, Aubier, Paris, 1946, trad. P. H. Tisseau.

148. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, II, Paris, 1960, p. 292—294. Vezi și Dr. M. Chialda, *Sacrificiile Vechiului Testament*, Caransebeș, 1948.

— *Jertfele de comuniune, euharistice* erau mai puțin legiferate. Se afirma liber, spontan, persoana umană; se manifesta în laudă și mulțumire, în devoțiune și făgăduință (Lev. VI, 12—16; Deut. XII, 18). Darurile aduse din animale, din piine dospită și nedospită, și altele, erau o parte oferite lui Dumnezeu și numite «dar ridicat» (Lev. VII, 14), iar o parte împărțite între preot și credincioși. Avea loc un ospăț sacrificial, în timpul căruia credincioșii «mîncau în fața lui Iahve».

— *Jertfele de ispășire* erau acte care angajau pe credincios în condiția lui căzută, în conștiința vinei și a pedepsei, urmărind ispășirea și reintegrarea în legământ, — împăcarea. Rolul principal îl avea aci sîngele. Pentru cei vechi, în sînge era viața, deci în sînge era viața jertfei, viața însăși a Cortului mărturie și a Templului. Prin oferirea lui, prin stropirea altarului, loc al prezenței Domnului și întîlnirii, viața victimei și prin ea a credincioșilor se oferea și se comunica cu Dumnezeu.

Jertfa mozaică poartă în miezul ei spiritual o valoare profundă și revelatoare. E și ea alături de cuvînt o cale prin care Dumnezeu comunică Revelația, voia Sa, harul ¹⁴⁹.

Credinciosul, prin atîtea mijloace rituale participă activ în simbol, în chipuri și figuri la realitatea și adevărul vieții lui. El ispășește și se purifică; se înalță și se apropie de Dumnezeu. Trăiește în jertfă anamneza marilor Revelații, îndeosebi a celor de la Horeb și Sinai, izbăvirea din robie și primirea Legii. De trei ori pe an (Deut. XVI, 16), toți bărbații lui Israel participau la un cult și sanctuar central pentru a se înfățișa înaintea Domnului, pentru a «vedea fața lui Iahve». În acest moment și loc sacru Dumnezeu își revela voia Sa prin citirea și interpretarea Legii, iar credincioșii își spuneau bucuriile, grijiile sau durerile ¹⁵⁰.

Se retrăia astfel momentul solemn al pecetluirii legământului de la poalele muntelui Sinai, cînd Moise a stropit deopotrivă altarul și poporul cu sînge rostind: «Iată sîngele legământului pe care l-a făcut Iahve cu voi pe temelul acestor cuvinte. La care poporul răspundea: Toate cîte a grăit Iahve vom face și vom urma» (Ieș. XXIV, 8—9). Prin toate aceste semne credincioșii erau trecuți, înălțați într-un univers spiritual plin de semnificații și contemplau astfel totodată și ordinea sacrului și propriul lor destin.

Avea desigur și jertfa dată prin Moise nedesăvîrșirea ei întrucît ea corespundea stării lumii de atunci. Era, bunăoară, o jertfă substitut, prin altul, nu personală ca a Domnului. Era doar un semn profetic, o preînchipuire, o «umbră a bunurilor viitoare», cum o numește Noul Testament.

Dar nu cumva tocmai în această substanță a ei, nu numai istorică ci și profetică, jertfa își dezvăluie o semnificație încă și mai profundă? O prezență tainică se desemnează tot mai inteligibil pe fondul acestor rituri sacre. Se împlinesc succesiv făgăduințele semnificate: ieșirea din robie, dobîndirea pămîntului făgăduit, construirea Templului, întoarce-

149. Edmond Jacob, *Les Thèmes essentielles d'une Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1955, p. 218.

150. *Mysterium Salutis, Dogmaticque de l'Histoire du Salut*, VIII, Ed. du Cerf., Paris, 1970, p. 360.

rea din exil. Dar jertfa rămîne, și în ea Hristos, Care e făgăduința finală, plenară ¹⁵¹.

Jertfa mielului pascal va înceta precis atunci cînd se va fi jertfit Hristos-Păștele Noului Legămînt (I Cor. V, 7) ; «Hristos a prefăcut chipul în adevăr», va tilcui Sfîntul Chiril al Alexandriei ¹⁵².

Și, observată mai profund, profetia își dezvăluie aci o nouă dimensiune. Semnul profetic, exprimat prin cuvînt, imagine sau jertfă nu e numai un simplu indicator pe un drum necunoscut. Întrucît Chipul se revelează în desăvîrșirea Lui la «plinirea vremii», atunci aparține spiritului iconomiei creației ca preînchipuiri și umbre, copii și chipuri să-i preameargă, să-i vină în întîmpinare ca niște schițe și proiecte tot mai asemănătoare. Altfel, fără aceste înainte-vestiri cum ar fi putut primi Biserica Revelația totală ? În acest fel jertfa ca semn profetic posedă o forță creatoare. Jertfa e în ea însăși creatoare, dar aci e pregnant creatoare prin profetismul ei vădit. Credinciosul se zidește și crește în Duhul profetiei, crește mai ales prin acel dialog tainic ce are loc în cugetul lui între preînchipuirea profetică și Chipul perfect contemplat în așteptare și speranță.

Această funcție ziditoare e și mai evidentă atunci cînd jertfa se întrupează în om, atunci cînd anume oameni aleși devin ei înșiși în unele situații semne profetice. Și Vechiul Testament oferă asemenea exemplare. Rînd pe rînd, pe parcurs de milenii, profeti ca : Moise, Ilie, Isaia și alții, împărați ca David sau Solomon, conducători postexilici, inspirați de duhul legămîntului poartă în lume un tot mai descifrabil avans mesianic prin suferințele, jertfele și biruințele lor.

Cea mai revelatoare imagine profetică însă a lui Hristos în Vechiul Testament e aceea a lui «Ebed-Iahve» din Isaia (XLII, 1—7 ; XLIX, 1—9 ; L, 1—9 ; LII, 13—14 ; LIII, 1—12). Dincolo de interpretarea «individuală» sau «colectivă», după diferitele școli exegetice, a acestui slujitor al lui Iahve, importanța au trăsăturile caracteristice care îl disting de întreg contextul istoric de pînă aci. El nu e un principe davidic, cuceritor, care să impresioneze prin putere și glorie, ci un bărbat sfînt, înțelept care cucerește prin blîndețe și bunătate (XLII, 3). Forța lui stă în încredere desăvîrșită și ascultare (L, 6). Misiunea lui e să elibereze și să adune pe Israel (XLIX, 5). Iar solidaritatea în durere cu frații lui merge pînă la a se jertfi pentru ei (LIII, 3—5). Chiar mai mult decît o solidaritate, suferința lui devine o ispășire. «A fost străpuns, zdrobit, prin rănile lui noi toți ne-am vindecat» (LIII, 5), un adevărat «mijlocitor». În mod cu totul surprinzător el e «dat ca legămînt al poporului» (XLII, 6), se identifică cu alianța încheiată între Dumnezeu și Israel. Întrunind asemenea însușiri mesianice, «robul lui Iahve» se descoperă ca un admirabil «pro-log» al Logosului întrupat.

Cu această profetie pe care Sfinții Părinți au numit-o Evanghelia a cincea după Isaia, icoana lui Hristos în Vechiul Testament iese «din

151. Hans Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, Aubier, Paris, 1964, p. 26, trad. par Robert Glvord.

152. *Glaphyra in Leviticum*, P. G., LXIX, 89 B.

mister în lumină». Întipărită ca o pecete în protopărinți, e reînnoită apoi ca un anunț în «binecuvântarea» făgăduită lui Avraam, ca simbol în Mielul pascal izbăvitor și în singele legământului și al tuturor jertfelor, care a curs șiroaie, timp de peste un mileniu, în sfârșit ca o imagine în viața acelor patriarhi, împărați, profeți și drepti care se identifică în atâtea situații concrete cu Mesia. Și pe măsură ce se apropie «plinirea vremii», icoana devine tot mai clară. «În Biblie, ca și în orice operă a lui Dumnezeu», observă Congar, «totul e dat mai întâi în imagine, în vederea realității; în germene, în vederea plinătății. Întreaga Biblie pleacă de la un germene la dezvoltarea totală, de la o geneză la o apocalipsă, și revelația finală e aceea care dă întreg sensul Revelației inițiale»¹⁵³. De fiecare dată, cu fiecare bunăvestire, Mesia se revelează felurit. Se atinge de «buzele profetului» (Dan. X, 16), și îi «deschide mintea». Chipul Lui crește, se dezvoltă, se prefigurează și se configurează în «vase alese» și tot mai luminos I se descifrează trăsăturile perfecțiunii. Se descoperă ca un «Uns al lui Dumnezeu», ca un «Sfânt al Sfinților» și are în același timp «Chipul Fiului Omului» (Dan. X, 1). Pregătește acel unic punct al existenței, în care se întilnesc condescendența divină cu elevația umană.

Acest «punct» angajează concentric întreg timpul de dinainte și de după El. Timpul care îl precede, care duce către Hristos, reprezintă o tensiune crescândă către El, pentru ca timpul care urmează lui Hristos să însemne o împlinire crescândă în El¹⁵⁴.

153. Vezi Y. Congar, *Les Voies du Dieu Vivant*, Éd. du Cerf, Paris, 1962, p. 110.

154. Sf. Grigorie de Nisa vede timpul ca orientare de la «germene» la «finalitate», la plinătate, P. G., XLVI, 547 D. Vezi: P. Evdokimov, *L'Orthodoxie...*, p. 206; O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zürich, 1946, p. 99—103; P. Blaeser, A. Darlapp, *Histoire du Salut*, în «Encyclopédie de la Foi», Paris, 1965, p. 207—226; A. Darlapp, *Historicité*, ibidem, p. 226—232; Pr. P. Rezuș, *Teologia contemporană a Mântuirii*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», nr. 9—10/1968.

PARTEA A DOUA

Plinirea jertfei și Răscumpărării în Iisus Hristos

I. *Darul Întrupării.* — II. *Răscumpărarea ca jertfă.* — III. *Jertfa și învierea în viața Bisericii.*

I. — Darul întrupării

1. *Manifestarea darului — chenoza.* — 2. *Nașterea din Fecioara.* — 3. *Per-soana, principiu de comunicare a firilor.*

Creștinismul este religie a Cuvîntului care se face trup; religie a creației, a întrupării lui Hristos în lume. În centru stă Întruparea cu multiplele ei sensuri. Dumnezeu creează lumea prin Fiul Său și o înnoiește tot prin El, prin coborîrea și întruparea Logosului în om.

O creează și o înnoiește. O înnoiește, pentru că întruparea nu e numai o soluție divină față de negația demoniacă sau o replică dată neascultării lui Adam. La «plinirea vremii», un eveniment radical nou are loc. În umanitate se întrupează Ipostasul divin al Fiului, Acela prin care lumea își află început și care îi revelează acum într-o ființă concretă dimensiunile ei fundamentale: unitatea, dinamismul, sensul.

Unitatea, întrucît Dumnezeu-Cuvîntul «prin Care toate s-au făcut», acum El însuși «trup s-a făcut». «Dumnezeu fiind, Te-ai zidit pentru zidirea Ta», zice Biserica. Creația și întruparea nu sînt decît două momente complementare ale unui unic și același elan, primul vestind pe al doilea și cel din urmă desăvîrșind pe cel dintîi și depășindu-l în chip infinit¹⁵⁵. Un singur Logos, o unică făptură; un singur Arhetip, o unică umanitate; un singur Fiu, o unică familie — Biserica. Sfîntul Alexandru al Alexandriei exclamă: «Pentru ce, Doamne, ai coborît pe pămînt, dacă nu pentru omul răspîdit pe tot pămîntul?... Acum înalță-Ți omul, primește pe cel dus departe, redobîndește-Ți chipul, pe Adam al Tău»¹⁵⁶.

Dinamismul, întrucît lumoa osto și croație și «naștere din nou». Ea nu este o entitate imobilă, cum socotea o filozofie veche¹⁵⁷, o solitară izbucnire în timp, odată pentru totdeauna, ci revelație treptată și transfigurare; creștere, în frunte cu omul, «pînă la măsura desăvîrșirii, ale cărei dimensiuni rămîn taina lui Dumnezeu»¹⁵⁸.

În sfîrșit, *sensul* care este El, Logosul, și Care se comunică acum personal, ipostatic; Care devine interior creației. Un Adam nou în care firea omenească prin aflarea ei laolaltă cu Logosul lui Dumnezeu s-a îndumnezeit datorită Dumnezeirii Logosului, fapt pe care Sfîntul Atanasie cel Mare îl redă printr-o expresie sesizantă: *λογοθεϊστος τῆς σαρκός*

155. Sf. Grigorie de Nisa, cf. Jérôme Gaît, *op. cit.*, p. 38.

156. *Sermo de Anima*, P. G., XVIII, 602.

157. H. de Lubac, S. J., *Catholicisme*, Paris, 1952, p. 208.

158. *Ibidem*, p. 24.

(«s-a făcut rațiune, logos al trupului») ¹⁵⁹. Autorul se interiorizează ipostatic operei Sale, se face subiect al ei. Putem contempla opera creației cu ochii autorului însuși. Ne putem înțelege pe noi și lumea în principiul și finalitatea ei, în plenitudinea sensului: și, de sus în jos, al lui Dumnezeu către noi, și al nostru ascendent, înainte și în sus, către Dumnezeu și semen. De aceea Newman putea spune: «Crăciunul înseamnă moartea vechilor noastre deznădejdi» ¹⁶⁰.

1. Manifestarea darului — chenoza

Chenoza (χενώω-ω = a goli, a deșerta) e calea aleasă de Dumnezeu pentru a se revela pe Sine, în măsura capacității noastre de primire, de înțelegere a divinului ¹⁶¹. În chenoză noi îl primim pe Dumnezeu ca dar, așa cum pe Golgota Dumnezeu primește ofranda noastră în Hristos.

Privită mai analitic, chenoza reprezintă antinomia fundamentală a Sfintei Scripturi. În ce constă această antinomie? Sfânta Scriptură afirmă concomitent că — Dumnezeu e nevăzut în ființa Sa și că Dumnezeu s-a descoperit în Iisus Hristos.

De remarcat că această antinomie e mai evidentă în Noul Testament, adică acolo unde ni se comunică Revelația totală a lui Dumnezeu. Căci afirmația: «Pe Dumnezeu nu L-a văzut nimeni, niciodată» (Ioan I, 17), deoarece «El locuiește într-o lumină neapropiată» (I Tim. VI, 16), stă alături de «Mare este taina dreptei credințe; Dumnezeu s-a arătat în trup» (I Tim. III, 16), s-a arătat prin Fiul Său, Care spune: «Cine Mă vede pe Mine vede pe Tatăl» (Ioan XIV, 9).

Dacă logic orice antinomie implică o contradicție, biblic și teologic însă cele două afirmații de mai sus, aparent contradictorii, stau împreună ca o realitate vie, mîntuitoare. Darul întrupării apare cu atît mai minunat și mai unic, cu cît Dumnezeu rămîne totuși în Ființa Sa insesizabil, ascuns. Dar faptul că Dumnezeu e totodată și transcendență și Revelație, și invizibil și perceptibil, și că relația Lui cu noi nu poate fi exprimată decît antinomic, ne arată că chenoza, coborîrea Fiului la noi, nu e o teză filozofică, ci teologică ¹⁶², o teză a Revelației, a dragostei creatoare și mîntuitoare. Așa cum vom vedea atunci cînd va fi vorba de unirea ipostatică, acest act divin nu poate fi tradus exact în limbaj conceptual, în termenii principiului identității. În sensul acesta H. von Balthasar observă judicios că «între invizibilitatea lui Dumnezeu și manifestarea Lui vizibilă în Revelație, nu e raportul unei manifestări din necesitatea naturii ca, bunăoară, în estetică, între fond și formă» ¹⁶³. Chenoza nu poate fi, de asemenea, concepută nici ca o lipsă interioară de

159. *Contra Arianos*, III, 33, P. G., XXVI, 396. Sf. Atanase cel Mare observă, în același timp, că prin asumarea firii noastre, noi devenim concorporali Logosului întrupat, P. G., XXVI, 139, 224. Ideea aceasta o aflăm și la Sf. Ilarie, care o redă prin expresia «Concorporatio Verbi Dei», *In Mattheum*, P. L., IX, 951.

160. Newman, *Oeuvres philosophiques*, trad. V. Jankélévitch, Aubier, Paris, 1945, p. 91.

161. *Teologia Dogmatică...*, II, p. 604.

162. Vezi Markus Barth, *Der Augenzeuge*, la H. U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix...*, p. 262.

163. H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 263.

cineva sau de ceva, o sete de comuniune a lui Dumnezeu. Și nici nu se pune problema, cum e posibilă această coborîre pînă la un fel de limitare a firii dumnezeiești, pentru a se face pe măsura firii noastre, cum socoteau unele teorii chenoțice mai vechi.

Chenoza e un act al libertății și al dragostei, un act care indică inițiativa unei persoane. «Cînd dragostea e intensă și mai puternică decît noi ne debordează inima», zice Nicolae Cabasila. Tot astfel dragostea lui Dumnezeu pentru oameni îl face să se reverse în afară de El însuși¹⁶⁴. Nici o speculație nu poate îngădi libertatea și dragostea personală creatoare a Treimii. Cele două poziții antinomice, a transcendenței și a Revelației, sînt în acord în Sfînta Scriptură; ele sînt puse chiar într-o relație interioară, tocmai pentru a da și mai mare relief dragostei și libertății. Dragostea lui Dumnezeu, cum s-a mai arătat, e viața nu numai a Dumnezeirii, ci se revarsă haric și în afară; iar conceperea ei în afară constituie temeiul actului creator, căci creația însăși este o chenoză. Și aceeași dragoste întemeiază și întruparea Fiului lui Dumnezeu în firea noastră lipsită de slavă și în modestele noastre însușiri. Ne-o spune Însuși Domnul, cînd zice: «Atît de mult a iubit Dumnezeu lumea, încît a dat pe Fiul Său cel Unul-Născut...» (Ioan III, 16). Și deși nevăzut din fire, El se face pentru noi văzut din condescendență. Căci «ținuta transcendenței Sale e pusă deplin în valoare pe baza condescendenței și numai în relație cu ea», observă profund un teolog apusean¹⁶⁵. Iar condescendența lui Dumnezeu în raport cu omul nu-L coboară, nu-L limitează și nu-L lipsește de slavă, ci-I descoperă și mai mult slava capabilă de a se manifesta atît de variat și bogat.

Privită în acest sens, chenoza ne apare drept expresia maximă a iubirii și dăruirii lui Dumnezeu prin smerenie. «Întreg misterul economiei», zice Sfîntul Chiril al Alexandriei, «stă în golirea de sine și coborîrea Fiului lui Dumnezeu la noi»¹⁶⁶. Privind un om, ucenicii au avut conștiința clară că au în față pe Dumnezeu întrupat: «Viața care era la Tatăl am văzut-o, am pipăit-o cu mîinile noastre» (I Ioan I, 1). «Am mîncat și am băut împreună cu El», vor spune ei mai tîrziu. Ca o mamă aplecînd și hrînind pruncul cu laptele ființei ei, și Fiul lui Dumnezeu aplecîndu-se ne hrănește iconomic prin chenoză cu Dumnezeierea.

Dar chenoza nu izbucnește ca un moment singular și neașteptat în istoria Revelației, ci ea corespunde făgăduinței și aspirației patriarhilor și profetilor. Moise și David ceruseră să vadă «slava» și «fața» lui Iahve. Și împreună cu alți profeti și drepti ei au primit «semnele» și prefigurările ei. Se poate spune și aici cu Fericitul Augustin că «Noul Testament se ascunde în cel Vechi» și cu Clement Alexandrinul că Hristos singur «putea rupe tainica tăcere a enigmelor profetice»¹⁶⁷. «Posterior în durată, dar anterior ca și eternitatea față de timp, Hristos ne apare precedat de umbre și figuri, pe care El le-a proiectat din El

164. Cf. Mirra Lot-Borodin, *Un maître de la spiritualité byzantine, N. Cabasilas*, Ed. de l'Orante, Paris, 1958, p. 153—154.

165. Markus Berth, cf. H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 262.

166. Cf. Vl. Lossky, *Essai sur la Théologie mystique...*, p. 140.

167. *Protrepitic*, c. I, 11, 10. 5 c. 8. 55; cf. H. de Lubac, *op. cit.*, p. 146.

însuși în istoria poporului evreu»¹⁶⁸. Se poate vorbi deci de o chenoză anterioară întrupării, pregătitoare tot din dragoste și tot în veșmîntul umil al făpturii pînă la suprema coborîre și arătare directă a Logosului. Toată făptura e o chenoză și întreg Vechiul Testament pregătește un veșmînt Cuvîntului. Oare, mai înainte de a îmbrăca trup omenesc, Cuvîntul ființial nu a îmbrăcat haina smerită a cuvîntului omenesc? Sfînta Scriptură e cuvîntul lui Dumnezeu, în cuvînt omenesc. Profeții erau conștienți de aceasta cînd afirmau: «Fost-a Cuvîntul lui Dumnezeu către...», sau «Așa vorbește Domnul...».

Chenoza ne mai descoperă însă prin ea însăși faptul profund că smerenia nu-i un simplu atribut moral al firii omenеști, o atitudine a creaturii în fața atotputerniciei Creatorului. Smerenia, ca și dragostea, e mai întii dumnezeiască. E de origină divină și împlinește aceeași funcție de fundamentală relație ca și dragostea. Dumnezeu e smerenie așa cum e dragoste; și dragostea în sine implică smerenia, implică uitarea de sine în aplecarea către celălalt. În acest sens se poate spune că Dumnezeu este smerenie și totodată dragoste, adică, într-un cuvînt, că este chenoză: dragoste care se smerește. Perfecțiunea smereniei o aflăm tot în Dumnezeu, așa cum ne-a arătat-o Mîntuitorul Hristos, cum ne-o arată întruparea în întreg pogorămîntul ei. De ce îngerii au dat o atare indicație păstorilor: «Acesta va fi semnul: veți afla un prunc înfășat, culcat în iesle?» (Luca II, 12). Domnul se descoperă în firea firavă a unui prunc, și acesta e culcat într-o iesle. Noi nu ne naștem în iesle, dar Dumnezeu s-a născut în iesle, s-a acoperit cu acest «veșmînt» pentru a ne arăta adîncimea smereniei Sale și puterea lăuntrică a acestei virtuți capabile să-și deschidă drum, să cuprindă totul: omul și întreaga făptură. Pe această iubire-smerenie atotcuprinzătoare o are în vedere și proorocul cînd spune: «În mijlocul a doi viețuitori Te vei arăta, cînd se vor împlini anii» (Avac. III, 2). Cei «doi viețuitori», potrivit exegezei tradiționale, se referă la boul și asinul de lîngă iesle, sau simbolic tîlharul din dreapta și cel din stînga.

Dumnezeu se ascunde în smerenie «și dă har celor smeriți» (Iacob IV, 6), adică se descoperă celor smeriți: aceluia care răspund Lui în același duh de dragoste, de smerenie, de simplitate. El a venit la noi nu pentru a ne strivi sub slava Sa, ci pentru a ne înălța. Numai dragostea și smerenia Celui preafîlnit pot ridica pe cel căzut în păcat. Și tocmai sublinierea aproape exclusivă a unor atribute ca: suveranitate, măreție divină etc. și interpretarea lor într-un cadru strict filozofic sau socio-morf au suscitāt controverse în chenoză. Dar s-a dovedit, ca și în alte dispute teologice, că această subliniere nu se poate sprijini nicidecum pe Revelație.

S-a observat astfel că cel mai reprezentativ text referitor la chenoză din Epistola Sfîntului Apostol Pavel către Filipeni (II, 5—9) ne conduce, potrivit contextului, către această idee a smereniei divine, iar nu a slavei. Îndemnînd pe filipeni să aibă «o simțire, o dragoste, un suflet și un gînd» și să nu facă nimic din «slavă deșartă», ci cu smerenie, fie-

168. H. de Lubac, *op. cit.*, p. 141—142.

care să privească la folosul celorlalți, nu al său, Sfântul Pavel vine în sprijinul învățaturii sale cu pilda Domnului Hristos, prin cunoscutul text : «Să aveți în voi gândul care era în Hristos Iisus, Care fiind chipul lui Dumnezeu nu a socotit răpire să fie întocmai ca Dumnezeu, ci s-a golit pe Sine (ἐαυτὸν ἐκένωσε), chip de rob luînd, făcîndu-se asemenea oamenilor... pentru aceea Dumnezeu L-a preînălțat și I-a dăruit Lui nume mai presus de tot numele...». Domnul, ne învață Sfântul Apostol Pavel, era «chipul lui Dumnezeu» autentic, originar. Totuși «Dumnezeu fiind și, prin natură avînd egalitate cu Tatăl, nu a socotit lucrul acesta ceva măreț, căci așa ceva era propriu doar acelor care obțin vreo cin-stire fără să o merite, ci ascunzîndu-și valoarea a preferat culmea smereniei și s-a îmbrăcat cu chip omenesc»¹⁶⁹. Pentru a ne pune pe noi în valoare, s-a revelat în chipul nostru. Numai așa putem fi în optimă unire cu El. Altfel, dacă s-ar revela pe Sine în ființa Sa ne-ar copleși, ne-ar anula pe noi. Dar Dumnezeu dragostei ne voiește pe noi și ni se împăr-tășește. Nu îngustînd Dumnezeirea, ci împărțînd-o iconomic și personal.

Accentuăm cu acest prilej că nu trebuie să înțelegem atributul neschimbabilității lui Dumnezeu ca un imobilism. Dumnezeu e imuabil în sensul că e stabilitatea absolută în bine, în adevăr, dar nu imobilitate în sensul în care s-ar putea vorbi de pildă de un «imobilism platonician»¹⁷⁰. «El stă și se mișcă», zice Pseudo-Dionisie Areopagitul¹⁷¹. E și aici o antinomie. E nemișcat, neschimbat în natura Lui ; dar ca principiu viu și vivificator, ca persoană, e mișcare, e activitate. Așa El iubește, se dăruiește, coboară la noi, se smerește. Absolutul naturii nu împiedică suplețea persoanei. Altfel nu ar fi nici creație, nici pronie, nici Răs-cumpărare.

Nu natura, ci persoana Fiului e subiectul chenozei. Fiul, Care se naște din veci din Tatăl, se naște în timp și din Fecioară, cu trup. Dar Fiul Fecioarei nu are alt Tată decît pe Dumnezeu-Tatăl. Fiul Fecioarei este una și aceeași persoană cu Fiul cel veșnic. Tatăl iubește în Hristos pe Fiul Său cel veșnic și-I oferă toate : «Toate Mi-au fost date Mie de Tatăl» (Matei XI, 27), și în Fiul Fecioarei Tatăl iubește pe tot omul și-i oferă totul, căci Fiul Fecioarei e fratele nostru «Cel întii-născut»¹⁷².

2. Nașterea din Fecioară

Subiectul care în numele naturii umane răspunde chenozei divine e Fecioara Maria. A doua persoană a Dumnezeirii vine să îmbrace natura noastră, să ne vorbească prin umanitate. Dar persoanei divine îi răspunde nu natura, ci tot o persoană, reprezentînd natura umană în maxima ei capacitate de dăruire și primire. «Fie mie după cuvîntul Tău» (Luca I, 38) al Fecioarei e acest răspuns. Darului divin al Fiului îi răspunde ofranda umană a Fecioarei. După cum s-a observat «răspunsul acesta afirmativ al Mariei este desigur cel mai propriu, cel mai perso-

169. Fer. Teodoret al Cirului, *Explicarea Epistolei către Filipeni*, II, 7, Ed. Vulgaris, vol. III, p. 227. 170. Vezi H. de Lubac, *op. cit.*, p. 208.

171. Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Despre Numele Divine...*, vol. 10, trad. rom. p. 363.

172. Art. *Dieux*, în «Encyclopédie de la Foi», I, p. 361-363.

nal cuvînt al ei...»¹⁷³. Femeia în destinația ei¹⁷⁴ e iubire și smerenie care se deschide, primește și crește cu grijă darul primit¹⁷⁵. Și cei vechi intuiau această «înrudire foarte intimă a femininului cu cosmosul»¹⁷⁶. Maica Domnului e invocată simbolic în cultul ortodox: «pămînt preafelic, pămînt făgăduit...».

Dar faptul că femeia a fost chemată să răspundă lui Dumnezeu ne revelează o semnificație deosebit de profundă, mai profundă chiar decît ideea că prin aceasta creștinismul a ridicat femeia la nivelul și demnitatea bărbatului. Ne revelează anume faptul că, ontologic, femeia e asemenea bărbatului, e de egală esență cu el.

Hristos e Dumnezeu desăvîrșit și om desăvîrșit, dar nu-și creează o nouă natură, ci ia umanitatea în plenitudinea ei din Fecioara Maria, primește existența umană în ea. Dacă primul Adam a dat trup femeii, acum noul Adam își ia trup din Fecioară¹⁷⁷. Or, aceasta înseamnă că umanitatea se află în plenitudine în Fecioara Maria și deci în femeie și prin ea am răspuns noi toți. Însuși faptul că Dumnezeu, Adevărul absolut, intră în dialog creator cu o femeie și se întrupează din ea constituie o dovadă că femeia e capabilă să intre în dialog, să primească și să întrupeze în ea pe Hristos, în aceeași măsură ca și bărbatul, păstrînd doar distincția ei feminină.

Desigur, această femeie este un vas ales, o fecioară. Dumnezeu, ca și orice adevăr divin nu poate fi primit și nu poate rodi decît într-o inimă neprihănită, într-o inimă de fecioară. De aici și existența unui fel de asceză în orice nevință duhovnicească. Fecioara singură poartă în ea misterul jertfei curate, perfecte; fecioria singură poate fi «disponibilitate» totală a sufletului și a trupului pentru Dumnezeu, pentru adevăr.

Între reprezentările simbolico-profetice ale Vechiului Testament privind pe Maica Domnului, cea mai semnificativă e aceea a rugului aprins, văzut de Moise, rug care ardea și nu se consuma. Ardea și nu se mistuie, pentru că focul divin nu mistuie, nu distruge, ci transfigurează, re-naște, re-crează.

Și aici se revelează o altă față particulară, originală a creștinismului. Rugul nu se mistuie arzînd, dar se transformă în foc și devine dătător de lumină. «Bucură-te ceea ce ai odrăslit Lumina cea mult luminoasă», va cînta Biserica. Fecioara rămîne în integritatea ei neatinsă, sub lucrarea Sfîntului Duh, dar în același timp ea «odărește» pe Dumnezeu: Fecioara naște. Creștinismul venerază nu simplul fecioria, ci fecioria care «naște», care rodește, pe Fecioara-Mamă. «Bucură-te Mireasă, pururea fecioară», preamărește Biserica. Fecioria nu e un ideal în sine, ci un instrument perfect, o ofrandă curată sub acțiunea harului. Fecioara Maria își află sensul fecioriei ei nu în fecioria pură, ci ca ofranda cea mai pură care se va sfinți născînd pe Dumnezeu. Castitatea, asceza, își au sensul numai dacă sînt în serviciul unor valori spi-

173. P. Bormann, *Maria in der Verkündigung, nach dem VIII. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche*, in «Theologie und Glaube», 1 Heft, 1968, p. 66.

174. În limba greacă, natura φύσις este deopotrivă feminină și exprimă puterea de viață și de creștere a celor din natură.

175. P. Evdokimov, *La femme et le Salut du monde*. Ed. Casterman, Paris-Tournai, 1958.

176. P. Evdokimov, *Les Ages de la vie spirituelle...*, p. 136.

177. Vezi Vl. Lossky, *Prea Sfînta*, in «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 1/1968, p. 70.

rituale, în serviciul binelui comun, adevărului etc. Jertfa nu se justifică decât dacă e rodnică. O iubire sterilă, platonice, neîntrupată nu-și află justificarea în creștinism. Revelația creștină nu omagiază fecioria neroditoare în nici un fel pentru ea însăși, ci fecioria care se nevoiește pentru a fi vas curat unui dar divin. Altfel, o feciorie care se transformă în obiect de adorare, care duce la un fel de egotism sacralizat, descoperă o tragică stare lipsită de har și ajunge în cele din urmă, după Sfânta Scriptură, la «nebuție». Pe cele cinci fecioare fără untdelemn cu candelile stinse, Domnul le numește nebune și nu iau parte la nunta Mirelui. Au rămas afară, în solipsism, ușa harului le-a rămas închisă. Oricine, în orice stare s-ar afla, trebuie să rodească. Într-un univers al creației, numai creația ne justifică.

Origen vorbește de «castitatea sufletului», ca de singura castitate adevărată, iar aceasta este deosebit de greu de păzit. Poți rămâne trupește neatins și totuși sufletul să-ți fie rănit. Sfântul Vasile cel Mare însuși spunea despre sine: «Nici femeie nu cunosc și nici feciorelnic nu sînt», în timp ce Fericitul Augustin socotea că: «Fecioria trupului aparține unui mic număr, dar fecioria inimii trebuie să fie a tuturor»¹⁷⁸; dar aceasta înseamnă o stare de jertfă neîntreruptă.

Fecioara Maria poartă smerit această castitate perfectă a trupului și a sufletului, înainte și după naștere. «Cine este aceasta care se ivește ca zorile?» (Cînt. Cînt. VI, 10); castitate ivită ca o auroră, în întunericul de patimi omenеști; castitate matinală, care vestea o nouă «dimineață» a creației prin întruparea și învierea Domnului.

Fecioara fusese pregătită în sinul unui neam ales și chiar în sinul aceluiași neam, ea fusese pregătită din rădăcina unei seminții alese, aceea a lui Iesei, care dăruise acele timpuri mesianice, în David și Solomon. Pregătire a proniei și a speranței celor ce așteptau pe Mesia. «Înțelepciunea și-a zidit ei-și casa», spusese înțeleptul (Prov. IX, 1). Casa înțelepciunii ipostatice e «trupul Preacuratei Fecioare», tălmăcește patriarhul Filotei al Constantinopolului¹⁷⁹.

Fecioara se naște ca rod al făgăduinței și al rugăciunii din părinți «mai sfinți decât toți părinții pămîntești», așa cum mărturisește conștiința Bisericii Ortodoxe¹⁸⁰. Ea se naște pe cale firească și din oameni care poartă în ei moștenirea lui Adam. Dar în părinții cei sfinți ai Fecioarei, patima care întinează firea e copleșită și sublimată de conștiința chemării dumnezeiești, de a da naștere unui vas ales și sfînt, închinat lui Dumnezeu. Ca și în alți drepti ai Vechiului Testament, ca de pildă Zaharia și Elisabeta, părinții Sfîntului Ioan Botezătorul și chiar mai mult decât în ei, în Sfîntii Ioachim și Ana, părinții Sfîntei Fecioare, prin făgăduința lui Dumnezeu și prin rugăciune, prin înaintarea în vîrstă și în înțelepciune, firea își reapropie «limpezimea de la început»¹⁸¹.

Nu un privilegiu special, care ar fi scos-o din «solidaritatea» cu neamul omenesc stă la obîrșia zămislirii și neprihănirii Fecioarei Maria, cum ar fi, de pildă, «imaculata conceptio», ci revenirea pe calea unor purificări succesive, în sfințirea mesianică a lui Israel, la starea de har și curăție personală. Căci păcatul, pe lîngă acea presiune oarbă a firii, e totodată accepciune personală, problemă de conștiință. În Sfînta Fe-

178. Cf. P. Evdokimov, *Les Ages de la vie spirituelle...*, p. 137.

179. VI. Lossky, *Essai sur la Théologie mystique...*, p. 135.

180. Rugăciune la Acatistul Sfinților Părinți Ioachim și Ana.

181. Sf. Maxim Mărturisitorul, în *Flacăra*, III, p. 335, tr. rom.

ciară păcatul nu are forță să întineze conștiința (Luca I, 28), iar cel strămoșesc e prezent doar ca un leșt al firii, o «stare de potență neactualizată prin păcate personale»¹⁸².

Dacă Cuvîntul lui Dumnezeu se naște în fiecare din noi prin lucrarea Sfîntului Duh, cu atît mai mult acum Dumnezeu-Cuvîntul se naște din Fecioară prin Duhul Sfînt. Prezența personală a Fiului în lume implică prezența personală a Sfîntului Duh căci «unde e Fiul acolo e și Duhul». Și de subliniat că în Fecioara, la Bunavestire, se întrupa Arhetipul, Care venea să descopere și să determine în plinătate condiția noastră spirituală, deci nu putea fi născut numai din trup (Ioan III, 6).

Fecioara se oferea ca altar, ca templu, ca icoană a Bisericii¹⁸³: «Iată roaba Domnului». Răspunsul e în duhul profeților: «Iată-mă», «Vorbește, Doamne, robul Tău ascultă», răspundeau și ei la chemarea Cuvîntului. Și profeții și Apostolii, la rîndul lor, au fost printr-o vocație specială «slujitori ai Cuvîntului» (Luca I, 2). Dar Fecioara e chemată să devină din «roaba Domnului» Maică a Cuvîntului lui Dumnezeu. Iar în această chemare de a fi Maică a lui Dumnezeu-Cuvîntul, de a naște Cuvîntul cel dumnezeiesc stă, după Sfîntul Ioan Damaschin, «toată taina întrupării»¹⁸⁴, a iconomiei divine în trup. Într-adevăr, a naște Cuvînt din Duhul Sfînt — și numai omul naște cuvînt dintr-un univers spiritual creator — iată condiția creștinului.

«...Fie mie după cuvîntul tău» este expresia unei decizii ferme, caracteristică sufletelor tari, integre. Decizie care după Kierkegaard reprezintă «în timp, un punct de plecare istoric, pentru eternitate»¹⁸⁵. Eva consimțise la o duplicitate amăgitoare în fața îngerului căzut. Fecioara Maria răspunde înaintea îngerului Bunevestiri: «Iată roaba Domnului; fie mie după cuvîntul tău». Mîntuirea obiectivă a noastră, hotărîtă din veci de Tatăl, ia început în istorie prin acest răspuns simplu și liber al Fecioarei, după cum mîntuirea subiectivă a fiecăruia dintre noi va depinde de acel: «Iată-mă Doamne» (I Regi III, 3; Făpte IX, 10), pe care-l rostește tot atît de liber și decis fiecare.

Teologii pun în legătură pe acest omenesc: «Fie» al Fecioarei cu dumnezeiescul: «Să fie» al Ziditorului din zilele creației. Cei doi «fie»

182. *Teologia Dogmatică...*, II, p. 760.

183. «Maria marchează trecerea de la Israel la Biserică, deoarece ea introduce pe poporul lui Dumnezeu ce se află în așteptare, în timpul cînd are loc împlinirea. În același timp, poziția Mariei arătată aici nu este numai poziția celor umili și săraci al lui Iahve, ci este și poziția membrilor poporului lui Dumnezeu pelerin, care se găsește pe drumul către cetatea viitoare nădăjduită». P. Bormann, *op. cit.*, p. 64. Plecînd de la un cuvînt al Sf. Ambrozie (*Expositio in Lucam*, II, 7, P. L., XV, 1555). Conciliul al II-lea de la Vatican vede în Maica Domnului: «Figure de l'Église», «Le type de l'Église», «Mère de l'Église». În comparație cu Eva, care s-a făcut prin păcat «Maica morții», Fecioara e «Maica vieții». Kerigma Bisericii poate admite aceste «figuri». Dar Biserica nu poate fi de acord cu termenii ca: «Mediatrix», cu idei neîntemeiate în Revelație: «Éternellement prédestinée» sau «Formée par le Saint Esprit comme une nouvelle créature» și care au dus la cunoscutele formulări dogmatice: «Imaculata concepție», «Înălțarea cu trupul la cer». Vezi: *Les Actes du Concile Vatican II, Textes intégraux*, I, Paris, 1966, p. 90-101.

184. *Dogmatica...*, p. 177.

185. Vezi art. *Decision*, în «Encyclopédie de la Foi», I, p. 323.

revelează unitatea între dragostea coboritoare divină și dragostea suitoare umană; dragoste creatoare și înnoitoare a lumii. «În zilele creației lumii», zice mitropolitul Filaret, «cînd Domnul pronunță cuvîntul Său viu și puternic: «Să fie» cuvîntul Ziditorului producea pe pămînt făpturile; iar în ziua aceea fără precedent în existența lumii, cînd dumnezeiasca Miriam a pronunțat cuvîntul său blînd: «Fie», abia dacă am îndrăzneala să pronunț ce s-a petrecut: cuvîntul făpturii face să apară, să coboare în lume Ziditorul. Era nevoie de acest smerit «Fie» al ei pentru a se pune în lucrare mărțul și dumnezeiescul: «Să fie»¹⁸⁶.

3. Persoana, principiu de comunicare a firilor

În prima creație a lumii, noi am cunoscut omul după chipul lui Dumnezeu; în cea de a doua creație, ni s-a descoperit Dumnezeu în chipul omului.

Omul «după chip» reprezintă în intenția lui Dumnezeu un ipostas creat, care asumă în sine harul și firea liberă. Ipostasul sau persoana, într-un anumit înțeles se poate spune și individul¹⁸⁷, este acel centru care unește spiritual, într-un singur subiect, harul și libertatea. Și întrucît noi sîntem chemați să dobîndim după har, tot ceea ce posedă Dumnezeu după fire, deducem de aici că harul e o cale de comunicare a lumii dumnezeiești în noi. Sfînta Scriptură confirmă acest lucru atunci cînd spune: «Eu am zis, dumnezei sînteți» (Ps. LXXXI, 6; Ioan X, 34).

Zidirea «după chip» este o «în-chipuire» a dumnezeiescului în noi prin Logos, pentru care omul a fost dintru început ființă rațională. «Sămînța Logosului e înăscută întregului neam omenesc», zicea și Sfîntul Iustin Martirul¹⁸⁸. Sufletul omului e loc de întîlnire, de prezențe și confruntări. Natura lui e conjugală «fiançailles, ou adultère»¹⁸⁹, e dialogală. Credinciosul își întemeiază experiența spirituală, pornind de la această prezență «interioară, harică». «Nimeni nu poate cunoaște pe Dumnezeu, dacă nu s-a cunoscut pe el însuși», ziceau Sfinții Părinți, ceea ce însemna că drumul spre Dumnezeu trece prin dumnezeiescul din noi. Aici e dată posibilitatea creșterii, depășirii în infinit. După cum arată Sfîntul Irineu: «oamenii au cu toții, prin aceeași natură, capacitatea de a poseda și de a face binele sau a-l respinge și de a nu-l face»¹⁹⁰. Și dacă omul s-ar fi alipit de Dumnezeu de la prima manifestare a ființei sale «curînd ar fi atins perfecțiunea» (Sfîntul Grigorie de Nisa).

Armonia desăvîrșită între har și libertate, iată fondul sinergismului biblic, care constituie viața noastră spirituală. Cum ar putea fi vorba de sinergie și creație, într-un monism ontologic, deci fără prezența a două lumi. «Spiritul (πνεῦμα), privindu-se pe sine se vede altul», spune Sfîntul Grigorie Palama. Nu contemplăm numai altceva în afară de sinea

186. Cf. «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 4/1959, p. 47.

187. Sf. Ioan Damaschin arată că, după Sfinții Părinți, «ființa, natura și forma (specia) sînt același lucru și, iarăși, ipostasul și persoana și individul sînt același lucru» (P. G., XCV, 100). Vezi și Pr. Dr. O. Căciulă, *Hristologia Sf. Ioan Damaschin după tratatul despre cele două voințe în Hristos*, București, 1938, p. 25.

188. *Apologia*, II, 8, P. G., VI, 461.

189. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie...*, p. 88.

190. *Adversus Haereses*, IV, 37, 2 și 6, P. G., VII, 1100.

noastră, nici pur și simplu propriul nostru chip, ci strălucirea imprimată în propriul nostru chip prin harul lui Dumnezeu. Această strălucire sporește puterea pe care o are spiritul de a se depăși pe el și de a-și desăvârși unirea.

Păcatul, cum se știe, a însemnat ruperea acestei uniri; căderea din relație, din integritate și reducerea spiritului la o singură dimensiune a eului, a mișcării sterile în jurul lui, a platitudinii, făcându-l identic cu el însuși, fără ideal, fără relief.

Intrucât persoana noastră umană abdicase de la chemarea ei «de a reuni prin dragoste natura creată cu natura necreată», a voit Dumnezeu ca toată plinătatea să locuiască în Fiul Său Iisus Hristos și să împace totul cu Sine prin El: «cele de pe pământ și cele din cer, făcând pace, prin sângele crucii Lui» (Col. I, 20).

Întreaga definiție de la Calcedon pune accentul ei fundamental pe această unire într-un unic Ipostas al celor două naturi, necreată și creată, pentru a re-introduce umanitatea noastră în zona luminii necreate, neapuse. «Urmind Sfinților Părinți», zice definiția, «am învățat toți să mărturisim într-un glas pe Unul și Același Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos, pe Același desăvârșit în Dumnezeire și pe Același desăvârșit în umanitate, Dumnezeu cu adevărat și om cu adevărat cu suflet rațional și trup, de o ființă cu Tatăl după Dumnezeire și de o ființă cu noi după umanitate, întru toate asemenea nouă, afară de păcat, înainte de veci născut din Tatăl după Dumnezeire, iar în zilele de pe urmă Același pentru noi și pentru a noastră mîntuire născut din Maria Fecioara, Născătoarea de Dumnezeu, după umanitate; pe Unul și Același Hristos, Fiu, Domn, Unul-Născut cunoscut în două firi, în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărțit, nedespărțit; deosebirea firilor nefiind desființată nicidecum din cauza unirii, ci salvîndu-se mai degrabă proprietatea fiecărei firi și concurgînd într-o persoană și într-un Ipostas, nu împărțit și divizat în două persoane, ci pe Unul și Același Fiu, Unul-Născut, Dumnezeu-Cuvîntul, Domnul nostru Iisus Hristos; precum ne-au învățat de la început prorocii despre El și Însuși Domnul Iisus Hristos și cum ne-a predat nouă simbolul Părinților»¹⁹¹.

Calcedonul e un moment istoric de mare nevoită spirituală și de luptă. Părinții de la Niceea izbutiseră, sub călăuzirea Duhului Sfînt, să precizeze în cuvînt că Iisus Hristos născut din Fecioara Maria în Betleem, în timpul lui Irod este Fiul lui Dumnezeu; că este de o ființă cu Tatăl (*ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ*), Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat.

Continuatorii lor de la Calcedon, sub același har al Sfîntului Duh, realizează această formulă de un echilibru admirabil de exemplar, învățînd că Iisus Hristos, Cel de o ființă cu Tatăl după Dumnezeire, e de o ființă și cu noi după umanitate; că în El într-un unic Ipostas comunică necreatul cu creatul, comunică în chip nedespărțit dar și fără confuzie, fără să fie anulată sau știrbită vreuna din firi.

Ceea ce frapează, după Vl. Lossky, în formula calcedoniană, este caracterul ei apofatic. Unirea celor două firi e exprimată prin patru definiții negative: neamestecat, neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit (*ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιακρίτως, ἀχωρίστως*). Cunoaștem faptul unirii celor două naturi într-o singură persoană, zice el; «dar acel «cum» al unirii rămîne pentru noi un mister fondat pe distincția-identitate, in-

191. Vezi J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, III, ed. VII, Paris, 1928, p. 85; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Definiția dogmatică de la Calcedon*, în «Ortodoxia», nr. 2-3/1951, p. 410-411.

comprehensibilă, dintre natură și persoană»¹⁹². Mai nuanțat, Pr. Prof. D. Stăniloae consideră că «miezul de taină al problemei, chipul în care Ipostasul divin a devenit ipostas al naturii umane sau natura umană și-a găsit în El un ipostas propriu, rămâne mai departe temă de meditație pentru cugetarea teologică»¹⁹³. Iar Prof. I. Karmiris, având în vedere sensul adânc pe care definiția calcedoniană îl dă doctrinei creștine autentice, subliniază: «Unirea ipostatică a celor două naturi în Hristos depășește rațiunea și orice înțelegere, ceea ce înseamnă că ea e de nemăsurat, inefabilă, de nedescris și tainică; în orice caz, ea rămâne împlinită printr-o concepție extraordinară, neamestecată și de nedesfăcut, pe veci... De aceea Dumnezeu-Omul Iisus Hristos este Același, ieri, azi și în veți (Evr. XIII, 8), și fiindcă rămâne veșnic, El are Preoția netrecătoare și trăiește mereu pentru a mijloci pentru acei care prin El vin la Dumnezeu»¹⁹⁴.

S-a subliniat faptul că în perioada Sinoadelor Ecumenice Revelația biblică s-a întâlnit cu filozofia vremii¹⁹⁵.

Sfinții Părinți ai Bisericii au avut misiunea să exprime Revelația în termeni adecvați pentru intelectualitatea greco-romană și lumea din aria ei de influență, care devenea creștină. Au avut misiunea grea să precizeze și să elaboreze termeni noi, care să facă înțeleasă minții omenești pe cât mai mult cu puțință taina întrupării lui Dumnezeu-Cuvîntul. Termenii cei mai reprezentativi și viu disputați între diversele tabere adverse au fost, precum se știe, aceia de *ούσα, φύσις, ύπόστασις și πρόσωπον*; distincția și raportul între aceste categorii de gândire și, ceva mai mult, semnificația lor din perspectiva Revelației și a filozofiei.

Dificultățile greu de trecut și lupta acerbă care a tulburat multă vreme Biserica luau naștere din imprecizia termenilor fire-natură (*φύσις*) și persoană (*πρόσωπον*)¹⁹⁶. Altfel nestorienii cît și monofiziții identificau firea cu persoana, dar ajungeau la concluzii total diferite și deci la conflict. Pentru nestorienii, care puneau accentul pe deosebirea firilor — divină și umană, unirea lor în Hristos era numai o unire morală. În Hristos sînt două firi. Dar intrucît firea e identică cu persoana, și două persoane. Dumnezeiescul e prezent în raport cu omul ca un fel de «pol de apel», în timp ce «omul singur dizolvă prin trup stricăciunea născută prin trup»¹⁹⁷, cum afirmă Nestorie. Într-o scrisoare către episcopul persan Maris, Iba de Edesa considera la rîndu-i că «Hristos e om devenit Dumnezeu, cum poate deveni și el». În acest fel darul lui Dumnezeu făcut nouă prin întrupare își pierde valoarea divină propriu-zisă.

Monofiziții, care aveau în vedere în primul rînd persoana, nu puteau concepe o unire după ei ființială (*ένωσις ψυικη*) decît prin absorbirea firii umane în persoana și firea divină a «Logosului care s-a întrupat». Firea noastră umană, nedemnă de un dialog cu divinul, s-a contopit în ființa divină: monergism radical. Cînd, în timpul Sinodului de la Efes (449), a fost citită o declarație a lui Vasile al Seleuciei, în care se afirma: «Adorăm pe unul Domnul nostru Iisus Hristos, cunoscut în două

192. *Essai sur la Théologie mystique...*, p. 139.

193. *Definiția dogmatică de la Calcedon...*, p. 438.

194. I. Karmiris, *Abriss der Dogmatischen Lehre der Orth. Kath. Kirche*, Stuttgart, 1959, p. 59.

195. Prof. G. Konidaris, *Die innere Folgerichtigkeit des Trinitarischen und Christologischen Dogmas in den Sieben Ökumenischen Konzilien*, în „*Θεολογία*“, Atena, aprilie-iunie 1967, p. 230.

196. Vezi Prof. N. Chițescu, *Formula: O singură fire întrupată a Logosului lui Dumnezeu*, în «*Ortodoxia*», nr. 3/1966.

197. Cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Definiția dogmatică de la Calcedon...*

firi...», cineva a început să strige: «Cuvîntul acesta a tulburat Biserica»; și atunci s-au ridicat toți episcopii egipteni și călugării lui Barsuma și toată mulțimea strigînd: «Pe cel ce zice două firi tăiați-l în două. Cel ce zice două firi e nestorian»¹⁹⁸. Momentul e semnificativ prin sine.

În ce ne privește socotim că este necesar să observăm nu numai sublinierea termenilor angajați sau raportul dintre ei ca elemente ale unirii, ci, ceva mai profund, semnificația lor intrinsecă pentru Revelație pe de o parte și pentru filozofie pe de alta, pentru a înțelege mai bine pe oponenti, ca și însăși — pe cît ne este dat — taina unirii firilor în întrupare, căci s-a vorbit mult în lupta de precizare a termenilor: «natură» și «ipostas», mai ales în perioada primelor Sinoade Ecumenice și s-a văzut că precizarea se făcea mai mult din punct de vedere logic în spiritul principiului identității. Acesta era probabil stadiul problemei în momentul respectiv. S-a stăruit însă mai puțin la noi, așa cum s-a menționat mai înainte, asupra semnificației propriu-zise a acestor termeni.

Sesizantă ne apare, de asemenea, lipsa, atît din definiția de la Calcedon ca și din Simbolul niceoconstantinopolitan, a termenului fundamental prin care Sfînta Scriptură îl revelează pe Dumnezeu, adică a termenului: ἀγάπη (=iubirea), și care, potrivit textului din Ioan III, 16, este esențial întrupării. Desigur că termenul era implicat tacit în gîndirea Părinților de la Calcedon, atunci cînd ei vorbeau despre cele două firi, care se unesc «într-o singură persoană și un singur Ipostas» sau în Simbol, atunci cînd se spune: «Care pentru noi oamenii și pentru a noastră mîntuire s-a pogorît din cer». Dar termenul ca atare lipsește.

Nu e greu de sesizat diferitele moduri de gîndire la unii din cei mai ireconciliabili oponenti ai disputei hristologice. Astfel o formulă foarte mult disputată, dar neacceptată de Biserică, ridicată de Nestorie ca o acuză capitală împotriva Sfîntului Chiril al Alexandriei, era aceea că Sfîntul Chiril «făcea Dumnezeirea pătimitoare». Propriu-zis, pentru Sfîntul Chiril, Dumnezeirea nu pătîmește în ființă: «Fiul este nepătîmitor ca Dumnezeu», zile el în *Glatire la Facere*, «dar Dumnezeu-Cuvîntul participă la suferința firii umane, în care s-a întrupat». Pentru Nestorie așa ceva era însă de neconceput. El nu numai că nu distingea firea de persoană, dar sub influența unei moșteniri filozofice, după care Dumnezeu în sinea Sa nu iubește, socotea că nu poate participa în nici un fel la suferința umană. Se adevereau cu Nestorie și cu toți cei ce gîndeau ca el spusele Sfîntului Apostol Pavel: «Cuvîntul Cruce pentru cei ce pier este nebunie» (I Cor. I, 18).

Dumnezeul Revelației, Dumnezeu creștin este iubire; mai precis iubire — ἀγάπη, spre deosebire de iubirea — ἔρος a antichității elene, sau de alți termeni antichi sinonimi: φιλία aristotelică sau ἀπάθεια stoică. Cînd Sfîntul Apostol și Evanghelist Ioan spune: „Ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν“ (IV, 8), el, ucenicul iubit al Domnului, ne transmite mai bine decît oricare altul Revelația fundamentală a Noului Testament, a religiei creș-

198. *Ibidem*, p. 387.

tine. Dumnezeu este «agape», termen specific biblic, înfilit în scris prima oară în Septuaginta, semnificând iubirea de sus în jos, coboritoare. «Creștinismul e religie de sus, este dar dumnezeiesc», sufletul creștinului stă în ἀγάπη¹⁹⁹. După Sfântul Apostol Ioan, noi nici n-am ști să iubim dacă nu ne-ar fi învățat Dumnezeu, adică dacă nu ne-ar fi iubit El mai întâi (I Ioan IV, 10). «Agape» nu e sete, ci dăruire; nu e lipsă și aspirație către ceva, ci energie care se revarsă și mod divin de existență și de viață.

Putem traduce cuvântul revelat «agape», într-o mulțime de sensuri. «Agape» e viața divină în negrăita ei plenitudine; e «fața Tatălui veșnic îndreptată către Fiul și către Duhul Sfânt și fața Fiului și a Duhului Sfânt totdeauna îndreptată către Tatăl în totală și inexprimabilă dăruire reciprocă»²⁰⁰; e iubirea ființială a Dumnezeirii. «Agape» e apoi dragostea Preasfintei Treimi îndreptată către noi, manifestată în creație și în pronie. În relație supremă, «agape» este întruparea; prin Fiul, Tatăl ne dăruiește dragostea Sa ipostatică, ne dăruiește totul. În esență «agape» e dragostea divină care dăruiește din preaplinul ei, în timp ce «eros» e setea făpturii după împlinire. Domnul unește exemplar în sine «agape» cu «eros».

Dumnezeu e dragoste și ca ființă și ca ipostas, ca persoană. Când avem o înțelegere tot mai profundă a raportului persoanei față de ființă, atunci avem și o cunoaștere mai adecvată, mai vie a dragostei pentru că persoana revelează ființa, revelează dragostea. Aveau desigur și cei din antichitate o noțiune oarecum distinctă despre ipostas, înțelegând prin «ființă» tot ceea ce are calitatea de a fi, de a fi comun și nehotărît; iar prin «ipostas» înțelegeau ființa concretă, adică individul, de exemplu: Petru, Pavel, Ioan²⁰¹. Dar ei erau departe de a înțelege atât ființa și cu atât mai puțin Ipostasul în semnificația creștină a Revelației. Nu sesizau ipostasul sau persoana în trăsăturile fundamentale; ca centru purtător ai ființei, iar nu ca parte a ființei, ca univers, adică «o manieră unică de a asuma totul»²⁰²; ca existind deodată cu ființa, deci tot atât de profund și de original, iar nu ca o «rotunjire» ulterioară a ființei într-un centru și o finalitate; în sfârșit, deși identic cu ființa, totuși nereducându-se la ea, ci subzistând în ființa proprie, să o poată și revela și să poată și asuma în sine o altă «ființă»; în ce privește pe Dumnezeu, prin condescendență, asumând firea noastră, iar în ce ne privește prin transcendență, o depășire prin har. Deci ipostasul care e identic cu ființa revelează în același timp ființa și se face părtaș altei ființe.

Nestorienii și monofiziții vorbeau și de ființă și de persoană dar în realitate ei theologhiseau numai după ființă, ignorând persoana. Abia din secolul al VI-lea, înce-

199. Pr. Prof. Isidor Todoran, *Eros și Agape*, în «Studii Teologice», nr. 3-4/1954, p. 143. Cu privire la termenul Ἀγάπη, în «Bibeltheologisches Wörterbuch», herausgegeben von Johannes Bauer, Graz, 1957, se relatează că termenul a apărut întâi în limba vulgară egipteană. II, 927. L. Richard, în *Le Mystère de la Rédemption*, Tournay, 1959, p. 203, definește astfel esența lui «agape»: «Cet amour est don de soi à l'autre, don à celui qui n'a pas de celui qui a...».

200. Pr. Prof. Isidor Todoran, *op. cit.*, p. 143.

201. Pr. Dr. O. Căciulă, *op. cit.*, p. 14-27.

202. O. Clément, *L'Eglise Orthodoxe...*, p. 49.

pînd cu Iustinian, Leonțiu de Bizanț și continuînd cu Sfîntul Maxim Mărturisitorul și Sfîntul Ioan Damaschin se va preciza cu incetul această categorie a persoanei, care se revelase plenar în întrupare și care axiologic este absolut egală, de aceeași însemnătate cu ființa. Căci în Ipostas stă taina chenozei ființei; taina creației și a mîntuirii din partea lui Dumnezeu, taina îmbogățirii ființei din partea noastră. Ipostasul e centrul; centru și punte de comuniune între lumi.

Observăm de asemenea că în timpul disputelor hristologice, Sfinții Părinți foloseau aproximativ cu aceeași valoare termenii: „ὁπόστασις“ și „πρόσωπον“. Ipostas, cu semnificația a ceea ce subzistă în sine, principiu al individualității, unitate ontologică indivizibilă; prosopon (persoană), termen derivat de la masca pe care o puneau actorii în teatru, deci indicînd o referință la altcineva, la altceva; capacitatea de a te identifica cu altul, de a participa la viața lui. Aceasta și reprezintă persoana: a trăi viața altcuiva fără a înceta să fii ceea ce ești. Acesta e actul inițiat de persoana divină a Logosului. Dumnezeu-Fiul, ca persoană, trăiește viața noastră, pentru ca noi să o trăim pe a Lui. Persoana e, încă o dată, revelatoare și comunitară; revelează ființa, care în sinea ei e iubire, și o comunică. Se poate spune că ființa e darul pe care îl face persoana divină în întrupare și trebuie adăugat imediat că persoana nu numai comunică, ci și asumă, acceptă. Persoana e «o categorie spirituală și nu e o parte, ci conține în ea totul, fapt care explică capacitatea ei de a enipostasiază», observă Evdochimov²⁰³; de a se oferi și primi în același timp în sine o altă prezentă.

Prin întrupare Dumnezeu asumă ființa și drama umană. Restaurînd relația cu noi, El ia parte la suferința noastră, ia chipul nostru căzut. Arhetipul divin se face concret-teandric, așa cum chipul nostru este originar deiform. Logosul care e filantropie, «rămînînd ce era, devine ce nu era»²⁰⁴, devine om desăvîrșit și ne primește întru ale Sale. Aceasta e puterea iubirii «agape».

Asumarea firii omenești de către Dumnezeu-Cuvîntul nu trebuie luată în sensul unui act exclusiv al atotputerniciei divine. Desigur că inițiativa aparține lui Dumnezeu, dar aparține și credinciosului creștin o ofere de bunăvoie pornind de la acel: «Fie» al Fecioarei. Sfinții Părinți au apărut ca jertfe adevărului integrității firii omenești și au înțeles voința ca un element al firii. În Domnul Hristos voința umană a fost de față. Numai așa se putea restaura o relație autentică între noi și Dumnezeu. Doar voia eclectică²⁰⁵, egocentrică care ține de «eu» și care a adus căderea, nu a fost asumată. De la sine înțeles că Mîntuitorul nu a acceptat o asemenea voie, care exaltă eul și a dus la ruptură și cădere. Firea umană rămîne în întrupare în întregul ei: trup, suflet rațional, voință, conștiință de sine, conștiință de reprezentare a omenescului cu care s-a unit, și a întregii umanități pe care trebuie să și-o unească în dragoste. Dar această conștiință umană de sine nu e «autonomă», ci «teonomă»; ea își are punctul de susținere și inspirație în Ipostasul divin.

203. *L'Orthodoxie...*, p. 72.

204. Teofilact al Bulgariei, la Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 160. Vezi și *Cele patru prezece trimiteri ale Sfîntului Apostol Pavel...*, p. 453.

205. Vezi ref. Prof. N. Chițescu, *Poziția unor teologi ortodocși și romano-catolici despre cele două voințe în Persoana lui Iisus Hristos și problema relațiilor cu Necalcedonienții*, în «*Orthodoxia*», nr. 4/1967, p. 553—554.

Teologii ortodocși (L. Karsavin, N. Chițescu), plecînd de la tradiția și experiența vieții creștine, în care «ceea ce este muritor trebuie să moară, pentru ca să primească nemurirea», au arătat că și în Hristos «unirea firilor» aduce «moartea» firii omenești, pentru ca înviată și re-născută aceasta să capete însușiri dumnezeiești și să suzbiste în cea dumnezeiască²⁰⁶. Pășind mai departe pe acest drum deschis, putem preciza că după experiența adamică, pentru prima oară și anume în Hristos în chip absolut definitiv, firea noastră umană moare sieși, în sensul că moare total modulul egosit de a fi. Ea moare eului său în cea mai reală și unică jertfire de sine, primind ca eu al său Eul divin, absolut, persoana lui Dumnezeu-Cuvîntul, Persoana arhetip. Se dezvăluie aici misterul ultim al jertfirii umane de sine.

De aceea în Hristos nu mai e posibilă căderea, deformarea și pierderea unității, pentru că Eul care leagă cele două lumi e divin; el nu suportă dezbinarea. În Omul-Hristos vorbește Eul cel veșnic, originar. Firea noastră se trezește la existență în auzul multor glasuri eterogene, ereditare, atavice. Dar Iisus Hristos crește și se întărește prin Duhul, în conștiința unicului glas și cuvînt al Cuvîntului cel veșnic, «al Cuvîntului născut din tăcere» (Sfîntul Ignatie). Aici se dezvăluie sensul adînc al nașterii de la Duhul Sfînt. Glasul bătrînului Iosif, notează semnificativ P. Claude, nu intervine de loc în viața Domnului.

În întrupare, începe reîmpăcarea omului cu Dumnezeu, Răscumpărarea. Dumnezeu se dăruiește total pe Sine, iar creștinul se deschide total, înfăptuindu-se astfel o unire prototip, o comunicatio idiomaticum, în care Dumnezeu nu se servește de natura noastră umană ca de un instrument exterior, pentru a exprima din afară și de sus pe Acel cu totul altul, care e Dumnezeu; ci îmbracă această natură umană ca pe a Sa și se exprimă din interior prin organul expresiv al acestei naturi²⁰⁷. Unire înseamnă un nou început în creație, atât de evident în Domnul nostru Iisus Hristos, în timpul vieții Sale pămîntești, și în neconținută ascensiune prin cruce în înviere, prin înălțare pînă la dreapta Tatălui.

În Hristos, ca icoană a noastră (εἰκὼν), niciodată firea umană în progresul ei spiritual nu va fi nici anulată, nici estompată. A gîndi la mistuirea și desființarea firii umane în Domnul înseamnă a nu cunoaște sensul dragostei, al creației, regula dialogului. Dragostea nu desființează, ci întemeiază. Reîntemeiază firea noastră umană ca partener în dialog cu Absolutul: într-un dialog al «trans-ascendenței» în care divinul prezintă factorul și reazemul imuabil al sensului existenței, iar firea noastră umană elementul transfigurării, revelînd în nesfîrșită ascensiune comorile harice ale naturii infinite. Umanitatea e înălțată la maxima ei vocație, la scopul pentru care a fost zidită; creatul să reveleze necreatul, prin acte creatoare, spre slava lui Dumnezeu și fericirea făpturii.

Umanitatea își redobîndește în Persoana absolută o valoare eternă și puteri infinite. E mai întreață în unitatea perfectă a Logosului, pen-

206. Prof. N. Chițescu, *Poziția unor teologi ortodocși...*, p. 552; (L. Karsavin, *Sur les deux natures dans le Christ*, în «Logos...», p. 85-95.

207. H. U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix...*, p. 71.

tru că e așa cum a fost voită prin creație și nu mai e stăvilită, blocată de păcat. Prezența divină asigură integritatea destinului Bisericii...

Chiar și după înviere, umanul nu dispăre în Dumnezeu, ci se manifestă în aceeași fire și continuitate istorică de mai înainte. Iisus merge pe cale cu ucenicii Săi spre Emaus, le vorbește, îi integrează în sensul istoriei, descifrându-le înțelesul Scripturilor, intră în casa lor, le binecuvintează și le frânge pâinea. Arată rănilor celor care se îndoiesc, cheamă pe Toma să-L pipăie, mănâncă cu dinșii. Umanitatea e și păstrată și înălțată. Dumnezeu ne vrea oameni cu o fire a noastră proprie. De aceea ne-a și creat radical deosebiți de El. Calcedonul ne-a învățat că umanitatea nu e nici un simplu reflex al divinului și nici autonomie radicală, ci reciprocitate : dialog în consens cu semenii și prin jertfă «transcens» cu divinul.

După întrupare înțelegem clar sensul «asemănării», al «ascensiunii» noastre. S-a observat că «două entități deosebite au putut deveni una, numai o singură dată, și anume în Iisus Hristos»²⁰⁸. Dar în perspectiva «asemănării cu Dumnezeu», iar nu a «identității», fiecare dintre noi creștinii avem datoria să realizăm această chemare. Căci după Sfântul Maxim Mărturisitorul «Cuvîntul lui Dumnezeu și Dumnezeu vrea să lucreze pururea și în toți taina întrupării Sale»²⁰⁹, vrea să dezvăluie taina persoanei, a Ipostasului în două firi. În fiecare dintre noi trebuie să se reveleze persoana așa cum a revelat-o Hristos ; persoana cu capacitatea spirituală de a enipostazia și o altă fire decît cea proprie. Persoana divină care se unește cu firea noastră pentru a o răscumpăra ; persoana umană care se unește cu Dumnezeirea prin har pentru a se îmbogăți permanent, făcîndu-ne «părtași firii dumnezeiești». Întruparea situează din nou eul în dialog, în colocviul intim dintre libertate și har, dintre unicitatea fiecăruia dintre noi și Absolutul. Persoana e acest centru, de unde se poate privi spre «Tot», și e dedicație acestui «Tot», deși acest «Tot» ne depășește continuu. În Hristos persoana e divină și Revelația totală ; în noi, persoana e creată, dar direcția ei este către acest «Tot» în Duhul Arhetipului, Care e Hristos. De aceea Apostolul se roagă și îndură durerile nașterii, ca să ia Hristos chip în noi.

În acest context se dezleagă și celălalt aspect subiacent al disputei dintre monofiziți și nestorieni, sau al disputei tot de pe acea vreme, dar care s-a folosit de alți termeni, dintre agustinieni și pelagieni, dispută cu ecouri peste veacuri : anume dacă persoana umană reprezintă în lume o responsabilitate absolută, un centru de inițiativă propriu firii, sau dacă e rezultatul unei predestinații totale. Întruparea ne arată că a pune numai așa problema, adică în termeni exclusivi, înseamnă a ieși din dialog și comuniune și a aluneca în singularism, a pune premisele egocentrismului. Înseamnă a ignora esența dragostei care niciodată în autenticitatea ei «nu caută ale sale» nu se reazemă pe «eu», ci pe «tu». În Hristos Ipostasul e divin, dar El privește spre noi, întrucît «pentru noi oamenii și pentru a noastră mîntuire s-a coborît din cer și s-a întrupat».

208. Prof. G. Konidaris, *op. cit.*, p. 234.

209. *De Ambiguis*, P. G., XCI, 1308 C.

În noi, centrul de responsabilitate e uman, dar își află împlinirea în comuniunea cu harul, dedicându-se în serviciul valorilor susținute de har. Accentul cade deci, nu pe una din «părți», ci pe comuniune, pe dialog și pe acest univers al valorilor, din care ne împărtășim și în care creștem. Iar valorile, fie spirituale, fie materiale, ne depășesc mereu ființa și, ne cheamă către ele. Ne stau în față întocmai ca o vocație, ca un ideal de realizat. Fiecare din noi recunoaște în el un dar și se simte chemat la o misiune, care-l lansează înainte și în sus. Și nimeni nu poate trăi închizându-se în sine, limitat la propria lui «fire», fără un ideal care îl transcende, fără o chemare.

Întreaga istorie biblică și creștină, în frunte cu profeții și Apostolii întemeiază persoana pe această «chemare». Desigur, «cheamați sîntem toți, dar puțini aleși», deși privind în urmă, nu e suferință spirituală mai mare, ca aceea de a nu fi răspuns, odată ce ai fost chemat. «Puțini aleși», pentru că ales devine acela care răspunde chemării²¹⁰. Alesul este deci persoana care se angajează în dialog cu glasul haric al chemării, al vocației. În acest dialog, persoana, spiritul, se întrupează mereu în fapte; însă vocația, idealul rămîne tot înainte, în față, ca partener neschimbat de dialog, poartă în ea o transcendență, un dincolo, un infinit, un «mai mult» decît noi.

Și acest «transcens», acest «mai mult», ineputabil, constituie complexe și tainica lume a persoanei, rod zămislit de Taina întrupării. «Omul este o creatură care a primit porunca să devină Dumnezeu», zice Sfîntul Vasile cel Mare²¹¹.

II. — Răscumpărarea ca jertfă

1. *Fiul Omului a venit să slujească.* — 2. *Semnul Fiului Omului.* — 3. *Taborul și Golgota.* — 4. *Aspectele Răscumpărării în relație cu jertfa.* — 5. *Jertfa Domnului în opera Răscumpărării la romano-catolici și protestanți.* — 6. *Moartea și Învierea Domnului ca «unitate» în opera Răscumpărării*

Numele Domnului «Iisus» aparține, odată cu Persoana, Revelației, e transmis de înger și este în spiritul Sfintei Scripturi o revelație a persoanei. Avem chiar în numele Domnului o desemnare a sensului venirii Sale în lume. Iisus, în evreiește «Iehoșua», semnifică : *Iahve mîntuiește*. Numele Iisus se identifică astfel cu misiunea și opera înfăptuită. De observat legătura între numele Domnului : *Iehoșua* și *Iahve*, numele lui Dumnezeu în Vechiul Testament, avînd același radical. *Iahve* însuși — (în evreiește — «El este»), rostit de credinciosul Vechiului Testament, evoca pe Dumnezeu nu în ființă, ci în actul pronietor al eliberării popoului ales.

210. «Decizia, după Sf. Chiril al Alexandriei, face din omul chemat un ales», cf. P. Evdokimov, *Les Ages de la vie spirituelle...*, p. 61.

211. La Sf. Grigorie de Nazianz, *In laudem Basilii*, P. G., XXXVI, 560 A, și la Sf. Grigorie de Nisa, găsim această idee : «Omul își depășește propria fire : din muritor devine nemuritor, din trecător netrecător, din vremelnic veșnic ; într-un cuvînt » din om devine Dumnezeu..., îmbogățit cu toate bunurile părintești». *De Beattitudine*, Oratio VII, P. G., XLIV, 1280 B, C.

Răscumpărarea înseamnă, pornind de la semnificația numelui Iisus : izbăvire, salvare, dezrobire. Dezrobire spirituală desigur, așa cum veste îngurul : «Îi vei pune numele Iisus, pentru că El va mîntui poporul Său de păcate» (Matei I, 21). Dumnezeu trimite pe Fiul Său în lume pentru această izbăvire, dezrobire esențială. Pentru reintegrarea vieții omului în dragoste și adevăr. «Adevărul vă va face pe voi liberi» (Ioan VIII, 32).

Și ceilalți termeni prin care Sfînta Scriptură exprimă conștiința Răscumpărării au aceeași semnificație. «Ga'al», bunăoară, în Vechiul Testament, înseamnă a ajuta, a salva o valoare sacră, a răscumpăra din sclavie, sau de la moarte (Ieș. VI, 6; Isaia XLIII, 1), iar «Goel» e un epitet dat lui Dumnezeu, ca mîntuitor (Isaia XLI, 14; LIX, 20; Ps. XIX, 15), pe temeiul legămîntului încheiat cu poporul Său. De asemenea «padah» înseamnă a plăti un preț de răscumpărare pentru a elibera un om sau o viețuitoare, care aparține după dreptul sacru Dumnezeirii²¹².

Conceptului «preț de răscumpărare» din Vechiul Testament îi corespunde în Noul Testament termenul λύτρον de la λυτροῦσθαι, care împreună cu σώζειν exprimă, pe același fond al ideii de salvare, de eliberare, nuanțe mai spiritualizate. Mîntuire sau Răscumpărare «din viețuire deșartă» (I Petru I, 18), din toată nedreptatea (Tit II, 14) și mai profund, eliberare ontologică din moarte (Evr. IV, 14). P. Evdokimov²¹³ vede o legătură între adjectivul σώς de la σώζειν, și corespondentul latin «sanus», care înseamnă a face sănătos, a salva implicat de la moarte. De exemplu, credința ta te-a mîntuit comportă versiunea : credința ta te-a vindecat (Luca VIII, 48). Deci un act izbăvitor al întregii ființe.

Firește, dezrobirea, mîntuirea, nu-și află scopul în ea însăși. Scopul ei e refacerea unității pierdute. E reintegrarea noastră în armonia existenței prin reîntoarcerea «acasă» la calitatea de chip și fiu, ca, bunăoară, în cazul exemplar al fiului pierdut. E realizarea în cele din urmă a ceea ce au înțeles și tradus Sfinții Părinți răsăriteni prin puternica expresie θέωσις²¹⁴, adică îndumnezeirea firii noastre omenești, prin unirea lui Dumnezeu cu omul în Iisus Hristos.

Dacă răul pleacă de la acea duplicitate ivită în Eden și merge pînă la profunda sfișiere și stricăciune înlăuntru și în afară, în trupul unic al lui Hristos, care e Biserica și umanitatea noastră însăși, atunci desigur temeiul Răscumpărării îl constituie regăsirea unității pierdute ; a unității în dragoste și adevăr, în amîndouă sensurile : în înălțime cu Dumnezeu și în profunzime umană, în om și între oameni. În acest mediu optim poate avea loc și vindecarea firii și o nouă creație prin în-

212. Prof. N. Chițescu, *Răscumpărarea în Sfînta Scriptură și în Scrierile Sfinților Părinți*, Teză de doctorat, București, 1937, p. 2—12 ; Idem, *Sinteză asupra dogmei soteriologice*, în «Ortodoxia», nr. 2/1959, p. 99 ; L. Richard, *Le Mystère de la Rédemption*, Tournay, 1959, p. 16. W. Dettloff, *Rédemption*, în «Encyclopedie de la Foi», IV, Paris, 1967, p. 9—10.

213. P. Evdokimov, *Les Ages de la vie spirituelle...* p. 169.

214. J. Gröss, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs*, Paris, 1938. Vl. Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient...*, p. 131—159 ; *Teologia Dogmatică și Simbolică...*, p. 624—639.

viere. Mîntuirea nu e de conceput fără acest pas decisiv dincolo de contradicție (Efes. II, 14) în lumea unității, al cărei temei l-a pus întruparea.

De aceea în Sfînta Scriptură se constată o echivalență între «a răscumpăra» și «a readuna, a reuni»²¹⁵. «Cel ce a risipit pe Israel îl readună, Iahve răscumpără pe Iacob din mîna unuia mai tare ca el», citim la proorocul Ieremia (XXXI, 10—11). Această echivalență e și mai evidentă în Noul Testament. Hristos a făcut «pace prin sîngele crucii Lui» (Col. I, 20), murind ca să adune într-unul — deci întru El — pe fiii lui Dumnezeu cei risipiți (Ioan XI, 52).

Iar Sfinții Părinți o subliniază tot atît de puternic. Pentru Sfîntul Irineu «două mîini întinse pe cruce privesc cele două neamuri, risipite pe tot pămîntul. Dar un singur cap în centru, întrucît e un singur Dumnezeu deasupra tuturor și în toți»²¹⁶. Sfîntul Chiril al Ierusalimului învață de asemenea că Domnul «și-a întins mîinile pe cruce ca să îmbrățișeze marginile lumii»²¹⁷.

Unitatea Răscumpărării vine din interior și operează în interior. În termeni scolastici s-a spus că numai o persoană divin-umană, egală cu Dumnezeu și reprezentînd pe om, putea reface pacea, între om și Dumnezeu. Credem însă că s-ar putea spune, mai în spiritul Revelației, că numai o persoană venită dinlăuntru al vieții Treimii putea restaura viața după prototipul Treimii. E aici numai o nuanță, dar ea mută centrul de greutate către interior și mută sensul Răscumpărării către om. Fiul poartă în Sine adîncimea vieții divine și o revearsă în trupul nostru, întrucît El pentru noi s-a pogorît, s-a întrupat, s-a făcut om, a fost răstignit. Accentul cade pe acest «pentru noi». E o unitate mai strînsă între teologie și iconomie. Iisus Hristos e un trimis și El are permanent conștiința că e trimis (Ioan V, 41 ; XII, 44—45). Trimis nu doar ca profet, ci ca «Fiu» deci din inima Dumnezeirii, din inima iubirii, pentru a trezi iubirea în noi și a ne face părtași vieții Sale, bucuriei Sale, nemuririi Sale, slavei Sale²¹⁸. El are calitatea absolută de a înfăptui unitatea autentică, așa cum este ea în izvorul patern, unde nu poate fi împărțire. «Vă spun ceea ce am văzut la Tatăl» (Ioan VIII, 38).

Această unitate perfectă e dată ca model și pîrgă a noastră în Dumnezeu-Omul, Iisus Hristos. El poartă în Sine taina unității celei mai adînci, a principiului ei. El nu aduce doar un mesaj despre ea, nu o predică numai. Unitatea e în El, este El ca nimeni altul : unitatea cea mai perfectă a celor două firi radical opuse, necreată și creată, într-un singur «eu» ipostatic ; unitatea cea mai curată a vieții fără de păcat, în care nu-și află loc nici un element străin, dizolvant ; unitatea cea mai vie, exprimată în jertfă, în jertfa care e suma unității și sfințeniei și care e încununată cu o nouă creație : *învierea*.

Iisus Hristos e Răscumpărarea în acest sens atît pentru umanitatea asumată în Sine, cît și pentru noi, adică în sensul Revelației este Răscumpărarea întregii noastre umanități. El este Răscumpărarea noastră,

215. Această echivalență o observă H. de Lubac, *Catholicisme*, Paris, 1952, p. 13.

216. *Adversus Haereses*, V, 7, P. G., VII, 1171—1172.

217. *Catehezele*, Partea II-a, București, 1943, p. 342, trad. Pr. D. Fecioru.

218. Y. Congar, *Situation et tâches présentes de la Théologie*, Paris, 1967, p. 103.

căci a venit «să-și dea viața preț de răscumpărare (λύτρον) pentru mulți» cum spune El însuși (Matei XX, 28 ; Luca X, 45). E răscumpărător și preț de răscumpărare pentru toți (I Tim. II, 6), cum adaugă și Sfântul Apostol Pavel. Și Răscumpărare fiind pentru toți e principiu de viață adevărată și unitate pentru noi toți.

El își dă viața în jertfă, ca «preț de răscumpărare» nu însă în sens de valoare de schimb, care s-ar da în locul cuiva, al nostru de pildă.

Mîntuitorul nu poate fi dat în locul cuiva ca «preț». Și cui ar urma să fie dat ? El e «preț» în El însuși, e valoare supremă în sine. E răscumpărător și valoare în sine, adică putere răscumpărătoare, tot așa cum e Preot și jertfă totodată. E valoare nu de schimb, ci valoarea absolută revelată, Care ni se împărtășește și ne sfințește și prin aceasta ne răscumpără ; Care «se constituie piatra unghiulară a noului edificiu», Biserica, în care ne zidim și noi «ca niște pietre vii».

Căci El, principiuul însuși al Răscumpărării prin jertfa și viața Lui de jertfă, devine «aluatul care dospește toată frămîntătura» firii noastre, spre a o transfigura. Întreaga viață pămîntească a Domnului e această operă de slujire a Răscumpărării.

1. «Fiul Omului a venit să slujească» (Marcu X, 45)

În persoana Domnului se întîlnesc și se împlinesc profetic «Robul lui Dumnezeu» din Isaia (XLII, 1) cu Fiul Omului din Daniel (VII, 13). Se unește măreția Fiului cu smerenia robului și fundamentează prin această unire adevăratul tip de slujire ; cunoștința desăvîrșită pe care i-o dă calitatea de «Fiu» îmbracă forța de slujire și de ascultare a «robului». El e jertfă și slujire ; jertfă Tatălui și slujire omului, căruia îi comunică izvoarele harului.

Această calitate de a sluji este esențială Fiului și ține de taina promiei, a economiei : «Tatăl Meu pînă acum lucrează și Eu lucrez» (Ioan V, 17). Slujirea e de aceeași însemnătate și esență cu calitatea de «Fiu», iar pentru credincios este una din trăsăturile «chipului». A sluji e «după chipul lui Dumnezeu». De aceea slujirea e o formă a mîntuirii, a dragostei, în timp ce păcatul a fost și este «refuzul slujirii».

Domnul a restaurat măreția slujirii. Mare nu e cel servit, ci cel ce servește, «cel ce slujește tuturor». A fi mare echivalează cu a sluji, pentru că a sluji înseamnă a zidi, a crea. Slujirea ține de ordinea creației. Creația însăși e slujire, actul prin care Fiul împlinește voia Tatălui. Și acum El vine să creeze din nou făptura, să desăvîrșască o operă, vine să slujească în continuare iconomia Ziditorului.

Întemeiată în întrupare, Domnul inaugurează lucrarea mesianică a zidirii, a nașterii din nou, în Botez. «Te-ai botezat în Iordan, ca să ne faci nouă cale la nașterea de a doua cea prin apă și prin Duh, să ne întorci la libertatea cea dintîi», se roagă preotul la sfințirea cea mare a apei. Botezul în sine e un act profund uman, e semnul vocației, creației noastre spirituale și de aceea a fost cunoscut în toate religiile. Sub conștiința păcatului însă era legat mai mult de ideea pocăinței, a spălării unei conștiințe vinovate, pentru restaurarea arhetipului. Așa îl săvîr-

șeste și Sfântul Ioan Botezătorul : «Eu vă botez cu apă spre pocăință», dar adaugă : «Cel ce vine după mine vă va boteza cu Duhul Sfânt și cu foc» (Matei III, 11).

Unind cele două Testamente, Domnul a primit de asemenea mai întâi botezul lui Ioan. L-a primit nu pentru Sine, ci din iconomie «smerindu-se întru măsurile cele de rob, Împăratul tuturor pentru a împlini toată dreptatea», situându-se în locul nostru și trecându-ne în trupul Său prin toate etapele dreptății dumnezeiești. «Botează-Mă pe Mine și întru Mine se vor curăți greșelile oamenilor», teologhisește un imnograf²¹⁹.

Firește, Botezul lui Iisus nu rămîne la acest aspect negativ. Domnul, prin Care vom primi Botezul, nașterea în Duh, El însuși se botează acum de la Duhul Sfânt. Botezul lui Iisus e, după înțelegerea teologiei ortodoxe, Botezul Plenitudin²²⁰, botez în același timp din apă și din duh. În Botezul Domnului e o nouă naștere a noastră «de sus», un început. E începutul misiunii răscumpărătoare, începutul ziditor al mesianității Lui spirituale : «Veniți toți de primiți Duhul înțelepciunii, Duhul înțelegerii...», ne rugăm noi. Trei evenimente evidențiază în unitate acest început : Cerurile se deschid, Duhul Sfânt pogoară peste Iisus, se aude pentru întâia oară glasul Tatălui care dă mărturie pentru Fiul Său îmbrăcat în umanitate.

Se inaugurează într-adevăr aci într-un act de smerenie și de sfințire totală, ca în vechiul olocaust, mesianitatea Domnului. De aceea conștiința Bisericii afirmă că teofania a sfințit firea apei, firea toată. Acum la treizeci de ani (Luca III, 23), la începutul misiunii Iisus ajunge ca om și la plinătatea Duhului (Luca IV, 1). I se deschide cerul, lumea spirituală a prezenței divine, «lumina înțelegătoare», cum spune Biserica, îi umple umanitatea. Această lumină vine de la Tatăl, prin Logosul ipostatic din El, în Duhul care coboară peste El, și face astfel evidentă această deschidere a lumii și luminii cerești în El. Întreaga Treime e de față și dă mărturie unică acestui moment ziditor. Duhul care plutea dintru început ca o pasăre peste ape (Fac. I, 2), dînd viață primei creații, coboară acum ca un porumbel peste Iisus Hristos, Care iese din valurile Iordanului²²¹, întemeind o nouă creație a nașterii din duh, a slujirii în duh și adevăr, a înfierii. Și, în mod firesc, primul-născut al acestei noi generații e tot Fiul : «Cel mai întâi-născut decît toată făptura» (Col. I, 15), și pe Care Tatăl îl și învestește acum în mesianitate : «Tu ești Fiul Meu cel iubit». Iar Sfântul Evanghelist Luca, adăugînd imediat după botez genealogia (III, 33—38), îl pune pe Iisus față în față cu Adam care de asemenea primise harul Duhului, și cu toate că nu a păzit acest har, Adam a rămas totuși primul înaintemergător al Domnului.

Predica Evangheliei își are începutul imediat, de aci de la Iordan. Iar cerul Botezului se va deschide tot mai mult în Schimbarea la Față pentru a ajunge la «întregimea misterului» în înviere și înălțare.

219. Vezi : Arhim. Benedict Ghiuș, *Faptul Răscumpărării în ciclul vieții publice a Domnului*, în «Studii Teologice», nr. 5—6/1970, p. 411. 220. *Ibidem*, p. 416.

221. F. X. Durrwell, *La Résurrection de Jésus, Mystère de Salut*, Ed. X. Mappus, Le Puy, 1963, p. 301.

2. Semnul Fiului Omului

Întreaga viață a Domnului este o «taină» în sens sacramental, un «mister liturgic», un «semn». Un semn care indică la tot pasul o prezență și un mesaj spiritual. Altfel întreaga creație e un semn. «Nimic nu se petrece decît în raport cu ceea ce nu trece», notează undeva P. Claudel. Dar caracterul de semn, de simbol al creației, rezidă desigur în cele din urmă în Hristos, Logosul diseminat în creație și în Care vor fi readunate toate (Efes. I, 10). De aceea, creația însăși e un semn profetic al întrupării.

Atît faptele cît și cuvintele Domnului au acest caracter sacramental, sînt pline de «duh și viață», de «har și de adevăr», ele aparțin sacralului. În acest sens ele ni se descoperă și ni se impun ca suprafirești, ca neobișnuite. Suprafirești, nu în sensul anulării sau disprețului față de legile firii. Niciodată, în Ortodoxie «miracolul» nu a însemnat anularea sau suspendarea legilor firii, pentru că firea e bună, harismatică în ea însăși, plină de Logos; ci a însemnat îmbogățirea firii cu calități, cu «puteri» înnoite, după expresia Sfintei Scripturi, cu *δυνάμεις*. Prin umanitatea lui Hristos se săvîrșeau «puteri», pentru că se manifestau puterile firii divine în El, și ne descopereau infinitul posibilităților divine. Expresia cultică «unde voiește Dumnezeu se biruiește rînduiala firii» are tocmai sensul acesta de depășire, de înnoire a firii. «Nașterea lui Dumnezeu înnoiește firile», cîntă Biserica și orice înnoire autentică surprinde, aruncă în uimire prin nouitatea ei.

Actele divin-umane ale Mîntuitorului mai au o explicație care trebuie subliniată: originalitatea. Oricărui «creator» îi este firească o anumite originalitate; cu cît mai mult lui Dumnezeu, Creatorul. Minunea, în sensul de suspendare a legilor firii, s-ar putea încadra numai într-un univers închis, odată pentru totdeauna făcut, în care Dumnezeu ar interveni din cînd în cînd să-l schimbe sau să-l salveze, iar nu într-o lume în care creația «nu e numai menținută ci și continuată» (H. de Lubac). Domnul a venit în lume nu ca să strice, ci ca să vindece și să desăvîrșească. «Minunea nu e încălcarea legilor lumii căzute, ci restaurarea legilor împărăției lui Dumnezeu»²²².

Iudeii erau setoși de miracole (Matei XII, 38; XVI, 1; Luca VIII, 11, 16; Ioan IV, 48; I Cor. I, 22), ceea ce constituia un semn al unui fel de paralizie spirituală, întrucît contau în ele pe o intervenție supranaturală, la care participau doar ca niște beneficiari pasivi, așa cum primiseră odinioară, în pustie, mana, prepelițele, apa din stîncă etc.

Constatăm că în Evanghelie, cuvîntul *τέρας* (prodigium — miraculum) nu e folosit decît foarte rar și ca termen complementar, care subliniază aspectul miraculos al unui fapt neobișnuit, cu totul nou (Ioan IV, 48). Sinopticii numesc faptele Domnului, așa cum am amintit mai sus, «puteri» (*δυνάμεις*), iar Sfîntul Evanghelist Ioan le numește «semne» (*σημεία*) și cînd Domnul săvîrșește asemenea puteri și semne, El cere credință, adeviune și efort de a le înțelege. În autenticul lor, toate sînt

²²² Mitrop. Antonie de Surog, *Rugăciunea și Viața*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 4/1968, p. 57.

semne, «simboluri expresive» (Blondel). Gesturi ale înțelepciunii și iubirii divine în care nu se intenționează niciodată «miraculosul» în sine, ci ni se transmite un mesaj mîntuitor și pe care Domnul ni-l transmite. «Nu săvîrșea minuni din plăcerea de a le face», zice Fericitul Augustin, «ci pentru ca faptul săvîrșit să apară celor ce-l vedeau, ca minunat, iar celor ce-l înțelegeau, ca adevărat»²²³. Sensul ultim era Revelația adevărurilor de credință pe o cale sugestivă; iar mesajul care se întrupa în asemenea «semne» pleca de la persoana Logosului, Care întrupîndu-se devenise Semnul-sursă în mijlocul creației.

În interpretarea semnificației Logosului din Evanghelia după Ioan, teologii mai noi au observat că la Sfîntul Evanghelist Ioan nu e vorba de Logosul lui Filon și cu atît mai puțin de acel al stoicilor. «Logosul lui Ioan, cum arată aluziile evidente la începutul genezei, este Cuvîntul creator și mîntuitor al profeților»²²⁴. Domnul descoperă că în sfînta Sa persoană e prezent în lume Acela «prin Care toate s-au făcut» și Care acum, recapitulînd totul, a venit să mîntuiască și să desăvîrșească opera creației. În acest scop, El izgonește forțele demoniace, este «Domn al Sabatului», înfrînge boala și moartea, consecințe ale păcatului, și își afirmă o prerogativă cu totul nouă, în condițiile căderii: iertarea păcatelor.

Domnul începe această refacere cu omul, pentru care a venit și pe care îl asociază apoi operei Sale constructive. De aceea prin toate aceste semne care deșteaptă și uimesc în același timp, Domnul cheamă și îndreaptă privirea către sensul venirii Sale în lume.

Toate țin de mesajul Evangheliei, sînt inspirate și subordonate Lui, iar esența mesajului este dragostea pentru lume (Ioan III, 16). În nici o împrejurare nu se are în vedere pe Sine, nu caută slava Sa și nu urmărește conservarea de Sine. Viața Lui e continuă lepădare de Sine pentru noi. Cînd demonul îl ispitește să facă uz de puterea divină, să-și slujească Sieși, El îl respinge fără rezerve (Matei IV, 1—10). Iar atunci cînd este provocat de bătrîni și de cărturari să se salveze de pe cruce printr-o minune, El moare pe cruce pentru a mîntui pe alții, pe cei ce cred.

Toate faptele Lui sînt numai semne ale iubirii, iar nouă El ne cere, odată cu credința dragoste și putere spirituală convertite de înțelegere; ne cere să citim spiritual, prin semne, adevărul eliberator. De aceea Sfîntul Apostol Pavel, care a fost convertit tot printr-un semn, printr-o intervenție extraordinară — chemarea de pe drumul Damascului, va mărturisi cu toată convingerea că mai mare decît toate minunile rămîne dragostea (I Cor. XIII, 13).

Și toate aceste semne se concentrează într-un focar de maximă incandescență a dragostei: *crucea*. Toate, începînd cu primul, schimbarea apei în vin la Cana Galileei și încheind cu Cina cea de taină, o anunță și o pregătesc. Crucea e marele semn. Crucea «sminteală pentru

223. *Sermones de Scripturis*, P. L., XXXVIII, 512.

224. L. Bouyer, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, Aubier, Paris, 1960, p. 165; Pr. Sofron Vlad, *Prologul Evangheliei a IV-a*, Cluj, 1937, p. 26—27.

iudei și nebunie pentru elini» (I Cor. I, 23) «e Revelația supremă a înțelepciunii divine»²²⁵, întrucât e drumul unic spre înviere și spre o «umanitate înnoită, recapitulată în El». Crucea revelează în esență «Taina lui Hristos».

La cererile repetate și insistente ale iudeilor de a le da semne revelatoare ale misiunii și puterii Sale, Domnul nu le oferă decât pe acelea care impun, prin cea mai sugestivă forță, transparența crucii: semnul Templului și semnul lui Iona. «Stricați Templul acesta și în trei zile îl voi zidi», îl voi re-crea. «Le vorbea despre Templul Trupului Său», adaugă ca un comentariu Evanghelistul (Ioan II, 19—22). Și, «Neam rău și adulter caută semn, dar alt semn nu i se va da, decât numai semnul profetului Iona: că precum Iona a fost trei zile și trei nopți în pînțelele chitului, așa va fi Fiul Omului trei zile și trei nopți în sinul pămîntului» (Matei XII, 39—40). Semne care mutau privirea, prin cruce, pe alt plan de existență: învierea. Mîntuitorul îi invită să se întîlnească cu El, prin cruce, în înviere.

3. Taborul și Golgota

Domnul pregătește jertfa Sa pe cruce, atît prin «semne» cît și prin revelație directă. Dacă semnele sînt o prefigurare a jertfei, Templul o metaforă și Iona o figură profetică, Schimbarea la față reprezintă o anticipare directă a răstîgnirii, a morții și învierii.

Schimbarea la față are un loc și o semnificație aparte în iconomia vieții pămîntești a Mîntuitorului. Precedată de mărturisirea inspirată a lui Petru: «Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu celui viu» (Matei XVI, 16), ca și de panica ucenicilor, cînd Iisus le vestește patimile Sale viitoare, Schimbarea la față descoperă providențial, cu anticipație, slava viitoare a lui Hristos și, prin ea, a noastră. Domnul ia pe cei trei ucenici: Petru, Iacob și Ioan, care l-au fost martori la învierea fiicei lui Iair și care-l vor fi de asemenea martori și în grădina Ghetsimani. «Îi suie pe muntele Taborului și aici începe să se roage» (Luca IX, 29). Cîmpul rugăciunii nu-l cunoaștem, dar îl putem deduce din context. Domnul s-a rugat Tatălui să dea ucenicilor o nouă dovadă a mesianității Sale, să le deschidă ochii spiritului să înțeleagă taina crucii și a mormîntului, această cale inexorabilă spre înviere: «să fie înlăturat din sufletele ucenicilor Săi scandalul crucii» (Sfîntul Leon cel Mare). În această rugăciune Iisus contemplă, acceptă și trăiește spiritual viitorul providențial: pătîmirea și jertfa oferită Tatălui ceresc, iar Tatăl îi dăruiește arvuna învierii. Totul se petrece nu succesiv, ci într-o ambianță de prezență veșnică în care timpul e depășit. Fața Lui strălucește ca soarele, hainele Lui devin albe ca lumina. Apar deodată în jurul Lui, strălucind de aceeași lumină, Moise și Ilie reprezentanții Legii și profeților, cu care Domnul se întreține asupra «ieșirii Lui, pe care urma să o împlinească în Ierusalim» (Luca IX, 31). Transfigurarea, garanție a abundenței harului care se va revărsa peste veacuri din jertfa crucii, este confirmată în tot adevărul ei de glasul Tatălui din ceruri, care se

225. L. Bouyer, *op. cit.*, p. 120.

aude din nor : «Acesta este Fiul Meu cel iubit, pe Acesta să-L ascultați» (Matei XVII, 5). Ucenicii, încercînd o experiență unică sînt cuprinși de uimire, de «cutremur sacru». Apostolul Petru grăiește : «Învățătorule, bine este nouă să fim aci. Să facem trei colibe : una Ție, lui Moise una și una lui Ilie». «Nu știa ce să vorbească, deoarece erau înfricoșați» (Marcu IX, 6), explica mai tîrziu Sfîntul Evanghelist Marcu, ucenicul Apostolului Petru. Dar comunicarea lor cu această arvună de veșnicie strălucitoare nu-i va părăsi niciodată. Ei fuseseră cu adevărat «martori văzători ai slavei Domnului» (II Petru I, 16).

Legătura între Tabor și Golgota o precizează însuși Mîntuitorul. Coborîndu-se din munte, ne referă tot Sfîntul Evanghelist Marcu, Domnul le-a poruncit să nu spună nimănui cele ce au văzut pînă cînd Fiul Omului va învia din morți. Iar ei «au ținut cuvîntul întrebîndu-se doar între dînșii ce însemna «a învia din morți» (IX, 10). În deruta în care i-a aruncat vestirea patimilor și morții Domnului, ei, ucenicii sînt chemați să ia parte și să mediteze acum profund din acest eveniment al Schimbării la față, la rostul autentic al crucii și al morții în iconomia mîntuirii și a creației însăși.

Pentru oricine, crucea și moartea sînt o negație, sînt cea mai tulburătoare contestare a vieții, a voinței de a trăi. Dar, potrivit Revelației, Dumnezeu este afirmație, *afirmația absolută*. În Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, în Hristos totul este «da», numai «da», așa cum mărturisește Sfîntul Apostol Pavel (II Cor. I, 19—20). Dacă în Dumnezeu și în Hristos, Care e revelația pleneră a lui Dumnezeu, totul e «da», afirmație, viață : «Eu sînt învierea și viața» (Ioan XI, 25), ce înseamnă atunci această imensă și inevitabilă negație, care e crucea și moartea, cu care ucenicii trebuie să se confrunte în persoana lui Mesia însuși ? Schimbarea la față e răspunsul la întrebarea și neliniștea lor. E răspunsul dat acestei negații, care vrea să conteste viața. E un răspuns imediat și revelator, prin aceea că în evenimentul de pe Tabor se face un salt dincolo de cruce și de mormînt și se descoperă viața atotbiruitoare a învierii încă înaintea morții. În Schimbarea la față e deja prezentă învierea. Faptul implică crucea, nu o anulează. O implică însă ca un eveniment spiritual voit, ca o acceptare liberă, conștientă și nu fatală, ca un moment transformator de trecere. Dar crucea și moartea ca atare sînt depășite, consumate în slava învierii pe care schimbarea la față o anticipă acum pe Tabor.

În Hristos învierea e pregestată înainte de Golgota. În Hristos acest «da» absolut al învierii nu e întunecat nicidecum de negația crucii și a morții. Acestea din urmă sînt o cale, finalitatea e învierea. Niciodată în Hristos și în creștinul credincios moartea nu acoperă întreg orizontul existenței. Cînd Domnul spune : «stricați Templul acesta (cel vechi desigur) și-n trei zile îl voi zidi», Domnul contempla deja în Sine «Templul cel nou» al învierii. Schimbarea la față e confirmarea directă a acestui viitor-prezent, viitor anticipat. Și este evidența concretă a principiului fundamental al vieții, al afirmației, care nu poate fi infirmat de negația morții, ci numai secundat de ea. În ce ne privește pe noi, acest act al transfigurării Domnului ne încredințează că dacă n-ar fi fost

păcatul noi am fi dobândit calitățile învierii printr-o jertfire spirituală, evitînd traversarea tragică a morții.

De asemenea, faptul că «Fiul Omului» pregustă învierea încă înainte de evenimentele care L-au dus pe Golgota, înseamnă că taina și puterea învierii nu sînt strict dependente de nici o ambianță seculară, sînt independente chiar și de Golgota; e un fapt divin absolut liber, dincolo de orice accident sau determinism dinafară. Nu se poate pune deci întrebarea simplistă: cum am fi avut revelația învierii, faptul capital al Evangheliei, dacă nu ar fi avut loc trădarea lui Iuda, procesul intențat de Ana și Caiafa și osînda confirmată de Pilat? Nu aceștia sînt factorii determinanți. «Fiul Omului merge precum este scris și vai aceleia prin care se vinde» (Matei XXVI, 24). De aceea nu se poate spune: «dacă Iuda e un instrument al învierii, atunci de ce e osîndit?» El este osîndit în păcatul și nepocăința lui. Învierea se putea descoperi în istoria Bisericii eventual într-un alt context, nu însă fără jertfirea vechiului eon. Nu se poate vorbi în sensul strict al cuvîntului nici de «felix culpa Adami», nici de alte cauze exterioare. Nu păcatul lui Adam ne-a adus darul întrupării și al învierii, ci taina iconomiei divine, al cărei obiectiv este creștinul. Păcatul a schimbat doar fața divină a jertfei; a făcut-o hulită, disprețuită și extrem de dureroasă. «Omul a determinat forma întrupării ca iubire crucificată»²²⁶. Dar în acest abis al umilirii, Domnul a descoperit o și mai mare strălucire, o și mai infinită putere a iubirii, în cruce; «unde s-a înmulțit păcatul, a prea prisosit harul» (Rom. V, 20).

Jertfa și învierea, incluzînd păcatul se plasează în același timp și dincolo de păcat, în lumea libertății și a creației. «Tatăl Mă iubește, pentru că Eu îmi pun viața Mea, ca iarăși să o iau. Nimeni nu o ia de la Mine...», zice Domnul (Ioan X, 17—18). Învierea nu e din lumea aceasta, dar este pentru lumea aceasta. E un dar de sus care depășește infinit «structurile» căderii.

Jertfa și învierea, așa cum arată schimbarea la față, independent de orice conjunctură, descoperă sensul cel mai profund al creației. Își are temeiul în întrupare și dincolo de ea, în «taina cea din veac ascunsă», în acea *πρόθεσις τῶν αἰώνων* (= perspectivă a veacurilor). Sfîntul Maxim Mărturisitorul afirmă: «Cel ce a cunoscut taina crucii și a mormîntului a înțeles rațiunile esențiale ale tuturor lucrurilor...; iar cel ce a cunoscut înțelesul tainic al învierii a cunoscut scopul spre care Dumnezeu a întemeiat toate de mai înainte...» și «toate cele văzute se cer după cruce»²²⁷.

Dezvoltînd puțin această viziune e îngăduit să spunem: Fiul este, după Sfînta Scriptură, «Mielul lui Dumnezeu», Mielul din veci al Tatălui, dar e un «Miel» jertfit. El e «preot în veac» (Evr. V, 6) și e «jertfă de la întemeierea lumii». De asemenea și lumea, în El și cu El, e o jertfă nesfîrșită, o ofrandă în fața Tatălui. Creația însăși este simbolic un «miel». Și este «miel» atît în sensul de nevinovăție harică în originea ei, cît și în sensul că are și ea calitatea de «miel» și de «Fiu», adică de

226. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie...*, p. 269.

227. *Filocalia*, II, p. 148—149.

jertfă în fața Tatălui, deci de permanent suîș spre desăvîrșire, spre înviere. Creația întregă se mișcă în același ritm cu Hristos, între cruce și înviere : crucea ca mijlocire, învierea ca finalitate. Structurile creației sînt o oglindire a «Mielului jertfit» dintru început pentru creație, iar întruparea, moartea și învierea, o continuare a creației întrerupte de păcat ; continuare însă în ritm, în armonie cu legea ei și universală, fixată din început prin «jertfirea Mielului».

Cum se poate observa, tradiția răsăriteană, printr-o viziune cuprinzătoare în care creația e înrădăcinată de mai înainte de veacuri în «Taina lui Hristos», nu exclude ci preîntîmpină accidentul păcatului în cît iconomia creației poate deveni o iconomie a mîntuirii. Dar aci, conștiinței creștine i se opune o subtilă întrebare. Anume, dacă Adam n-ar fi păcătuît am mai fi primit noi darul suprem al întrupării ? Problema ivită încă din primele veacuri ale Bisericii, la care Fericitul Augustin răspundea grav : «si homo non periisset, filius hominis non venisset»²²⁸, care a suscitat multe controverse, mai ales în Apus între tomiști și franciscani²²⁹, și care a rămas deschisă pînă astăzi. În ce ne privește, noi considerăm că un cuvînt al Sfîntului Chiril al Alexandriei, pe care îl redăm, mai departe, aruncă o lumină în pătrunderea misterului : «După cum un arhitect înțelept», spune Sfîntul Chiril, «cînd începe construirea unei case, gîndind cum se cuvine, că în trecerea vremii ea poate suferi vreo stricăciune, fapt ce se întîmplă cu orice casă zidită, el pune o temelie de nedistrus, care este în planul lui, ca și o rădăcină neschimabilă a operei sale, pentru ca în caz că ar suferi ceva, principiul avîndu-l sănătos, să se poată din nou construi pe ea. Tot așa, Ziditorul tuturor a pus de mai înainte pe Hristos ca temelie a mîntuirii noastre, înainte chiar de întemeierea lumii. Așa fel încît, atunci cînd din cauza transgresiunii noastre, s-ar întîmpla să cădem, noi să putem fi rezidiți pe El. Deci, cît privește voința și planul Tatălui, Hristos este pus drept temelie, încă înaintea veacurilor. Faptul propriu-zis însă, după cuviință, s-a săvîrșit în timp pentru că așa cerea nevoia lucrului. Așa am fost reînnoiți în Hristos, prin venirea Sa în timp, noi care îl aveam de mai înainte temelie a mîntuirii»²³⁰.

Se deduce lesne că Sfîntul Chiril are în vedere o previziune pronietoare a înțelepciunii lui Dumnezeu în «planul cel veșnic» în realizarea creației, previziuni care, ținînd seama de temporalitatea făpturii noastre, include și posibilitatea ruinei, a schimbabilității în păcat. Astfel cele

228. *Sermones de Scripturis...*, col. 940.

229. Toma de Aquino consideră că, după Sfînta Scriptură, greșeala primului om e indicată drept motiv al întrupării. Totodată, neexistînd vreo limită puterii lui Dumnezeu, Fiul s-ar fi putut întrupa chiar în absența păcatului. Poziția lui Duns Scotus e mai categorică. Reproducem din tezele lui următoarele : «Dumnezeu se vrea iubit de un altul, care, dinafara Lui, să-L poată iubi suprem. În acest scop, El prevede unirea ipostatică cu o altă natură. Nu căderea a fost cauza predestinării lui Hristos. Chiar dacă nimeni nu ar fi căzut, chiar dacă nu ar fi fost alte ființe care trebuia să fie create..., încă Hristos ar fi fost predestinat», la L. Richard, *Le Mystère de la Rédemption...*, p. 152 ; în *Incarnatio*, în «*Dictio de Théologie Catholique*», VII, col. 1497—1498. În rom. : P. D. Lucaciu, *Motivul principal al Întrupării Fiului lui Dumnezeu după părerea Fer. Ioan Duns Scotus*, Blaj, 1941.

230. *Thesaurus*, Lib. V, Assert. 15, P. G., LXXV, 296 A, B.

două iconomii, a creației și a Răscumpărării, se întrepătrund ca o unică lucrare a Proniei. «Întruparea e răscumpărătoare» (Prof. N. Chițescu), e calea deschisă spre jertfă și spre înviere. Întreaga iconomie a mîntuirii, din ceasul căderii e o modelare a existenței creației prin tipuri și semne, ca : Isaac, Iosif, Mielul pascal, șarpele de aramă etc., în vederea «*Tainei lui Hristos*».

4. Aspectele Răscumpărării în relație cu jertfa

«Este deosebire de daruri, dar e același Duh», zice Sfîntul Apostol Pavel (I Cor. XII, 4). Principiu eclesiologic desigur, dar care privește în primul rînd pe Domnul nostru Iisus Hristos în calitatea Sa de Cap al Bisericii. Viața descoperită în Iisus Hristos e acea bogăție atotcuprinzătoare de daruri și slujiri, purtată și împărtășită de o unică persoană într-un unic duh, cu o dragoste infinită.

De aceea opera Răscumpărării înfăptuită de o asemenea Persoană a putut fi privită de gîndirea teologică sub aspecte variate ca : Revelație a iubirii dumnezeiești, model moral absolut, recapitulare sau reunire în Hristos a umanității și a întregii făpturi, omagiu adus dreptății divine cu prețul jertfei, ispășire penală substitutivă tot prin jertfă, sfințire a firii prin biruirea stricăciunii și a morții în înviere, care se face premisă a învierii noastre etc. Toate cuprinzînd adevăr, sau parte din adevăr și toate privind unica viață a Domnului revărsîndu-se în viața unică a Trupului Său — Biserica.

Într-o privire mai sistematică de sinteză constatăm și următoarele : În Apus, încă din evul mediu timpuriu, sub inspirația unui context social specific, a fost pierdut din vedere acel echilibru între teologie și iconomie. S-a pus un accent deosebit pe aspectul *teologic*, pe drepturile suverane ale lui Dumnezeu asupra făpturii noastre. Încît, marea taină a Răscumpărării a fost interpretată, fie ca o satisfacție adusă prin Hristos onoarei lui Dumnezeu ofensate de păcatul originar (de aci teoria romano-catolică a satisfacției), fie ca o pedeapsă suferită de Același în locul nostru prin suferința crucii (de unde teoria substituirii penale). Aceste viziuni au devenit clasice și tradiționale în Apus ²³¹.

Ortodoxia, considerînd că refacerea firii noastre, în urma ruinei păcatului, e un omagiu mai vrednic de iubirea lui Dumnezeu decît orice satisfacție, subliniază — în înțelegerea actului întrupării și Răscumpărării — *aspectul iconomic*. În acest sens Dumnezeu, prin nesfîrșita Sa iubire pronietoare-«agape», coboară la noi și ne vindecă prin însăși introducerea Vieții Sale, a Logosului divin în organismul suferind al făpturii noastre ; iar prin jertfa crucii ne înalță și ne sfințește.

231. În spirit irenic-ecumenist și considerînd pozițiile puternic întemelte în Sfinții Părinți ale unor teologi apuseni mai noi, îndeosebi catolici, noi am renunțat în parte la acele capitole care expuneau critic teoriile catolice și protestante asupra Răscumpărării. Cităm : H. de Lubac, *Catholicisme*, Paris, 1952 ; L. Richard, *Le Mystère de la Rédemption*, Tournay, 1959 ; F. X. Durrwell, *La Résurrection de Jésus, Mystère de Salut*, Le Puy, 1963 ; Jean Galot, S. J., *La Rédemption, Mystère d'Alliance*, Paris, 1965 ; Yves Congar, *Jésus Christ, Paris, 1965* ; *Mysterium Salutis, Dogmatique de l'Histoire du Salut*, Édition française, Paris, 1970 ; H. Turner, *Jésus le Sauveur*, Paris, 1965 și alții.

În duh ortodox, integrând aceste aspecte esențiale într-o viziune de ansamblu considerăm că pe temeiul Sfintei Scripturi și al Sfintei Tradiții putem spune: Mîntuitorul, în opera Sa răscumpărătoare, *ne recapitulează*, ne readună mai întii în Sine, începînd din întrupare, *ne sfințește firea*, coborînd în adîncimile ei pînă la extrema cheneză în iad, și astfel recapitulați și sfințiți în El, se oferă și ne oferă Tatălui, ca *jertfă și omagiu suprem*, primind pentru El și pentru noi o nouă consacrare a făpturii noastre: învierea. În aceste trei aspecte considerăm că poate fi cuprinsă, din punctul de vedere ortodox, întreaga taină a Răscumpărării, a mîntuirii noastre.

a) Recapitularea în Hristos

— Prin Revelație ne recunoaștem o *unitate tainică a noastră și a lumii în Hristos*, unitate care urcă la obîrșie în creația prin Fiul, se întemeiază în întrupare și se manifestă deplin în Parusie, cînd Dumnezeu va fi «totul în toate». Această unitate de obîrșie, de parcurs și de țel este exprimată iconomic în Noul Testament prin termenul *ἀνακεφαλαιώσασθαι*. Termen inițiat de Sfîntul Apostol Pavel (Efes. I, 10), reluat de Sfîntul Irineu și înscris în patrimoniul teologic al Sfintei Biserici.

«Anakephaleosis» derivă din *κεφάλαιον* și înseamnă: rezumat, punct sau virf în care se rezumă, se readună ceva²³². Domnul e contemplat în viziunea sugerată de acest cuvînt ca principiu unic zidind și reunificînd în Sine Biserica și întreaga creație. Totodată, prepoziția *ἀνά*, ca și în alte cazuri (*ἀνάμνησις*, în sens de re-actualizare, de scoatere la lumină a memoriei ontologice), dă viziunii o profundă perspectivă în timpul creației și al Răscumpărării.

În însuși trupul Fecioarei, locaș al întrupării lui Dumnezeu-Cuvîntul, e pus începutul recapitulării; e aci prezentă rădăcina umanității noastre, care organic e una. Încă în acest vas sfînt devenim virtual un trup cu Hristos. Maica Domnului e deja chipul Bisericii, «Cortul lui Dumnezeu cu oamenii» (Apoc. XXI, 3). Icoana Preacuratei cu Pruncul divin inspiră conștiința unui punct unic în care a avut loc unirea între Dumnezeu și om, și pleacă de aci o nouă existență divin-umană și uman-divină.

De aceea și mărturia cuprinderii noastre în Hristos e afirmată de la început în Evanghelle, odată cu întruparea și nașterea. Domnul vine «la ai Săi» în calitate de «temelie» a zidirii Bisericii sau «tulpină» a unei noi vieți. «A crescut ca o a doua rădăcină», zice Sfîntul Chiril, mai profund, «ca prima și unica rădăcină, descoperită acum în întrupare». A venit să ne readune într-unul (*εἰς ἓν*), în El și prin El cu Tatăl. «Cine vă primește pe voi, pe Mine Mă primește și cine Mă primește pe Mine primește pe Cel ce M-a trimis» (Matei IX, 40). Surprindem ca pe un fir

232. Prof. N. Chițescu, *Teoria recapitulațiunii la Sfîntul Irineu*, în «Studii Teologice» Seria I, 1938—1939, p. 115. Termenul «Kefaleon» redă ideea de cuprindere și de rezumare a punctelor de căpetenie din noțiuni abstracte sau concrete... Accentuarea prepoziției *ἀνά* adaugă o nuanță de repetire. «Anakephaleosis» cuprinde ideea de întoarcere, de restabilire într-o stare pierdută, p. 118. Vezi și Pr. Prof. H. Roventja, *Epistola către Efeseni*, București, 1928, p. 27; H. Turner, *Jésus le Sauveur...*, p. 68; Y. Yongar, *Jésus Christ...*, p. 145.

tainic o unitate verticală, care provine din Tatăl ca *Sursă*, prin Fiul ca *Pecete asemenea chipului*, în Duhul ca «*Duh al înfierii*». Purtăm pecetea chipului și sintem «*fii în Fiul*». În acest sens Domnul a spus că «*viața veșnică*», viața corespunzătoare chemării noastre constă în cunoașterea lui Dumnezeu-Tatăl și a Aceluia pe care L-a trimis El: Iisus Hristos. În Fiul ne recunoaștem în originea noastră ultimă. Treimea revelează în Hristos «*principiul*» omului, atât în prima cât și în a doua creație. Hristos e Domnul nostru, așa cum Tatăl e Tatăl nostru.

Recapitularea trebuie văzută astfel profund în unitatea Prototipului. Se întemeiază pe unitatea între chipul nostru original și Arhetipul care s-a revelat la plinirea vremii pentru a restaura adevărul chipului. Adam cel vechi nu mai reprezenta un adevărat chip divin: «*Nu sînt căile Mele ca ale voastre*», zice Domnul prin proorocul (Isaia LV, 8). Adam nu mai poate autentifica esența umană.

În ultimă analiză noi ne și întrebăm: Cum putea defini primul Adam o normă stabilă de umanitate? El purta un chip fără plinătatea asemănării. Primise de altfel o «*poruncă proporțională cu vîrsta lui*» (Fericitul Teodoret al Cirului). În sfîrșit, era «*din pămînt*», în timp ce al doilea Adam e chiar în umanitate: «*din cer*» (I Cor. XV, 16). Deși Fiu al Omului, cum se definește pe Sine atât de frecvent în Evanghelie, voind să spună că e fiu al umanității noastre, ne întrupează condiția integrală, dar mai presus de noi e punctul nostru de origine și sprijin imuabil: este «*Fiul Omului care este în cer*» (Ioan III, 13). La Sfinții Părinți citim cum un nevoitor în ceasul din urmă, cu gîndul la Judecată are un moment de ezitare, de îndoială. Ucenicii îl întreabă: Și tu te temi, părinte? El răspunde: am făcut pînă acum totul ca să păzesc poruncile. Dar, om sînt; cum pot ști dacă lucrul meu e plăcut lui Dumnezeu. Una e judecata lui Dumnezeu, alta a oamenilor²³³. Cine-și poate fi singur criteriu de judecată și cine se poate institui pe sine model absolut de umanitate? Și totuși, cum ne-am putea realiza fără prezența și referirea la un asemenea criteriu și model care să ne redea principiul, sensul și unitatea destinului nostru?

Aci stă sesizarea inspirată a Sfîntului Irineu: «*Hristos recapitu-lează în Sine vechea noastră plăsmuire*»²³⁴. Redescoperă originea, vocația, dreptatea originară. «*Am primit întru El*», zice Eusebie, «*Adevărul și Arhetipul chipurilor*»²³⁵, iar Biserica învață: «*Hristos se naște ca să ridice chipul cel mai înainte căzut*».

— *Recapitularea mintuitoare* nu reprezintă însă o simplă restaurare a naturii, de originii. Între creație și Răscumpărare se desfășoară o istorie a noastră, are loc o experiență a libertății; sînt puse la încercare posibilitățile noastre creatoare după chipul Creatorului. Mintuirea nu anulează aportul libertății omului, fără să anuleze istoria lui. Momentul «*plinirii vremii*» e convergența unui foarte viu dialog divin-uman resimțit aproape pe fiecare pagină a Vechiului Testament, și încu-

233. Abbé Isale, *Recueil ascétique*, Abbaye de Bellefontaine, Maine-et-Loire, 1970, p. 287.

234. *Adversus Haereses*, IV, 6, 2, P. G., VII, 937.

235. *Demonstratio Evangelica*, P. G., XXII, 89 A.

nunată în acel admirabil de simplu răspuns al Fecioarei : «Roaba Domnului sînt, fie mie după cuvîntul tău».

Ruptura provocată de păcat nu înseamnă situarea lui Dumnezeu în afara experienței dureroase a lui Adam. Duhul Vechiului Așezămînt face foarte vizibilă prezența Logosului ca subiect călăuzitor. În cele două genealogii (una care suie la Avraam, a neamului israelit, cealaltă conșpectînd întreaga umanitate pînă la Adam), Sfinții Evangheliști Matei și Luca deschid o adîncă viziune a unității. Sfințul Irineu observă că «Hristos a recapitulat în Sine lungul șir al oamenilor»²³⁶. Sfințul Evanghelist Matei care dă o genealogie pe linia neamului ales, amintește aci cu adînc înțeles, în afară de Maica Domnului, patru femei : Tamara, Rahav, Rut și Batșeba, a căror condiție pare să arunce o umbră asupra calității de «ales». Domnul însă nu asumă în lume o natură primordială abstractă, desprinsă din contextul istoric. Luînd trupul nostru, El asumă întreaga noastră condiție. Tatăl L-a trimis «întru asemănarea trupului păcatului» (Rom. VIII, 3), «ispitit întru toate afară de păcat» (Evr. IV, 15), dar pentru a «osîndi păcatul în trup» (Rom. VIII, 5) ; cuprinde totul pentru a mîntui totul. Dacă păcatul e universal uman, recapitularea mîntuitoare nici nu poate fi altfel decît coextensivă acestei arii imense a răului proliferat. Și se poate spune — cum s-a și amintit — că deplina reunificare în Hristos se va consuma abia la a doua venire și judecată, la Parusie.

Dar cum se realizează, în această interpenetrare, «cuprinderea noastră virtuală în Hristos?» S-a spus că «Domnul asumă firea umană în totalitatea ei, nu însă și toate ipostasele» (Sfîntul Ioan Damaschin). Nu ni se substituie subiectiv, nu anulează persoana în unicitatea și libertatea ei. Omul e conștiință de sine și libertate, e ființă spirituală.

Și totuși, deși deosebiți, sîntem în același timp și uniți. Unic, fiecare în felul lui ne și întîlnim într-o convergență unică. Hristos e revelat tocmai ca *principiu de unitate*, Arhetip al conștiinței comune, al conștiinței colective — cum zice Jung. Unicitatea Lui ca și a fiecăruia dintre noi nu poate fi gîndită decît odată cu unitatea tuturor creștinilor în El, în trupul Lui, care e Biserica. Ne întîmpină și aci o antinomie teologică : «O, Tu, care ești singurul între cei singuri, și totul în toți»²³⁷, zice un Părinte al Bisericii.

Trebuie operată o transformare în maniera noastră individualistă de gîndire și viață. Nu fără susținută reflecție, căutînd să-l definească și pe închinător prin Hristos, Biserica a păstrat în hristologie ambii termeni : și cel de ipostas și cel de persoană, cu egală valoare, dar cu ușoare nuanțe distinctive. *Ipostasul*, reprezentînd suportul fundamental și specific al ființei noastre, conștiința subiectivă cum se spune ; *persoana*, reprezentînd conștiința comunitară, a relației și comunicării ; ambele stări : ipostatică sau personală, subiectivă sau comunitară revelînd în unitate și simultan o existență divină sau umană. În acest sens Domnul previne : cel ce-și iubește sufletul (viața), adică vrea să facă

236. *Adversus Haereses*, III, 18, 1, P. G., VII, 932.

237. La H. de Lubac, *Catholicisme...*, p. 323.

din eu un absolut în sine, închizându-se cumva în propria-i subiectivitate, se pierde. În schimb, cel ce-și pune sufletul pentru Mine și Evanghelie, adică se deschide jertfelnic lui Dumnezeu și aproapelui, binelui obiectiv, comun și universal, se deschide prin aceasta vieții, bogăției infinite a vieții. Fiecare se naște și se hrănește din această bogăție comună și e de neconceput în afara ei.

Domnul vine în lume cu o manieră divină de «a fi», un anume fel de a fi — după Dumnezeu»²³⁸, El ne revelează icoana «tri-unității» divine. Îmbracă real o natură umană distinctă cu o conștiință subiectivă, ia firea umană considerată în ins, nu în specie, cum s-a observat de către Sfinții Părinți. Dar această natură umană e purtată de o Persoană divină, e deschisă comuniunii cu întreaga umanitate.

Iisus Hristos, așa cum poartă în Sine infinitul vieții divine ca Dumnezeu, e destinat să poarte și «infinitul» vieții noastre ca om. Pot exista atâtea căi, atâtea relații personale cu Dumnezeu, câte persoane și câte daruri sînt, dar nu e decît un singur Dumnezeu și un Mijlocitor — Iisus Hristos (I Tim. II, 5). Pot exista atâtea situații și probleme ale vieții, dar binele e unic (Matei XIX, 17) și noi nu ne putem rezolva situațiile și nu ne putem realiza creștinește decît în referire la acest bine unic întrupat.

În El e cuprinsă întreaga gândire a iconomiei divine. O floare, bobul de grâu, poartă întreaga bogăție a vieții dăruită pînă la nivelul lor. Cuvîntul unui înțelept, unui poet poate cuprinde în sine toate aspirațiile, țelul spiritual al unei comunități. Dumnezeu-Cuvîntul întrupează la plinirea vremii întregul nostru destin, așa cum o dovedesc de altfel și cuvintele Evangheliei Sale, la care creștinul apelează și simte că-și află acolo întreaga problematică a vieții lui. De aceea Sfîntul Chiril al Alexandriei spunea că «prin intrarea Domnului în lume a fost dată vieții persoana comună a umanității»²³⁹. Persoană (πρόσωπον) în cel mai propriu înțeles al cuvîntului, prin care Iisus Hristos se arată a fi acea față divină și umană care se poate adresa tuturor. Prin toate El deșteaptă în noi potențele adormite, «captează puterile sensibilității» (N. Cabasila) și devine hrana substanțială, unică și unificatoare a sufletelor noastre. El ne poate spune «mîncăți trupul Meu... beți sîngele Meu». Hrăniți-vă cu ceea ce sînt Eu. El e adevărata Împărtășanie. Iubiți-vă cu iubirea Mea. Contemplați lumea în ordinea și armonia ei, în gîndurile ei prime în care a fost creată și veți descoperi că toți sînteți una întru Mine. La Paști luăm toți lumină din unica Lui lumină pentru că în învierea Lui e începutul învierii tuturor, «revărsînd lumină dumnezeiască în toată casa umanității»²⁴⁰.

După un cuvînt al Noului Testament Domnul este: *plinătate* (pliroma) (Ioan I, 16 ; Efes. III, 19). În El, în trupul Lui locuiește «plinătatea Dumnezeirii» (Col. II, 9). Persoana Lui reprezintă printre noi existența noastră totală «locuită de prezența lui Dumnezeu», acel centru de «referință, totodată și de origine și de finalitate, în raport cu care se poate primi o existență nouă»²⁴¹. Noi toți sîntem prezenți în umanitatea Lui,

238. Y Congar, *Jésus Christ...*, p. 146.

239. În *Ioannem*, Lib. I, P. G., LXXII, 161 C.

240. *Teologia Dogmatică și Simbolică* (Pr. Prof. D. Stăniloae)..., p. 639.

241. Y. Congar, *Jésus Christ...*, p. 144.

cuprinși prin relație de destin cu această plinătate a Domnului, așa cum sînt persoanele divine în Dumnezeuia Lui. Îi sîntem interiori prin acea iubire-«agape», prin care trăiește viața noastră. Ne recunoaștem prezenți în El și îl recunoaștem prezent în noi. Cînd i-a chemat pe ucenici să-L urmeze, ei au lăsat totul și au mers după El. Cum s-ar fi putut petrece un asemenea fapt dacă le-ar fi fost străin, necunoscut? Prezența Lui între ei trezea o memorie originară, ontologică a propriului lor chip. Recunoașterea era și de o parte și de alta. Ei erau în El și El în ei, și originar Arhetipic, și final, printr-o nouă creație, în acea unitate care înseamnă participare concretă la aceeași origine și la același țel.

De la această prezență, «interconexiune originară» porcede recapitularea, pe ea se întemeiază. În recunoașterea ei stă însăși ființa teologiei ca și a iconomiei, cunoștința noastră despre Dumnezeu și recunoașterea lui Dumnezeu în noi. După Sfînta Scriptură cunoașterea, comuniunea este esențial recunoaștere. Fecioarelor cu candela stinsă, Domnul le spune: «...Nu vă cunosc pe voi». Nu-mi recunosc chipul, idea Mea (oïda) în voi (Matei XXV, 12).

Deosebit de semnificativă apare aci întrebuițarea termenului oïda (de la εἶδω) iar ca substantiv εἶδος, avînd înțelesul de formă, formă a unei existențe în spirit, idee.

Întruparea, jertfa și învierea realizează exemplar această idee divină (εἶδος), despre om. În ea Domnul ne împărtășește destinul, condiția originară și istorică și ni se împărtășește. În ea ca într-o pîrgă ne unifică, ne sfințește, ne îndumnezeiește. Prin ea El, Unul dintre noi, e cu adevărat noi toți. Această realitate divină și umană totodată a și înălțat-o de-a dreapta Tatălui²⁴². În ea, realizată personal de fiecare, ne vom recunoaște toți la Parusie (Matei XXV, 14).

Și faptul că Sfînta Scriptură ne revelează nu una, ci două venituri, deschide o adîncă perspectivă în pedagogia divină a creației. În venirea și revenirea Domnului se are în vedere timpul și libertatea făpturii Sale. Este loc și timp și pentru luarea de conștiință progresivă a Revelației, de transfigurare a noastră în Hristos, și pentru afirmarea liberă a experienței Bisericii.

b) Sfințirea firii în Iisus Hristos

— «Eu pentru ei Mă sfințesc pe Mine, ca și ei să fie sfințiți în adevăr» (Ioan XVII, 19). Sfințirea făpturii înseamnă restaurare prin Iisus Hristos în adevăr, iar accesul la acest adevăr divin se face prin jertfă. Sfințirea în sens biblic și patristic înseamnă jertfire. Cînd Domnul rostește: «Eu pentru ei Mă sfințesc», vrea să spună în același sens: pentru ei Mă jertfesc. Sfîntul Ioan Hrisostom tîlmăcește acest loc prin cuvintele: «Îți aduc jertfă»²⁴³. Ce e jertfit e sfințit, zice și Sfîntul Chiril. A fi sfințit în adevăr înseamnă a te fi jertfit adevărului, a trăi, a te consacra pentru și în adevăr. Desigur, Domnul are în vedere aci spremlul

242. Père Georges Lusseau, *Une Triade apostolique et pastorale*, în «Présence Orthodoxe», Organe de l'Église Orthodoxe de France, nr. 6/1969, p. 23.

243. In *Ioannem, Homilia LXXXII*, P. G., LIX, 443.

Său act de sfințire pe cruce, dar întreaga viață a lui Iisus e un act de sfințire a noastră în adevăr, prin jertfire pentru adevăr, începînd încă din ceasul întrupării.

Credinciosul creștin e destinat sfințirii, luminării în adevăr, prin vocația lui de a se cunoaște pe sine, lumea și pe Dumnezeu. «Cel născut din adevăr aude glasul Meu», zice Iisus. Făpturile își spun frumusețea, destinația, dumnezeiescul din ele în adevăr. Cuvîntul grecesc ἀληθής înseamnă : neascuns, dezvăluit, descoperit. Adevărul lucrurilor e pînea spiritului. A fi plin de Duh Sfînt e a fi «plin de har și de adevăr», cum spune Sfînta Evanghelie despre Mîntuitorul.

Căderea a fost o cădere din adevăr, din spirit, din har. De aceea Răscumpărarea e, cum s-a observat, o reintegrare în dragoste și în adevăr, în esența noastră spirituală, în lumea valorilor sfinte. E o răscumpărare din «toată nedreptatea» (Tit II, 19), din acea nedreptate esențială în raport cu o ordine obiectivă : răscumpărare «din viețuire deșartă» (I Petru I, 18), deci dintr-o existență goală de sens ziditor, de adevăr, din vidul spiritului atît de semnificativ neliniștii noastre umane ; în sfîrșit răscumpărare din umbra morții.

În Revelație adevărul ni se face cunoscut nu printr-o exprimare abstractă, ci vie, personală. La întrebarea lui Pilat, ce este adevărul, Domnul nu răspunde printr-o definiție, ci spune : Eu pentru aceasta am venit, să mărturisesc adevărul, să-i fiu martor. Eu sînt calea, adevărul și viața. Acesta și este mesajul în esență al Evangheliei : Revelarea adevărului într-o viață de om, în trup.

Dacă noi, în iconomia creației, sesizăm adevărul ca pe o corespondență fidelă între Logos, legile proniei și făpturi, — altfel spus : *adequatio rei et intellectus* —, atunci adevărul, din punctul de vedere creștin, în expresia lui absolută, ne e descoperit desigur în acel dat fundamental al Noului Testament : *Cuvîntul trup s-a făcut. Logosul întrupat, deci unitatea indisolubilă între Logos și viața religioasă*, între arhetipul revelat în Iisus Hristos și realitatea viețuirii noastre zidită după chipul divin.

În întrupare Fiul lui Dumnezeu ia asupra-și esența firii noastre. Își face trup trupul nostru, și-l umple dinlăuntru cu prezența Logosului. Unirea celor două firi (communicatio idiomatum) reprezintă cea mai profundă sfințire. Firea creștinului se oferă în jertfă totală Ipostasului divin și Acesta îi comunică Dumnezeirea. O sfințește, o umple de har și de adevăr. Și din plinătatea acestei firi îndumnezeite ne împărtășește și nouă, har peste har : mîntuirea.

Acest act al iconomiei divine reprezintă un aspect fundamental în taina Răscumpărării pe care Sfinții Părinți răsăriteni îl consideră esențial. Ei vor repeta pe rînd, începînd cu Sfinții Irineu și Atanasie cel Mare, și continuînd cu Sfinții Grigorie de Nisa și Grigorie de Nazianz și alții : că «Dumnezeu s-a făcut om, pentru ca omul să poată deveni

Dumnezeu»²⁴⁴, conștiința îndumnezeirii fiind exprimată printr-un cuvânt puternic *θεωσις*, sau în formulare mai strict creștină : *θεοποίησις*.

Mai târziu, în Ortodoxie, teologii îl vor defini drept aspectul ontologic al Răscumpărării. Onto-logic, în înțelesul propriu al cuvântului, înseamnă că *Logosul* își face locaș în *ființa* noastră, sfințind-o și luminându-i dinăuntru adevărul ei ultim, total.

Mai adăugăm că acest aspect al sfințirii personale împreună cu cel de recapitulare reprezintă îndeosebi fața Domnului îndreptată spre noi. Reprezintă coborîrea în existența noastră căzută, coborîre și unire cu noi pentru a ne curăți și sfinți, pentru «topirea răului din fire». Și astfel pregătită firea noastră în Hristos, readusă la acea calitate de «sfință și fără de prihană» cum se cuvine jertfei, să o poată oferi Tatălui ca Arhiereu al nostru și ca o pîrgă, în vederea Paștelui Noului Legământ. Firește toate aceste aspecte de recapitulare, sfințire și jertfă alcătuiesc o unică faptă mintuitoare prin care Iisus Hristos privește permanent, ca mijlocitor și către Tatăl și către om.

Curățirea și sfințirea o săvîrșește Domnul printr-o pătrundere și cuprindere din interiorul firii pe toată gama existenței credinciosului. El a străbătut viața omenească întreagă și treptat, nu deodată, dintr-o unică perspectivă, pe deasupra timpului, ci în ritmul creaturii, în timpul ei ; un început al căii, orientat către o finalitate. Un început în sinurile Fecioarei, care s-a continuat pînă la coborîrea în sinurile pămîntului, «la cele mai de jos» : «Tu ai coborît pe pămînt, pentru a-l mîntui pe Adam și negăsindu-l, Doamne, ai mers să-l cauți pînă la iad», zice o stihiră din Sîmbăta Mare. El săvîrșește o sfințire și o transfigurare a vieții noastre. Nimic nu scapă în Hristos privirii spiritului. Cuvîntul întrupat e acea lumină care luminează totul, pe care nici un fel de întuneric nu o poate cuprinde (Ioan I, 5). De aceea ne și poate porunci : «Vegheați în tot timpul». Umpleți adică toate clipele cu prezența Logosului, a sensului, întrucît «Dumnezeu s-a făcut temporal, pentru ca oamenii temporali să devină eterni», cum învață Sfîntul Irineu²⁴⁵. Să dobîndească deci acea condiție a eternității noastre care e spiritualitatea, condiție a veacului viitor pregătită de aci. «Dumnezeu s-a făcut purtător de trup, pentru ca omul să poată deveni purtător de duh», sesizează Sfîntul Atanasie cel Mare²⁴⁶. Înțelegem pentru ce în fața lui Iisus, păcatul cel mai mare e păcatul împotriva Sfîntului Duh. Lovește în esența vocației noastre și Domnul e trimis să restaureze vocația noastră umană. «Toate simțirile noastre le slozobește de omorîrea patimilor, punîndu-le povățuitor bun, gîndul cel dinăuntru», ne rugăm în dumnezeiasca Liturghie a Sfîntului Grigorie Dialogul.

Și Adam a primit în actul creator suflarea divină de viață, harul Sfîntului Duh. Domnul însă se naște, crește și rămîne în Duhul Sfînt. Iar la Botez, început al mesianității Lui spirituale, Duhul se arată din nou coborînd și rămînînd peste El. Sfinții Părinți vorbesc în experiența du-

244. Vl. Lossky, *A l'Image et à la Ressemblance de Dieu, Rédemption et Désification...*, p.

95. Jules Gross, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs*, Paris, 1938.

245. La P. Evdokimov, *L'Orthodoxie...*, p. 207.

246. P. G., XXVI, 996.

hovnicească de o pedagogie divină, de veniri și plecări ale Duhului potrivit capacității vasului uman. Dar lui Iisus, «Dumnezeu nu-I dă Duhul cu măsură» (Ioan III, 34). Aci, în Hristos, se împlinește exemplar proiectul cel din veci al ființei după chip, printr-o unică și negrăită conlucrare a Logosului în Duhul Sfânt. «Știu de unde vin și unde merg» (Ioan VIII, 14). Cuvînt rostit numai de El, care dezvăluie conștiința unei misiuni și înțelegeri duhovnicești în cel mai propriu sens, de trimis de la cineva către un scop precis și înzestrarea cu toate posibilitățile în acest scop.

Dar Răscumpărarea ontologiei noastre înseamnă și confruntarea cu răul care a pătruns în fire și biruirea lui. E ceea ce sesizează profund Sfîntul Apostol Pavel cînd spune: «Pe Cel ce n-a cunoscut păcat L-a făcut păcat pentru noi, ca noi să ne facem dreptatea lui Dumnezeu printr-Însul» (II Cor. V, 21). Desigur că în expresia «L-a făcut păcat pentru noi» avem de a face cu o metaforă, cu o semnificație spirituală, al cărei centru de greutate cade pe ideea sfințirii noastre. Pentru ca noi să devenim fără păcat, L-a făcut pe El păcat pentru noi. Nu e o alegorie biblică și nici o soluție doar juridică a Răscumpărării, ci o realitate antinomică, evidentă deplin numai în Hristos, în puterea Lui de jertfire pentru om.

Dar cum L-a făcut păcat pe Cel fără de păcat? Mai precis, cum este Iisus Hristos în același timp și fără de păcat și păcat pentru noi?

Cînd zicem că Iisus Hristos este fără de păcat, spunem ceva mai accesibil înțelegerii. Ipostasul acestei fețe atît de umane a lui Iisus, e Dumnezeu-Cuvîntul, «Rațiunea ființială» (Sfîntul Maxim Mărturisitorul). Centrul Persoanei Lui, punctul privilegiat din care e văzut totul, e dumnezeiesc. Ochiul lăuntric e absolut curat, pentru că este divin. Firea Lui umană, lumea din jur, întreaga făptură, totul e contemplat și dirijat din punctul de obîrșie, în perspectiva misiunii încredințată Lui de Tatăl și sub aspectul eternității. Adevărul se revarsă din acest vas uman, ca din propria-i sursă. În grai omenesc vorbește acum Dumnezeu-Cuvîntul. Prin atingerea mîinilor Lui se revarsă puterea divină ființială. În El rezidă Logosul prin Care sîntem zidiți și acum ne răscumpără. De aceea El nu poate păcătui și în El credinciosul creștin nu mai poate cădea, căci El e Binele.

Și totuși, Sfîntul Apostol Pavel afirmă în același timp că Iisus Hristos Dumnezeu-Omul s-a făcut păcat pentru noi. Pentru înțelegerea acestui act divin-uman, trebuie spus dintru început că Dumnezeu a trimis pe Fiul Său să ia trupul păcatului, starea firii noastre căzute. L-a «întegrat deplin lumii noastre, marcată de păcat și de moarte». În aceasta constă însăși posibilitatea mîntuirii.

Mai analitic, Sfinții Părinți învață că Hristos a trăit firea noastră în amîndouă stările ei, și de dinainte și de după cădere. A luat «nepăcătuirea» din starea originală, dar și «pătimirea, afectele și moartea» din starea de după cădere. Nepăcătuirea din starea umană originală e în acord cu dogma ortodoxă, care vede mai profund și mai corect cînd

afirmă că păcatul nu a distrus total «chipul» lui Dumnezeu în Adam²⁴⁷. Rămîne în Adam «un nucleu incoruptibil de adevăr», pe care din ferire «porțile iadului» nu-l pot birui complet, pomul vieții, păzit de heruvimi (Fac. III, 24). «E cu neputință ca binele pe care-l face omul să fie păcat», zice Dositei al Ierusalimului, «căci binele e cu neputință să fie rău»²⁴⁸, deși poate fi și el mai mereu atins de o umbră de egoism. Dar dacă în persoana și în ansamblul umanității se păstrează această capacitate de a face bine, cu cît mai mult în firea pregătită și primită de Fiul lui Dumnezeu? Și trebuie adăugat că lui Dumnezeu I s-a răspuns în intrupare prin acel «Fie», liber, al Fecioarei, deci al unui ipostas uman în maximă posibilitate de curăție și receptivitate. Aci e temeiul unirii ipostatice, locul întîlnirii celor două libertăți, al celor două voințe. Voia lui e liberă, originară și se aduce ca ofrandă desăvîrșită Ipostasului divin care consolidează definitiv o fire omenească în bine și adevăr.

Dar această voință, originară și liberă de păcat nu e separată de complexul persoanei și Domnul nu e o «conștiință solitară» într-o lume la care a venit să-i împărțasească destinul. Tot în sensul asumării stării noastre, mai nuanțat, Sfîntul Apostol Pavel spune în altă parte că «Dumnezeu a trimis pe Fiul Său întru asemănarea trupului păcatului» (Rom. VIII, 3). Această asemănare vrea să sugereze urmările, rănile păcatului nostru, în trupul sfînt al Domnului, adică suferința și moartea pe care le-a suportat.

Cum e cunoscut în experiența duhovnicească păcatul implică două stări: una de plăcere, alta de durere; începe în plăcere și esuează în durere. S-a mai observat că plăcerea născută din eul introvertit în iubire de sine provoacă o ruptură și o dominare a scopurilor afective asupra scopurilor raționale (M. Pradines) și se instituie prin patimă ca un fel de obiectiv al eului. Într-o atare situație durerea se ivește ca o putere de șoc a conștiinței. Altfel plăcerea, iubită și trăită pentru ea însăși ca scop, ar duce la ruină. După Evanghelie, spiritului nu-i corespunde propriu-zis plăcerea, ci bucuria, bucuria împlinirii. Iisus s-a bucurat în Duhul Sfînt (Luca X, 21). Înțeasă într-un asemenea context, durerea își descoperă virtuți salvatoare. E trăită și ca un semnal de alarmă care anunță un risc și ca un punct de limită, de înec al patimii.

Iisus a luat din lumea păcatului durerea ca mijloc de mîntuire. Sfîntul Evangelist Ioan contemplant «Mielul junghiat de la întemeierea lumii» (Apoc. XIII, 8). Sfîntul Grigorie de Nazianz vorbește despre «pătîmirea Ființei, prin definiție nesupusă pătîmirii»²⁴⁹. De altfel suferința

247. Sf. Grigorie Palama se exprimă clar în legătură cu aceasta: «După trecerea aceea în păcatul originar prin pomul paradisiului, am pierdut asemănarea cu Dumnezeu, dar nu am pierdut totuși chipul lui Dumnezeu», Cap. *Phys. Theol.*, XXXIX, P. G., CL, 1148.

248. *Demonstratio XV*, la I. Mihălcescu, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche*, Leipzig, 1904, p. 168.

249. Cf. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie...*, p. 221. Nu este vorba desigur despre o «theopaschie» în sensul strîmt al cuvîntului, ci mai degrabă de o atitudine plină de bunătate nesfîrșită față de om, de o consecință inevitabilă a dragostei lui Dumnezeu, lucrătoare, căci o dragoste rece, nelucrătoare, nu mai este dragoste. Noi o numim aici suferință, pentru că nu avem alt termen mai adecvat. Se afirmă mai ales faptul că, așa cum spune un teolog român, «Agape» (divină) este o iubire care jertfește fără limite», D. I. Belu, *Despre iubire*, Timișoara, 1945, p. 70.

lui Dumnezeu e singura replică la suferința noastră umană, și se descoperă ca soluție divină a mîntuirii.

Pentru, oricine rămîne problemă de meditație, cum din marele dar al libertății am putut produce un asemenea rău ca păcatul și suferința?

Dar dacă păcatul și moartea devin o dramă a noastră, poate Creatorul rămîne impasibil în fața acestei drame? Dumnezeu e dragoste și o dragoste care e străină durerii «celuilalt» nu mai este dragoste. Cum ne-ar putea mîntui de suferință un Dumnezeu Care «nu cunoaște» suferința noastră, Care deci nu se unește în suferință cu noi? «Glasul singelui fratelui tău strigă din pămînt către Mine» (Fac. IV, 10). În ultima instanță numai dragostea totodată «nepătimitoare și compătimitoare» poate explica refacerea unei firi căzute. Numai Dumnezeu, pătîmind cu noi și mîntuindu-ne, desființează prin cruce «scandalul crucii».

Și subliniem încă o dată imposibilitatea de a înțelege ontologia fără dragoste, fără jertfă. Ea și creează și vindecă și sfințește. Dragostea operează acest transfer al prezenței. Un om sfînt ca Sfîntul Apostol Pavel putea spune: «Cine este slab și eu să nu fiu slab; cine se smințește și eu să nu mă aprind?» (II Cor. XI, 29). Ea pătrunde și cuprinde totul pentru că e dumnezeiască și nu poate lipsi de nicăieri (I Cor. III). Noi înșine nu putem suporta izolarea și căderea tragică a cuiva, simțim o răspundere pentru el. Simț al răspunderii care se leagă și de originea comună și de implicațiile propriului destin în destinul lui. Cu cît mai mult Iisus nu poate să nu fie solidar cu noi: «Viața noastră e ascunsă cu El, în Dumnezeu». E o responsabilitate morală și mai profund ontologică a Lui pentru noi în fața Tatălui. Sintem frații, «semenii Lui».

Această solidaritate existențială a Lui cu căderea noastră o putem exprima și astfel: după cum noi ne împărtășim din binele dumnezeiesc, în așa măsură, încît devenim dumnezei după har, fără ca totuși ființa divină să se reverse în noi, tot astfel Fiul lui Dumnezeu împărtășește toată suferința noastră, fără ca prin aceasta stricăciunea firii să poată atinge pe Dumnezeu.

Despre Sfîntul Ierotei, Pseudo-Dionisie Areopagitul spune că «pătîmea cele dumnezeiești». Acum Fiul lui Dumnezeu pătîmește cele omenеști. Puntea de comunicare între cele două lumi e Persoana divină a Fiului, Care într-o ființă umană trăiește întreagă pătîmirea omului.

Mai concret, Domnul poartă în umanitatea Sa — cum observă Sfîntii Părinți răsăriteni și teologii ortodocși — «afectele care au pătruns în firea noastră după căderea în păcat, nu însă și păcatul însuși sau puțința de a păcătui»²⁵⁰. A cunoscut, ca om și pentru om, foamea și setea, osteneala și mîhnirea, mînia în fața fărădelegii, întristarea adîncă în fața morții, moartea înșăși. A suportat întreagă acea condiție a actualului eon, a încercării, a punerii la încercare, cum o numește înțeleptul în Vechiul Testament, a ispitirii și izbăvirii de ea, și cum ne învață Domnul însuși să ne rugăm în Tatăl nostru. A înfruntat El însuși direct asaltul forțelor demonice, începînd îndeosebi de la experiența din pustia Carantaniei pînă la săvîrșirea pe cruce. A fost ispitit pentru ca și

²⁵⁰. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Filocalia*, III, p. 92—146.

nouă celor ispitiți să ne ajute. «A adus rugăciuni și cereri cu strigare tare și cu lacrimi către Cel ce avea putere să-L mîntuie de moarte» (Evr. V, 7). Ca nou-Adam, demonul încerca să pună în existența Lui o nouă temelie păcatului.

Confruntarea a avut loc pe terenul firii Lui umane. Afectele firii, flămînzirea, însetarea, oboseala, revolta împotriva răului din lume, gîndul inexorabilei morți pot da la iveală în situații critice slăbiciunea, pot deschide o ușă ispitei. Pot în orice caz confirma sau infirma puterea de stăpînire a voinței, a spiritului. Sfîntul Maxim Mărturisitorul învață că Domnul «a avut în firea luată trăsătura pătimitoare, dar împodobită cu nestrîcăciunea vocii libere»²⁵¹, cum s-a observat mai sus. Mîntuitorul a trăit toate aceste trăsături ale unei firii omenești, desigur însă în stare nepăcătoasă. Niciodată acestea nu au căzut din ascultarea și veghea Duhului, permanent au fost luminate și susținute de adevărul lor ontic și trăite în conștiința unei ispășiri mîntuitoare. O privire mai atentă asupra ispitirii din Carantania ne duce ușor la acest înțeles.

Flămînzind ca om, după un post de patruzeci de zile, demonul îi propune: «De ești Tu Fiul lui Dumnezeu, zi acestei pietre să se facă pîine». «Scris este», răspunde Iisus, «nu numai cu pîine trăiește omul, ci și cu tot cuvîntul care iese din gura lui Dumnezeu» (Matei V, 3—4). Domnul nu micșorează aci valoarea pîinii, căci pîinea face parte din adevăr, e materie din care se zidește și se susține templul uman, templul Duhului Sfînt cum e numit trupul în Sfînta Scriptură. Dar El pune în lumină unitatea sacră între pîine și cuvînt. În Hristos pîinea e *trupul Cuvîntului*, trupul Domnului, și noi credincioșii o gustăm euharistic, adică în Logosul, în rostul ei ziditor. În Dumnezeu totul ne e dat spre a ne zidi.

Domnul restaurează aci implicit ierarhia și unitatea valorilor. Restaurează acea ordine și reciprocitate a harului cu firea, a adevărului cu lucrurile, și firea se comportă în El haric. Nimic nu e văzut redus la o singură ipostază — sau pîine sau cuvînt — în această sfîntă umanitate care posedă la modul absolut conștiința unității indisolubile între pîine și Cuvînt, deci Logos și trup, spirit și natură. Totul e contemplat în lumina harului și adevărului, în teofanie. Doar El însuși e acea pîine care s-a coborît din cer pentru a ne descoperi cerescul în pîine. E *apa cea vie*, iar cuvîntolo Lui sînt *duh și viață*. Și crinii cîmpului sînt contemplați în slava lor și comorile pămîntești în relație cu iubirea de om, căpătînd astfel o valoare pentru eternitate.

Iar odată cu El și în conștiința celor din jurul Său operează această înălțare, această trecere în duh și adevăr. Pe Nicodim îl trece ușor de la nașterea din trup la nașterea din apă și duh. Slăbănogului îi iartă întii păcatele și apoi îl vindecă. La întrebarea samarinencii, care loc o poate sfinți: Gariznul sau Ierusalimul, Iisus îi răspunde: închinarea în duh și adevăr. Iar multimilor pe care le satură în pustie, le cere să caute nu numai un sațiu fiziologic, ci să vadă aci un semn (Ioan VI, 26) al proniei și le introduce în taina Euharistiei.

251. *Ibidem*, p. 147.

În a doua încercare Iisus înfruntă ispita, de pe aripa Templului din Ierusalim. «Aruncă-Te jos» îl incită demonul. «Îngerilor Săi va porunci să Te ridice pe mîini să nu-ți izbești de piatră piciorul» (Matei IV, 5—6). Ispititorul repetă într-o versiune mai rafinată falsul din Eden: «Nu veți muri». Nu te teme să te arunci jos de la înălțimea Templului, de la calitatea de Templu al Duhului la aceea de «trup al păcatului»: «Nu te vei lovi!».

«Este scris: Să nu ispitești pe Domnul Dumnezeuul tău», îi răspunde Iisus. Nu ispiti adică ordinea divină a existenței. Calea făpturii în frunte cu omul e în sus, nu în jos²⁵². Calea căderii din cer, din Duhul Adevărului în infernul tenebrelor, e calea lui Lucifer (Luca X, 18). «Fiul Omului trebuie să se înalțe» (Ioan III, 14). Domnul însuși se identifică cu Templul, El îi este ființa (Ioan II, 21; Apoc. XXI, 22). Fiind construit pe înălțimi și destinat slujirii, Templul exprimă metaforic misiunea omului destinat slujirii și înălțării lui spirituale. Demonul tinde să lovească în însăși esența jertfelnică și pascală, slujitoare și suitoare în duh a omului și va încerca pînă la capătul existenței terestre a lui Iisus, Care însă avea să spună: «Stricați Templul acesta și în trei zile îl voi înălța din nou» (Ioan II, 19).

În sfîrșit, de la o mare «înălțime» Domnul e pus în fața împărățiilor lumii: «Ție îți voi da toată stăpînirea și strălucirea lor, căci mie mi-a fost dată..., dacă Te vei închina înaintea mea», îi propune același (Luca IV, 5—8). Se dezvăluie aci ceva din misterul căderii îngerului. Expresia «mie mi-a fost dată» în gura lui satan dezvăluie, odată cu minciuna, ardoarea lui de stăpînire și strălucire, pentru care și este numit în Evanghelie «stăpînul lumii acesteia», desigur în înțelesul de stăpîn al «lumii, al categoriei păcatului», cum deducem din I Ioan II, 16. Dar ardoarei de putere i se adaugă pizma față de om. După Sfinții Părinți, pizma s-a născut în demon în clipa în care a cunoscut că omul, făptură zidită la urmă, se va înălța mai sus ca îngerul, devenind în Hristos fiu al lui Dumnezeu. Satan însuși ispitise anarhic o identitate cu Dumnezeu. Noi nici nu am avea altfel o explicație satisfăcătoare în fața întregii istorii a căderii și ispitelor omului. După Revelație, ispita apare totodată și ca punere la încercare din partea lui Dumnezeu pentru afirmarea libertății și vredinciei noastre, dar și ca o izbucnire a pizmei demonice. Mai precis, încercarea aparține lui Dumnezeu, în timp ce ispita, demonului; pentru că Dumnezeu nu ispitește pe nimeni (Iacov I, 13). Dumnezeu încearcă pentru a ne zidi și înălța, demonul ne ispitește pentru a ne robi lui.

În fața tentativei de a-L desface din dragostea Tatălui, în schimbul unor iluzii de slavă, Domnul, Care de bunăvoie a luat chip de rob, răspunde: «Scris este: Domnului Dumnezeului tău să te închini și lui Unuia să-I slujești», oferind astfel cea mai deplin omagială ascultare. Nu simplu oprind răul, adică oprind degenerarea afectelor în patimi, ci transfigurînd afectele (Matei V, 3—12) prin îndumnezeirea firii.

252. «Se jeter du haut du Temple désigne le mouvement du haut vers le bas, du ciel vers l'enfer et c'est l'itinéraire exact de Lucifer, la chute qu'entraîne la concupiscence...», observă P. Evdokimov, *Les Âges de la vie spirituelle...*, p. 139.

Sfântul Evanghelist Luca spune că diavolul epuizînd toată ispita s-a îndepărtat pînă la o vreme. Domnul îl va întîlni însă de aci înainte în suferința celor pentru care a venit. Iar în iubire, pătîmirea celui alt doare mai mult și conștiința e aceea care dozează durerea. Aceasta crește în intensitate pe măsura cunoștinței și a iubirii și scade pe măsura intensibilității produsă de împietrirea sub focul păcatului, pînă la moarte spirituală. Cu cît vezi mai limpede adevărul și iubești mai intens și mai curat, cu atît crește și suferința în fața răului. Și cînd aria iubirii și cunoștinței se extinde și se identifică cu întreaga omenire, suferința ajunge și ea pe măsura întregii omeniri. Suferi și pentru adevărul ignorat—neîubit, și pentru fapta răutățoasă; și cu Dumnezeu și cu aproapele. Suferința e legată totodată și de păcat și de Dumnezeu și are o anumită calitate divină. De aceea în orice suferință se păstrează ceva dumnezeiesc, ceva care unifică sau care evocă ruptura și darul reparator și unificator.

Conștiința și iubirea cea mai pură și mai cuprinzătoare a lui Iisus «asumă durerea pură nediluată de plăcere» (Pr. Prof. D. Stăniloae) și atotcuprinzătoare. «Paharul pe care i-L dă Tatăl, spune mitropolitul Filaret, este paharul tuturor fărădelegilor lucrate de noi; pahar întocmit din neascultarea lui Adam, din pîngărirea primei lumi, din trufia și nelegiuirea Babilonului, din trădările Ierusalimului care a ucis pe prooroci... din superstițiile păgînilor. Și, întrucît Răscumpărătorul a purtat asupra Sa și păcatele viitoare ale făpturilor Sale, din smintelile chiar din creștinism; din împușinarea de credință și dragoste, în însăși împărăția credinței și a dragostei»²⁵³.

Iisus Hristos a înfruntat și gustat suferința pînă la capătul ei extrem, care e moartea. În ultimul timp, teologi și gînditori din Răsărit și Apus, de altfel din multe puncte de vedere de acord cu Sfinții Părinți, au descifrat și au dat «morții» ca eveniment uman și o altă interpretare, decît aceea de termen tragic și absurd al vieții. Opoziția clasică, suflet-trup, este reconsiderată în termeni noi ca: spirit-materie, libertate-necesitate, persoană-natură. Ca urmare, și moartea este sesizată totodată și ca violență și ca act liber, și ca un sfîrșit și ca o cale, și ca o smulgere din existență și ca o punte spre împlinire. Sfîrșitul biologic apare astfel multora normal, în contextul naturii. Apare ca o disoluție nu a eului, ci a non-eului; ceva mai mult, ca o posibilitate de transfigurare a eului²⁵⁴.

Creaturile aparțin în chip firesc lumii schimbării, sintem vremelnici. După sesizarea profundă a Fericitului Augustin, am fost creați «nu în timp, ci cu timpul»²⁵⁵, solidari cu temporalitatea, cu durata. Timpul e o dimensiune fundamentală a făpturii. Un timp, o anumită durată ne este dată în actualul eon, în vederea împlinirii unei vocații. Nemurirea

253. Mitropolit Filaret al Moscovei, *Slova i Reci*, vol. V, Moscova, 1848, p. 27.

254. Vezi și Dr. S. Balshakoff, *Père Michel le Reclus*, în «Cahiers Saint Irénée», Dec.-Janv. 1957—1958, Paris.

255. «Mundus non factus est in tempore sed cum tempore», *De civitate Dei*, P. L., **XLI**, 332.

însăși nu înseamnă anularea timpului, ci răscumpărarea și umplerea lui cu sens creator.

Pentru un filozof ca Heidegger, care e foarte aproape aci de povătuitorii *Patericului*, moartea e prezentă nu numai la capătul, ci în însăși inima vieții; nu numai ca fapt ontologic, ci și moral, de atitudine. Îl confruntă pe om cu condiția lui, îi precizează termenii în care își împlinește o anumită menire, îl ține în stare de «trezvie», cum spun Sfinții Părinți. Altfel, o durată nedefinită a existenței, fără termen, e lipsită de sens. Bunăoară, o fixitate într-o anumită situație rea ar deveni iad²⁵⁶. Însăși starea lui Adam în raport cu moartea, rezumată în formula «*posse non mori*» nu însemna, cum s-a mai observat, o neschimbată stare interminabilă. Moartea lui însă ca sfârșit biologic, n-ar fi coincis cu o ruptură, cu acea smulgere violentă care atestă caracterul malefic al morții umane. Moartea lui ar fi fost un moment transformator, transformare în sensul biblic de dobândire de noi calități, o trecere la eonul învierii.

Schimbarea, mutația s-ar fi produs prin «gradații ușoare și blinde», asemănătoare — cum zice mitropolitul Filaret — unui «*untdelemn curat care se preface în lumină*», «*tămiiie care se preface în dulci parfurmuri*»²⁵⁷, sau asemenea bobului de grâu într-un spic bogat. Un suis nu o cădere, «un cîștig», cum spune Sfîntul Apostol Pavel. Final care presimte spiritual un alt început în credință și speranță și fără primejdie de sațiu, monotonie sau tragic, în acea ordine a pronoiei în care «*fiecare sfârșit naște un nou început*» (Sfîntul Grigorie de Nisa).

Pentru teologul catolic K. Rahner, chiar în moartea de după păcat, în existența noastră căzută, sufletul nu se rupe din unitatea cosmică. Dimpotrivă, trecînd dincolo de limita spațio-temporală a trupului său, el dobîndește o mai mare deschidere și o relație mai profundă cu unitatea spirituală a lumii în care se înrădăcinează toate ființele create. Sufletul despărțit n-ar mai fi atunci a-cosmic, ci pan-cosmic²⁵⁸. Revine, am spune cu alte cuvinte, în interioritate pură, capabil să comunice cu celelalte interiorități, cu esențele.

Faptul cel mai semnificativ din toate aceste observații este că moartea poate fi interpretată, potrivit condiției ontologice a naturii noastre umane, în două moduri: fie ca «ruptură» violentă din existență, în starea căzută; fie ca «transformare». Noi aderăm mai curînd la termenii Sfintei Scripturi și ai Sfintei Tradiții sesizînd-o, sau ca plată a păcatului sau ca jertfă mîntuitoare.

Iisus Hristos a experimentat amîndouă aceste moduri ale existenței Sale umane în moarte. Cele două invocări pe cruce substanțial diferite — «*Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?*» și «*Părinte, în mîinile Tale încredințez duhul Meu*» — arată neîndoios

256. Vozî și Cl. Geffre, *La Mort comme nécessité et comme liberté*, în «*La Vie Spirituelle*», mars 1963, p. 266.

257. Cuvînt despre necesitatea întrupării Cuvîntului, în *Oraisons Funèbres, Homélie et discours*, trad. Al. D. Stourdza, Paris, 1848, p. 368.

258. Karl Rahner, S. J., *Le Chrétien et la mort*, Desclée de Brouwer, 1966, p. 22, trad. Gaétan Daoust.

că Domnul a «trăit» și moartea — ca urmare a păcatului, și moartea — ca jertfă, ca dăruire de bunăvoie Tatălui.

Spunem că moartea e un moment de graniță, un act final în starea căzută. Cu cât «ceața păcatului» întunecă mai mult orizontul, pînă la ștergerea oricărei speranțe a unui «dincolo», cu atît și încordarea, spaima, «nesiguranța ontologică» ating acel nivel maxim care premerge rup-turii. Făptură rațională prin esență, omul caută rațiune pretutindeni, deci și în moarte. Căutarea și descoperirea sensului e nevoința și bucu-ria creștinului, pe cînd lipsa de sens e tragedia lui, e absurdul. Venim potrivit unei chemări și unui rost în lume și plecăm din lume căutînd de asemenea o rațiune, un rost acestui «sfîrșit», care e moartea. Căci moartea ca nimicnicie nu se poate institui ca scop al vieții. Păcatul e singurul act irațional, fără sens, fără Dumnezeu. E despărțirea de Dum-nezeu, neascultarea, neauzirea Lui. Dar o viață petrecută în păcat nu devine în cele din urmă o viață lipsită de sens? Atunci fatal în moar-tea în păcat nu mai licărește nici un sens, nici o speranță. Oare, cînd Hristos rostește: «Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?» nu contemplă El această moarte tragică, goală de sens și care provoacă vidul, neființa? Și dacă nimic nu-i mai tragic pentru om de-cît lipsa sensului, iraționalul, absurdul, atunci înțelegem cît de mare a fost suferința și jertfa lui Iisus. El, Logosul, Care poartă în Sine împreună cu Tatăl și Duhul Sfînt infinitul și slava tuturor «eonilor», se face solidar cu noi, trăiește ca om spaima în fața morții, cunoaște acest sen-timent al rupturii eonilor, al părăsirii în același timp și de lume și de Dumnezeu. Și dacă n-ar fi cunoscut această părăsire cum ar fi putut muri, cînd moartea înseamnă tocmai părăsire, despărțire?

Dar părăsirea, absența lui Dumnezeu are și un aspect obiectiv, nu numai unul subiectiv. Comportă aspectul unei metode divine în rapor-turile cu starea de păcat a omului; poate și mai profund, anume cu «punerea la încercare» a stării de creatură. Trebuie înțeleasă, cu alte cuvinte, și ca o expresie a libertății noastre, acordată de Creator. Și mai ales în părăsirea din acel moment de unică însingurare și hotar, care e moartea, se poate dezvălui marea putere de credință și bărbăție, se poate afirma din adîncimea ei ultimă persoana, care înfruntă acum acel real sfîrșit pentru un nou început ca de la ne-ființă la ființă. E o absență, o tăcere cu cel mai profund rost ziditor. Cînd noi citim atent Evanghelia, observăm un ierarh ortodox, vedem că în ea este numai o rugăciune care n-a primit răspuns, rugăciunea lui Hristos în grădina Ghetsimani. Însă în același timp, noi știm că dacă Dumnezeu cîndva, în timp, a luat partea cuiva care s-a rugat, apoi desigur aceasta s-a petre-cut cu Fiul Său, înainte de moartea Lui. Și noi știm de asemenea, că dacă a fost cîndva un exemplu de credință desăvîrșită, apoi acest lucru a fost anume atunci: Dumnezeu a găsit că credința dumnezeiescului Pătimitor era îndeajuns de mare ca să poată suporta tăcerea²⁵⁹.

Și în experiența duhovnicească ostenitorii vorbesc deopotrivă de răspunsul și tăcerea lui Dumnezeu, de prezență ca și de absență. «Ab-

259. Mitrop. Antonie de Surog, *Rugăciunea și viața...*, 4, p. 70.

sența autentică a lui Dumnezeu și prezența lui autentică, în aceeași măsură sînt dovezi ale realității și ale caracterului concret al relațiilor reciproce cu El»²⁶⁰. Iar absența, părăsirea prin voia lui Dumnezeu, scoate într-o lumină specifică marea, adîncimea și puterea de credință a omului, în sfîrșit, autentică noastră libertate.

Iisus a experimentat și în Ghetsimani și în final pe cruce această tăcere, părăsire, absență. Numai așa a și gustat real moartea, care e suprema absență. Rugăciunea din Ghetsimani: «Tată-Ava de este cu puțință, treacă paharul acesta de la Mine...» descoperă deci că Iisus a trăit real întîlnirea cu moartea, acest produs al păcatului; dar strigătul de pe cruce «Eli, Eli...» ne arată tot atît de clar că această experiență dureroasă a purtat-o pentru noi, conștient de misiunea Lui răscumpărătoare. «Eli, Eli...» este reproducerea din Psalmul XXII, 1 și nu o spontaneitate personală. E strigătul făpturii suferinde prin dragostea lui Iisus: a Aceluia care moare fără să fi trebuit să moară, pentru că în El nu era germenul morții—păcatul, a Aceluia care «a gustat moartea pentru fiecare dintre noi», cum spune Apostolul (Evr. II, 9). El strigă: «Eli, Eli» și nu «Ava», invocare ce exprimă în Noul Testament relația personală a Lui cu Tatăl²⁶¹. El experimentează moartea noastră, moartea păcatului, pentru a o învinge, a o transforma din interior și a duce firea la nestrîcaciune. De aceea suferința Lui e ispășitoare, are caracter de expiere pentru noi, împreună cu noi. E suferința și biruința Dumnezeu-Omului pentru om.

Suferința și frica de moarte a Domnului nu-i o simplă trăire subiectivă, nici numai un sentiment de compătimire pentru semeni, ci ea e în legătură cu o ordine pe care omul a călcat-o. Prin greșeala sa «omul are conștiința că este exclus din ordinea conform căreia a fost conceput»²⁶². Fiul lui Dumnezeu a venit să restaureze această ordine în primul rînd în umanitatea Sa prin împăcarea cu Dumnezeu, cu dreptatea, cu sfințenia Lui. Suferința și moartea sînt numai mijloace de pedepsire și desființare a păcatului. Fără referirea la acea ordine călcată, suferința devine oarbă, inutilă și eșuează în disperare. În schimb în relație cu o ordine obiectivă, cu sfințenia la care aspiră, conștiința află un sens în suferință, un mijloc terapeutic. E o ispășire și mintuire spirituală de rău; fără ispășire, nu există și nu se poate realiza altfel vindecarea firii, pacea conștiinței noastre, pacea cu Dumnezeu. Credinciosul creștin o acceptă ca o cale a purificării și transfigurării. «Vouă vi s-a dat harul să și pătimiți pentru Hristos», zice Sfîntul Apostol Pavel (Filip. I, 29). Suferința ispășitoare e o harismă. Poartă în ea vindecarea și înnoirea, pentru că în suferința și moartea harică e prezent Dumnezeu, aduce și sfințirea și totodată sufletul însuși rămîne viu. «Moartea trupească, zice Sfîntul Chiril al Alexandriei, este tip și simbol al morții celei lăuntrice și din suflet»²⁶³.

260. *Ibidem*.

261. Vezi I. Jeremias, *Paroles de Jésus*. Trad. Dom Marie Maille, Paris, 1965.

262. *Expiation*, în «Encyclopédie de la Foi», II, p. 128.

263. *De Adoratione in spiritu et veritate*, XII, P. G., LXVIII, 809 D.

În orice ispășire lumina conștiinței nu e stinsă complet. Dar Hristos «se află înlăuntrul întregii sfințenii și strălucirea Sa nu se stinge nicicând, pentru că se întemeiază pe legile firii Sale și pentru că de-a pururi rămîne și este același, neschimbat»²⁶⁴. Umanitatea Lui e umanitatea lui Dumnezeu-Cuvîntul. Domnul trăiește în Sine, în trupul Său cu noi și pentru noi suferința și moartea noastră, dar neavînd în El «nimic mort», moartea Lui se înscrie într-o altă ordine de existență. Fîrea Lui umană e dezlegată de osînda și pedeapsa morții, umplîndu-se dinlăuntru de sfințenie și nestrîcaciune în însăși această acceptare de bunăvoie a suferinței și strîcaciunii morții. Astfel fîrea sfințită și fără de prihană o aduce drept cea mai curată jertfă spre îndumnezeire.

c) Moartea Domnului ca jertfă supremă

O privire de ansamblu ne arată că Sfintele Evanghelii care dau o mărturie despre nașterea Domnului și chiar despre momente ale copilăriei Lui, despre cuvintele și faptele Lui, nu acordă totuși nici unui fapt atîta spațiu și atîta analiză, cît acordă răstîgnirii, morții și învierii, deși acestea se desfășoară în intervalul doar al cîtorva zile. Dar evenimentul răstîgnirii și învierii reprezintă în el însuși cea culme în care o viață dedicată în întregime Tatălui și slujirii omului se condensează permanent și progresiv ca într-o finalitate a Ei. Este punctul de maximă dăruire și primire pe care Domnul îl numește: «Ceasul Meu», momentul crucial, în propriul înțeles al cuvîntului.

Se poate spune că în perspectiva Sfintei Evanghelii toate aspectele vieții mîntuitoare a Domnului, în varietatea și bogăția lor sînt operă a jertfei Sale unice, se integrează, se susțin, se finalizează în ea. Se desprind ca niște raze multiple din ea și în același timp o îmbogățesc, o explică, și îi pregătesc ceasul suprem al crucii. Dragostea le susține, le inspiră și nici unul nu poate fi luat de sine în izolare, ci în unitatea ei, care e suma a toate, pentru că e mai mare decît toate.

Domnul numește moartea Sa jertfă și spune că pentru aceasta a venit, pentru a se jertfi (Matei XX, 28). Ca «rob» al lui Iahve, ca Miel al lui Dumnezeu sau ca Arhiereu veșnic, în toate El e jertfă. Prin aceasta va și întemeia Noul Legămînt, prin sîngele jertfei Sale (Matei XXVI, 28).

Iisus Hristos e și dar și jertfă. În El darul care coboară la noi e Dumnezeu însuși, jertfa care suie la Tatăl nu e un simplu om, ci Dumnezeu-Omul. Harul acestui dar coboară pînă la «cele mai de jos» ale făpturii noastre, iar jertfa suie prin El pînă la dreapta Tatălui. *Unire perfect realizată în ambele sensuri.*

Epistola către Evrei ne descoperă pe Iisus Hristos în calitatea Sa de Arhiereu unic și pune în lumină valoarea absolută a jertfei Sale. Hristos este, potrivit Epistolei, și în consens cu întreaga Revelație, preotul veșnic. Domnul are «slava de mare preot de la Cel ce a zis: Tu ești Fiul Meu, Eu astăzi Te-am născut» (Evr. V, 5) și «Tu ești Preot în veac» (V, 6). Calitatea de preot în veac se înrădăcinează în aceea de «Fiu». El e Mijlocitorul nostru ca Fiu în care creația își află originea și

²⁶⁴. *Ibidem*, col. 817 A.

acum ca Arhiereu care o sfințește ; nașterea din veci e și o slujire veșnică. Pentru El «a fi și a fi preot e un singur lucru».

Spre deosebire de preoția levitică, Domnul e consacrat prin legământ divin (Evr. V, 10). Deci e o preoție neschimbabilă, e definitivă. Preoție după chipul lui Melchisedec (Evr. VI, 20 ; VII, 11, 17, 21), care apărînd fără «antecesorii și succesori» în preoție, indică eternitatea preoției lui Hristos. «Preoție» nu de drept ereditar, ci de drept personal (Evr. VII, 24), al acelei Persoane care poartă în Sine o valoare infinită. Și primind daruri de la Avraam arată că preoția sacramentală e în serviciul Lui, pentru că își are sursa numai în El. Nici un preot de pe pămînt nu i se poate substitui, El e Preotul unic : «E Preot unic, pentru că e Fiu Unic al lui Dumnezeu»²⁶⁵.

Iisus Hristos e preot sfînt, fără prihană (VII, 27) și singurul Care suie mai presus de ceruri (IX, 24). Sfînt pentru că e sfințenia însăși ; sfințenie-sursă, nu participată. Fără prihană, pentru că și ca om e fără păcat, «despărțit de păcătoși» (Evr. VII, 26), deși cu ei și pentru ei. Duhul Sfînt îi sfințește umanitatea, săvîrșește ungera arhierescă din clipa întrupării. Fără de prihană pentru că se oferă în stare de perfectă ascultare : «Iată-Mă, vin să fac voia Ta, Dumnezeule». Nu oscilează în dăruirea de Sine, nu se îndoiește. Plenitudine a credinței, e în stare de absolută dăruire, așa cum este dăruire în cer, în Treime. Ceea ce este El în cer e și pe pămînt. De aceea ca legătură între filiația divină și arhierie El se dăruiește ca Arhiereu și jertfă în umanitate în acel spirit în care e deschis total Tatălui ca Fiu. Conștiința de Fiu transferă și Arhierelui Hristos posibilitatea supremă de înțelegere și înălțare. Propriu-zis calitatea de «Fiu» e și treapta supremă la care aspirăm ca oameni. Aceasta face din Hristos preotul perfect, potrivit intenției divine despre preoție. Și prin aceasta El e «înainte-mergător» al nostru, deschide ușa «cortului din cer», ușa tuturor «tainelor» intrînd în «Sfînta Sfintelor», adică la dreapta slavei lui Dumnezeu (Evr. IX, 26).

Preot desăvîrșit Iisus Hristos aduce o jertfă desăvîrșită. Aceasta e misiunea esențială a preotului : «să aducă daruri și jertfe» (Evr. V, 19), să exprime prin ele, ca Mijlocitor, comuniunea între credinciosul creștin și Dumnezeu. Valoarea de jertfă perfectă, absolută a lui Hristos se reliefează mai ales prin aceea că e o jertfă personală. Prin jertfă personală înțelegem în primul rînd jertfa unui om, în cazul de față jertfa Omului al cărui Ipostas e însuși Dumnezeu. Jertfa unei persoane conține ceva ce lipsește celorlalte jertfe aduse din alte regnuri ale existenței. Conține elementul spiritual, conștiința sensului jertfirii și libertății. Orice animal substituit oferit la altar era inconștient, constrîns, nu participă integral. Omul singur se poate jertfi cu adevărat și poate da sens și întregii jertfe a făpturii, ca preot al ei.

Creștinul posedă conștiința suveranității lui Dumnezeu. Și această conștiință a suveranității dă jertfei sensul profund și caracterul ei grav. Dumnezeu e stăpînul absolut al vieții pe care ne-a dăruit-o. În orice o-

²⁶⁵. Claude Bourgin, *Le Christ-Prêtre selon l'Épître aux Hébreux*, în «Lumière et Vie», mars 1958, p. 86.

frandă, dar în special în oferirea vieții însăși, în desproprierea de mine însumi eu recunosc real această suveranitate a lui Dumnezeu. Suveranitate nu numai în înțelesul simplu și sărac — juridic — de stăpânire a lui, ci mai ales în acel de recunoaștere a prezenței slavei Sale pretutindeni, în care și orice act al meu săvârșit în numele Lui devine un imn de slavă, iar jertfa, actul suprem de slavă convenit maiestății divine. În acest fel iubirea însăși, suportul existențial al jertfei devine doxologie: «O, iubire, tu ai rănit sufletul meu și inima mea nu poate suferi flăcările tale. Eu înaintez cîntînd», zice Sfîntul Ioan Scărarul²⁶⁶.

Suveranitatea lui Dumnezeu presupune din partea noastră totodată și iubire și preamărire; în timp ce păcatul a însemnat căderea atît din harul iubirii, cît și al slavei, al contemplării strălucirii adevărului. În această conștiință plenară a maiestății divine și a poziției creaturii în raport cu ea, cît și a nesocotirii ei prin păcat, jertfa Domnului reprezintă în același timp și prețul de răscumpărare, omagiul suprem convenit, și redeschiderea personală și ziditoare a comuniunii cu Creatorul.

Jertfa personală e autentică pentru că e totală. Viața întreagă, trup și suflet dedicată lui Dumnezeu și oamenilor. În Hristos e o identitate absolută între arhiereu și jertfă, între cel ce o aduce și cel ce se aduce. El e preot și jertfă. Jertfa Lui e trupul Lui, e firea umană purtată de o Persoană divină, iar Persoana divină se identifică cu firea umană în-sușită așa cum e identică cu firea Sa divină. Într-însa e sublimată ultima rămășiță egoistă. Și în însăși această oferire personală completă e deschisă ușa pentru împlinirea ființei umane. Poți sacrifica ceva din ale tale, poți participa spiritual la sacrificiul unui semen, îndurînd cu el; dar jertfa adevărată e să te oferi pe tine; de aceea nu dai nimic, pînă nu te dăruiești pe tine, adică nu dau ce am, ci aceea ce sînt. Dînd ce «am» pot primi ce-mi lipsește și îmbogățesc nu ființa, ci «avuția» mea, care în realitate nu-i a mea, nu e direct ființa mea, ci un mediu al ființei mele. Dînd ce «sînt», primesc ceea ce nu sînt, mă îmbogățesc în însăși ființa mea și o transfigurez. Dumnezeu dorește această dăruire personală ca posibilitate a sfințirii și transfigurării mele. El nu vrea moartea sau nimicirea în sine, vrea sfințirea noastră prin osîndirea evidență a păcatului în crucificarea lui și îmbogățirea neîntreruptă în har și adevăr. Această dăruire fără rezervă dezvăluie transparența spirituală a persoanei, capacitatea ei de privire și de avans dîncolo de sine, capacitatea de creștere. Iisus Hristos este în sine și pentru noi un etern «dîncolo», și ca depășire pentru Sine și ca apel pentru noi.

Jertfa lui Hristos e unică, e odată pentru totdeauna: ἄπαξ (Evr. X, 10). Unică pentru că El însuși e Unic; e ca și persoana Lui, Unică, nepetabilă, exemplară; are o eficiență absolută. Preoția lui veșnică, neschimbabilă aduce o jertfă veșnică; «Oferă o adevărată jertfă care rămîne și nu trece», zice Sfîntul Atanasie cel Mare²⁶⁷. El realizează dintr-o dată ceva pentru totdeauna.

Jertfa Domnului e unică și pentru că Mielul junghiat, potrivit Revelației, este Alfa și Omega, începutul și sfîrșitul (Apoc. XXII, 13).

266. Scara, treapta XXX, P. G., LXXXVIII, 1156 A.

267. Oratio II : Contra Arianos, P. G., XXVI, 165.

Cuprinde cu alte cuvinte în Sine deplin limitele și misiunea actualului eon și jertfa lui se înscrie ca o încununare la momentul de limită, omega, la încheierea lui pentru un nou început.

Definind jertfa noi am sesizat odată cu recunoașterea în ea a suveranității lui Dumnezeu și o anumită sarcină, un aport uman cerut de Creator și oferit judecății Lui, așa cum reiese din pilda talanților. Suveranitatea lui Dumnezeu ar fi mobilul, rațiunea fundamentală de a fi a jertfei, iar darul aportului uman, conținutul ei. Or, în acest sens trebuie observat că Hristos în iconomia întrupării în calitate de Cap al Bisericii cuprinde și realizează în Sine în misiunea Răscumpărării și toate posibilitățile umane date pentru veacul de acum. El vine în lume și pentru mântuirea noastră «să împlinească toată dreptatea» în fața Tatălui, dar și pentru a continua creația din punctul întrerupt de păcat, desăvârșirea chipului divin până la asemănare. «Eu Te-am preamărit pe Tine pe pământ, lucrul pe care Mi l-ai dat l-am săvârșit» (Ioan XVII, 4). Aceste două situații de existență trebuie văzute totodată în jertfa Domnului, iar câteva referințe esențiale Epistolei către Evrei confirmă unitatea lor.

Sfântul Apostol Pavel spune în această epistolă că Arhiepiscopul Hristos, «deși era Fiu, a învățat ascultarea din ceea ce a pățimit; și desăvârșindu-se s-a făcut tuturor... pricină de mântuire veșnică» (V, 8—9). Termenii de ascultare și desăvârșire, fundamentali întrupării, exprimă tocmai cele două aspecte ale jertfei Domnului: ascultarea până la moarte pentru Răscumpărarea din neascultarea lui Adam; și desăvârșirea, ca omagiu adus maiestății divine prin realizarea deplină a unei misiuni. A desăvârși (τελειοῦν; IX, 11; X, 14), poate cuvântul cel mai caracteristic al Epistolei (F. Prat), înseamnă a face ceva perfect, a duce la termenul ideal (τέλος) care marchează punctul de perfecțiune al unei ființe; perfecțiune împlinită nu simplu într-o ordine morală, ci în ființă²⁶⁸, ontic.

Jertfa Domnului, moartea Lui ca jertfă reprezintă acest moment al perfecțiunii totale. Moment final în care ideea divină (εἶδος) despre om, programul dat lui de Creator pe pământ încă înainte de cădere (Fac. I, 28), e realizat în plinătate de Iisus Hristos și oferit ca pîrgă a creației, judecății Tatălui. Realizat într-o asemenea perfecțiune încît se poate spune că în Hristos eshatologia e deja împlinită și moartea lui e Judecata Judecății (Sfântul Maxim Mărturisitorul). Din acest punct de limită, creația intră cu Hristos într-o altă ordine de existență, în veacul învierii.

Trecerea la această nouă ordine este exprimată în Epistola către Evrei prin ceea ce numește *intrarea Arhiepiscopului Hristos în Sfînta Sfîntelor*. Preoții Vechiului Testament intrau întotdeauna în cortul cel dinții (IX, 6), în cortul primei creații. În cel de-al doilea însă numai Arhiepiscopul, o dată pe an, deci într-o anticipare profetică și nu fără sînge. Drumul către Sfînta Sfîntelor nu era să fie arătat cîtă vreme cortul întii sta încă în picioare (IX, 7—9). Jertfind trupul Său, care purta osînda pă-

268. F. X. Durwell, *op. cit.*, p. 93—94.

catului, opacitatea lumii vechi (II Cor. III, 14), trece ca Fiu și fără de păcat dincolo de vâl, de catapeteasmă, adică prin trupul Său în cer. Trece umanitatea din universul sensibil în universul inteligibil al paradigmatelor divine, care de altfel sta ca model al cortului de jos (VIII, 5); pătrunde în acea lume spirituală a obîrșiei creației, «la dreapta Tatălui».

Împlinind această maximă chemare și unire cu Dumnezeu, Iisus Hristos se face de acum Arhiereu mijlocitor al «bunățăților viitoare» (IX, 11), deci al unei noi creații. De aceea, spune Sfântul Chiril, «Timpul în care preoțește Hristos este timpul ce vine după Legea veche, adică a opta zi în care se face învierea, și cînd este începutul unui veac nou»²⁶⁹.

În acest fel moartea Domnului e jertfă supremă. E și ispășire totală pentru păcatul nostru, dar și împlinire totală a chemării noastre aci «pe pămînt» (Ioan XVII, 4). Și trebuie amintit faptul că Iisus Hristos moare numai atunci cînd «a sosit ceasul», ceasul împlinirii, deci liber de orice accident sau necesitate.

5. Jertfa Domnului în opera Răscumpărării la romano-catolici și protestanți

Confesiunile apusene, Romano-Catolică și Protestantă, privesc împreună cu noi opera Răscumpărării Domnului ca jertfă, însă dau jertfei interpretări diferite. Prezentăm mai jos, în trăsături esențiale aceste viziuni pentru a preciza locul și sensul ce revine jertfei, ca și deosebirile în raport cu Ortodoxia.

Concepția Bisericii Romano-Catolice. — Viziunea catolică asupra Răscumpărării e cuprinsă în cunoscuta *teorie a satisfacției*. Elaborată încă la începutul evului mediu, ea «a rămas de atunci aproape neschimbată», cum observă critic Prof. K. Rahner²⁷⁰, și cum o prezintă una din ultimele sinteze de teologie catolică, *Enciclopedia credinței*, care la capitolul «Răscumpărare» conchide: Hristos «prin jertfa Sa a oferit lui Dumnezeu prin substituție o satisfacție nu numai deplină, ci supraabundență pentru păcatele omenirii»²⁷¹.

Teoria satisfacției pleacă de la o definiție sui-generis a păcatului. Păcatul sau neascultarea e considerat aci oarecum într-o perspectivă aproape exclusiv teologică, ignorînd aspectul lui iconomic, fiind definit ca o ofensă, ca o insultă la adresa lui Dumnezeu. Prin păcat credinciosul refuză să acorde lui Dumnezeu onoarea cuvenită, nesocotind acest drept suveran la supunere și cinstire din partea credinciosului. L-a ultragiât și această atitudine cere «în chip normal» sau restituirea onoarei răpite, sau o pedeapsă proporțională cu gravitatea vinei. Proporțională însă cu infinitul onoarei divine, căci ofensa se măsoară cu demnitatea persoanei ofensate, iar nu cu a aceleia care aduce ofensa. Credinciosul, ca făptură, nu e în stare prin el însuși să repare această onoare infinită

269. *De adoratione...* XII, P. G., LXVIII, 768 A.

270. K. Rahner, *op. cit.*, p. 56.

271. *Rédemption*, în «Encyclopedie de la Foi»..., tom. IV, p. 22.

și nici nu poate oferi ceva, care în ultimă instanță să nu aparțină Creatorului.

Dar Dumnezeu voiește să-l facă pe om din nou «vrednic de iubirea Sa»²⁷², de fericire, potrivit destinației lui originare. În acest scop face cunoscut planul Răscumpărării prin înomenirea Fiului Său și stabilește în întrupare o relație echivalentă. Iisus Hristos ca Dumnezeu și om totodată e «Mijlocitorul» celor două lumi opuse. Întruparea Lui e premisă în vederea mântuirii. Și dacă Domnul datorează Tatălui ca Fiu întreaga Lui viață, însă, fiind fără de păcat, nu era dator să și moară. Iisus Hristos moare totuși. Moare însă substitutiv, în locul nostru, oferă moartea Lui ca un act de satisfacție infinită pe care numai El o putea oferi. Totodată, această satisfacție a Celui fără de păcat și Dumnezeu, e supraabundentă în merite, e capabilă să ispășească pentru toate păcatele lumii.

Jertfa își are deci locul și sensul în moartea Domnului; în moartea Lui oferită ca o satisfacție care compensează păcatul nostru și repară. Previne dezlănțuirea miniei și pedepsei lui Dumnezeu și ne împacă cu El. Jertfa Domnului Hristos e astfel prețul plătit Răscumpărării noastre, satisfacția surprisitoare, ale cărei merite se revarsă haric prin Biserica asupra tuturor credincioșilor.

Concepția protestantă. — Cu toată diversitatea ramurilor acestei confesiuni, viziunea protestantă e unitară în acest punct de doctrină. Moartea Domnului e și la protestanți o jertfă, dar nu adusă ca satisfacție — cum e interpretată de catolici, ci ca o *suferință ispășitoare, ca pedeapsă. O ispășire substitutivă — penal*, pentru păcatul nostru. Legătura între Răscumpărarea obiectivă a jertfei de pe cruce și justificarea credinciosului o face această substituție penală a lui Hristos.

Reformatorii, ca și alți teologi protestanți au plecat în viziunea Răscumpărării tot de la analiza păcatului. Dar ei au văzut păcatul mai mult în perspectivă umană în «iconomie», în ravagiile provocate firii noastre pînă la «corupția totală a ei». Sublinierea acestei corupții exclude după ei «orice veleitate de pelagianism sau chiar de semipelagianism»²⁷³.

Luther îndeosebi a trăit intens conștiința păcatului, a vinei și a responsabilității. Pe el îl preocupă nu satisfacția pe care o provoacă jertfa lui Hristos, ci pedeapsa care cade asupra lui Hristos din pricina păcatului, și puterea de expiere a jertfei. Din dictonul medieval: «aut poena, aut satisfactio», el reține «poena», conștiința pedepsei. Credinciosul, prin păcatul lui e destinat pedepsei. «Eu sînt drept și dreaptă este judecata Mea. De aceea păcatul nu poate rămîne nepedepsit»²⁷⁴, vorbește Dumnezeu în conștiința lui Luther. Totuși gîndul lui ultim trece dincolo

272. *Ibidem*, p. 18. În ce privește teoria lui Anselm de Canterbury, noi am avut la îndemînă în afară de tratatul *Cur Deus homo*, P. L., CLVIII, 359—432, și: Robert Pouchet, *La Rectitude chez Saint Anselme*, Paris, 1964, și cap. respectiv din L. Richard, *Le Mystère de la Rédemption*, Tournay, 1959.

273. Roger Mehl, *La Théologie Protestante*, Paris, 1966, p. 76.

274. Pierre Etienne, *Spiritualité Protestante*, Frère de Taizé, Namur, Belgique, 1965, p. 20.

de pedeapsă, la iertare. Credinciosul nici n-ar putea suporta minia divină pînă la capăt. Dar cum să-și atragă el milostivirea lui Dumnezeu? Aci se dezvoltă forța gândirii reformatorului. Tatăl îi descoperă totodată și dreptatea și mila Sa: dreptatea care osîndește răul și mila care iartă, mîntuiește pe om. «Acela pe care Eu vreau să-l ajut îl distrug și acela căruia vreau să-i dau viața, mîntuirea, pe care vreau să-l fac bogat și drept, Eu îl ucid, îl lepăd, îl fac sărac și-l reduc la nimic»²⁷⁵, îi vorbește aceeași voce a Tatălui. Astfel s-a arătat marea față de credincios, — consideră el. Oricît de grav ar fi fost, Dumnezeu nu a calculat păcatul în raport cu o satisfacție. Dumnezeu nu calculează, Dumnezeu iartă. Dar iartă nu nesocotind «legea dreptății, și ordinii», nu nesocotind sfințenia. El iartă aruncînd toată povara dreptății, a pedesei și ispășirii asupra Fiului Său. «Printr-un efect al iubiri divine, păcatul a fost pus asupra Lui»²⁷⁶. «Renunțînd la toate privilegiile legate de Dumnezeirea Sa, Hristos asumă condiția umană și prin aceasta se substituie omului»²⁷⁷. Ia asupra Lui minia și răzbunarea divină, obținînd în schimb mila și iertarea infinită înaintea Tatălui pentru noi toți.

Totodată răstignirea și învierea, cum subliniază teologii protestanți contemporani, nu reprezintă o dramă metafizică, care s-ar juca în afara omului. «Credinciosul e de față în Hristos, Care e om adevărat»²⁷⁸. Credinciosul e legat de Hristos prin credința în El și e îmbrăcat, acoperit cu dragostea Lui, astfel încît Dumnezeu nu-l mai consideră, în starea lui de «păcătos și revoltat», ci în Hristos. El «e declarat drept» și e absolvit de vinovăție prin dreptatea Aceluiași Cuvînt creator al lui Dumnezeu prin Care i s-a imputat vina²⁷⁹.

Există în aceste viziuni și efort speculativ și nevoită spirituală de a pătrunde taina mîntuirii. Ele reflectă în același timp starea și vîrsta spirituală a creștinismului apusean în raport cu înțelegerea Revelației. Socotim utile cîteva considerații în lumina Ortodoxiei.

Răscumpărarea angajează în același timp pe Dumnezeu, pe Dumnezeu-Omul, Iisus Hristos, și pe credincioși împreună cu toată făptura. De aceea credinciosul trebuie să considere în opera Răscumpărării deopotrivă și scopul urmărit de Dumnezeu și fapta Mijlocitorului și poziția credinciosului. Fiește că teologii apuseni, de amîndouă confesiunile, cuprind în viziunea lor toți acești factori. Rețin însă atenția următoarele interpretări neîntemeiate explicit în Sfînta Scriptură și la Sfinții Părinți: — a) Dumnezeu apare într-o icoană umbrită de unele trăsături negative, antropomorfe; — b) Nu exprimă integral și esențial sensul jertfei, îndeosebi al jertfei de pe cruce; — c) Credinciosul e asociat operei mîntuitoare din exterior și plasat în orbita unui timp și spațiu static în creația lui Dumnezeu. Să le analizăm.

275. *Ibidem*, p. 17.

276. Cf. J. Rivière, *op. cit.*, p. 388.

277. R. Mehl, *op. cit.*, p. 76.

278. *Ibidem*.

279. J. Calvin exprimă opera Răscumpărării în termenii următori: «Si nous demandons rédemption, Sa passion nous la donne. En Sa damnation, nous avons notre absolution. Si nous désirons que la malédiction nous soit remise, nous obtenons ce bien-là en Sa Croix. La Satisfaction, nous l'avons en Son sacrifice; purgation, en Son sang; notre réconciliation a été faite par Sa descente aux enfers..., la nouveauté de vie, en Sa résurrection, en laquelle aussi nous avons espérance d'immortalité», *Spiritualité Protestante...*, p. 37.

a) Ortodoxia vede un viciu de fond în demonstrația catolică a satisfacției, în aceea că, într-un act al iconomiei divine îndreptat spre făptură cum e Răscumpărarea, întreaga demonstrație se mișcă în vederea apărării și conservării onoarei divine, jignită prin păcatul lui Adam. Prin termeni cu totul inadecvați, după părerea noastră, ca : onoare, ofensă, satisfacție, Dumnezeu apare preocupat de Sine, suferă oarecum pentru Sine.

Teologii catolici consideră că această orientare fundamentală a doctrinei e necesară pentru a pune în evidență «primatul aspectului teocentric»²⁸⁰. Dar măreția lui Dumnezeu poate fi, oare, descoperită prin altceva mai puternic și mai autentic decât prin dragoste, când se știe că Dumnezeu se revelează ca dragoste? Atunci această pledoarie pentru «o onoare jignită» nu e de inspirație biblică.

VI. Lossky observă, cu profundă înțelegere, că Biserica din Apus plecând de la acordul inițial între divin și uman, dat în conținutul chipului, a încercat să-L înfățișeze pe Dumnezeu punând pe seama Lui ceea ce se află în sufletul creat după chip. O «metodă de analogii psihologice aplicată cunoașterii lui Dumnezeu»²⁸¹. E linia generală a unei teologii accentuat catafatică, în care Dumnezeu e și în Sine ceea ce sîntem noi, dar în perfecțiune absolută. Aci trebuie căutat simburile și erorile teoriei satisfacției. Cum s-ar putea explica altfel imaginea «unui Dumnezeu care pretinde sînge pentru a-și potoli mînia?»²⁸².

Dar Revelația oferită plenar în Fiul și înțeleasă în «Duh nu în literă» nu dă nici o indicație în acest sens. Nicăieri în Noul Testament nu se arată că Dumnezeu e preocupat să primească onoruri, satisfacții, jertfe sîngeroase; și însuși J. Rivière, interpret cunoscut al dogmei Răscumpărării, menționa faptul că «noțiunea satisfacției» nu-și are un temei în Sfînta Scriptură sau la Sfinții Părinți²⁸³. Dacă obiectivul principal al mîntuirii ar consta într-o reparare a onoarei răpite și Dumnezeu ar cere pentru aceasta drept satisfacție personală moartea cuiva, atunci ideea de «egoism» ar urca revoltător pînă în Dumnezeu și ar justifica egoismul nostru. Poate așa, conștient sau nu, au fost justificate ambițiile și tiraniile atîtor papi și principii, care-și întemeiau «suveranitatea absolutistă» și «vicariatul» pe «suveranitatea» lui Dumnezeu. Dar Dumnezeu nu e «prinț» al lumii acesteia, așa cum nici «împărăția Lui nu e din lumea aceasta», ci de cu totul alt ordin. Dumnezeu s-a descoperit nu dominînd, ci slujind; s-a descoperit ca dragoste și în creație și în Răscumpărare, deci orientat nu către Sine, ci către noi, către comuniune, și aceasta pune într-o altă perspectivă problema căderii și a Răscumpărării.

Pînă nu de mult teologii catolici acordau teoriei satisfacției meritul deosebit de a fi sesizat între altele fondul păcatului ca «ofensă», ca «răpire a onoarei», sau «refuz al omului credincios de a da lui Dumnezeu ce-I este dator»²⁸⁴. Dar o cercetare atentă descoperă, așa cum observă deja Sfinții Părinți, ignorarea aci a unui aspect fundamental asupra răului. Într-adevăr, păcatul nu poate fi judecat decât în raport cu sfințenia ordinii divine. Păcatul provoacă însă suferință în ambele direcții, și în Dumnezeu și în noi. Păcatul e păcat înaintea lui Dumnezeu și răul e rău în raport cu binele. În conștiința tot mai ascuțită a acestei contradicții și trăim gravitatea și tragismul. Totuși, aceasta nu-i tot una cu a vedea însăși sfințenia și onoarea divină

280. Cf. *Une introduction à la foi Catholique (Le Catéchisme hollandais)*, Idoc-France, Paris, 1968. *Supplément*, Dossier de Charles Ehlinger, p. 36.

281. VI. Lossky, *A l'Image et à la Ressemblance de Dieu...*, p. 110—111.

282. *Le Catéchisme hollandais, Supplément...*, p. 29.

283. J. Rivière, *op. cit.*, p. 216—217.

284. J. Rivière, *op. cit.*, p. 98.

rănite de păcat. Poate fi lezat sau ofensat cumva Dumnezeu care e Absolutul? Iar dacă e lezat, cum se poate împăca această idee înăuntrul învățării catolice cu cealaltă teză catolică a actului pur, a identității între esență și existență? Oare, cînd Tatăl spune că «toată judecata a dat-o Fiului» (Ioan V, 22), nu ne revelează tocmai faptul că El judecă vina noastră nu în raport cu infinitul sfințeniei divine, ci cu norma naturii noastre umane pe care a asumat-o Fiul Său și pe care am călcat-o noi? Nu se poate stabili deci o proporție între infinitul onoarei divine și ofensa adusă de noi, și nici nu se poate vorbi de împăcarea Lui cu noi, în sensul de îmblînzire a miniei Lui prin satisfacția oferită. «Nu Dumnezeu e cel împăcat cu noi, ci noi sîntem cei împăcați cu El. În această perspectivă întrebuintează Scriptura cuvîntul reconciliere»²⁸⁵, sesizează astăzi teologii catolici olandezi. Și chiar dacă Anselm voiește să vadă în «onoarea» lui Dumnezeu ordinea și frumusețea universului, termenii de bază ai acestei concepții nu corespund.

Păcatul trebuie înțeles precis nu într-o rănire a onoarei «de sus», ci în grava perspectivă a suferinței noastre umane. În leziunea pe care o provoacă nu în autor, ci în operă, Răul nu-L poate atinge pe Dumnezeu. Desigur Dumnezeu suferă pentru păcatul nostru. Nepătimitor în Sine, El este pătimitor în noi. «I-a părut rău lui Dumnezeu», «S-a mîhnit» sînt cuvintele Sfintei Scripturi care au stat ca temei tezei Sfinților Părinți că Fiul a luat pătimirea noastră. Dar suferința aceasta trebuie înțeleasă ca orientată tot spre noi, nu spre onoarea lui Dumnezeu care nu poate fi atinsă. Dumnezeu suferă nu «egocentric», ci «agapic», în iubirea pentru noi. Urăște păcatul pentru că ne iubește pe noi; se simte rănit în «trupul», în templul Său care e Biserica. Iisus spune lui Pavel pe drumul Damascului: «Saule, Saule de ce Mă prigonești... Greu îți este să lovești cu piciorul în țepuși» (Fapte IX, 4—6). Lovești în Mine, în «trupul Meu, și te rănești pe tine». «Întoarce-se-va răutatea lui la capul lui», zice plastic psalmistul. Lovirea însăși descoperă o deșirare lăuntrică în acele de la care pleacă; descoperă drama dezbinării și «înstrăinării» lui din adevăr: «Nu pe Mine M-ați părăsit, ci pe voi înșivă», zice Dumnezeu prin gura profetului (III Ezra I, 17 — după Vulgata).

Revenind la linia Sfinților Părinți, unii teologi catolici interpretează astăzi păcatul în acest consens. Pentru H. de Lubac de pildă, păcatul provoacă «dizoluția lăuntrică a membrului despărțit de trup» și socotește regretabil faptul că teologia catolică nu a urmat această cale de înțelegere pentru «a înfățișa răul în esența lui intimă»²⁸⁶. Dar unul din autorii noului «Sistem dogmatic al istoriei Mîntuirii» vede, în considerarea păcatului mai întîi ca o vinovăție împotriva aproapei, un mare pas înainte față de o mentalitate care vedea în poruncile lui Dumnezeu, mai ales precepte exterioare, și în care cultul datorat lui Dumnezeu îndepărta adesea de oameni. Cel ce jignește pe om, conchide același autor, ultragiază o ființă care e deschisă Creatorului său și căreia acest Creator voiește să-i fie Tatăl în Hristos»²⁸⁷.

Protestanții au moștenit și ei de la catolici imaginea unui Dumnezeu mîniat și răzbunător. Era și atmosfera epocii, bîntuită de flagelul corupției și expansiunii otomane. Totuși gîndirea reformatorilor, ca și a teologilor protestanți în genere, e mai suplă, mai vie și mai personală. E o teologie dialectică ingenios exprimată, în care se contemplă deopotrivă: feța unui «Dumnezeu milostiv, ca și a unui Dumnezeu

285. *Le Catechisme hollandais, Supplement...*, p. 363.

286. H. de Lubac, *Catholicisme...*, p. 11—12.

287. *Mysterium Salutis, Dogmatique de l'Histoire du Salut*, 8. Schoonenberg, *L'Homme dans et Pêché*, Paris, 1970, p. 15—16.

sfint, plin de oroare față de păcat; Dumnezeu al harului și Dumnezeu al mîniei»²⁸⁸. Păcatul provoacă oroare în Dumnezeu și distrugere în noi. De aceea e necesară din partea Tatălui mînie față de păcat și iertare față de noi.

Dar «mînia lui Dumnezeu», indiscutabil întemeiată pe Biblie, în Noul Testament îndeosebi la Sfîntul Apostol Pavel, e prea antropomorf și speculativ subliniată de unii protestanți. «Nu se poate închipui un abis mai îngrozitor», zice Calvin, «decît a te socoti părăsit de Dumnezeu, a nu primi ajutorul cînd îl invoci și a nu aștepta decît ca și El să conspire la pieirea ta»²⁸⁹.

Conștiința ortodoxă refuză un asemenea stil de a vorbi despre Dumnezeu. Poate mai mult decît apusenii înșiși, noi am contemplat un Dumnezeu personal, angajat direct în suferința și lupta noastră cu păcatul, fără însă a profana în vreun fel *sacral*. Am păstrat această măsură în termeni, în relația dintre dreptatea divină și ispășire; ispășire cerută nu de o «iritare» a lui Dumnezeu, ci de propria noastră salvare. Am păstrat această cumpănă între Revelație și mister. Revelația ni-L apropie pe Dumnezeu, ne «înruțește» cu El prin har căci noi înșine îi sîntem o revelație; și atunci se poate vorbi ca și în termeni umani de o revoltă, o mînie a lui Dumnezeu împotriva răului. Și totuși în perspectiva unei teologii apofatice, «mînia» Lui nu e de categorie umană, căci miezul ei tainic e tot dragostea care atenuază șocul violent al contradicției. De altfel și teologii protestanți mai noi, îndeosebi Karl Barth, vor sublinia caracterul antinomic al teologiei. Pentru el «Dumnezeu se ascunde revelîndu-se și se revelează ascunzîndu-se... Dumnezeu se revelează ca un Dumnezeu ascuns» (cf. R. Mehl), și Acela care ni se dăruiește ca «prezență, refuză orice determinare»²⁹⁰ antropomorfă sau sociomorfă. În consecință, nu putem pune pe seama lui Dumnezeu asemenea stări psihice ale omului căzut.

b) Definind păcatul ca un act ostil la adresa «onoarei și suveranității» lui Dumnezeu, jertfa Domnului apare în teoria lui Anselm și a lui Toma de Aquino ca o «satisfacție» infinită, supraabundentă, adusă ca preț acestei ofense. Exprimă, oare, aceste idei esența jertfei, în fond a jertfei de pe cruce a Mîntuitorului?

Catolicii interpretează jertfa ca satisfacție în consens cu ideea lor mai generală despre cult și jertfă. Toma de Aquino definește religia înșăși ca o «virtute prin care noi dăm lui Dumnezeu cultul care îi este datorat»²⁹¹, iar în jertfă care e inima cultului și a religiei vede «o instituție umană». Un alt teolog definește mai precis jertfa ca o «ofrandă a creaturii inteligente adusă Creatorului pentru a recunoaște stăpînirea supremă a lui Dumnezeu», și în acord cu această definiție, jertfa Domnului pe cruce reprezintă «la satisfaction à l'infini outragé»²⁹². Din disputa iscată în jurul *Catehismului olandez* (1966), reiese că și astăzi teologii care exprimă punctul de vedere oficial, la Roma, insistă în jertfa crucii mai ales: asupra temei înșăși a singelui oferit lui Dumnezeu, ofranda către Dumnezeu, fiind sensul profund al jertfei și asupra caracterului propițiatoriu al jertfei lui Hristos (propițiatoriu în sensul că provoacă pe Dumnezeu să abandoneze mînia, asprimea sau voința justă de a pedepsi, pentru a-L face să se arate dispus la iertare, blînd, potolit). Această poziție este considerată a fi întemeiată «ferm și constringător pe Sfînta Scriptură, pe tradiția doctrinară și

288. Roger Mehl, *op. cit.*, p. 64.

289. Cf. Prof. N. Chițescu, *Ortodoxie și Protestantism*, în «Ortodoxia», nr. 3/1950, p. 413.

290. Roger Mehl, *op. cit.*, p. 62.

291. M. D. Chenu, *Saint Thomas d'Acquino et la Théologie*, Col. «Maîtres spirituels», Ed. du Seuil, 1963, p. 180.

292. Abbé J. M. Buathier, *Le Sacrifice*, Paris, 1925, p. 42.

liturgică, pe magisteriu și îndeosebi pe Conciliul de la Trident»²⁹³. Conciliul al II-lea de la Vatican nu a abordat această temă în vreun capitol special.

Ceea ce frapează dintru început spiritul în aceste considerații este reprezentarea unui act atât de viu, existențial, cum este jertfa, în termenii unei relații contractuale și legaliste în care sînt subliniate formal aspectele de suveranitate și dependentă, deci calitățile de stăpîn și supus ale partenerilor. Idei marcate de același mimetism sociomorf și care aruncă o umbră asupra relației autentice între Dumnezeu și credincios, și mai mult asupra originii noastre în iubire, adevăr și libertate. Oare, nu e de sesizat aci un dificil proces spiritual de comprehensiune a Revelației? Nevoitorii creștini învață că noi ne supunem ordinii divine unii din frică, alții pentru plată și numai cei ce se recunosc «fii», din dragoste.

Dar jertfa lui Hristos poate fi o plată? Și tocmai a Aceluia care e Fiul Unic al lui Dumnezeu? Desigur, Domnul se oferă într-un spirit de ascultare deplină, dar nu cu conștiința unei satisfacții echivalente, impuse. Jertfa autentică — și Hristos nu poate aduce decît o asemenea jertfă — e un act de totală dragoste și libertate înaintea lui Dumnezeu. «De aceea Mă iubește Tatăl», zice Domnul, «pentru că-Mi pun viața Mea, ca iarăși să o iau. Nimeni nu o ia de la Mine. Eu însumi o pun» (Ioan X, 17—18). Nu e vorba de «satisfacerea unei ofense», ci de reșezarea în poziție firească, harică de reciprocitate a oferirii și a comunicării între Ziditor și făptură.

Și dacă jertfa, așa cum o revelează Mintuitorul, în esența ei este dragoste care se deschide liber, cu întreaga ființă, către un sens nu atât de recunoaștere a suveranității pe cît de ziditor, atunci se ridică întrebarea: poate fi pus un semn de egalitate între jertfa Domnului Hristos înțeleasă ca dragoste totală și liberă și «onoarea» lui Dumnezeu, care pretinde și primește această jertfă ca o satisfacție? Cînd în jertfă vezi doar un act de dependență a făpturii poate fi vorba și de satisfacție, dar cînd sesizezi adevărul ei fond de reciprocitate a dragostei, și Hristos numai așa se poate jertfi, atunci jertfa Domnului și «onoarea divină» nu mai coincid; aceste două categorii spirituale se înscriu în lumi radical diferite. Moartea Domnului ca jertfă autentică, liberă aparține universului «iubirii oblativ», universului lepădării de sine, în timp ce exigența ei ca satisfacție pentru onoarea jignită aparține universului iubirii de sine, iubirii nedemne de Dumnezeu. Tatăl «apare, cum se exprimă dogmatistul Ioan Mihălcescu, «oa un creditor neîmblînzit care-și reclamă cu orice preț și încă cu procente grele capitalul împrumutat»²⁹⁴.

Ideea de satisfacție degradează în fața conștiinței esența jertfei, a Celui ce o aduce ca și a Celui Căruia îi este adusă. Ideea de satisfacție arată că teologii scolastici au luat unele concepte figurative ale Sfintei Scripturi după literă, nu după spirit care «face viu» (II Cor. III, 6). Metafora Evangheliei «Fiul lui Dumnezeu a venit să-și dea singele preț de răscumpărare» (Matei XX, 26) e înțeleasă din exterior. Viața de jertfă unică a Domnului devine o plată la modul concret, o satisfacție între noi și Tatăl. Domnul apare atunci printr-o gravă eroare a sensului de «mijlocitor», de necrezut, ca un «mijloc», ca un instrument al Răscumpărării, «preț» de răscumpărare. O «valoare» intermediară, în timp ce El e în Sine însuși valoarea-sursă absolută și răscumpărătoare. Și, oare, o asemenea vedere nu atrage după sine aceleași consecințe cînd e vorba de relația între om și om? Și semenul meu, care e fratele mai mic al lui Hristos, devine atunci tot un «mijloc», nu un mijlocitor al dragostei și adevărului; devine un instrument al intereselor mele, nu o valoare în sine.

293. *Le Catechisme hollandais, Supplément...*, p. 35. 294. *Dogma soteriologică...*, p. 161.

De asemenea dacă atmosfera spirituală a jertfei nu poate fi simplist juridică, ci de dragoste, adevăr și libertate, atunci și sensul ei nu e cel propitiatoriu, de îmblinzire a unui Dumnezeu «a Cărui mînie nu e potolită decît cînd curge sîngele»²⁹⁵. Spiritul propriu Sfintei Scripturi și Sfintei Tradiții scoate în relief un alt obiectiv sau sens : acela al sfințirii, nu pe acela de inspirație păgînă al îmblinzirii mîniei. Jertfa e oferită lui Dumnezeu anume pentru a fi sfințită, transfigurată prin El. «Ce e oferit e sfințit». Nu e vorba de un act cerut de Dumnezeu pentru Sine, ci pentru noi, pentru a ne sfinți, pentru a ne transfigura : «Gloria Dei vivens homo» (Sfîntul Irineu). Și jertfa Domnului a adus tocmai această sfințire, transfigurare supremă : învierea.

De aceea nu e de mirare că autorii teoriei satisfacției, accentuînd primatul acestui caracter propitiatoriu al jertfei, au pierdut din vedere sensul ei ultim : legătura indisolubilă între jertfă și înviere. Învierea nu face parte integrantă din «sistem», iar studiul lui J. Rivière, *Le Dogme de la Rédemption*, de aproape 600 de pagini, devenit clasic, nu-i închină nici măcar un capitol, cînd tocmai învierea ca fapt decisiv și unic se descoperă a fi scopul și dovada Răscumpărării. Tristă lacună care mai stăruie și astăzi pe alocuri, recunoscută de altfel de unii teologi catolici²⁹⁶.

Această formulare a Răscumpărării în tipare juridice și strîmte e însă tot mai mult contestată de noua teologie catolică reprezentată de L. Richard, H. de Lubac, Y. Congar, H. U. von Balthazar, F. X. Durrwell ș.a., sau chiar de formații ecleziale întregi, cum e cazul Bisericii Catolice din Olanda, care a elaborat și publicat (în 1966) un nou catehism sub titlul : *O introducere în credința catolică*, cunoscut și sub numele de *Catehismul Olandez*, și în care sînt reconsiderate între altele și toate tezele juridice ale teoriei satisfacției²⁹⁷.

295. *Le Catéchisme hollandais, Supplément...*, p. 30—31.

296. Ocupîndu-se de bibliografia mai recentă referitoare la noțiunea paulină a Răscumpărării, St. Lyonnet constată că P. Bonnard, în studiul asupra Epistolei către Romani, «Ignorează la résurrection du Christ», iar M. Goguel (protestant) în *Ce que l'Église doit à l'Apôtre Paul*, deși nu separă moartea de înviere, se mulțumește doar «de les juxtaposer, sans en souligner le lien intrinsèque. în «Lumière et Vie», mars 1958, p. 36.

297. Reproducem cîteva considerații ale *Noului Catehism* cu privire la jertfa Domnului : «Pentru a exprima modul în care Iisus ne mîntuiește prin jertfa vieții Sale, Sfînta Scriptură folosește numeroase concepte și imagini. Acestea sînt împrumutate din limbajul juridic, din practica Răscumpărării, din cultul sacrificial. Sînt unele epoci care au avut tendința să rețină în special noțiunile juridice pentru a descrie Răscumpărarea prin Iisus. Se accentua prin aceasta o oarecare viziune a dreptății. Cîma și păcatul distrug o ordine de drept și această ordine e restabilită în primul rînd prin ispășire și pedeapsă. Mergînd pînă la capăt cu un asemenea raționament întemeiat pe o bază strîmță, s-a ajuns la o explicație unilaterală potrivit căreia, prin păcat Dumnezeu a fost jignit și ordinea dreptății a fost astfel tulburată. Pentru a restabili ordinea legală, Tatăl cerea ispășire și pedeapsă... Or, această pedeapsă n-a fost impusă nouă, așa cum ar fi trebuit după dreptate, ci Fiulul Său. În acest caz, cuvîntul Scripturii : «Nu trebuia Hristos să îndure toate aceste suferințe?», se interpretează într-o asemenea viziune strîmță, în care se imaginează un Dumnezeu care cere sînge pentru a-și potoli mînia...», p. 362. Respingînd energic această interpretare, *Catehismul...* explică unii termeni folosiți de Noul Testament privind actul mîntuirii. De pildă, noi găsim expresia : «Iisus ne-a răscumpărat prin moartea Sa». Cuvîntul nu spune prin el însuși că e vorba de plata unui preț sau a unei echivalențe răscumpărătoare (rançon), care restabilește ordinea. «Răscumpărarea» e un termen din Vechiul Testament ; el ne amintește de chipul în care Dumnezeu a răscumpărat (adică a eliberat) pe Israel din Egipt. Or, nici un preț, nici vreo cauză echivalentă răscumpărătoare n-a fost plătită egiptenilor... Nu e cazul să ne gîndim la vreo tranzacție. Explicînd sensul legămîntului (alianței) între Dumnezeu și om, *Catehismul* spune : «Desigur, nu există alianță fără lege, așa cum nici violare a alianței fără infracțiune față de lege. Dar, inima legii e fidelitatea și în fondul infracțiunii se află infidelitatea. Cît

În timp ce pentru catolici crucea Domnului satisface deplin și preîntîmpină o «mînie» amenințătoare, protestanții văd în aceasta, în suferințele Lui din Ghetsimani și de pe Golgota, mînia deja dezlănțuită și abătută asupra Domnului în locul nostru. Jertfa poartă aici acest caracter de ispășire, de suferință penală, de pedeapsă: «Eu sînt drept și sînt drept din judecata Mea» (Ps. X, 7), îi vorbește Dumnezeu lui Luther prin psalmist. Păcatul nu poate rămîne nepedepsit și conștiința ardentă a reformatorului răspunde: «O Tată... pedepsește, lovește cu ascuțișul sabiei și arde»²⁹⁸.

Într-adevăr, păcatul a transformat jertfa în suferința pe care o poartă Domnul însuși. Dar suferința nu vine «din» Dumnezeu, ci din păcat, ține de structura lui. Iar această suferință, rod al păcatului, e transformată haric de Dumnezeu: «Vouă v-a fost dat harul să și suferiți...», zice Sfîntul Apostol Pavel (Filip. I, 29). Prin har ea devine încercare și ispășire, purificare și mîntuire, se transformă. Și aceasta nu e tot una cu a fi pedeapsă voită subiectiv de Dumnezeu ca pedeapsă. Nu e de conceput un «principiu juridic penal» în Dumnezeu după modelul nostru. Privită așa, ca generală subiectiv de o instanță dumnezeiască, suferința devine insuportabilă pentru conștiință; se transformă în neliniște adîncă, întrucît ultimul orizont al speranței nu mai apare însoțit, ci de gheață. Poate aici își are obîrșirea neliniștea existențială a lui Kierkegaard. Cînd el s-a privit pe sine profund, a fost izbit de conștiința căderii și de neliniștea mîntuirii. Dreptatea lui Dumnezeu însă, care e apofatică, trebuie sesizată terapeutic, nu penal. Luther a vrut să evite juridismul satisfacției, dar a ajuns tot la o soluție juridică, aceea a suferinței penale. Suferința însă nu exprimă ultima adîncime a jertfei, esența ei, ci numai forma ei căzută, ca «iubire răstignită» și mîntuitoare.

Totuși, trecînd peste acest aspect al «ispășirii penale», se poate afirma că Luther a intuit un aspect fundamental al jertfei în sensul ei evanghelic, anume acel sens al «lepădării de sine». Într-adevăr în ochii reformatorului, Iisus Hristos a asumat vina omului cu o așa radicală lepădare, «despuiere» de sine, încît s-a identificat cu păcătosul și chiar cu păcatul nostru însuși în polul lui de suferință. Luther vorbește pasionat și inechivoc: «Îl vei înțelege cu adevărat pe Hristos, dacă tu crezi că această persoană prea pură și prea inocentă ți-a fost dată de Tatăl ca să-ți fie Arhiepiscop și Mîntuitor sau mai curînd să-ți fie sclavul tău, Care, despuindu-se de nevinovăția și sfințenia Lui, îmbracă persoana ta păcătoasă, poartă păcatul tău, moartea și blestemul tău, se face pentru tine victimă și blestem pentru ca să te elibereze pe tine de blestemul Legii»²⁹⁹.

Deși unele expresii de aci ca și din alte texte, apar șocante, chiar blasfemice pentru cugetare (Moberly) și trebuie puse pe seama avîntului retoric și temperamentului, ideea în sine înca a «lepădării de sine» e evanghelică și exprimă esența jertfei. Numai uitînd de mine îl înțeleg pe semenul meu în suferință și apoi conștient de ceea ce reprezintă, ofer puterea vieții mele vieții lui bolnav. Aceasta a fost fapta Domnului. Teologii protestanți de mai tîrziu au fructificat, epurîndu-le în același timp, aceste idei ale lui Luther. E. Brunner fundamentează, bunăoară, viziunea jertfei pe acest teren biblic al lepădării de sine și o exprimă în termeni antinomici astfel: jertfa este și cea mai înaltă lepădare de sine și în același timp și cea mai înaltă afirmare de sine. E și auto-oferire totală pînă la a te pierde pe tine, dar e și afirmare deplină a libertății, — pentru a concluda: «Cel ce se oferă pe sine e total liber

timp rămîi la o terminologie a legii și a dreptului, n-ai sesizat ce e mai profund. Ceea ce ne apasă mai întîi nu e de a fi lezat o ordine, ci de a fi rănit o persoană» (p. 361—363).

298. *Spiritualité Protestante...*, p. 17.

299. Cf. J. Rivière, *op. cit.*, p. 386.

față de lume»³⁰⁰. În acest consens jertfindu-se pentru noi a și luat păcatul nostru, dar a rămas și absolut liber. Aci ne aflăm în spiritul și în expresia autentică a Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții.

c) Și pentru catolici și pentru protestanți, între opera obiectivă a Răscumpărării săvârșită de Hristos și îndreptarea omului, legătura se face prin substituie penală.

Dar în acest proces, prezența omului pentru care s-a întrupat și s-a jertfit Fiul lui Dumnezeu e oarecum pasivă și exterioară. Mîntuirea săvârșită în locul lui și actul prin care participă la ea constă sau în meritele lui Hristos (la catolici), sau într-un act declaratoriu (la protestanți).

Pentru a evidenția teza catolică, ne referim tot la controversa provocată de *Catehismul Olandez*, întrucît reprezintă una din cele mai noi luări de poziție oficială. În discuțiile cu olandezii, teologii romani, după ce recunosc «unele devieri ale doctrinei satisfacției», o consideră totuși «catolică» cel puțin în următoarele mari trăsături: «Iisus e Mijlocitorul între Dumnezeu și noi; ca atare El a reparat înaintea lui Dumnezeu ofensele săvârșite de noi în fața lui Dumnezeu. El a meritat astfel harurile care dau acces la viața veșnică; din acest fapt cei căzuți în Adam și păcătoși și-au reparat greșelile în Iisus, primul-născut dintr-o mulțime de frați»³⁰¹. Deși se observă o atenuare în termenii, ideile dominante rămîn aceleași: ofensă, reparație, merite. Pozitivă ne apare acum relația mai strînsă cu Hristos în calitatea lui de Cap (Chef), de prim-născut al nostru.

Protestanții sînt și mai categorici în ce privește substituie. Karl Barth tălmăcește la propriu termenul din II Corinteni (V, 18—20): *καταλλαγή*, în sensul de schimb, de transfer și conchide: «Împăcarea omului cu Dumnezeu s-a făcut în așa fel că Dumnezeu a luat locul omului, iar omul a fost pus în locul lui Dumnezeu, printr-un act de pură grație. Acest mister de nepătruns e împăcarea noastră... Dumnezeu nu ni se mai adresează ca unor păcătoși care ar trebui să meargă încă la tribunal. Noi nu mai avem nimic de plătit. Am fost achitați gratuit — *sola gratia*... Omul are de aci înainte un alt statut juridic»³⁰². «...Sîntem declarați drepti și noi păcătoșii sîntem autorizați să ne trăim credința noastră»³⁰³. Poziția e exprimată clar, iar teologii protestanți legitimează acest fel de interpretare, definind-o ca o «justificare forensică», în înțelesul că mîntuirea nu vine din virtuțile sau meritele omului, ci exclusiv de la Hristos.

Firește, ideea de substituie, care în fond e o consecință firească a lepădării de sine, ține de structura jertfei, căci nu e de conceput o jertfă fără substituie, fără acest transfer; fără să văd în viața persoanei iubite propria mea viață, deci să mă substituie ei; și aceasta e cu atît mai adevărat cu privire la Mîntuitorul. În acest sens El se substituie nouă, ne poartă pe noi, în calitatea Lui de Cap al trupului Bisericii.

Dar ne întrebăm: este îngăduit să privim substituie într-o ordine spirituală, de conștiință, cvasiunilateral, numai din partea Domnului? Cum îmi pot eu realiza și recunoaște mîntuirea ființei mele, dacă relația cu Hristos care asumă firea mea căzută se limitează la o substituie în act numai din partea Lui? Eu îi sînt o prezență lăuntrică într-atît, încît El trăiește viața mea, suferă și moare moartea mea. Dar

300. E. Bruner, *Das Gebot und die Ordnungen*, Tübingen, 1933, p. 115.

301. *Le Catechisme hollandais, Supplément...*, p. 27—28.

302. Karl Barth, *Esquisse d'une Dogmatique*, Delachaux Niestle, 1968, p. 185—192, 194.

303. Karl Barth, *Dogmatique*, trad. fr. Fernand Ryser, Éd. Labor et Fides, vol. II, Genève, 1955, p. 52. Vezi și Pr. Prof. Isidor Todoran, *Vademecum teologic barthian*, în «Mitropolia Ardealului», nr. 10/1965, p. 915—930.

El nu-mi este tot o asemenea prezentă lăuntrică într-atît încît viața Lui divină să devină în Duhul Sfînt viața mea. Substituirea integrală nu implică ambele sensuri? Potrivit Sfîntului Apostol Pavel, «Domnul s-a făcut păcat pentru noi», pentru ca noi să devenim «dreptatea» Lui, să trăim sfințenia Lui. Apostolul vede această reciprocitate în substituire; și numai această substituire din ambele direcții, această prezentă reciprocă exprimă integral sensul mîntuitor al jertfei substitutive, și chipul nostru prezent în Hristos și chipul lui Hristos prezent în noi: «Hristos în noi nădejdea slavei». Doctrinile apusene au ignorat latura umană a substituirii. Catolicul K. Rahner observă judicios că «teoria satisfacției prezintă această lacună întrucît consideră de departe moartea Domnului ca o încercare pur pasivă, distinctă de acțiunea omului»³⁰⁴. Iar pentru teologul protestant D. Bonhoeffer «viața lui Iisus Hristos, încă nu e terminată pe acest pămînt. Ea se continuă în viața celor ce-L ascultă. Nu trebuie să mai vorbim de aci înainte de viața noastră creștină, ci de adevărata viață a lui Hristos în noi»³⁰⁵.

Cauza mai profundă a cestei lacune e pentru noi ortodocșii neobservarea lucrării Sfîntului Duh aci, ca și în orice act al Fiului; Duhul operează haric acest transfer, naște pe Hristos în noi, naște Biserica al cărei Cap e Hristos. Duhul și Mireasa, adică Biserica cheamă pe Hristos: «Vino, Doamne Iisuse» (Apoc. XXIII, 20), în fiecare vas zidit după chipul Lui ca să ia chip în El. Numai așa sîntem integrați din interior și efectiv în actul Răscumpărării. Numai așa Hristos reprezintă înaintea Tatălui o Biserică, o comunitate de persoane vii. Chipul lui Dumnezeu se restaurează personal în noi, în fiecare. Răscumpărarea devine o realitate vie, personală, trăită și înțeleasă de fiecare credincios.

Ceea ce izbește însă și mai mult conștiința ortodoxă în aceste teorii clasice apusene, e spațiul spiritual închis și sărac în care trebuie să se miște credinciosul. Relația lui cu Dumnezeu, deschiderea în înălțime se oprește la iertare și împăcare. Îmblinzirea miniei lui Dumnezeu se face cu o jertfă echivalentă, de data aceasta de valoare supremă a Fiului lui Dumnezeu făcut om. Nesselov observă de-a dreptul o rămășiță de religie naturistă întrucît copiază «legea oarbă a stihțiilor, a echivalenței acțiunilor și reacțiunilor»³⁰⁶. Efectele crucii stau în restituirea unor bunuri divine răpite: onoarea, dreptatea, și obținerea unor merite; credinciosul rămîne același. Obsesia exclusivă a păcatului închide conștiința religioasă într-un univers spiritual limitat, întunecos și sumbru ca cel de pe Sinai; și negativ, avînd în vedere numai izbăvirea, nu și itinerariul viitor al existenței. Aceasta a dus la o sterilitate și sărăcie a problematicii religioase, la izolarea Bisericii de lume și de aspirațiile ei creatoare, la lăsarea credinciosului într-un vid spiritual.

Oare, Hristos, Care e Revelație totală, în afară de plată și satisfacție, iertare și pacificare, nu aduce nimic nou în viața noastră? Oare, nu trebuie văzută legătura mai profundă nu numai dintre întrupare și păcat (ca în teoriile clasice apusene), ci și între întrupare și o nouă creație a lumii? Nu pentru aceasta El descoperă un trup radical nou, conceput de Duhul și întrupat din Fecioară?

304. Karl Rahner, *op. cit.*, p. 69.

305. *Spiritualité Protestante...*, p. 181.

306. V. Nesselov, *Știința despre om*, în «Interlocutorul Ortodox» (rusește), sept. 1898, p. 233.

De aceea când Iisus oferă potirul la Cină, spune : «...E sîngele Meu al Legii celei noi». El face în același timp aluzie aci la Vechiul Legămînt încheiat cu sîngele de animale și care era o «umbră», o prefigurare a ceea ce va veni. Arhiereul care aduce acest «sînge» e Arhiereu al «bunătăților viitoare», iar legămîntul e al «Legii celei noi». Fiul lui Dumnezeu întemeiază un Legămînt deosebit de cel vechi. O «discontinuitate», exprimată cultural prin aceea că Vechiul Legămînt are cortul de «jos», în timp ce Noul Legămînt are «instituții și sanctuar de ordin ceresc»³⁰⁷, de ordinul universului spiritual fără limite. Domnul ne invită să medităm la acest nou legămînt încheiat în sîngele Său. El spune nu «trupul», ci «sîngele Legii noi», voind să spună că revarsă în trupul nostru vechi, sîngele Lui, sînge care, semnificînd viața, reprezintă viața noastră nouă. Umplînd vasele cu apă și prefăcînd-o apoi în vin, tîlmăcește Sfîntul Maxim Mărturisitorul, Iisus a restabilit întii firea noastră și apoi a și reînnoit-o³⁰⁸.

Care e înțelesul mai precis al acestei înnoiri ? Profeții o vestiseră și Epistola către Evrei o prezintă în lumina Răscumpărării : «Iată legămîntul pe care-l voi face cu casa lui Israel după acele zile : voi pune legile mele în mîntea lor și le voi scrie în inimile lor» (Evr. VIII, 10). Slovele Legii vechi fuseseră scrise pe piatră și pecetluite cu sînge de animale. Legea cea nouă e înscrisă în mințe și în inimi, în aceste componente ale spiritului, iar jertfa care o sfințește e viața Domnului însăși. Legea înscrisă în inimă și sîngele personal care o pecetluiește vizează la schimbarea radicală dinăuntru a făpturii noastre. Dacă credincioșii paznici ai Legii vechi își măsurau «cantitatea» dreptății în fața lui Dumnezeu (Luca XVIII, 11), iar juridismul măsoară meritele, «surplusul harului» lui Hristos și al Sfinților, Răscumpărarea în Hristos prin sîngele Legii noi are un alt sens; ea deschide inima, spiritul «circulației harului întreruptă prin păcat»³⁰⁹; iar harul, bogăția lui nu se poate măsura (Ioan III, 34). Numai această redeschidere a minții și a inimii curate în fața lui Hristos cel răstignit și înviat, numai într-un fel de reciprocă și substitutivă deschidere a celor două ceruri, cerul divin și cerul interiorității noastre umane, nu printr-o grație creată, exterioară, numai astfel Răscumpărarea-jertfă «mistuie opacitatea naturii noastre decăzute și ne redeschide paradisul slavei și al prezenței»³¹⁰. Nu fără semnificație în momentul suprem al jertfei perdeaua Templului s-a rupt și s-a deschis vederea spre Sfînta Sfintelor.

O asemenea înțelegere a jertfei de pe cruce schimbă dintr-o dată perspectivele : privirea e angajată în adîncime și spre viitor, spre veacul învierii ; semenul meu îmi reapare în slava chipului său pascal ; natura însăși așteptînd și ea «descoperirea fiilor lui Dumnezeu» își dezvăluie slava și ordinea care iradiază în ea de la Creator ; spiritul se simte chemat s-o cerceteze, căci slava se cere contemplată și adevărul cunoscut. Astfel credinciosul se vede integrat în Răscumpărare într-un orizont nou, deschis și în acest sens am putea accepta «onoarea», adică mai precis slava divină satisfăcută, și dreptatea împlinită prin crucea lui Hristos.

307. C. Bourgin, *op. cit.*, p. 78.308. *Filocalia...*, vol. III, p. 137.309. O. Clément, *op. cit.*, p. 41.310. *Ibidem*.

6. Moartea și învierea Domnului ca «unitate» în opera Răscum-părării

Unitatea dintre moarte și înviere, cum s-a anticipat, nu poate fi sesizată decât prin înțelegerea profundă a jertfei. Moartea lui Hristos este o jertfă și, încă o dată de precizat, nu numai ca plată sau pedeapsă, ci jertfa celui drept și liber de păcat. E jertfă în autenticitatea ei absolută, ca modalitate unică de transcendență spre noul eon al învierii.

Intrucât moartea în esența ei trebuie luată ca o jertfă supremă, ea se înscrie drept cel mai grav și încărcat de sens moment de limită, «tre-cerea de la un mod de a fi la altul». Iar acest sens de limită privește într-un mod cu totul deosebit moartea lui Hristos. În Domnul moare nu o viață particulară, un ins obișnuit. Acum în creație, în ritmul ei, intră Fiul lui Dumnezeu, autor al creației. În El se jertfește, moare o lume.

Iisus încheie pe cruce cu cuvintele: «Săvârșitu-s-a». E săvârșită o operă și sfârșită o lume veche. E săvârșită opera de restaurare a chipu-lui căzut și care e oferit acum în jertfă pentru dobândirea unei noi vieți. Moartea Lui e limita unui vechi eon și începutul unui nou eon. E sfîrșitul zilei a șaptea și începutul celei de a opta zi. El, prin care s-au și făcut veacurile (Evr. I, 2) poate pune capăt celui vechi și început altuia.

Coborîrea la iad descoperă și mai mult adîncimea cosmică a crucii și morții Domnului. «Fiul lui Dumnezeu îmbrățișează totul inclusiv iadul», întrucît iubirea Lui nu poate lăsa nici un gol. Ce semnificație mai precisă poate da conștiința creștină acestei coborîri, acestei asu-mări totale, deci și a iadului? K. Rahner corelează în acest sens și într-un anumit aspect noțiunile de «profunzime», de «dedesubt», care structurează reprezentarea «hades»-ului, cu acelea de «interior», de «fond», și deduce de aci atingerea prin moarte a ultimei realități a lumii³¹¹.

Dar asumarea infernului de către Fiul lui Dumnezeu reprezintă în același timp extrema antinomie a spiritului. Înseamnă epuizarea infer-nului într-un suflet divin³¹². Imperiul răului se dizolvă ca o «derizorie picătură în abisul iubirii»³¹³. Întunericul absenței se risipește în prezența totală a slavei. «O, Cuvinte, iadul venit în întîmpinarea Ta a fost nimicit la vederea unui muritor plin de Dumnezeire, acoperit de răni și atotputernic», ce o muritor e înghițit de blîndețe. Crucea tale acest con-tinuu orizontal inert și strivitor, printr-o nouă Revelație. Timpul ciclic, timpul repetiție, simbolizat de imaginea șarpelui care-și mușcă propriul trup, e întretăiat de timpul-cruce, timp care înaintează prin transfigurare, într-o nouă slavă a făpturii noastre.

Intr-un studiu relativ recent, Prof. G. Steiner de la Cambridge³¹⁴ consideră că tragedia antică a murit odată cu tragicul acelei lumi. Răs-cumpărarea lui Hristos ne-a eliberat și de păcat și de tragism. Dionisos,

311. K. Rahner, *op. cit.*, p. 73.

312. K. Rahner, *op. cit.*, p. 75. După teologia ortodoxă, coborîrea la iad ține de demnitatea împărătească a Domnului, Hr. Andrușos, *Dogmatica*, Sibiu, 1930, p. 230. trad. Pr. Prof. D. Stăniloae.

313. O. Clément, *op. cit.*, p. 42.

314. *La Mort de la Tragédie*, cf. «Le Monde», 18 avril 1966, p. 13.

sufletul vechii tragedii, moare beat și «fericit» în nebulie, sub atotputernicia «maniei» lui. Și «deși înviat», el se dedă neputincios aceluiași sfîșieri. Dar în agonia, în suferința lui Hristos — «nedreptate esențială» — se descoperă dragostea lui Dumnezeu pentru oameni, și Cel înviat domnește în slavă pentru eternitate. Se operează o ieșire din tragic prin revelarea unui sens nou al existenței noastre.

Intr-adevăr în Hristos se întîmplă «ceva» cu moartea, ceva cu totul neobișnuit; ceva care nu aparține acestei lumi. Nu aparține ritmului naturii moarte-reînviere, tradus simbolic în vechile mituri de reînviere. Ceva cu totul nou, care înseamnă simplu: moartea morții, anularea ei definitivă în existența primului-născut din morți Hristos, deci anularea tragicului. Pe scena spirituală a lumii, se va desfășura un alt «mister». Sfîntul Ioan Damaschin va cînta atît de triumfător în canonul Paștelui: «Prăznuim omorîrea morții, sfărîmarea iadului și începutul unei alte vieți veșnice...». «Prin cruce a venit bucurie la toată lumea». De aceea trimful vieții în Hristos nu e reînviere, ci înviere. Nu e simplu revenirea «timpului pierdut» în sensul lui Proust, ci transcendență. Hristos nu revine la o viață muritoare, la suferințele ei actuale pentru a relua «pelerinajul unei vechi condiții»³¹⁵. Nu e reîntoarcere, ci trecere dincolo de moarte, e Paște. Aceasta e distincția radicală între vechiul concept de reînviere și învierea lui Hristos. Distincție pe care o definește cuvîntul Paște. Misterele arhaice vorbeau de înviere; Biblia descoperă taina Paștelui.

Paștele exprimă în fondul ei ultim condiția făpturii, de trecere, de transcendență; trecere de la neființă la ființă în creație, de la robie la libertate în istoria lui Israel; de la întunericul patimii la lumina adevărului în pocăință și, în sfîrșit, de la moarte la înviere cu Hristos. *Paștele, împreună cu intruparea din care decurge, exprimă esența și unicitatea Revelației creștine.*

Această condiție pascală a făpturii nu vine din ea însăși, nu e fi-rească. Învierea Fiului lui Dumnezeu făcut om ne revelează că «trece-rea, Paștele e o vocație». «Învierea nu e o fază ulterioară a desfășurării vieții», observă Guardini, «ca și cum după moarte, una din posibilitățile interne ale acestei vieți ar lua consistență, ci ea e răspunsul la un apel care vine din suveranitatea lui Dumnezeu»³¹⁶. E chemarea și umplerea vasului nostru uman cu un nou conținut de viață. E Răscumpărare și înnoire totodată.

Și totuși, e o legătură intimă între fire și harul ce dă noua viață, mai ales în firea nereținută de păcat a Domnului. Firea e vas deschis permanent harului. De aceea moartea și învierea lui Hristos alcătuiesc în existență un «tot», o unitate nedisociată. Altfel spus, moartea și învierea stau într-un raport de sinergie interioară; se cheamă una pe alta ca «harul și natura»³¹⁷, pentru că e implicată una în cealaltă și împreună

315. Bernard de Clairvaux, *Sermon de Pâques*, nr. 14, cf. H. de Lubac, *op. cit.*, p. 407.

316. Guardini, *Les Fins derniers*, Paris, 1950, p. 55, trad. fr. F. Demenge.

317. Vezi Prof. N. Chișescu, *Premisele învătăturii despre raportul dintre Har și Libertate*, în «Ortodoxia», nr. 1/1950, p. 17; Isidor Todoran, *Har și Dar*, în «Mitropolia Ardealului», nr. 9/1964.

săvârșesc opera Răscumpărării. Jertfa își are sensul în înviere și învierea se naște în jertfă. Moartea Domnului e ultimul act uman, act de recapitulare a firii și de oferire, dar învierea nu vine după ce s-a consumat moartea, deși aceasta trebuie să se consume. Moartea nu e un act care stă de sine, sau un termen definitiv, ci o premisă. Face parte din silogismul pronietor al existenței: moarte — înviere. Și aceste două momente într-o voință divină, unde totul e văzut din interior, din poziția sensului existenței, sînt după cuvîntul Sfîntului Maxim Mărturisitorul fără distanță (*ἀδιάστατος*), lipsite de intervale³¹⁸. Momente sincrone nu numai în stadiul cruce-înviere, ci de-a lungul întregii vieți a Domnului.

Iisus, de pildă, contemplă din începutul misiunii Sale acel «ceas» al Său «pentru care a venit» și care în rugăciunea din noaptea sfîntă e arătat totodată ca ceas și de pătimire și de preamărire (Ioan XVII, 1). Templul cel nou pe care-l anunță de timpuriu (Ioan II, 19—21) era embrionar în cel vechi pe care îl oferă spre «stricare», așa cum e embrionul în bobul de grîu ce trebuie să moară. Și bobul nu moare pentru ca să se poată arăta noul lăstar, ci se «jertfește». Moartea bobului e «noaptea de Paște» a bobului de grîu, care «trece», se transfigurează (Ioan XII) hrănind o nouă viață, și totul devine simbol inteligibil al înnoirii. E cortul dinafară ce se trece, în timp ce se înnoiește cel dinlăuntru. E o unitate deasupra timpului, un punct unic în care totul este prezent. «Vinerea sfîntă și Paștele», vorbește un suflet pios, «nu fac decît una în eternitatea vieții Tale dumnezeiești, chiar dacă istoric pătimirea precede învierea»³¹⁹.

Învierea e o Revelație. O revărsare a harului, care nu desființează natura, ci o transfigurează. Apare ca o «erupție», dînd o nouă existență și față firii noastre. Dar învierea, deși e o inițiativă, un act divin, se săvîrșește în noi, cu noi, căci nu Dumnezeu are nevoie să învieze. E «treccerea la o nouă viață, totodată eternă și umană». Un fapt care ne privește pe noi; ne e dată s-o dobîndim, s-o înțelegem. Și încă o dată, prin această referire la uman se arată că «minunea» nu desființează firea noastră, ci o înnoiește. Creștinul rămîne același în înviere. Iisus cel înviat intrînd prin ușile inculate rostește în fața ucenicilor: «Eu sînt, nu vă temeți» (Luca XXIV, 36). Exact aceleași cuvinte ca și atunci cînd pășea peste valurile mării Galileii: «Eu sînt» (Ioan VI, 20). Această repetare nu e accidentală, «e o declarație de identitate».

Omul poartă în suflet simbul nemuririi, dar aceasta nu e identică cu învierea. Învierea nu e nici nemurire platonice, nici supraviețuirea migratoare a «carmei»; e un nou moment al creației. Adam cel dintîi, căzînd înainte de a gusta din pomul vieții, simbol al crucii după Sfîntii Părinți, trebuia să treacă acest prag decisiv, de la nemurirea eului individual la nemurirea persoanei. Căci dacă eul în pura lui individualitate

318. *Filocalta...*, III, p. 344.

319. Un Moine de L'Église D'Orient, *Jésus*, Éd. Chevetogne, 1962, p. 172.

este nemuritor, în schimb persoana «înviază». Înviază adică, cu întreaga ei experiență și responsabilitate pentru sine, pentru lume și în fața Tatălui. Adam trebuia să treacă această «încercare», să facă — în vederea împărțirii din pomul vieții, deci în vederea învierii — dovada jertfei, a iubirii oblativă. Nu să ispitească identitatea cu Absolutul (Fac. III, 6), ci să se deschidă către El și către lume, deschiderea fiind drumul accesibil nouă către Absolut.

Învierea reprezintă precis dovada Răscumpărării (I Cor. XV, 17). Căci Răscumpărarea trebuie să însemne un triumf categoric și evident al vieții noastre asupra păcatului și asupra morții. Satan a tentat nimicirea vieții noastre spirituale și fizice, fixarea făpturii în patimi, în inerție și în moarte. Răscumpărarea a însemnat această biruință, transformând tragismul răului și al morții în bucuria învierii. Aceasta a fost o reală biruință. Dacă Domnul ar fi oferit doar moartea Sa, n-ar fi făcut în fond altceva decât să dea și El aceea plată păcatului. Acesta e cel mai evident non-sens al teoriei catolice a satisfacției, întrucât Domnul nu vrea nici chiar «moartea păcătosului», ca moarte. Numai învierea este o reală dovadă de biruire a păcatului și a morții și întru aceasta Răscumpărarea în esența ei e jertfă, pentru că sfârșește în înviere³²⁰. *În moartea ca jertfă, ce primește drept răspuns din partea Tatălui învierea, stă taina Răscumpărării.*

Învierea în ea însăși ne descoperă semnele concrete ale Răscumpărării. Așa cum atestă Evangheliile, după înviere, demonul nu mai apare în viața, în existența Domnului înviat. Iar absența lui acum arată că răul care a generat suferințele și moartea are anumite limite și poate fi definitiv învins. Avem aci o limpezire a misterului răului. Vremea lui e pînă la înviere. În «cel înviat» nu mai are nici o putere. Răul are un început și un sfârșit, după Sfînta Scriptură. Sfârșitul lui e «moartea a doua», și coincide cu învierea noastră prin Hristos. Învierea noastră, fie ca anticipare duhovnicească, fie ca împlinire totală, constituie semnul înfringerii răului.

Tot ca un semn real de Răscumpărare e restaurarea și înnoirea firii în înviere. Domnul a luat o fire căzută, un trup «pătimitor, stricăcios și muritor». Învierea răscumpără firea noastră omenească din pătimire, din stricăciune, din moarte. Prin înviere, așa cum ne afirmă Sfîntul Apostol Pavel, firea omenească, trupul nostru devine duhovnicesc, nestricăcios, nemuritor.

Pîrga acestei stări noi e Domnul Hristos. Apostolul însuși nu avea alt temei pentru a înțelege starea învierii decât Revelația lui Hristos cel întîi-născut din morți. Și din El ca dintr-un nou orizont, răsare înțelesul stării celei noi.

Trupul Său se revelează acum duhovnicesc. Nu mai e îngrădit în limitele vechiului eon; iese din mormînt nestrîcînd pecețile, intră prin

320. N. Chițescu, *Răscumpărarea în Sfînta Scriptură și în Sfînți Părinți...*, p. 23.

ușile încuiate, se înalță la cer. O eliberare deplină de «dependența stihilor» printr-o totală pătrundere de Duhul lui Dumnezeu, Care, prezent înlăuntru, se revarsă peste trupul Său. Dacă sufletul e «în trup», și trupul e «în suflet», trupul devine prin înviere total, conform adevărului sufletului³²¹. Fața sensibilă a Domnului, trupul Său e numai duh, «un transparent al duhului și un perfect transmițător al energiei necreate, mîntuitoare»³²².

A luat trup stricăcios și a înviat în trup nestricăcios «a lepădat coruptibilitatea», cum spune Sfîntul Ioan Damaschin³²³. Și se poate preciza că Domnul a înviat a treia zi, iar noi la învierea de obște, tocmai pentru că trupul Domnului, care purta în El puterea Răscumpărării, «nu putea să vadă stricăciunea», așa cum mărturisește conștiința Bisericii. Domnul purta pătimirea și stricăciunea prin «misiune» nu prin făptuire. În El însuși a rămas nestricăcios. A luat fire muritoare și învierea e plenitudinea nemuririi, nu numai a sufletului, ci a ființei noastre întregi, suflet și trup, a persoanei noastre. Totul arată învierea ca pe o nouă creație.

Dar Răscumpărarea înseamnă și reasezarea creației în ritmul ei potrivit intenției originare, în permanentă deschidere către infinit. Credința într-o continuare a vieții ca «nemurire» se identifica cu ieșirea sufletului din «trupul păcatului» și revenirea în paradisul inițial. Dar în Hristos universul, creația se deschide. Se redeschid porțile paradisului pentru că prin ele «trece» Împăratul slavei. Paștele însuși își revelează ultima lui profunzime ca «paște», ca «trecere».

În acest sens nici învierea nu e un act «final». Domnul suie din slava învierii în slava înălțării, care manifestă un nou spor de «slavă». Pe drumul Damascului Iisus îi apare lui Pavel într-o lumină orbitoare, deci în și mai îmbelșugată lumină³²⁴. De aceea Apostolul a putut vorbi de o suire din «slavă în slavă» (II Cor. III, 16), iar Sfîntul Grigorie de Nisa, de un progres infinit al făpturii și în veacul viitor³²⁵.

În Iisus Hristos sînt date și împlinite toate aspirațiile, simbolurile, profesiile atît ale firii cît și ale Scripturii. Meliton de Sardes contemplă astfel acoastă împlinire în Hristos, în misterul Paștelui: «În locul Micului a venit Dumnezeu, în locul oii un om și în om Hristos, Care poartă totul... Într-adevăr, născut ca Fiu, adus ca Miel, jertfit ca oaie, îngropat ca om, a înviat din morți ca Dumnezeu. El, Care este totul: Lege cînd judecă, Logos cînd învață, har cînd mîntuiește, Fiu cînd e născut, oaie cînd suferă, om cînd e îngropat, Dumnezeu cînd înviază, așa ni se descoperă Iisus Hristos»³²⁶.

321. R. Guardini, *op. cit.*, p. 67.

322. *Teologia Dogmatică...*, p. 659.

323. *Dogmatica...*, p. 235.

324. Vezi P. Benoit, *L'Ascension du Christ*, cf. St. Lyonnet, *op. cit.*, p. 55.

325. *Vie de Moïse*, Col. «Sources Chrétiennes», Paris, 1941. Vezi și în *Filocalia...*, vol. III, p. 457.

326. Meliton de Sardes, *Sur les Pâques*, Ed. du Cerf, 1966, p. 5—10, trad. Othmar Perler.

III. — Jertfa și învierea în viața Bisericii

1. Iconomia Sfântului Duh în Biserică. — 2. Consensul sacrificial și pascal al Tainelor Bisericii

Viața pămîntească a Domnului nostru Iisus Hristos, săvîrșită în timp, însumează doar cîțiva ani, dar condensează în ea totul, așa cum noi înșine avem momente care valorează cît ani, care ne decid sensul vieții. Istoria mîntuirii arată că întreg trecutul credinței s-a desfășurat sub semnul venirii lui Hristos, în așteptare și speranță, iar vîntorul, eshatologia, e deja preînchipuită și împlinită în El. Acela «prin Care au fost făcute veacurile» (Evr. 1, 2) unifică totul într-o trăire de maximă și exemplară intensitate, între Betleem și Betania, locul nașterii și locul înălțării la cer, iar în orizont mai cuprinzător între Bunavestire și Cincizecime.

O asemenea viață, privită după cuviință ca eveniment unic, cu totul excepțional, e trăită însă pentru noi. E oferită nouă în calitatea Sa de Cap al Bisericii, în calitatea de nou început și «cale», așa cum se numește Domnul însuși pe Sine și cum numeau cei dintii creștini noua lor experiență spirituală, «calea Domnului». Căci tot ce a împlinit și revelat Hristos e în egală măsură : operă personală și comunitară, operă de echilibru perfect, între persoană și comunitate, între Sine și Biserică, în vederea realizării și a uneia și a celeilalte. Încît întruparea, jertfa și învierea Sa nu privesc doar existența unui ins excepțional, izolat, un destin singular. Prezența Lui între noi reprezintă icoana, Revelația concretă a Aceluia după al Cărui prototip am fost zidiți și ne zidim. Ne apropiem de El și ne sesizăm unitatea de fond, punctul comun de referință și convergență, prin care ne explicăm situațiile, condiția și vocația în lume. În El își are reazemul, calitatea noastră și de «chip» și de «fiu» pentru care Tatăl ne spune : «Acesta e Fiul Meu cel iubit, de El să ascultați» (Matei III, 17). Iar profeții (Ier. XXIII, 5 ; XXXIII, 15 ; Zah. III, 8, 6—12) îl numesc «odraslă» וְיִצְחָק în înțelesul propriu de germene, de principiu sau prim element din care descinde o seminție și crește, se dezvoltă ca dintr-o «celulă mamă»³²⁷.

Viața Sa e continuată și fructificată în viața noastră. «Biserica e Hristosul după trup» („Ἡ ἐκκλησία ἧτης ἐστὶ Χριστὸς κατὰ σάρκα“), zice Cezar de Nazianz³²⁸. Mai mult, în unitatea cu noi, cu întregul trup al Bisericii, Domnul se descoperă, cum se exprimă Sfinții Părinți, ca Hristos total, ca «plinătate a Aceluia, Care plinește toate în toți» (Efes. 1, 23). Origen spunea că «lipsește ceva bucuriei lui Hristos atît timp cît în fiecare și în toți încă nu e completă ascultare de Tatăl. Nu pot fi separate membrele de Hristos. Cît timp e ceva de dobîndit pentru noi, rămîne în Hristos o speranță și o rugăciune»³²⁹.

În această durată atît de scurtă, divin condensată, Domnul revelează esențialul. În întrupare, în viața de jertfă, în cruce și în înviere

327. Vezi Claude Trésmontant, *Un commentaire du Cantique des Cantiques*, în «Esprit», mars 1963, p. 466. 328. *Dialogus*, III, P. G., XXXVIII, 1024.

329. În *Leviticum*, P. G., XII, 478.

e cuprins și revelat sensul vieții Sale și sensul Bisericii. Sens care poate fi definit în ultimă instanță drept: *Perfecțiunea vieții ca dar al unei jertfe permanente în slujirea lui Dumnezeu și aproapelui*. Interpretând capitolul V din Apocalipsă, teologul catolic M. Schmaus vede aici semnatificat cu o deosebită forță acest sens³³⁰. După cum ni se referă, Sfântul Ioan Evanghelistul spune că a văzut în mîna lui Dumnezeu o carte pecetluită cu șapte peceti (Apoc. V, 1). Un înger a strigat cu glas tare: cine este vrednic să deschidă cartea și să rupă pecetilele? (V, 2). Și nu s-a aflat nimeni să o poată deschide și să se uite în ea (V, 3). Atunci Sfântul Evanghelist Ioan a plîns mult (V, 4). Se înțelege plînsul ucenicului. Cartea pecetluită nu e altceva decît istoria existenței noastre. În ea se dezvăluie sensul vieții noastre. Dacă nimeni nu poate deschide cartea, prin aceasta se exprimă faptul că nimeni dintre noi nu poate de sine singur să-i indice sensul. Dar în însuși acest fapt, oare, nu există un sens? În mod vădit aceasta e durerea, neliniștea din care curg lacrimile Sfântului Evanghelist Ioan (V, 5).

În acest timp însă unul din bătrîni, se înțelege unul din acei bărbați a cărui viață îl așază în fața lui Dumnezeu, îl mîngîie zicîndu-i: «Nu plînge», și Sfântul Evanghelist Ioan vede în mijloc un Miel care părea junghiat, semn al jertfei, dar stînd în picioare, semn al învierii, întrupînd deci în același timp în condiția Sa jertfa și învierea — viața. El a luat cartea pecetluită (V, 8) din mîna celui ce ședea pe scaunul de domnie; a deschis-o și îndată toate făpturile din jur s-au plecat înaintea Lui și au cîntat un imn de laudă (V, 9).

Evident, Mielul e Hristos; El primește din mîna Tatălui cartea și o deschide. Dar o deschide nu ca pe ceva exterior Sîșei, ci ca subiect al ei; și o primește ca pe o misiune: nu numai vestind sau dirijînd cursul evenimentelor ca profet și împărat, ci întrupîndu-i El însuși sensul, ca Arhiereu și Jertfă, și dezvăluindu-i punctul final într-o nouă viață, în «transformarea însăși a cărnii, așa cum a ieșit la lumină în dimineața învierii»³³¹. Astfel sensul nu e dedus din ea, ca o lege, ca ceva abstract; ci e Logosul întrupat în ea, și Care luminează din interior sensul ei printr-o viață exemplară de cruce, triumfînd în înviere.

În vederea unei mai adînci înțelegeri, noi ne întrebăm: reprezintă învierea, ca dar al crucii, sensul deplin și al vieții noastre, așa cum ne arată Revelația? Sau, în alți termeni, poate creștinul să vadă în viața lui Hristos — viață «sacrificială și pascală»³³², deci de jertfă-înviere — propria lui condiție de viață? Să subliniem în acest scop cîteva aspecte.

a) După viziunea Sfântului Ioan Evanghelistul, amintită mai sus, Mîntuitorul apare în chipul unui miel. În el însuși mielul este simbolul prin excelență al jertfei. Iisus e vestit de Sfântul Ioan Botezătorul drept «Mielul lui Dumnezeu...» (Ioan I, 29). Mielul, reprezentînd pe Hristos, stă în mijloc, între tronul lui Dumnezeu și cele patru ființe și bătrîni (Apoc. IV, 4—8). E limpede exprimată poziția lui de Mijlocitor între

330. M. Schmaus, *Elemente einer christlichen Geschichtstheologie*, în «Sina und Sein», Ein philosophisches Symposion, Tübingen, 1960, p. 781. 331. *Ibidem*.

332. Vezi M. Roqueplo, *L'Experience du monde*, Paris, 1968, p. 208.

Tată și credincioșii Săi, intrucit cele patru ființe sînt simbolul făpturii noastre, — patru e cifra simbolică a cosmosului³³³, iar bătrînii reprezintă umanitatea noastră mîntuită. «Mijlocirea» e și mai puternic exprimată în «starea» Mielului; El e în picioare, stă drept (ἑστιακός), dar e ca înjunghiat (ὡς ἐσφαγμένον). E «drept», ca semn al învierii, dar e ca junghiat, purtînd semnele rănilor, mai precis ale jertfei. În ansamblul ei, viziunea e o foarte expresivă icoană a Răscumpărării.

Dar faptul că Hristos se revelează în această «icoană» după înălțarea Sa la cer, deci în condiția Sa eternă, în poziție de înviere și jertfă, ne indică o dată mai mult și mai profund că jertfa-înviere e un cuplu indisolubil și e statutul fundamental al făpturii. Hristos-Mielul reprezintă și răscumpără în fața Tatălui făptura noastră, prin acest act unitar, și descoperă totodată că aceasta e și condiția noastră etern valabilă: «sacrificială și pascală». În fața vieții etern-revelatoare, poziția noastră este de permanentă jertfă, de deschidere și creștere.

b) Sub un alt aspect jertfa și învierea Domnului concentrează toate direcțiile; toate sensurile existenței și vieții noastre. Angajează firea noastră în profunzimea ei și o înalță totodată. «Olimpul grec», spune E. Trubețkoi, «a cultivat afirmarea de sine a pămîntescului, aspirînd la acea unitate între etic și estetic (Kalokagathia), între frumusețea fizică și morală, în timp ce «ascetismul linear al vechii Indii a cultivat fuga de lume», ispitind un salt dincolo de lumea suferinței. Dar aceste sensuri cultivate de elini și hinduși, luate separat, n-au fost încununate de succes. Sensul trebuie să lumineze în același timp «nu numai sus și nici numai jos, ci cu raze încrucișate în jos și în sus, în toate părțile»³³⁴. Viața Domnului reprezintă tocmai această încrucișare, plinătate a sensurilor. În întrupare, în pogorîrea la noi, Dumnezeu-Cuvîntul se integrează în trup, în pămîntesc, în condiția noastră de jos. Valorifică și îndumnezeiește pămîntescul. Dă gir și semnificație întregii noastre vieți de acum. Domnul însă nu limitează viața la o unică și statică valoare. Prin înălțarea pe cruce oferă pămîntescul unei noi evaluări. O nouă și definitivă mutație are loc în înviere. Trupul dobîndește calități noi și devine în făptura umană a lui Hristos, ca într-o pîrgă a Sa — așa cum s-a mai remarcat — spiritualizat, nesticăcios, nemuritor. Se consacră, pentru totdeauna și deplin, dimensiunea spirituală a credinciosului creștin.

c) În sfîrșit, crucea și învierea luminează nu numai sensul în general al ființei noastre omenești, ci și existența noastră concretă. Esența e angajată în existența vie, a omului «în situație», cum se spune. Îi luminează toate cutele și poate obiectivul principal e tocmai acela de a rezolva această situație concretă și gravă în care ne-a atras păcatul: suferința. Căci mai mult ca oriunde în crucea Domnului, în crucea «Celui drept», se înalță în fața conștiinței întrebarea: ce sens are suferința?

333. Vezi *La Sainte Bible*, Ecole de Jérusalem, Paris, 1961, note la locul respectiv, p. 1624. Incepînd cu Sf. Irineu, tradiția creștină a văzut indicații simbolice aci pe cel patru Sfinți Evangheliști.

334. Jew. Trubetskoj, *Der sinn des Lebens*, la N. von Bubnoff, *Russische Religionsphilosophen*, Dokumente, Heidelberg, 1956, p. 289—290.

Și dacă potrivit cu logica noastră noi nu aflăm, îndeosebi în suferința dreptului nici un sens, Iisus Hristos revelează tocmai aci în crucea Sa, în maximă suferință sensuri noi, sensul ei autentic, «de sus». Socrate, observa cineva, a învățat pe om cum să moară, Hristos ne-a învățat însă cum să învingem moartea, deci ultima durere, «ultimul vrășmaș» (I Cor. XV, 26). Crucea poate deveni pentru noi prin Hristos, din simbol al suferinței și al morții, «izvor și simbol al vieții». Altfel spus «e posibilă transfigurarea a însăși suferinței», a crucii, «din drum spre moarte, în drum spre viață»³³⁵. Moartea e «trăită» ea însăși ca un drum al vieții³³⁶. Învierea e acest răspuns unic și decisiv.

Domnul inaugurează Răscumpărarea prin înviere în persoana Sa. E o incununare în calitatea Sa de cap al Bisericii, de «întii-născut din morți» între mai mulți frați.

O dată însă dobândită această plenitudine a vieții în sine, Hristos inițiază opera învierii asupra noastră. Revarsă puterea învierii peste trupul Său și Biserica intră în această zonă de lumină iradiată din El. Învierea se instituie ca o finalitate pentru noi, ca un viitor, care lucrează din interior, inspirând și însuflețind treptat pînă la împlinire finală fiecare fază a vieții Bisericii³³⁷.

Încă din prima zi Domnul înviat începe opera învierii cu ucenicii. Vedem aceasta din felul cum comunică cu ei, cum le transmite mesajul vieții celei noi. Prezența Lui printre dînșii are un vădit caracter pedagogic. El e cînd văzut, cînd nevăzut; apelează aci la sensibilitatea lor fizică, aci la sensibilitatea spirituală. Mariei Magdalena, care, potrivit firii feminine, e aplecată mai mult spre sensibilitate fizică, Hristos îi spune: «Nu te atinge de Mine. Nu M-am suit încă la Tatăl», de unde voi trimite Duhul Sfînt pentru a dobîndi înțelegerea spirituală a stării de înviere. Pe Toma îl provoacă în schimb să-I pipăie rănile pentru a-l convinge de identitatea între Hristos cel răstignit și cel înviat. Celor doi ucenici spre Emaus le apare mai întîi ca un oarecare ins obișnuit; îi introduce apoi în negrăita taină a unității dintre «pătimire și preamărare», îi inițiază în tîlcul Scripturilor, le binecuvîntează și le frînge pîinea spre a-i împărtăși cu trupul Său cel nou și în sfîrșit cînd li se deschid ochii și-L recunosc, El se face nevăzut (Luca XXIV, 15—31). O continuă gradată de la «trup la duh». La Apostoli intră cu trupul «prin ușile încuiate», dar îi îndeamnă «pipăiți-Mă și vedeți». Nu e vorba în înviere doar de o «nemurire a sufletului». Trupul, deși spiritualizat, e totuși trup. A trecut la o nouă viață, spirituală și eternă, dar totodată umană. N-a lepădat materia trupului, ci a pătruns-o și a înveșmîntat-o complet în slava duhului, a spiritualizat-o³³⁸; a înălțat-o la adevărata ei vocație. Căci spiritualitatea e condiția umană și e condiția esențială a învierii. Hristos le deschide acum ochii să vadă clar în acest orizont spiritual. Rezidește în ei forța spirituală pervertită, acea forță, în care sensibilul

335. *Ibidem*, p. 291.

336. M. Roqueplo, *op. cit.*, p. 208.

337. M. Schmaus, *op. cit.*, p. 791.

338. Pr. Prof. D. Stăndloae, *Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni*, în «*Orthodoxia*», nr. 1/1953, p. 66.

devine total transparent inteligibilului și particularul transparent universalului.

Exersează cu ei trecerea de la «trup» la «duh», căci Hristos însuși «a fost răstignit în trup, dar a fost înviat în duh» (I Petru III, 18). Domnul se îndepărtează de ei sensibil pentru a-i învăța să-L poarte spiritual, inteligibil. Propriu-zis, nu se depărtează, nu se separă de ei, nici chiar în înălțarea Lui. Doar le spusese: «Nu vă voi lăsa orfani ... Cu voi sint în toate zilele pînă la sfîrșitul veacurilor». Se desparte însă de vechea condiție de existență. Trece de la condiția de «hinc et nunc», la condiția de «nunc aeternum». Și de aci în noua condiție El devine o permanență și universală prezență în Duhul Sfînt. Iar ucenicii, din prezența Lui spirituală în ei ca «Arhetip», aveau să crească lăuntric și propriul lor chip — «după Chip», și să-L și răspîndească la toate neamurile, ca unii care făcuseră o experiență unică, directă a prezenței Lui.

1. *Iconomia Sfîntului Duh în Biserică*

Se cuvine să spunem că această înțelegere spirituală cu care ucenicii vor face cunoștință în plinătate la Cincizecime e o lucrare «proprie» Sfîntului Duh. Nu poate fi vorba însă de o separație. Duhul vine la noi «prin Fiul». Și unde e Hristos acolo e și Duhul Sfînt și tot ce se face de Hristos se face de El ³³⁹.

De aceea îndată după înviere le împărtășește Duhul Sfînt. «Precum M-a trimis pe Mine Tatăl și Eu vă trimit pe voi ... Luați Duh Sfînt» (Ioan XX, 21—22). Nu e doar o simplă împărtășire. Din condiția spirituală a învierii, Domnul le transmite înfierea în Duhul Sfînt. Ucenicii devin «fii în Fiul». Nu poți deveni fiu al lui Dumnezeu, Care e Duh, și nu-L poți înțelege fără a fi în Duhul, adică duhovnicesc. De aceea, după Sfinții Părinți, Domnul a luat pîrga firii noastre, a înălțat-o pînă la plinătatea Duhului și din vasul Lui divin insuflă harul Duhului, le împărtășește filiația divină. Se împlinea cererea din rugăciunea arhierescă: «Slava pe care Mi-ai dat-o Mie, Eu le-am dat-o lor». Această slavă le-o transmite acum, dăruindu-le Duh Sfînt (Sfîntul Grigorie de Nisa).

În această slavă, lumină a Duhului, îl văd și-L înțeleg ei pe Hristos, cel înviat. Și iarăși, lucrarea Duhului îl va naște pe Hristos capul Bisericii în ei — ca Biserică, acum pe cale de a se naște.

Cincizecimea dezvăluie în plinătate tocmai această taină a Duhului, a iconomiei Sfîntului Duh în noua creație. Duhul Sfînt își revelează în plinătate misterul său «propriu», care se definește prin «a fi în». Căci Tatăl creează totul prin Fiul în Duhul Sfînt. Iconomia Duhului Sfînt e: a fi în altul, a opera acest transfer și a zidi un «sîn» duhovnicesc pentru altul. A-L naște pe Fiul în sufletul creștin; a-l naște pe aproapele în mine și a fi născut eu în aproapele. Numai pentru că Dumnezeu e «Duh», Tatăl poate fi în Fiul și Fiul în Tatăl. Și acesta e sensul cel mai profund după care Duhul «cercetează» (I Cor. II, 10) și unifică totul în Dumnezeu ca și în creație. Aci se dezvăluie și condiția umană proprie,

339. Pr. S. Bulgakov, *Uteșitel (Paraclet)*..., p. 408.

acest unic privilegiu al nostru de a ne naște de două ori ; adică și biologic și spiritual : ἐκ τῆς σαρκὸς καὶ ἐκ τοῦ Πνεύματος, posibilitatea de a «sluji în Duh și adevăr».

În acest fel se transfigurează insul în persoană și dobîndim acea capacitate, în care, după cuvîntul Apostolului, «toate sînt ale noastre», adică putem purta spiritual totul : și destinul nostru și al semenilor noștri în care ne e dat să trăim.

Dumnezeu-Cuvîntul nu se poate naște în noi decît «în duh», în Sfîntul Duh, așa cum de altfel nici un cuvînt nu poate prinde rădăcină în cineva decît «în duh», într-un anume univers spiritual comun, de împreună-cunoaștere, încredere, speranță, iubire. Spiritul e sînul Cuvîntului și al diseminării Lui. «Spiritul nu e în «eu», el e în relația lui «eu» cu «tu», observă M. Buber. El nu e comparabil cu singele care circulă în tine, ci cu aerul pe care tu îl respiri. Omul trăiește în spirit cînd știe să răspundă unui «tu al său»³⁴⁰.

Prin Cuvînt și în Duhul Sfînt re-naște în noi «chipul». Cuvîntul împreună cu Duhul alcătuiesc universul nostru spiritual : «Adăpați de Duhul noi îl bem pe Hristos» (Sfîntul Atanasie cel Mare)³⁴¹. Și în acest univers spiritual împlinim vocația noastră creatoare, ne făurim și propriul chip și noul chip al lumii.

Desigur făptura a mai cunoscut și pînă la Cincizecime «pogorîri» ale Duhului Sfînt, căci făptura e originar harismatică. Harul nu e un supliment adăugat peste o «natură pură», și «Duhul lui Dumnezeu dintru început se mișca pe deasupra adîncului» (Fac. I, 2). Dar Cincizecimea are o semnificație unică. Dacă Betleemul descoperă nașterea Fiului lui Dumnezeu în lume, în Cincizecime are loc nașterea Bisericii, a noastră ca «fii și frați» în Hristos, «înfiera». Dumnezeu ne trimite «Duhul înfierii» (Rom. VIII, 15), trimite Duhul Fiului Său în inimile noastre întru care îi putem spune și noi ca Iisus lui Dumnezeu «Ava», adică Tată. Devenim fii ai Aceluia care este «Duh». Dobîndim moștenirea fiască, accesul la împărăția cerurilor, adică la lumea rațiunilor divine diseminate în creație de Tatăl prin Fiul în Duhul Sfînt și contemplate, înțelese de noi în același Duh Sfînt. Sau în alți termeni accesul la lumea spirituală a valorilor creației, întrucît spiritual pătrundem lumea la un nivel corespunzător condiției umane. «Duhul toate le cercetează, chiar și adîncurile lui Dumnezeu» (I Cor. II, 10).

Cincizecimea relevă concret această realitate. În contextul din Faptele Apostolilor citim că «în acea zi ucenicii erau toți împreună la un loc» (II, 1—2) și, deodată, «o putere tainică intră în lucru», comentează R. Guardini. Ceea ce se petrece e exprimat în imagini împrumutate de la forțele elementare ale pămîntului : focul și flăcările, furtuna și vuietul ei. Dar evenimentul însuși nu e firesc. De îndată se spune că flăcările au formă de limbi omenești, iar vuietul produce cuvinte. E vorba deci de spirit și semnificație³⁴². «Prin taina aceasta ni se dă puterea», zice și

340. Martin Buber, *Je et Tu*, Paris, 1938, p. 66, trad. Geneviève Bianquis.

341. *Epistola I ad Serapionem*, P. G., XXVI, 576 A.

342. R. Guardini, *L'Eglise du Seigneur*, Paris, 1967, p. 34, trad. J. Ancelet.

Cabasila, «de a mări pe Domnul cu limbi de foc», iar «slujba unei limbi este tocmai tilcuirea mișcărilor tainice dinlăuntru cugetului»³⁴³.

Desfășurarea ulterioară a evenimentului îi revelează și mai profund sensul. O mutație are loc, o răstignire, o moarte și o înviere în conștiința, în viața Apostolilor. Schimbarea e sesizată și mai explicit când ne referim la evenimentul similar petrecut cu Pavel pe drumul Damascului. Din clipa întâlnirii cu Hristos în Duhul Sfânt, el timp de trei zile «n-a văzut, n-a mâncat, și n-a băut nimic» (Fapte IX, 9). Corespondența cu cele trei zile în care se consumă Paștele Domnului, de la răstignire la înviere, e evidentă. Pavel a închis pe totdeauna ochii pentru o lume veche, a murit pentru ea (va spune chiar el) și i-a deschis, când i-au căzut solzii de pe ei în momentul botezului, într-o lume spirituală total nouă. La Cincizecime apunea în Apostoli, așa ca și în Pavel, spiritul Legii și firii vechi, întrucît Duhul Sfânt îi «trece» într-un nou eon spiritual. Îi introduce în Duhul mesianității lui Hristos. «Dacă cineva nu are Duhul lui Hristos, acela nu este al Lui» (Rom. VIII, 2). Cum ar fi putut fi integral ai Lui fără să fi fost integrați în plinătatea Duhului Lui? Cum ar putea cineva înțelege, bunăoară, un oratoriu de Bach fără să se interiorizeze universului lui spiritual?

Fiul vine și se manifestă în lume prin Duhul și numai așa poate fi cunoscut, în Duhul Sfânt. El spune ucenicilor după înviere: «Veți primi o putere, venind Duhul Sfânt peste voi și îmi veți fi martori» (Fapte I, 8). Nu poți fi martor autentic al lui Hristos fără Duhul Lui. Aci capătă întregul ei înțeles mărturia patristică; Fiul este chipul Tatălui și Duhul e chipul Fiului (Sfântul Ioan Damaschin). Fiul revelează pe Tatăl, în timp ce Duhul Sfânt îl revelează pe Fiul. Dă chip Fiului și în intruparea din Fecioară, și în noi din Botez; în Apostoli acum, iar de la ei în toate măduarele Bisericii. Duhul Sfânt reactivează în ei deplin «duhul adevărului, duhul înțelegerii, duhul cunoștinței». Se «risipește» în ei «duhul» alterat al vechiului eon, și-L văd, îl înțeleg pe Hristos într-o nouă lumină: «Ușor, Tu ai risipit întunericul care era în mine, ai alungat noaptea care mă acoperea», va zice tot un martor al Duhului Sfânt, Sfântul Simeon Noul Teolog; «Tu ai deschis urechea mea duhovnicească, ai curățit lumina ochilor duhului meu; în sfârșit, făcîndu-mă așa cum ai voit, Tu Te-ai descoperit sufletului meu luminat»³⁴⁴.

O asemenea experiență avusese loc «atunci», originar și exemplar în Apostoli; «Un vâl a fost ridicat de pe ochii lor», va spune Sfântul Apostol Pavel (II Cor. III, 16). Acum Hristos nu mai e «după trup» printre ei și nici nu mai e cunoscut de ei «după trup» (II Cor. V, 16). «În timpul vieții pămîntești a lui Hristos», observă N. Afanasieff, «ei, ucenicii, erau mereu cu Hristos, dar ei nu erau în Hristos. Ei n-au devenit așa decît în ziua coborîrii Duhului... Duhul a coborît peste Hristos în Botez și a coborît peste ucenici în ziua Cincizecimii. În Duhul și prin Duhul ei au devenit «în Hristos», au devenit Biserică»³⁴⁵. Se revelează pentru ei viața în Duhul Sfânt. Apostolii vor vorbi de aci înainte «în nu-

343. N. Cabasila, *Despre viața în Hristos*, Sibiu, 1946, p. 68, trad. Prof. Dr. T. Bodogae.

344. Cf. V. Lossky, *Essai sur la Théologie mystique...*, p. 224.

345. N. Afanasieff, *Le Monde dans l'Écriture Sainte*, în «Irenikon», I-er trim. 1969, p. 9.

mele Lui», iar Sfântul Apostol Pavel va rosti acel puternic cuvânt : «Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (Gal. II, 20). Acest eveniment operat de Duhul Sfânt «*Hristos în*» : în ucenici, în noi, determină precis momentul întemeierii și răspîndirii Bisericii. «A fi în altul» prin lucrarea Duhului Sfânt poartă cu sine posibilitatea unei răspîndiri, unei îmbogățiri infinite ca și a unei comuniuni desăvîrșite. La Sfântul Ioan Gură de Aur se află această imagine plastică și sugestivă : Dacă eu îți dau un ban atunci el este numai la tine ; dar cuvîntul pe care ți-l împărtășesc eu ție e și «în mine» și «în tine» și în «toți» cei ce-l primesc. Aceasta e o operă a Sfîntului Duh care naște dumnezeiescul cuvînt în om. «Făgăduința aceasta este pentru voi, pentru copiii voștri, și pentru toți cei ce sînt departe acum, în oricît de mare număr îi va chema Dumnezeu» (Fapte II, 39), spune Sfîntul Apostol Petru în ziua Cincizecimii.

Și firește această răspîndire a lui Hristos nu înseamnă în intenția Sfîntului Duh o împărțire, o fărîmițare. Duhul Sfînt e ctitor al Unității Bisericii. Cu fiecare mădular pe care-l naște, Biserica se și multiplică dar se și unifică. Fiecare e o nouă mărturie a unicului Arhetip — Hristos. Căci «întreaga natură umană de la cei dintîi oameni pînă la cei din urmă reprezintă o unică imagine a Ființei», zice Sfîntul Grigorie de Nisa³⁴⁶. Cu fiecare crește bogăția unității, a unității în pluralitate, a unității după chipul Preasfintei Treimi, în sensul că în fiecare e unul și același Adevăr, manifestat însă personal. E atît de sesizant faptul că masa euharistică a primilor creștini purta numele divin al dragostei „ἀγάπη” (Iuda I, 12). Biserica era icoana Preasfintei Treimi în lume o «unitate a comuniunii», o «unitate a dragostei».

Firește, pivotul concret al acestei unități a Bisericii este Hristos, și întreaga iconomie a Sfîntului Duh pleacă de la El și e orientată spre El. Are drept obiectiv diseminarea vieții Lui în Biserică. Apostolii predică botezul în «numele» Lui, deci al mesajului Lui. Mesaj care în esență e revelat în jertfa și învierea Lui. Și, pe această jertfă-înviere se va și întemeia întreaga lor credință și întreaga lor propovăduire. Biserica va parcurge același drum. Existența în viața cea nouă ne-a fost dată ca un rod al crucii și Paștelui. Biserica e, după imaginea Sfintei Scripturi, «Mireasa Mielului», a Mielului junghierii și Mireasa va merge oriunde a mers și Mielul — Mirele ei, cum se exprimă un ierarh ortodox : «Drumul Mirosoi... trece prin smerența Betleemului, prin viața absolută, imensă a solidarității lui Dumnezeu cu făptura Sa și merge mai departe prin Ghetsimani și Golgota spre înviere»³⁴⁷.

2. Consensul sacrificial și pascal al Tainelor Bisericii

Trebuie să evidențiem mai profund unitatea pnevmatologică între mîntuirea obiectivă și subiectivă. Odată cu formularea de oarecare inspirație scolastică : har — credință — fapte bune, prin care e definită dogmatic însușirea mîntuirii, trebuie să privim și să tratăm mîntuirea mai concret și mai precis, ca o restaurare a chipului lui Dumnezeu în

346. *De opificio hominis*, P. G., XLIV, 185.

347. Mîtrop. Antonie de Surog, *op. cit.*, p. 66.

om prin Hristos, ca o «viață în Hristos», după expresia lui Nicolae Cabasila, întrucît întreaga viață a Bisericii e un edificiu zidit prin Dumnezeu-Cuvîntul în Duhul Sfînt, e extinderea vieții lui Hristos.

În Biserică, credinciosul se face părtaş acestei vieți. Sfintele Taine reprezintă calea inițiată și instituită de Hristos prin care noi ne împărtășim viața Lui exemplară. Prin toate Tainele ca și prin ierurgii împreună cu citirea sau ascultarea Cuvîntului, Ortodoxia nu disociază lucrarea Cuvîntului de aceea a Sacramentului³⁴⁸. Cuvîntul face parte din Sacrament; sîntem atrași, integrați și renăscuți în această viață și în acest sens adînc, atotcuprinzător al întrupării, crucii și învierii Domnului. Prin toate și în noi toți Hristos răspîndește și fructifică în Duhul Sfînt viața Sa³⁴⁹. Aceasta cu atît mai mult, cu cît autorul Sfintelor Taine e însuși Iisus Hristos.

Desigur Tainele, sacramentele nu înseamnă o reprezentare sau prelungire sîngeroasă a jertfei Domnului. Hristos «odată» (ἀπαξ) a murit și a înviat (Evr. IX, 25—26); totuși în Sfintele Taine e prezentă jertfa și învierea Domnului. Care e atunci mai exact sensul acestei prezențe a lui Hristos în Sfintele Taine în calitatea Sa de principiu, de săvîrșitor propriu-zis al lor?

La aceasta teologia ortodoxă răspunde că Hristos se oferă și în cer neîncetat în stare de jertfă, înaintea Tatălui³⁵⁰. E vorba desigur de o jertfă și o înviere tainică, mai precis de un act spiritual în Hristos, întrucît în persoana Sa divină orice act trăit odată e prezent pentru eternitate, e un «nunc aeternum»: «Odată pe Sine Părintelui Său ca jertfă aducîndu-se, pururea se junghie, sfințind pe cei ce se împărtășesc cu Dînsul» (Rînduiala Sfintei Împărtășiri).

Această stare de jertfă și înviere neîncetată a lui Hristos, în fața Tatălui are o semnificație profundă în iconomie. Prin continuarea ei în arhetip, în planul etern, se revelează în același timp și condiția cea mai intimă a făpturii și aspectul cel mai sesizant al întrupării. E revelată condiția fundamentală a făpturii întrucît confirmă faptul că ea, făptura

348. Prioritatea sacramentelor sau a Cuvîntului ca mijloace sfințitoare a constituit un subiect de dispută între protestanți și catolici în sec. XVI și continuă să constituie și azi. Caracterul evenimential al întîlnirii cu Duhul Sfînt e pus tot mai mult pe seama Cuvîntului în Protestantism, în timp ce caracterul instituțional, pe seama sacramentelor în Catholicism. Într-un spirit moderat, teologul protestant H. Berkhof consideră că: «Deosebirea între punctul de vedere romano-catolic și reformat nu trebuie căutată în legătura, mai strînsă sau mai largă, dintre Duhul Sfînt și Instituția Bisericii. Deosebirea propriu-zisă stă în prioritatea mijloacelor și caracterul întîlnirii (dintre credincioși și Duhul Sfînt), care se realizează prin acestea. În Biserica Romano-Catolică se atribuie sacramentelor prioritate asupra predicii Evangheliei. Această prioritate este în defavoarea întîlnirii personale. Ea este în legătură cu o concepție mai mult simțuală a harului, care este slab apărută împotriva unei schimbări a mijloacelor și a scopului, și care pentru aceasta devine îndată obiect al criticii profetice... Reforma nu poate să zădărnicească această deviere prin aceea că pune la îndolală adevărata prezență a Duhului în mijloacele amintite: calea greșită poate fi evitată numai dacă se precizează categoric că aceste mijloace (sacramentele) sînt doar mijloace ajutătoare și instrumente ale Duhului celui viu». H. Berkhof, *Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn, p. 61, trad. germ. de U. Kirckhoff.

349. Pr. Prof. Isidor Todoran, *Sfintele Taine și Ierurgie*, în «Mitropolia Ardealului», nr. 1—2/1965, p. 100—105. 350. Vezi Pr. Dr. Ol. N. Căciulă, *Dumnezeasca Euharistie...*, p. 334.

noastră se mișcă permanent în acest «ritm în două timpuri» adică în ritmul de jertfă și înviere. Pune în lumină în același timp și aspectul cel mai profund al întrupării, în sensul că dezvăluie nesfârșita solidaritate a lui Hristos cu făptura, cu condiția ei. Fiul lui Dumnezeu întrupându-se îi trăiește neîncetat destinul prin jertfa și învierea Sa; mai mult, îi restaurează acest ritm. Se face El însuși subiect și Logos întrupat al acestui ritm, icoană veșnică a acestei posibilități de înnoire neîncetată. Acesta e dialogul profund dintre făptura noastră și transcendență. Făptura moare mereu pentru a transcende mereu.

Prin aceeași cheneză, prin puterea dragostei de a trăi existența celui iubit și de a-i transfera propria existență, Hristos se jertfește tainic în cer în fața Tatălui cu fiecare și în fiecare din acei ce revelează «chipul» Său. El conduce personal, împreună cu Duhul Sfânt, acest ritm și destin al nostru, trăiește și moare cu fiecare dintre noi (Evr. II, 9). Cum ar fi posibil altfel o întrupare deplină fără ca Domnul să facă și cu fiecare dintre noi «drumul făcut cu pîrga firii noastre»³⁵¹, fără ca Arhetipul să fie prezent activ, «în chip», în noi și fără ca noi să parcurgem împreună cu Hristos drumul ridicării noastre din stricăciune.

Toate Tainele, sacramentele, sînt fidele «tainei lui Hristos». Toate unitar avînd în centru Euharistia, îi reprezintă anamneza, reactualizarea Arhetipului Său în Biserică. Și toate luminează spiritual acel înțeles propriu, revelat în întruparea Dumnezeu-Omului, înțeles și de taină și de jertfă. Aceste două aspecte, de taină și de jertfă, se întrepătrund și nu pot fi despărțite așa cum nu se despart în nici un chip în viața Domnului. Așa cum nu se pot despărți în însăși creația întregă, care e totodată și harismatică din obîrșia ei, și destinată schimbării din slavă în slavă, deci destinată crucii și învierii. După cum se mai poate spune că prezența tainică a harului în Sacramente implică în același timp ofranda sau subiectul uman jertfelnic primitiv de har, în timp ce jertfa oferită cheamă harul, valorile spirituale cărora li se dedică și care o consacră. Jertfă și sfințire reprezintă un tot indivizibil, un act unic divin-uman și luminează în același timp sensul și al pătimirii și al preamăririi făpturii noastre.

Și aceeași Epicleză, Același Duh Sfânt prezent în întrupare, la Botez în întreaga viață a Domnului, e prezent acum în Biserică în Tainele ei. Lucrearea Duhului inaugurată în Biserică prin Cincizecime e universală și egală cu a Fiului. Dacă Domnul s-a născut de la Duhul Sfânt, și noi nu putem rosti «Doamne Iisuse» decît în Duhul Sfânt, atunci cum L-am putea întrupa și naște pe Hristos în noi fără Duhul? Anamneza «chipului» e lucrarea Duhului. Biserica însăși, Mireasa, după descoperirea Sfîntului Ioan Evanghelistul se identifică cu Duhul și cheamă: «Vino, Doamne Iisuse» (Apoc. XXII, 17). Duhul, Care din veci e «Sînul» Tatălui în Care se naște Fiul, face să ia ființă «taina lui Hristos» în toate mădularele Bisericii, să circule harul izvorît din jertfa și învierea Lui. Toate Tainele sînt o unică lucrare a Duhului prin Hristos.

351. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie...*, p. 100.

Ortodoxia conferă de la început credinciosului cele trei Taine în care e concentrată inițierea și ființa mântuirii: Botezul, Mirungerea, Euharistia, adică: renașterea, confirmarea, comuniunea. Nu se poate disocia Botezul de Ungerea cu Sfintul Mir, cum se face în Apus, pentru că nașterea din nou e o naștere în același timp «din apă și din Duh», iar odată primită ungerea cu Sfintul Mir, credinciosul e pecetluit ca membru al Bisericii lui Dumnezeu, deci părtaș la sinaxa euharistică, la hrana comună din trupul lui Hristos. În unitatea acestei treimi sacramentale Biserica primară, după exprimarea unui teolog ortodox contemporan, «celebra o adevărată recapitulare a întregii taine a lui Hristos»³⁵².

Botezul ca început al Tainelor — «orice început e crucial în sensul literal al cuvîntului»³⁵³ — e Botezul în «moartea Domnului» pentru părtășia la noua viață a învierii. E îmbrăcarea în Hristos «în Duhul Domnului». Preotul se roagă pentru catehumen cînd îl introduce în Biserică: «îl umple de puterea Sfîntului Duh spre unirea cu Hristos, ca să nu mai fie fiu al trupului, ci fiu al împărăției Tale». Toate actele rituale, începînd cu «insuflarea asupra neofitului, cu schimbarea privirii de la Apus la Răsărit, întreita lepădare de Satan și unire cu Hristos, acea mare rugăciune în care e preamărit actul creator, culminînd cu întreita scufundare și înveșmîntare în haine albe, toate vorbesc de acest început, punct de plecare și trecere pascală în noul eon.

Mirul pecetluiește darul Botezului, face vizibil ca orice semn sau pecete chipul și continuă creșterea chipului întru asemănare. Se însemnează în chipul crucii toate simțurile și încheieturile trupului cu Sfînt Mir prin «Pecetea darului Sfîntului Duh» și Duhul Sfînt deșteaptă în cel botezat puterea sensibilității spirituale, trecerea de la trupesc la duhovnicesc. «Deschide-i ochii gîndului», se roagă preotul. «Lumină neapusă în ochiul inimii» e creștinul adevărat, zice Ioan Scărarul (Treapta XXIII, 26). Ca și la Botezul Domnului, în botezul oricărui creștin se deschide cerul, se deschide cîmpul înțelegerii duhovnicești a sensurilor existenței.

Euharistia dă chip deplin întrupării, jertfei și învierii. Cuvîntul, Care trup s-a făcut, rostește asupra pîinii oferite: «Acesta este trupul Meu», semn al universalității întrupării și, în aceeași unitate a conlucrării între Fiul și Duhul preotul se roagă: «Trimite Duhul Tău cel Sfînt peste noi și peste daruri... Și fă pîinea aceasta cinstit trupul Hristosului Tău...», ne rugăm în epicleză.

Ortodoxia a subliniat energic, caracterul de jertfă co-implicat cu cel de Taină al Euharistiei. Instituită imediat înaintea actului de pe Golgota, Euharistia și vestește și izvorăște din moartea Domnului. Ritualul ortodox afirmă profund și expresiv această unitate între jertfa de pe Golgota și jertfa Bisericii. În oferirea Sfîntului Agneț, a Mielului care se aduce «spre junghiere... ca un miel nevinovat... e cuprins întreg nea-

352. J. D. Zizioulas, *Some Reflections on Baptism, Confirmation and Eucharistie*, în «Sobornost», London, 1969, nr. 9, p. 646.

353. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie...*, p. 101.

mul lui divin-uman». «Neamul Lui cine-L va spune?» În jurul lui Hristos pe sfântul disc sînt de față Maica Preacurată, cele nouă cete, conducătorii, ctitorii, credincioșii vii sau adormiți, întreaga Biserică. Totul participă la destinul Mielului care e «pîinea cerească, hrană a toată lumea».

Acest destin comun e exprimat clar în Liturghie prin termenul μεταβολή (prefacere), act esențial și definitoriu oricărei jertfe, act de confirmare a unității între jertfa Arhetip de pe cruce și jertfa euharistică a Bisericii. Nicolae Cabasila, subliniind energic prezența, anamneza jertfei Domnului în Euharistie, o explică astfel întemeiat pe acest act (metavoli): «Jertfa Mielului lui Dumnezeu a constat în prefacerea din ceva nejunghiat în ceva junghiat. Dar un act de prefacere avem și în Sfînta Liturghie. Aci pîinea nejerfită se prefăce prin sfințire în ceea ce a fost jertfit; adică, din pîine nejunghiată ea se prefăce în însuși trupul Domnului care a fost junghiat cu adevărat». Și adaugă: «Precum jertfa Mielului a fost efectuată printr-o prefacere, tot așa și aici, existînd un act de prefacere avem o jertfă adevărată. Pîinea se prefăce nu într-un simbol, ci în chiar obiectul junghierii, în însuși trupul cel jertfit a lui Dumnezeu, ... și jertfa constă nu din junghierea Mielului în clipa sfințirii darurilor, ci din prefacerea pîinii în Mielul junghiat»³⁵⁴. Mielul prin junghiere se «prefăce», a devenit «odată» pentru totdeauna Miel jertfit și înviat — Paștele cel nou. Pîinea prin junghiere și sfințire se prefăce, devine pururea Miel, și ne împărtășește viața cea nouă a Mielului. Această μεταβολή (= prefacere, schimbare, transfigurare), determină esența Euharistiei. Și această «metavoli» determină esența tuturor Tainelor, sacramentelor, determină esența însăși a creștinismului, întrucît Hristos a venit pentru «prefacerea» acestei lumi, pentru a «doua naștere a ei».

Într-o formă sau alta, cu deosebiri de nuanțe, toate Tainele, toată viața creștină se întemeiază pe «metavoli». Pocăința, continuarea Botezului, prin botezul lacrimilor își are ființa tot într-un fel de «metavoli» definită specific μετανοια adică prefacerea, schimbarea gândirii, înnoirea spirituală a minții. Preoția în adevărul ei profund nu poate fi concepută fără o «prefacere» înfăptuită printr-un transfer al vieții «în Hristos». «Nimeni nu poate participa la jertfă, dacă nu s-a oferit el mai întîi ca o ofrandă», învață Sfîntul Grigorie de Nazianz³⁵⁵. Unirea între soții creștini în Taina cununiei își are prototipul, după Sfîntul Apostol Pavel, în unirea lui Hristos cu Biserica. Ea, unirea înseamnă și «cruce» și «mucenicie» și transfigurarea vieții lor, așa cum indică citirea Evangheliei cu minunea prefacerii apei în vin și cum indică de asemenea amintirea crucii și imnul mucenicilor din ritual. În acest fel, nunta devine și ea un «paznic al nestrucăciunii». Iar scopul Sfîntului Maslu con-

354. N. Cabasila, *Tălcuirea Dumnezeleștii Liturghii*, București, 1946, p. 82, trad. Diac. Ene Branște. Un studiu al Consiliului Ecumenic al Bisericilor — *Au-delà de l'Intercommunion* — subliniază în chipul următor caracterul de jertfă al Euharistiei: «Le Christ a institué l'Eucharistie sacrament de son corps et de son sang, centré sur la croix et la résurrection, comme l'anamnèse de toute l'oeuvre reconciliatrice de Dieu en lui» (*Verbum Caro*, Les Presses de Talzé, p. 35).

355. P. G., XXXV, 498.

stă în «schimbarea a toată pătimirea, a întinării trupului și sufletului și a toată răutatea». Și troparul care se repetă odată cu fiecare ungere a bolnavului preamărește crucea ca «armă» împotriva diavolului. Peste tot, așadar, ne întâmpină același mesaj al jertfei, care poartă în ființa, în finalitatea ei această «metavoli»—transfigurare.

Biserica trăiește sub semnul acesta de jertfă și înviere, de «prefacere». Condiția ei, a făpturii, e în același timp jertfelnică și pascală. Mîntuitorul venind să o răscumpere, o rează în propria ei condiție, în propriul ei ritm de sacrificiu. Și cînd credinciosul ia cunoștință că chemarea lui «firească» se împlinește în jertfă, în slujire și în această viață preamărită, atunci înțelege mai bine, mai profund realitatea prefacerii care are loc în liturghie, în sacrament. El trăiește totul în unitatea vieții ca o constantă a vieții sale, nu în discontinuitate. Jertfa de pe altar sau din fața altarului în celelalte Taine e legătura sacră între viața de jertfă a lui Hristos și viața lui de fiecare zi. Viața lui însăși este și devine un sacrament.

Și trebuie spus că sacramentul altarului are pentru el totodată o dublă semnificație: și de *instituție* și de *eveniment*. De instituție prin Hristos care l-a instituit în Sine, odată pentru totdeauna; de eveniment prin «întîlnirea» în acest act în Duhul Sfînt cu Hristos, care are loc «aci și acum». Căci credinciosul nu e un «primitor» pasiv al Tainelor, el e un «părtaş»: «Cinei Tale celei de taină, astăzi Fiule al lui Dumnezeu părtaş mă primește». El se face «astăzi», acum în veacul dat lui să trăiască, părtaş unei «Taine» care se săvîrșește etern în ceruri de către Fiul lui Dumnezeu, Care o revelează pentru noi în darurile de pe altar și face din transformarea lor un continuu apel la întîlnirea, comunicarea și transformarea noastră. Acest «astăzi» al credinciosului e părtașia lui la eternitatea jertfei sfințitoare. Iisus Hristos e neîncetată jertfă înaintea Tatălui în calitatea Sa de arhieru și Cap al Bisericii, și participarea noastră reprezintă săvîrșirea sacramentului cu noi și în noi. Dumnezeiasca prefacere are drept pricincipal obiectiv ființa noastră. Tainele sînt pentru noi, ca și întreaga iconomie a mîntuirii căreia îi aparținem, și ele și noi. Răscumpărarea privește în primul rînd pe om și în fond, ca chip al lui Hristos, creștinul în el însuși e un sacrament și o revelație a acestei «metavoli». Și în legătură cu conștiința participării, afirmînd validitatea Tainelor în ele însele «ex opere operato», harul nu se naște din meritele cuiva, ci numai din libertatea lui Dumnezeu, trebuie să afirmăm în același timp validitatea noastră. Darul nici nu poate coborî și rodi decît într-o inimă deschisă, într-o inimă în stare de jertfă. Biserica accentuează în acest sens: «Cel ce se împărtășește cu nevrednicie... mîncîncă și bea sieși osînda, o face spre adăugire de păcate, se împărtășește cu focul...».

Care e mai concret conținutul acestei «prefaceri» în viața creștină? Biserica învață că prin Sfintele Taine «renaștem la o viață spirituală»³⁵⁶, sau, în termeni rituali, devenim din «fii ai trupului, fii ai împărăției». Aceste expresii traduc o temă centrală a Noului Testament, analizată

intens și profund îndeosebi de Sfântul Apostol Pavel, care distinge energic între «a trăi după trup», adică după dorința cărnii (*κατὰ σάρκα*) și a trăi «după Duh» (*κατὰ Πνεῦμα*) (Rom. VIII, 9). Dar, după cum observă Guardini, prin aceste două stări nu se înțeleg două părți componente sau două domenii vitale în interiorul ființei noastre, ci două situații religioase. Carnală e starea firii nerăscumpărată și oarbă în dezordinea patimilor, «trupul păcatului sau al morții», cum spune în altă parte Sfântul Apostol Pavel. Duhovnicească e starea sufletului călăuzit de prezența Duhului Sfânt ³⁵⁷.

Prefacerea («metavoli») are loc între aceste două stări: între omul vechi și omul cel nou (Efes. IV, 22—24). Mesajul Domnului — slujire, jertfă, înviere — devine în acest scop experiență și metodă spirituală a credinciosului. Începută în Botez această experiență e continuată și desăvârșită fără încetare în celelalte Taine și în toată viața lui de creștin prin rugăciune și slujire, în Biserică și în lume.

Primul ei obiectiv constă în restaurarea firii și, cum învață Sfinții Părinți, căința reprezintă tocmai întoarcerea de la ceea ce e împotriva firii, la ceea ce îi este propriu, adică la rațiunea ei de a fi. Teologic noi afirmăm că Tatăl creează totul prin Fiul în Duhul Sfânt. Acestui act ziditor care coboară de la Dumnezeu, noi îi vom răspunde pentru a ne înțelege chemarea suind: în lumina Duhului la Logos, la rațiunea dumnezeiască de a fi, a noastră și a lumii noastre. «Logosul naște totdeauna din nou în inimile credincioșilor», mărturisește un bărbat apostolic ³⁵⁸.

În consens cu Sfântul Apostol Pavel, Sfântul Maxim Mărturisitorul învață că pentru a afla pe Dumnezeu, binele în esența lui, avem nevoie de un întreit discernămint: trebuie să distingem, în înțelegerea adevărată a Sfintei Scripturi, între literă și duh; în înțelegerea fapturii, între rațiunea profundă și învelișul exterior; în cunoașterea de sine, între intelect și simțuri ³⁵⁹. Trebuie deci operată o mutație: de la literă, de la înveliș și de la simțuri către duh, către rațiune, către inteligență; o trecere în lumea spirituală a înțelesurilor existenței, a valorilor la care am fost chemați.

Păcatul, după același Sfânt ca și după întreaga Tradiție ortodoxă, a constatat într-o pervertire a sensurilor și a simțurilor totodată, o ruptură între spirit și simțuri. Această trecere de la «trup la duh», reprezintă exact drumul Domnului făcut pentru noi, care așa cum s-a mai amintit după cuvântul inspirat al Sfântului Apostol Petru «a fost răstignit în trup și a înviat în duh». Răscumpărarea readuce duhul omului la centrul lui ontologic, acolo unde e ființa sensului și inima vieții. Înseamnă reasezarea noastră după fire, în acea lume a rațiunilor duhovnicești.

*

357. R. Guardini, *op. cit.*, p. 101.

358. *Epistola către Diognet*, R. Vilcea, 1935, p. 217, trad. Pr. I. Mihălcescu.

359. La I. Hausherr, S. J., *Philautie*, în «*Orientalia Christiana*», Roma, 1952, p. 53.

Odată săvârșită această restaurare, credinciosul creștin intră pe calea «asemănării». Icoana prototip a unității între Logos și Duh, reactualizează și în cel credincios unirea minții cu inima astfel încît adevărul e în același timp și inseparabil și văzut și iubit. Mai ales aci în această unitate negrăită și vie a Logosului și Duhului în noi, prin unirea minții cu inima, urzeala noastră originală are loc după experiența Sfinților Părinți «mica înviere» a sufletului, sau «logodirea împărăției». Are loc înălțarea noastră la demnitatea de ființă duhovnicească după «asemănarea» lui Dumnezeu, capabilă să contemple spiritual existența și să-i călăuzească destiul. După cum noi nu putem înțelege o operă umană în semnificația ei proprie decît integrîndu-ne în universul spiritual al autorului care a zămislit-o și i-a dat formă, tot astfel, din poziție creștină, nu putem înțelege lumea și pe noi înșine, ca operă a lui Dumnezeu, decît dobîndind acces prin har și nevoiță la Creatorul nostru, Care ne-a dat chip și ființă și menire în lume. Aceasta e ceea ce spunea Sfîntul Grigorie de Nisa : să avem «ochii porumbelului», să vedem cu ochii Duhului itinerariul existenței noastre. În aceasta, în dobîndirea Sfîntului Duh, vedea Sfîntul Serafim de Sarov scopul vieții creștine. Aceasta înseamnă să descoperim și în noi semnele Răscumpărării, adică urmînd drumul Domnului să trăim în arvună și noi trecerea de la trupesc la duhovnicesc, de la patimi la nepătîmire ; și, eliberați de neliniștea morții prin nădejdea învierii și a vieții de veci. Și reintegrați în această ordine, putem înțelege și fapătura însăși în condița ei jertfelnică și pascală, și ajungem «să socotim după Dumnezeu», cum zice Sfîntul Nil Sinaitul, «pe toți oamenii ca pe Dumnezeu însuși»³⁶⁰, pentru că îi vedem în dumnezeiescul din ei.

Acest proces de «prefacere», proces pascal e însă continuu, căci mereu avem ceva de sacrificat în noi, iar creșterea în adevăr nu e niciodată sfîrșită. Dacă păcatul înseamnă stagnare într-o stare învechită și stricăciune, stagnarea poartă în ea însăși stricăciunea, dimpotrivă viața în Duhul Sfînt înseamnă creștere în infinit. În viața spirituală, «în viața lăuntrică nu este oprire», confirmă un nevoitor, «dacă nu progresăm, cădem»³⁶¹. Cine nu face binele e gata să facă răul. În acest caz antiteza între ceea ce se învechește și ceea ce înnoiește viața rămîne o constantă a existenței noastre : «Omul cel nou crește, cel vechi e în declin datorită precarității existenței»³⁶². «Cortul dinafară se învechește, cel dinlăuntru se înnoiește din zi în zi». Sfera de mișcare a persoanei e nelimitată, granițele conștiinței se deplasează mereu, căci adevărul e inepuizabil.

Dar privită într-un asemenea orizont, viața își schimbă dintr-o dată perspectiva ei de fond ; îmbătrînirea nu mai apare ca o scădere a ființei, ca «o micșorare», cum se spune de obicei, ci ca o «creștere»³⁶³, o creștere continuă pe alt plan, pe planul spiritual. Bătrînețea omului implică în modul ei firesc o creștere permanentă în înțelepciune, în duh. E condiția specific umană de a crește nu numai fizic, ci și spiritual. E condi-

360. P. G., LXXIX, 1193, la O. Clément, *L'Eglise Orthodoxe*, P. U. F., Paris, 1965, p. 62.

361. Cf. Dr. Serge Baishakoff, *Père Michel le Reclus*, în «Cahiers Saint Irénée», Paris, Déc. 1957 — Janv. 1958, p. 19.

362. R. Guardini, *op. cit.*, p. 102.

363. *Ibidem*, p. 103.

ția Răscumpărării, inaugurată de «noul eon» prin Hristos în Duhul Sfânt prin Care ni s-a dăruit și nouă «arvuna duhului», arvuna învierii. «Duhul rămîne în acei care aparțin noului eon», observă un teolog ortodox, «pentru că a fi în Hristos înseamnă a aparține ca și Hristos noului eon. De aceea Duhul este El însuși gajul (ἀρραβών) noului eon»³⁶⁴. Înseamnă deci a aparține acestei condiții spirituale de creștere permanentă în «duh și în adevăr». E o creștere fără limite; o creștere creatoare care ne apără aci, și de stagnare și de plictiseală și de golul neființei. Dar această creștere se va continua și desăvîrși în acest plan spiritual dincolo, în eonul care a fost inaugurat aci în Biserică. Dincolo unde nimic din ceea ce e «firesc», uman nu va fi pierdut ci, după cuvîntul Sfintei Scripturi, «multiplicat» (Matei XV, 21). «O uimitoare schimbare de optică se va opera» desigur (Julien Green), vom vedea atunci mai clar fără obstacole și prețul vieții trecute și sensul ei viitor. Dar structura esențială a existenței noastre, structura jertfă-înviere, care e revelată în Hristos și care poartă în ea pulsul eternei înnoiri, rămîne. Însăși condiția noastră pe planul eternității va putea însemna după alegere: sau veșnicie pascală, «pomul vieții rodește de douăsprezece ori pe an», deci se înnoiește rodind permanent, sau «a doua moarte» (Apoc. XX, 14).

Totuși trebuie spus că viitorul eon nu ne e dat să-l contemplăm aci în plinătate, în viziune directă; ci cum zice Sfîntul Apostol Pavel, «în oglindă, în ghicitură», în credință și în speranță. Sensul lui se descifrează pe măsura maturizării noastre spirituale, a împlinirii unei misiuni, în timp ce în esența lui ultimă, rămîne o prerogativă a lui Dumnezeu. «Nu este al vostru a ști anii și vremile pe care Tatăl le-a pus în a Sa stăpînire», spune Iisus cel înviat Apostolilor. Iar conștiința Bisericii mărturisește în toate doxologiile trinitare că Dumnezeu singur e stăpînul absolut al eonilor, al veacurilor: «A Ta e stăpînirea și puterea și slava... în vecii vecilor» (εις τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων). Și aci trebuie exclamat cu Apostolul: «O adîncul bogăției, înțelepciunii și al științei lui Dumnezeu» (Rom. XI, 33). Căci dacă veacul viitor ar fi total în a noastră stăpînire, oricare dintre noi în stare de păcat, de criză, în vederea «clară» a celui de dincolo, s-ar «juca» cu viața de acum după bunul plac, ar dispune arbitrar de «dreptul asupra vieții lui». Cît de grav ar fi subminate bazele și misiunea actualului eon. Și cîte sînt încă de împlinit în actualul eon.

În acest sens, în Duhul care luminează tot mai viu conștiința creștină, o sarcină majoră a timpului de față e unitatea Bisericii și a lumii. În iconomia studiului nostru avem și această datorie să ne întrebăm; Ce misiune are jertfa aci? Ființa Bisericii e taina lui Hristos, taină a jertfei și a învierii și acest fapt capital nu trebuie uitat de nici un creștin. Jertfa e temelul unității în Hristos (Ioan XI, 51—52; Efes. II, 14—16), și în Biserică (Efes. III, 17—18). Calea Bisericii, prin lume e calea lui Hristos între Betleem și muntele Eleonului — al înălțării, iar unitatea prin jertfire e dovada fidelității față de Mirele ei Hristos (Ioan XVII, 21).

³⁶⁴ N. Afanasieff, *op. cit.*, p. 9.

Desigur jertfa ca principiu al unității nu înseamnă jertfirea adevărului în favoarea unei uniformități superficiale, ci jertfirea tuturor obstacolelor care s-au ridicat de veacuri în calea revelării adevărului. Căci jertfa pentru adevăr înseamnă refacerea unității pe baza unității dintre iubire și adevăr³⁶⁵. De aceea «ecumenismul ortodox va acorda primul loc problemelor de credință în vederea realizării unității»³⁶⁶.

Mai precis, trebuie să jertfim ce a jertfit Domnul în vederea Răscumpărării. S-a spus că Hristos, «în chipul lui Dumnezeu fiind, a luat chip de rob» (Filip. II, 6—7) și fără de păcat fiind, s-a făcut păcat pentru noi (II Cor. V, 21). Oricît de mare era distanța ce ne separa : a naturii, a păcatului și a morții (Nicolae Cabasila), Domnul a găsit calea către noi. «Rămînînd ce era s-a făcut ce nu era» (Teofilact), ca să fie una cu noi. Dragostea-agape posedă această virtute unică ; rămîi ce ești în ființă, în adevăr și în același timp poți deveni ce nu ești, prin cheneză și jertfă. Poți împărtăși condiția altuia ; poți sluji, te poți apropia de toți, fără să sacrifici adevărul, în care crezi.

Pe aceste două premise se întemeiază biblic ecumenismul ortodox : fidelitate față de adevăr și slujire în adevăr omului. E pusă clar în lumină unitatea între adevăr și slujirea jertfelnică, mai precis se întemeiază o teologie a slujirii : «Nu teologie pentru speculație și individuală, ci teologie pentru slujire, teologie care se împlinește în faptă pentru oameni», cum spune Prea Fericitul Patriarh Justinian³⁶⁷.

Divergențele rămîn, dar continua explorare și adîncire a adevărului cu care să putem sluji real ne situează în dialog pe calea unirii ; și existența noastră este «cale». Esențialul este să rămînem în acest dialog, în conștiința unității și credincioși sinceri acestor două valori fundamentale : adevărul și slujirea. Bun comun al Treimii-Unime, adevărul se revelează plenar unității. De la sine acele poziții care nu slujesc unității (primatul, structuri juridice anacronice³⁶⁸, rivalități istorice și dorințe de a căuta încă păcate unii altora) se vor elimina ; iar «diversitatea se va micșora cu timpul» (Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian). În schimb jertfirea de sine și slujirea ne va ajuta să ne descoperim, să ne cunoaștem, să ne recunoaștem fiecare valori autentice unii altora. În iubire și grijă de sine, fariseul n-a aflat drumul de apropiere spre vameșul de lîngă el ; în schimb samarineanul în lepădare de sine a descoperit într-un «străin» pe aproapele. Sfinții în trăirea lor duhovnicească prin rugăciune, smerenie, căință, suferință³⁶⁹, au ajuns să se roage pentru toți, să se unească cu toți.

365. Sau : «prin credință și nădejde în iubire», după formula Prof. N. Chițescu, *Mișcarea ecumenică*, în «Ortodoxia», nr. 1—2/1962, p. 57.

366. Arhid. Prof. Dr. I. Zăgrea, *Poziții ecumeniste în Teologia ortodoxă din Apus*, în «Mitropolia Ardealului», nr. 6—7/1967, p. 511.

367. Prea Fericitul Patriarh Justinian, *Apostolat social, IX : Slujind lui Dumnezeu și oamenilor*, București, 1971, p. 282.

368. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Problematika ecumenică actuală*, în «Ortodoxia», nr. 2/1970. Vezi și Pr. Asist. D. Popescu, *Ecleziologia romano-catolică...*, în «Ortodoxia», 3/1972.

369. Hierom. Antonie (Plămădeală), *Contribution monastique au rapprochement oecuménique*. «Collectanea Cisterciensia» Tome 32, 1970—1971 p. 35.

Diversitatea, prin care fiecare confesiune își afirmă azi darul ei lucrând cu migală atâta timp, va duce în cele din urmă la o unitate a darurilor în Duhul Sfânt. Marile probleme de doctrină controversate își vor găsi dezlegarea în măsura în care întâlnirile ecumeniste vor purta pecetea Duhului slujirii unității, în smerenie, credincioșie sinceră față de adevăr, față de Revelație, în speranță³⁷⁰. Ca și învierea, adevărul unic se va naște în jertfă.

Conștiința slujirii ne deschide drum și către lume. Biserica e în lume și lumea, după expresia unui teolog ortodox, e «Biserică în potență»³⁷¹. Sintem o unitate, un singur trup, pentru că avem o obîrșie unică și un duh ne călăuzește pe toți către același țel de zidire a unei ordini de dreptate, de pace și de adevăr³⁷², a împărăției lui Dumnezeu. Viața, actele noastre vin din același izvor și prelucrate în retorta unicității personale se revarsă apoi în patrimoniul comun. Experiența spirituală a fiecăruia din noi este ca o Euharistie ce se împărtășește celorlalți. «Harul și unul și multiform, cu mii de ipostasuri tainic potrivite fiecărui vas zidit»³⁷³, nu face decît să sporească strălucirea unității. Căci fiecăruia ne-a fost încredințat un dar. Și acest dar revelat de fiecare prin osîrdia, prin jertfa lui, e tocmai această punte a unității.

În «dar» e pîrga Duhului, arvuna învierii și a nestrîcaciunii. Cu darul meu îl preamăresc pe Creator și de fructificarea lui (Matei XXV, 18) răspunde fiecare la judecată. Cu el slujesc aproapei și lucrez la transfigurarea mea și a făpturii. Darul și slujirea poartă vocația și sensul nostru în lume.

Darul poartă în el forța, misterul însuși al Răscumpărării făpturii. Căci și făptura așteaptă Răscumpărarea, învierea. Și ea «suspină și se află în durerile nașterii» (Rom. VIII, 20—23), fiind solidară cu noi. Destinul Bisericii e «simetric» destinului uman, așa cum al creștinului e simetric celui al lui Hristos. Structura jertfitoare și pascală e regim universal de existență: «Chipul lumii acesteia trece», căci starea actuală a ei nu e definitivă și nu poate rămîne statică. «Forma ei actuală e provizorie și va fi lepădată definitiv într-o zi, așa cum e lepădată de fiecare dintre noi la moarte... în vederea mării Metamorfoze»³⁷⁴. Făptura e asemenea rugului care ardea și nu se mistuia, ci se transfigurea. Punctul de plecare al transfigurării e în Hristos și se propagă de la Hristos prin credincioși în lume. «Resurrexit in Eo mundus, resurrexit

370. Vezi Diacon. Asist. I. Briu, *Sensul activ al speranței creștine*, în «Ortodoxia», nr. 3/1969, p. 382—403.

371. Nicos A. Nissiotis, *L'Eglise, monde transfiguré*, recenzie de Anca Manolache, în «Ortodoxia», nr. 4/1970, p. 574.

372. Vezi Diacon. Prof. Dr. N. Nicolaescu, *Sensul vieții sociale după Noul Testament*, 1946: Idem, *Sfântul Apostol Pavel și Creștinătatea actuală*, în «Studii Teologice», nr. 7—8/1951.

373. Mirra Lot Borodin, *La Doctrine de la Grâce et de la Liberté dans l'Orthodoxie*, în «Oecumenica», London, 1939, p. 226. Vezi și Diacon. Prof. Em. Vasilescu, *Atitudinea Bisericii Ortodoxe față de progresul cultural*, în «Studii Teologice», nr. 9—10/1952, p. 519.

374. Henri de Lubac, *La Pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Aubier, 1962, p. 187.

în *Eo coelum, resurrexit in Eo terra*», exclamă Sfântul Ambrozie³⁷⁵. Totul participă la această taină a Paștelui, la transfigurare.

Biserica ni se descoperă ca o imensă materie de jertfă spre a fi sfințită prin puterea harică dată celui ce crede. «Munca, eforturile omului pentru stăpînirea universului material, pentru a-i smulge tainele, a-l domestici, a-l folosi, a transforma materia brută în instrumente din ce în ce mai perfecționate pînă la acele creiere electronice capabile de operații care desfid inteligența omului care le-a construit, toată această strădanie umană capătă o valoare de eternitate»³⁷⁶. Astfel orice nevoită omenească dobîndește o semnificație divină răscumpărătoare și va fi valorificată la judecată.

Văzut în lumina Revelației, totul e în acord deplin cu misiunea, cu porunca dată primului om: «stăpîniți pămîntul» (Fac. I, 28) și cu optimismul luminos al ultimului mesaj biblic din Apocalipsă, care afirmă că în final va fi «cer nou și pămînt nou» (Apoc. XXI, 1).

375. *De excessu fratris sui*, P. L., XVI, 1354.

376. St. Lyonnet, *La Rédemption de l'Univers*, în «Lumière et vie», Juin-Août 1960, p. 60.

Concluzii

Jertfa și Răscumpărarea reprezintă două mari capitole ale iconomiei divine. Teologia creștină a interpretat jertfa mai mult în lumina Răscumpărării și a integrat-o structurilor căderii, subliniind virtuțile ei de ispășire și împăcare cu Dumnezeu. Dar, deși esențială Răscumpărării, deși actul cel mai propriu care înfringe în el însuși păcatul, jertfa depășește radical cadrul negativ al păcatului. Fiind în esența ei, prin dăruire, o pură afirmare a persoanei, ea se descoperă ca act originar, deci anterioară căderii, și ține de structura creației. Altfel, nu e de conceput creația fără jertfă, iar justificarea ei e în primul rând creația. Și, indisolubil legată de actul creației, în chip firesc durează cât durează creația.

Jertfa descoperă chipul divin al Creatorului în credinciosul creștin, și ascensiunea chipului lui spre tot mai profundă asemănare cu Dumnezeu. Și întrucât jertfa în dăruire supremă nu poate fi compensată cu nimic din lume și cel ce-și dăruiește viața 'nu mai are de primit în schimb nimic aci, jertfa nu poate fi înțeleasă decât în raport cu o valoare care depășește limitele existenței noastre. Se înscrie ca un act grav într-un univers ierarhic și personal, un univers al valorilor spirituale: binele, adevărul, căruia mă dedic, în ultimă instanță al suveranității infinite a lui Dumnezeu Căruia îi aparțin. Dăruindu-mă Lui primesc însuțit, după Evanghelie, deci cresc nelimitat în ființă, iar dăruind aproape lui, îl întâlnesc tot pe Însuși Dumnezeu în el, pentru că este chipul lui Dumnezeu și Fiul lui Dumnezeu s-a jertfit pentru el.

Intr-o asemenea viziune jertfa angajează întreaga existență. Și persoana divină sau umană ca subiect și firea întreagă ca materie sau conținut al ei. Angajează de asemenea întregul destin, descoperindu-se totodată și instrument al relației perfecte între credincios și Dumnezeu și om și om, și cale spre înnoire și creație. Și având suportul existențial în dragoste, jertfa se fundamentează în cele din urmă în viața de nemărginită dragoste, de unire prin oferire a Preasfintei Treimi.

Biserica ne învață că lumea e un dar și o operă a Ziditorului. Tatăl creează totul prin Fiul în Duhul Sfânt și astfel orice făptură e o oglindire a Treimii, o monadă treimică. Fiece ființă sau lucru, ca și orice act al meu — care cred — revelează prezența Logosului și a Duhului, e o rațiune întrupată, având temei ultim în întruparea Logosului de la Duhul Sfânt.

Jertfa omului ca «chip» al lui Dumnezeu e conștientă și liberă. Tocmai din calitate de «chip» putem deduce conștiința originară a acestui act reprezentativ uman. Jertfa e un fel de față în față cu Dumnezeu, e «da» al nostru în fața lui «da» suprem, răspunsul nostru prin dar la darul divin, la harul Creatorului care circulă prin toată zidirea. Dar ca act spiritual și liber, ea nu se limitează la o simplă oferire a unui dar din lume lui Dumnezeu. Jertfa mea, după Revelație, trebuie să fie un răs-

puns original și liber supus judecății divine și cea mai înaltă ofrandă de slujire a lumii în care trăim. În acest aport personal, creator stă esența jertfei; dar în același timp ea se descoperă drept mediul optim de lucru al harului.

Dacă în Dumnezeu totul e numai «da» ziditor, libertatea omului poate fi: și «da» și «nu». Contemplând lumea prin valorile din ea, omul a cedat ispitei, căzînd în adorarea propriei lui valori ca unică în lume, instituindu-se, potrivit Tradiției ortodoxe, ca un auto-idol. Se preferă pe sine lui Dumnezeu și semenilor. Păcatul e o cădere din unitatea în care își află sensul existența mea, în egocentrism și patimi care-și construiesc din plăcere «sensuri» proprii și care deschid ușa suferinței și a morții. Dar păcatul în originea lui nu e uman ci demonic. Mai adînc decît păcatul în Adam e ființa lui harică. Jertfa rămîne această afirmare harică a omului, dar de aci înainte mai mult ca act de ispășire a păcatului, decît ca act creator. Îndeosebi în Vechiul Testament și mai pregnant de la chemarea lui Avraam, jertfa va privi spre Hristos. Atît jertfa rituală, bunăoară, mielul pascal cît și cea personală, reprezentată prin patriarhi, profeți ș.a., va fi o prefigurare profetică și creatoare a jertfei Răscumpărătorului, Iisus Hristos.

Făptura în însăși originea ei e ambivalentă: e și harismatică și fi-rească. Fiecare lucru sau ființă în creștinism odată cu chipul lor își descoperă și adevărul lor. În credincios, această situație de existență devine act conștient și liber, și el se afirmă astfel ca persoană în «două firi». Păcatul îl reduce însă la o unică dimensiune, cea a eului. Întruparea reface și consolidează structura umană originară. Firea divină prin cheneză și cea umană prin jertfire se unesc în unicul ipostas al Fiului în sînul Fecioarei-Mame, Născătoare de Dumnezeu. Domnul restaurează persoana ca principiu de comunicare a celor două lumi constitutive, divină și umană, și se face premisă și prototip concret fiecăruia, care își redescoperă în Hristos destinul propriu, anume acela de a se depăși permanent prin vocație, prin har. Astfel Dumnezeu lucrează întruparea în fiecare din noi.

Întruparea însăși e temei al Răscumpărării și întregă viața Domnului mai ales de la Botez, început al mesianității Sale spirituale, e o continuă jertfire Tatălui în slujirea mîntuitoare a omului.

Răscumpărarea propriu-zisă implică trei aspecte fundamentale: de recapitulare, de stînire a firii noastre, și de oferire a ei ca jertfă. Primele două se susțin și se finalizează în cel de al treilea, în jertfă.

Domnul recapitulează mai întîi în Sine, în firea Sa umană însușită ca într-o esență-exemplar, ideea divină despre om, inclusiv istoria lui. Posibilitatea recapitulării cu respectul libertății și experienței noastre e dată în calitatea Domnului de Arhetip, de Bine absolut în fața diversității căilor de acces și realizare pentru toți cei ce vor să primească harul Lui mîntuitor, ca și în capacitatea Persoanei Sale de a se deschide către lume, de a fi o conștiință simfonică, așa cum e în ordinea divină unde ca Fiu poartă Treimea, Dumnezeuirea toată.

Firea recapitulată e și sfințită prin prezența lui Dumnezeu în ea. Sfințirea înseamnă restaurarea ontologiei noastre în cel mai propriu

sens «*onto-logic*», adică Logosul își face locaș în ființa noastră, și această ființă devine o Revelație în trup a Logosului, a Adevărului.

Domnul asumă însă firea în întreaga condiție a actualului eon de punere la încercare și ispitire, cu accidentul păcatului, și ia asupra-și încercările, suferința și moartea noastră. Poartă ca om osînda, dar ca Dumnezeu transfigurează firea noastră din interior și calea către blestem și moarte se preface în cale către înviere.

În Iisus Hristos moartea e o jertfă supremă. Jertfă supremă, în primul rînd pentru că e suportată ca ispășire pentru tot păcatul omului ; în al doilea rînd pentru că Hristos se jertfește pe cruce numai atunci cînd «*a sosit ceasul*», deci nu accidental ; aceasta înseamnă că jertfa Lui e oferită aici, în acel moment în care a dus pînă la punctul final taina cea din veci privitoare la om. Dacă crucii îi urmează învierea și învierea e începutul celei de a opta zi, atunci desigur jertfa Domnului e o încheiere și o încununare supremă a celei de a șaptea zi.

Jertfa Domnului trebuie văzută în desăvîrșită unitate cu învierea. Una e implicată în alta fără să decurgă însă una din alta, întrucît moartea însemnînd sfîrșitul posibilităților noastre umane, învierea e o nouă creație, o nouă intervenție divină și un nou eon. E Paște, e trecere la o nouă condiție de existență pentru creștini : spirituală, nesticăcioasă, nemuritoare.

Taina lui Hristos, taina crucii și a învierii devine taină a fiecărui creștin săvîrșită de Sfîntul Duh în Biserică. Această taină din veci, determină structura jertfitoare și pascală a Bisericii și creștinul o trăiește cu toată viața lui, în toate Tainele, culminînd în Euharistie, care profetic anticipează Parusia Domnului. Trăiește anume acea «*metavoli*», adică prefacerea în Duhul, trecerea de la trupesc la duhovnicesc, după itinerariul Domnului, Care a fost răstignit în trup și a înviat în Duh. Așa cum noi nu putem înțelege o operă fără să ne integrăm universului spiritual al autorului, nu ne putem trăi inteligibil destinul fără această mutație în Duhul, adică în universul spiritual al propriei noastre obîrșii. Aceasta înseamnă, după Sfînta Scriptură, a «*umbla în Duhul*». Jertfa care a dus la înviere ne poate călăuzi și pe noi la unitatea Bisericii ca și la slujirea lumii, a marii familii umane.

Revelația ne învață că Dumnezeu este dragoste. Existența își are începutul de asemenea în dragoste ca dar al lui Dumnezeu. Răscumpărarea și nașterea noastră din nou s-a făcut tot prin dragoste, o dragoste atît de mare, încît a dus la jertfa Fiului lui Dumnezeu. Semnele Răscumpărării trebuie să reveleze în cele din urmă și în noi «*chipul*» lui Dumnezeu, această realitate fundamentală, pentru a putea spune : omul este dragoste.

BIBLIOGRAFIE

A. — SFÎNTA SCRIPTURĂ

- Biblia sau Sfînta Scriptură*, București, 1968.
La Sainte Bible. L'École biblique de Jérusalem, Paris, 1961.
Novum Testamentum Graece, Ed. D. Eberhard Nestle, Stuttgart, 1950.

B. — OPERE ALE SFINȚILOR PĂRINȚI

- Sf. Isaac Sirul, *Tă sùpedhva 'Asxhtizá*, Ed. N. Teotoki, Lipsca, 1770.
Fer. Teodoret al Cirului, *Tă Σωζόμενα*, Ed. Ev. Vulgaris, Halle, 1781.
«Biblioteca Sacra»: *Patrum Ecclesiae Graecorum*, Tom. 1—4, Lipsiae, 1834.
J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series graeca; Patrologiae Cursus Completus, Series latina*, Paris, 1844—1866.
«Biblioteca Părinților bisericesti»: *Scrierile Părinților Apostolici*. Trad. de Pr. I. Mihailescu și Pr. M. Pîslaru, Râmnicu-Vâlcea, 1935.
Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine*. Trad. Pr. C. Iordăchescu și Th. Simenschi, Iași, 1936.
«Izvoarele Ortodoxiei», Colecție îngrijită de Dr. D. Fecioru și Pr. Dr. Ol. Căciulă, București, 1938.
«Sources Chrétiennes», Ed. H. de Lubac, S. J., et J. Daniélou, S. J., Paris, 1940—1970.
Filocalia. Trad. Prot. D. Stăniloae, vol. I—IV, Sibiu, 1946.
Abbé Isaïe, *Recueil Ascétique*. Abbaye de Bellefontaine, Maine-et-Loire, 1970.

C. — TEOLOGI ORTODOCȘI

- † Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Apostolat Social, Pilde și In-demnuri pentru cler*: vol. II, București, 1948; vol. X, București, 1971; vol. XI, București, 1973.
Afanassieff, N., *Le Monde dans l'Écriture Sainte*, în «*Irenikon*», I-er trim. 1969.
Andrușos, Hr., *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*. Trad. Dr. D. Stăniloae, Sibiu, 1930.
Andrușos, Hr., *Simbolica*. Trad. Justin Moiescu, Craiova, 1955.
† Antonie (Plămădeală), *Contribution monastique au rapprochement oecuménique*. «*Collectanea Cisterciensia*», Tome 32, 1970—1971.
† Antonie (Plămădeală), Episcop Vicar Patriarhal, *Biserica slujitoare*. Teză de doctorat, în «*Studii Teologice*», nr. 5—8/1972.
Antonie, Mitropolit de Surog, *Rugăciunea și viața*, în *Revista Patriarhiei din Moscova*, nr. 4/1968.
Balshakoff, Dr. S., *Père Michel le Reclus*, în «*Cahiers Saint Irénée*», Dec.—Janv. 1957—1958, Paris.
Belu, D. I., *Despre iubire*. Timișoara, 1945.
Belu, D. I., *Sfinții Părinți despre trup*, în «*Studii Teologice*», nr. 5—6/1957.
Borodin, M. L., *La doctrine de la Grâce et de la Liberté*. L'Orthodoxie, London, 1939.
Borodin, M. L., *Un maître de la spiritualité byzantine: N. Cabasila*. Ed. de l'Orante, Paris, 1958.
Bria, Diac. Asist. I., *Sensul activ al speranței creștine*, în «*Ortodoxia*», nr. 3/1969.
Bulgakov, Pr. S., *Uteșitel (Paraclet)*. Y.M.C.A. Press, 1936 (în rusește).
Cabasila, N., *Despre viața în Hristos*. Trad. T. Bodogae, Sibiu, 1946.
Cabasila, N., *Tilcuirea Dumnezeieștii Liturghii*. Studiu introductiv și trad. de Diac. Ene Braniște, București, 1946.

- Căciulă, Pr. Dr. Ol., *Dumnezeiasca Euharistie ca Jertfă*, Atena, 1932 (în grecește).
- Căciulă, Pr. Dr. Ol., *Hristologia Sfântului Ioan Damaschin*, București, 1938.
- Chialda, Dr. M., *Sacrificiile Vechiului Testament*, Caransebeș, 1941.
- Chițescu, Prof. N., *Răscumpărarea în Sfânta Scriptură și în scrierile Sfinților Părinți*. Teză de doctorat, București, 1937.
- Chițescu, Prof. N., *Teoria recapitulațiunii la Sfântul Irineu*, în «Studii Teologice», Seria I, 1938.
- Chițescu, Prof. N., *Sfintele Taine*, în «Studii Teologice», nr. 7—8/1949.
- Chițescu, Prof. N., *Ortodoxie și Protestantism*, în «Ortodoxia», nr. 3/1950.
- Chițescu, Prof. N., *Intrupare și Răscumpărare*, în «Ortodoxia», nr. 4/1956.
- Chițescu, Prof. N., *Paradigmele divine și problemele pe care le ridică ele pentru teologia dogmatică*, în «Ortodoxia», nr. 1/1958.
- Chițescu, Prof. N., *Premisele învătăturii despre raportul dintre Har și Libertate*, în «Ortodoxia» nr. 1/1959.
- Chițescu, Prof. N., *Noțiunea de dogmă în teologia ortodoxă contemporană*, în «Ortodoxia», nr. 3/1959.
- Chițescu, Prof. N., *Sinteză asupra dogmel soteriologice*, în «Ortodoxia», nr. 2/1959.
- Chițescu, Prof. N., *Mișcarea ecumenică*, în «Ortodoxia», nr. 1—2/1962.
- Ghițescu, Prof. N., *Formula: O singură Fire întrupată a Logosului lui Dumnezeu*, în «Ortodoxia», nr. 3/1965.
- Chițescu, Prof. N., *Poziția unor teologi ortodocși și romano-catolici despre cele două voine în Persoana lui Iisus Hristos și problema relațiilor cu necalcedonienii*, în «Ortodoxia», nr. 4/1967.
- Chițescu, Prof. N., *Todoran, Pr. Isidor, Petreuță, Pr. Prof. I., Stăniloae, Pr. Prof. D., Teologia dogmatică și simbolică*. Cu binecuvântarea Prea Fericitului Patriarh Justinian, 1958.
- Clement Olivier, *L'Église Orthodoxe*. P.U.F., Paris, 1965.
- Evdokimov, P., *De la nature et de la Grâce. L'Église et les Églises*. Ed. Chevetogne, 1954.
- Evdokimov, P., *Les Ages de la vie spirituelle*, Paris, 1963.
- Evdokimov, P., *L'Orthodoxie*, Paris, 1965.
- Evdokimov, P., *La femme et le salut du monde*. Ed. Casterman, Paris-Tournai, 1958.
- Filaret (Drozdov), Mitropolit, *Slova i Reci*, vol. I, Moscova, 1948.
- Florensky, P. A., *Stolp i Utverjdenie Istini. Opl pravoslavnoi Teoditel*, Berlin, 1929.
- Florovsky, G., *L'idée de la Création dans la philosophie chrétienne*, în «Logos», Revue Intern. de Synthèse Orthodoxe, București, nr. 1/1928.
- Ghiuș, Arhim. Benedict, *Faptul Răscumpărării în ciclul vieții publice a Domnului*, în «Studii Teologice», nr. 5—6/1970.
- Karmiris, I., *Abriß der dogmatischen Lehre der Orthodoxen-Katolischen Kirche*, Stuttgart, 1959.
- Karsavin, L., *Sur les deux natures dans le Christ*, în «Logos», Revue Intern. de Synthèse Orthodoxe, București, nr. 1/1928.
- Konidaris, Prof. D., *Die innere Folgerichtigkeit des Trinitarischen und Christologischen Dogmas in den Sieben Öcumenischen Konzilien*, în „Θεολογία“, Atena, aprilie—iunie 1967.
- Lossky, Vl., *Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Aubier, Paris, 1944.
- Lossky, Vl., *À l'image et à la Ressemblance de Dieu*, Aubier, Paris, 1967.
- Lusseau, Père Georges, *Une Triade Apostolique et Pastorale*, în «Présence Orthodoxe», nr. 6, Paris, 1969.
- Macarie, *Teologia dogmatică ortodoxă*. Trad. Ath. Gherasim Timuș, vol. I—II, București, 1886.
- Manolache, Anca, *Învierea și Înălțarea Domnului — incununaarea operei de Răscumpărare*, în «Ortodoxia», nr. 2/1960.
- Μαστρογιαννοπούλου, Αρχ. Ἡλία, *Οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας καὶ ὁ ἄνθρωπος*, Ἀθήνας, 1966.

- Mayendorff, J., *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Éd. du Seuil, Paris, 1960.
- Mihălcescu, I., *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der Griechisch-Orientalischen Kirche*, Leipzig, 1904.
- Mihălcescu, I., *Dogma soteriologică*, București, 1926.
- Un Moine de l'Église d'Orient, *Jésus*, Éd. Chevetogne, 1962.
- Nesmelov, V., *Știința despre om*, în «Interlocutorul ortodox», Cazan, sept. 1898 (în rusește).
- Nicodim Aghioritul, *Paza celor cinci simțuri*, Sf. M-re Neamt, 1826.
- Nicolaescu, Diac. Dr. N. I., *Sensul vieții sociale după Noul Testament*, București, 1946.
- Nicolaescu, Diac. Dr. N. I., *Sfântul Apostol Pavel și creștinătatea actuală*, în «Studii Teologice», nr. 7—8/1951.
- Nissiotis, Nicos A., *Remarques sur le renouveau de la Théologie systématique*, în «La Pensée Orthodoxe», Revue de l'Inst. de Théologie Orthodoxe, Paris, 1966.
- Nissiotis, Nicos A., *L'Église, Monde transfiguré*. Recenzie de Anca Manolache. în «Ortodoxia», nr. 4/1970.
- Popescu, Pr. Asist. D., *Ecleziologia romano-catolică după documentele Conciliului al II-lea de la Vatican și ecourile ei în teologia contemporană*. Teză de doctorat, în «Ortodoxia», nr. 3/1972.
- Popescu, Prof. T., *Poziția ortodoxă în ecumenism*, în «Ortodoxia», nr. 2/1963.
- Prelipceanu, Pr. Prof. Vl., *Problema Ebed-Iahve în cartea profetului Isaia*. Curs la doctorat, 1960.
- Rezuș, Pr. Prof. P., *Teologia contemporană a mântuirii*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», nr. 9—10/1968.
- Saghin, Șt., *Dogma soteriologică după doctrina Bisericii Ortodoxe Române*, în «Candela», 1903.
- Sophrony, Arh., *Unité de l'Église à l'image de la Sainte Trinité*, în «Contacts», Revue des orth. françaises, Paris, 1958.
- Stăniloae, Prof. Dr. D., *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palamas*, Sibiu, 1938.
- Stăniloae, Pr. Prof. D., *Definiția dogmatică de la Calcedon*, în «Ortodoxia», nr. 4/1951.
- Stăniloae, Pr. Prof. D., *Legătura interioară între Moartea și Învierea Domnului*, în «Studii Teologice», nr. 5—6/1956.
- Stăniloae, Pr. Prof. D., *Starea primordială a omului*, în «Ortodoxia», nr. 3/1956.
- Stăniloae, Pr. Prof. D., *Legătura între Euharistie și iubirea creștină*, în «Studii Teologice», nr. 1—2/1965.
- Stăniloae, Pr. Prof. D., *The World as Gift and Sacrament*, în «Sobornost», nr. 9, London, 1969.
- Stăniloae, Pr. Prof. D., *Sfânta Treime, structura supremei iubiri*, în «Studii Teologice», nr. 5—6/1970.
- Svetlov, Prot. P. I., *Insemnătatea Crucii în opera lui Hristos*. Trad. de Prof. Ic. Stavr. S. Bejan (în manuscris).
- Teofilact al Bulgariei, *Cele patrusprezece trimeri ale Sfântului Pavel*. Trad. de Veniamin Costache, București, 1904.
- Teoklitos Dionisiatul, Monah, *Între cer și pământ*. Trad. de Pr. Dr. Ol. Căciulă, București, 1964 (în manuscris).
- Todoran, Pr. Prof. Isidor, *Eros și Agape*, în «Studii Teologice», nr. 3/1954.
- Todoran, Pr. Prof. Isidor, *Creștinismul și tehnica*, în «Studii Teologice», nr. 7—8/1956.
- Todoran, Pr. Prof. Isidor, *Asupra Revelației Primordiale*, în «Ortodoxia», nr. 1/1956.
- Todoran, Pr. Prof. Isidor, *Ce este Gnoza? în Mitropolia Ardealului*, nr. 1/1959.
- Todoran, Pr. Prof. Isidor, *Sfintele Taine și Ierurgii*, în «Mitropolia Ardealului», nr. 1—3/1965.
- Trubetskoy, Iew., *Der Sinn des Lebens*. La Bubnoff, N., *Russische Religionsphilosophen*, Dokumente, Heidelberg, 1956.
- Vasilescu, Diac. Prof. Em., *Atitudinea Bisericii Ortodoxe față de progresul cultural*, în «Studii Teologice», nr. 9—10/1952.

- Vlad, Pr. Prof. Sofron, *Prologul Evanghetei a IV-a*, Cluj, 1937.
- Zăgrean, Arhid. Prof. Ioan, *Creștinismul și drepturile fundamentale ale omului*, în «Studii Teologice», nr. 3—4/1952.
- Zăgrean, Arhid. Prof. Ioan, *Poziții ecumeniste în teologia ortodoxă din Apus*, în «Mitropolia Ardealului», nr. 6—7/1967.
- Zizioulas, I. D., *Some Reflections on Baptism, Confirmation and Eucharist*, în «Sobornost», nr. 9, London, 1969.

D. — TEOLOGI DE ALTE CONFESIUNI

- Balthasar, H. U. von, *La Gloire et la Croix*, Aubier, Paris, 1966.
- Barth, Karl, *Dogmatique*, Trad. F. Ryser. Éd. Labor et Fides, Genève, 1955.
- Barth, Karl, *Esquisse d'une dogmatique*. Trad. E. Mauris et F. Ryser, Paris, 1968.
- Besnard, A. M., O. P., *Le Mystère du Nom*. Lectio Divina, Éd. du Cerf, Paris, 1963.
- Bonsirven, J., S. J., *Sacrifice*, in «Vocabulaire biblique». F. Lethielleux, Paris, 1958.
- Bormann, P., *Maria in der Verkündigung, nach dem VIII. Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche*, in «Theologie und Glaube», 1 Heft, Paderborn, 1968.
- Bourgin C., *Le Christ Prêtre selon l'Épître aux Hébreux*, in «Lumière et Vie», mars 1958.
- Bouyer, L., *Histoire de la Spiritualité Chrétienne*, Aubier, Paris, 1960.
- Bouyer, L., *Le Rite et l'Homme*. Col. «Lex Orandi», Éd. du Cerf, Paris, 1962.
- Brunner, E., *Das Gebot und die Ordnungen*, Tübingen, 1933.
- Buathier, Abbé, *Le Sacrifice*, Paris, 1925.
- Camelot, P. T., *La Vocation divine du chrétien*, in «Vie Spirituelle», juin 1959.
- Chenu, M. D., *Saint Thomas d'Aquin et la Théologie*. Col. «Maîtres Spirituels», Éd. du Cerf, 1963.
- Congar, Y., O. P., *Les Voies du Dieu vivant*. Éd. du Cerf, Paris, 1962.
- Congar, Y. O. P., *Jésus Christ*. Éd. du Cerf, Paris, 1966.
- Daniélou, J., *Scandaleuse Vérité*, Paris, 1961.
- Darlapp, A., *Historicité*, in «Encyclopédie de la Foi», Paris, 1965.
- Durwell, F. X., *La Résurrection de Jésus. Mystère du Salut*. Éd. X. Mappus, Le Puy, 1963.
- Etienne, Pierre, *Spiritualité Protestante*, Namur, Belgique, 1965.
- Gaudel, A., *Sacrifice*, in «Dictionnaire de théologie catholique», Tome XIV, Tournay, 1939.
- Grimal, J., S. M., *Le Sacerdoce et le Sacrifice de N. S. Jésus Christ*, Paris, 1926.
- Gross, Jules, *La Divinisation du Chrétien d'après Grecs*, Paris, 1938.
- Guardini, R., *L'Église du Seigneur*. Trad. J. Ancelet, Paris, 1967.
- Hausherr, I., S. J., *Philautie*, in «Orientalia christiana», Roma, 1952.
- Ieremias, I., *Paroles de Jésus*. Trad. Dom. Marie Malle. Éd. du Cerf, Paris, 1965.
- Loisy, A., *Essai historique sur le Sacrifice*, Paris, 1920.
- Lubac, H. de, S. J., *Catholicisme*, Paris, 1952.
- Lubac, H. de, S. J., *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Aubier, 1962.
- Lubac, H. de S. J., *Foi et Religion*, in «Nouvelle Revue Théologique», avril 1969.
- Lyonnet, St., *La Rédemption de l'Univers*, in «Lumière et Vie», nr. 48/1966.
- Maistre, J. de, *Les Soirées de Saint-Petersbourg. Traité sur les sacrifices*, Paris, 1831.
- Mehl, R., *La Théologie Protestante*, Paris, 1966.
- Mysterium Salutis, Dogmatique de l'Histoire du Salut*, 8 : «L'Homme pécheur appelé au Salut», Éd. du Cerf, 1970.
- Prat, F., S. J., *La Théologie de Saint Paul*, 1-ère partie, Paris, 1927.
- Rahner, K., *Le Chrétien et la Mort*. Trad. Gaëtan Daoust, Desclée de Brouwer, 1966.
- Richard, L., *Le Mystère de la Rédemption*, Tournay, 1959.
- Rivière, J., *Le Dogme de la Rédemption*, Paris, 1914.

- Roqueplo, M., *L'Expérience du Monde*, Paris, 1968.
- Scheeben, M. J., *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg im Breisgau, 1941.
- Schmaus, M., *Elemente einer christlichen Geschichtstheologie*, in vol. *Stnn und Sein ; Ein philosophisches Symposium*, Tübingen, 1960.
- Schmaus, M., *Trinité*, in «Encyclopedie de la Foi», Tome 4, Paris, 1967.
- Spidlik, Th., *La Doctrine spirituelle de Théophile le Reclus. Le Coeur et l'Esprit*, in «Orientalia Christiana», Roma, 1965.
- Tixeront, J., *Histoire des Dogmes*, Paris, 1928.
- Turner, H., *Jésus le Sauveur*, Trad. M. Iossua, Ed. du Cerf, Paris, 1965.
- Trésmontant, Cl., *Un commentaire du Cantique des Cantiques*, in «Esprit», mars 1963.
- Trésmontant, Cl., *Saint Paul et le Mystère du Christ*, Paris, 1956.
- Vaux, R. de, O. P., *Les Institutions de l'Ancien Testament*. Éd. du Cerf, Paris, 1960.
- Une introduction à la Foi Catholique (Le Catéchisme hollandais)*. Éd. franç. Charles Ehlinger, Paris, 1968.
- Vocabulaire de Théologie biblique*, Paris, 1965.

E. — ALTE LUCRĂRI CONSULTATE

- Alain, *Les Passions et la Sagesse*. Gallimard, Paris, 1960.
- Blondel, M., *La philosophie française entre les deux guerres*, Paris, 1942.
- Blondel, M., *La Philosophie et l'esprit Chrétien*. P.U.F., Paris, 1950.
- Buber, M., *Daniel. Gespräche von der Verwicklung*, Leipzig, 1919.
- Buber, M., *Je et Tu*. Trad. Geneviève Blanquis, Paris, 1938.
- Eliade, M., *Le Mythe de l'Éternel Retour. Archétypes et Répétition*, Gallimard, 1949.
- Eliade, M., *Traité d'Histoire des Religions*. Payot, Paris, 1953.
- Eliade, M., *Mythes, Rêves et Mystères*. Gallimard, 1957.
- Gusdorf, G., *L'Expérience humaine du Sacrifice*, Paris, 1949.
- Jankélévitch, V., *Traité des vertus*, Paris, 1949.
- Jankélévitch, V., *Le Pur et l'impur*. Flammarion, Paris, 1960.
- Jaspers, K., *Metaphysik*, Berlin, 1932.
- Lavelle, L., *Le Mal et la souffrance*. Éd. Plon, Paris, 1940.
- Lavelle, L., *Traité des valeurs*, Paris, 1955.
- Madinier, G., *Conscience et amour. Essai sur le Nous*, P.U.F., Paris, 1947.
- Marcel, G., *Être et Avoir*, Paris, 1935.
- Mauss, M., *Essai sur le Don*, in «L'Année Sociologique», Tome I, 1923—1924.
- Ricoeur, P., *Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie*. In vol. *Sinn und Sein ; Ein philosophisches Symposium*, Tübingen, 1960.
- Vaelhens, A. de, *Phénoménologie et vérité*, P.U.F., Paris, 1953.

CURRICULUM VITAE

Sînt născut la 23 noiembrie 1918, în comuna Răcățău, jud. Bacău, din părinți țărani mijlocași. Între anii 1930—1938 am urmat cursurile Seminarului teologic «Sfin-tul Gheorghe» din Roman, iar între anii 1938—1942 Facultatea de teologie, în cadrul de atunci al Universității din București, susținînd la examenul de licență teza: *În-dumnezeirea omului*. În anii 1942—1943 am satisfăcut serviciul militar.

După căsătoria cu Argentina Vărgatu am fost hirotonit diacon și preot în 15—16 mai 1943, pe seama parohiei Podul Văleni, județul Prahova, unde am slujit pînă în anul 1947. La 15 iulie același an, am fost transferat la parohia Sfîntul Vasile-Ploiești unde slujesc și astăzi.

Cursurile de doctorat le-am urmat între anii 1957—1960 la Institutul teologic de grad universitar din București. În octombrie 1969 am depus la Institutul teologic proiectul tezei de doctorat, la secția sistematică, specialitatea dogmatică și simbolică.

În afara lucrărilor publicate în cadrul cursurilor de doctorat, am publicat și alte studii, dintre care amintesc: — *Misiunea noastră*, sub auspiciile «Uniunii preoților democrați», septembrie 1945; — *R. Tagore — poet și filozof indian*, în «Glasul Bisericii», nr. 5—6/1961; — *M. Gandhi — Spiritualitatea creștină și problemele vremii*, în «Glasul Bisericii», nr. 7—8/1962; — *În amintirea teologului rus V. Nesmelov*, în «Glasul Bisericii», nr. 7—8/1964; — *Sensul creștin al pocăinței*, în «Studii Teologice», nr. 9—10/1967.

Chemarea de preot m-a angajat însă incomparabil mai mult în activitatea pas-torală, studiilor teologice fiind nevoit să le acord un timp foarte limitat. Adminis-trativ-economic a trebuit să execut reparația bisericii din satul Podul Văleni (anii 1945—1947), construirea unei case parohiale (1954), iar în prezent reparații capitale la biserica Sfîntul Vasile—Ploiești.

Am lucrat unde mi s-a cerut, încercînd să răspund vocației integrale a omului de a sluji după putere sub ambele aspecte, spiritual și material. Și rămîn și pe mai departe, cu ajutorul lui Dumnezeu, în slujirea Bisericii și a Patriei.

DECLARAȚIE

Subsemnatul Preot Constantin N. Galeriu, candidat la titlul de doctor în teo-logie, declară că lucrarea Jertfă și Răscumpărare, pe care o prezintă ca teză de doc-torat, reprezintă în întregime munca mea personală. De asemenea, în afara lucrărilor menționate în «note» și în «Bibliografie», nu am mai folosit nici un alt studiu.

Preot CONSTANTIN N. GALERIU

R É S U M É

Le sacrifice et la Rédemption représentent deux grands chapitres de l'économie divine.

La théologie chrétienne a surtout interprété le sacrifice du point de vue de la Rédemption et l'a intégré aux structures de la chute, en soulignant ses vertus d'expiation et de réconciliation avec Dieu. Mais, bien que essentielle à la Rédemption, bien que l'acte le plus propre à vaincre en lui-même le péché, le sacrifice déborde radicalement le cadre négatif du péché. En constituant, en tant que don, une pure affirmation de la personne, il se révèle un acte, originaire, donc antérieur à la chute, et tient de la structure de la création.

Il n'est nullement possible de concevoir la création sans sacrifice, et la justification de celui-ci réside principalement dans la création. Ainsi, lié d'une manière indissoluble à l'acte de la création, il dure naturellement autant qu'elle.

Le sacrifice révèle l'image divine du Créateur dans l'homme créateur et l'ascension de l'image de celui-ci vers une toujours plus profonde ressemblance avec Dieu. En tenant compte surtout du fait que le sacrifice en don suprême ne peut être compensé par rien au monde, car celui qui fait don de sa vie n'a rien à recevoir en échange ici-bas, on ne peut le concevoir qu'en rapport avec une valeur qui dépasse les limites de notre existence. Il s'inscrit comme un acte grave dans un univers hiérarchique et personnel. Un univers des valeurs spirituelles — le bien, la vérité, auxquelles je me dédie ; en dernier lieu, celui de la souveraineté infinie de Dieu, auquel j'appartiens. Auquel en faisant don de ma personne, je reçois au centuple, selon l'Évangile, donc j'accrois infiniment mon être ; et, en faisant don à mon prochain, je rencontre toujours en lui Dieu même, car le Fils du Dieu s'est sacrifié pour lui.

En pareille conception, le sacrifice engage toute l'existence. La personne divine ou humaine, comme sujet, et aussi la nature dans son entier, comme matière ou contenu. Il engage de même toute la destinée, en se révélant comme l'instrument de la relation parfaite entre l'homme et Dieu et entre l'homme et l'homme, et encore comme la voie vers le renouvellement et la création. Et, en ayant son support existentiel dans l'amour, elle jette en dernier lieu ses fondements dans la vie d'amour infini, d'union par immolation, de la Très-Sainte Trinité.

Le monde est un don et une oeuvre du Créateur. Le Père crée tout par le Fils dans le Saint-Esprit et ainsi toute créature est une réflexion de la Trinité, une monade trinitaire. Tout être ou toute chose, ainsi que chacun de mes actes révèle la présence du Logos et de l'Esprit, est une raison incarnée, ayant son dernier fondement dans l'incarnation du Logos par le Saint-Esprit.

Le sacrifice de l'homme en tant que image de Dieu est conscient et libre. C'est justement de la qualité d'image que nous pouvons déduire la conscience originaire de cet acte représentatif humain. Le sacrifice est une sorte de tête-à-tête avec Dieu, est notre oui en face du Oui suprême, notre réponse par don au don suprême divin, à la grâce divine qui circule à travers toute la créature. Mais en tant que acte spirituel et libre, il ne se limite pas à une simple offre d'un don terrestre à Dieu. Mon sacrifice, selon la

révélation, doit être une réponse originale et libre soumise au jugement divin et la plus haute offrande au service du monde où nous vivons. Dans cet apport personnel, créateur, réside l'essence du sacrifice, mais en même temps il se révèle comme le meilleur milieu pour l'action de la grâce divine.

Si tout en Dieu n'est que «oui» créateur, la liberté de l'homme peut être aussi «oui» que «non». En contemplant le monde dans ses valeurs, l'homme a succombé à la tentation d'adorer sa propre valeur, unique au monde, et de s'ériger, selon la tradition orthodoxe, en auto-idole. Il se préfère soi-même à Dieu et à ses semblables. Le péché est une chute de l'unité où mon existence trouve son sens, dans l'égoïsme et dans les passions qui, à partir du plaisir, se construisent des «sens» propres et qui ouvrent la porte à la souffrance et à la mort.

Pourtant le péché par son origine n'est pas humain, mais diabolique. Plus profond que le péché dans l'homme est son être charique. Le sacrifice reste toujours cette affirmation charique de l'homme, désormais cependant plutôt en tant que acte d'expiation du péché, qu'en tant que acte créateur. Dans l'Ancien Testament en particulier et plus clairement à partir de l'appel fait à Abraham, il se dirigera vers le Christ. Tant le sacrifice rituel, par exemple l'agneau pascal, que celui personnel représenté par des patriarches, des prophètes etc., sera une préfiguration prophétique et créatrice du Sacrifice du Rédempteur : Jésus-Christ. La créature par son origine même est ambivalente : charismatique et naturelle à la fois. Chaque chose ou chaque être ont en même temps que la révélation de leur image celle de leur vérité. Dans l'homme cette situation d'existence devient acte conscient et libre et l'homme se rend ainsi personne en «deux natures». Cependant le péché le réduit à une seule dimension du moi. L'Incarnation refait et renforce la structure humaine originaire. La nature divine, par la kénose, et la nature humaine, par le sacrifice, s'unissent dans l'hypostase unique du Fils au sein de la Vierge—Mère de Dieu. Le Seigneur restaure la personne comme principe de communication des deux mondes constitutifs, divin et humain, et se fait prémisses et prototype concret de la personne humaine, laquelle redécouvre dans le Christ sa propre destinée — celle, notamment, de se dépasser en permanence soi-même par l'effet de la vocation, de la grâce divine. C'est ainsi que Dieu réalise l'incarnation en chacun de nous.

L'Incarnation, elle-même, est le fondement de la Rédemption et toute la vie du Seigneur, surtout à partir du Baptême, commencement de Sa messianité spirituelle, est un continu sacrifice envers Dieu dans le service rédempteur rendu à l'homme.

La Rédemption proprement dite implique trois aspects fondamentaux : de récapitulation, de sanctification de la nature, et de son offre comme sacrifice. Les deux premiers se soutiennent et s'accomplissent dans le dernier, dans le sacrifice.

Le Seigneur récapitule d'abord en Soi, dans la nature humaine assumée comme dans une nature-type, l'idée divine relative à l'homme, y compris son histoire. La possibilité de la récapitulation dans le respect de notre liberté et de notre expérience est incluse dans la qualité du Seigneur d'Archétype, de Bien Absolu face à la diversité des voies d'accès et de réalisation pour tous ceux qui veulent recevoir Sa grâce rédemptrice, aussi bien que dans la capacité de Sa Personne de s'ouvrir au monde, d'être une conscience symphonique, tel qu'Il est dans l'ordre divin, où en tant que Fils Il porte la Trinité, la divinité dans son entier.

La nature récapitulée est aussi sanctifiée par la présence de Dieu en elle. La sanctification signifie la restauration de notre ontologie au sens ontologique le plus propre, c'est-à-dire le Logos fait Sa demeure dans l'être humain, et cet être devient une révélation incarnée du Logos, de la Vérité.

En Jésus-Christ la mort est le suprême sacrifice : premièrement, parce qu'elle est subie comme expiation pour tous les péchés humains ; secondement, parce que le Christ se soumet au sacrifice de la croix alors seulement que « l'heure a sonné », donc pas accidentellement ; cela signifie que Son sacrifice est offert au moment où Il a porté jusqu'à son terme le mystère qui de toute éternité concerne l'homme. Si la résurrection succède à la croix et si elle est le commencement du huitième jour, alors certainement le sacrifice du Seigneur est une conclusion et un couronnement suprême du septième jour.

Les confessions occidentales, de même que l'Orthodoxie, considèrent la mort du Seigneur comme sacrifice, mais l'interprètent différemment. Les catholiques la regardent comme une satisfaction offerte au Père par Son Fils incarné pour l'offense que l'homme a portée à l'honneur divin par le péché. Les protestants la regardent comme une expiation en vue de l'accomplissement de la justice divine. Pour les uns comme pour les autres la Rédemption est acquise par substitution, d'une manière juridique, soit par les mérites de la croix, chez les catholiques, soit par un acte déclaratoire, de justification, impliqué dans le fait de l'Intercesseur, chez les protestants.

Le sacrifice du Seigneur doit être vu dans son unité parfaite avec la résurrection. L'un est impliqué dans l'autre sans découler pourtant l'un de l'autre, car la mort signifiant la fin des possibilités humaines, la résurrection est une nouvelle création, une nouvelle intervention divine et un nouvel éon. Elle est Pâques, passage à une condition nouvelle d'existence spirituelle, incorruptible, immortelle, non pas la reprise de l'ancienne laquelle a mené à la mort. La gloire de la résurrection conduit à une plus grande gloire, celle de l'Ascension, jusqu'à la droite du Père.

*

Le mystère du Christ, le mystère de la croix et de la résurrection devient le mystère de chaque chrétien, accompli par le Saint-Esprit dans l'Église. Ce mystère de toute éternité détermine la structure sacrificatoire et pascal de l'Église et le chrétien le vit par toute sa vie, dans tous les sacrements, en culminant par l'Eucharistie, laquelle anticipe prophétiquement la Parousie du Seigneur. Il vit notamment ce métabolé-transformation dans l'Esprit, passage du corporel au spirituel, selon l'itinéraire du Seigneur, lequel a été crucifié dans la chair et est ressuscité dans l'esprit. De même que nous ne pouvons comprendre une œuvre sans nous intégrer à l'univers spirituel de l'auteur, nous ne pouvons vivre d'une manière intelligible la destinée sans une semblable mutation dans l'Esprit, c'est-à-dire dans l'univers spirituel de notre propre origine. Cela signifie, selon l'Écriture Sainte, « se mouvoir dans l'Esprit », ou selon les Saints Pères, « être dans l'Esprit ». Le sacrifice qui a conduit à la résurrection peut aussi nous guider nous-mêmes à l'unité de l'Église comme au service du monde, de la grande famille humaine.

La révélation nous dit que Dieu est amour. L'existence a aussi son commencement dans l'amour en tant que don de Dieu. La Rédemption et le renouvellement du monde ont eu lieu de même par amour, tellement grand qu'il a mené au sacrifice du Fils de Dieu. Les signes du rachat doivent à la fin révéler cette réalité fondamentale aussi dans l'image de Dieu, pour pouvoir dire : l'homme est amour.

ÎNVĂȚĂTURA ORTODOXĂ DESPRE DUMNEZEU — SFÎNTA TREIME

SFÎNTA TREIME. — «Așadar, în primul loc, să fie pusă ca temelie în sufletul vostru, dogma despre Dumnezeu», îndeamnă Sfântul Chiril al Ierusalimului, pe cei care se pregăteau să devină creștini prin Taina Botezului¹.

Într-adevăr, credința în Dumnezeu-Sfânta Treime constituie învățătura fundamentală și specifică a Bisericii Creștine. Crezul ortodox niceo-constantinopolitan, în care se rezumă tradiția Bisericii apostolice și patristice, are în centrul lui mărturisirea că Dumnezeu este Unul în ființa Sa dumnezeiască și întreit în persoanele Sale: «Cred într-unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul... Cred în unul Domn Iisus Hristos... Cred în Duhul Sfânt». Orice rugăciune creștină, laudă, taină sau slujbă bisericească începe și sfârșește cu invocarea Sfintei Treimi: «În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh»... «Că Ție se cuvine toată mărirea, cinstea și închinarea, Tatălui și Fiului și Sfântului Duh».

Credința într-un singur Dumnezeu personal — monoteismul — este învățătura principală care s-a descoperit în Vechiul Testament (Ieșire XX, 2—3; Deut. VI, 4; Isaia XLIII, 10—11) și care s-a păstrat și în Noul Testament (Marcu XII, 29; Ioan XVII, 3). Existența lui Dumnezeu, ca ființă creatoare a întregului univers și prezentă în creația Sa, este afirmată chiar din primul verset al Sfintei Scripturi: «La început, Dumnezeu a făcut cerul și pământul» (Fac. I, 1). Dumnezeu există prin Sine, fiind însăși existența cea adevărată și proprie: «Eu sînt Cel ce sînt» (Ieșire III, 14). Fieea și suflarea întreagă există și se menține în existență, prin puterea și atotprezența lui Dumnezeu: «Nu umplu Eu, oare, cerul și pământul?» (Ieremia XXIII, 24). De aceea, cel ce privește creația cu ochii credinței, vede în ea urmele prezenței lui Dumnezeu: «Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea miinilor Lui o vestește tăria» (Ps. XVIII, 1—2).

Descoperirea personală a lui Dumnezeu s-a exprimat în istoria Vechiului Testament, mai ales, prin «legămintele» pe care Dumnezeu le-a încheiat cu poporul Israel (cf. Facere XVII, 2).

Astrei, Dumnezeuul tuturor devine părintele unui popor: «Am să vă primesc să-Mi fiți popor, iar Eu să fiu Dumnezeuul vostru» (Ieșire VI, 7).

În perioada Vechiului Testament, Dumnezeu s-a descoperit și ca treime de persoane, dar într-un mod indirect și neclar, deoarece aceasta era perioada de pregătire a mîntuirii. Totuși, există unele mărturii care se referă la persoanele Sfintei Treimi, cum ar fi de pildă: expresia «Să facem om după chipul și asemănarea Noastră» (Facere I, 26); cîntarea întreită «Sfînt, Sfînt, Sfînt este Domnul Savaot» (Isaia VI, 3; Apoc. IV, 8); apariția celor trei tineri, la stejarul Mamvri, cărora Avraam le-a adus daruri și închinare (Facere XVIII, 1—2). De asemenea, există unele referiri la Cuvîntul lui Dumnezeu (Ps. CVI, 20; CXVIII, 89) și la Duhul lui Dumnezeu (Ps. XXXII, 6; CIII, 30—31; Iov XXXIII, 4).

1. Cateheza IV, 4, trad. Pr. D. Fecloru, p. 106.

În Noul Testament, credința într-un singur Dumnezeu în trei persoane este pe deplin descoperită de însuși Fiul lui Dumnezeu, în viața și slujirea căruia noi am cunoscut taina Sfintei Treimi. De pildă, la Botezul Mântuitorului în Iordan, sînt prezente în mod real toate cele trei persoane: Tatăl, care întărește prin glasul Său din ceruri că: «Acesta ese Fiul Meu 'cel iubit întru care am binevoit»; Duhul Sfînt, Care, în chip de porumbel, s-a pogorît peste Iisus; Fiul, Care, deși fără de păcat, primește să fie botezat de la Ioan «ca să se îplinească toată dreptatea» (Matei III, 16—17).

Evangelhiile au păstrat numeroase texte în care se vorbește despre cele trei persoane ale lui Dumnezeu, fie în mod deosebit, fie la un loc. Tatăl și Fiul sînt amintiți deosebit în versetul: «Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată. Fiul Cel Unul-Născut, care este în sinul Tatălui, Acela l-a făcut cunoscut» (Ioan I, 18). Despre Duhul Sfînt, Iisus spune: «Iar cînd va veni Mîngîietorul, pe care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul adevărului, care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisii despre Mine» (Ioan XV, 26). Înainte de înălțarea Sa la cer, Iisus Hristos poruncește ucenicilor Săi să meargă la propovăduire și să boteze, în numele Sfintei Treimi, pe cei ce vor crede: «Mergînd, învățați toate neamurile, botezîndu-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh» (Matei XXVIII, 19).

În propovăduirea Apostolilor, credința în Dumnezeu-Sfînta Treime, este, de asemenea, mărturisită în mod clar. În predica sa, din ziua Cincizecimii, Sfîntul Apostol Petru spune: «Dumnezeu a înviat pe acest Iisus, Căruia noi toți sîntem martori. Deci, înălțîndu-se prin dreapta lui Dumnezeu și primind de la Tatăl făgăduința Duhului Sfînt, l-a revărsat pe acesta, cum vedeți și auziți voi acum» (Fapte II, 32—33). Sfîntul Apostol Pavel adresează corintenilor o salutare în numele Sfintei Treimi: «Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu și împărtășirea Sfîntului Duh să fie cu voi cu toți» (II Cor. XIII, 13).

Același Dumnezeu, care a vorbit în Vechiul Testament, s-a descoperit ca Treime în Noul Testament. Căci «există un singur Dumnezeu» (Fapte III, 30) și Dumnezeu pe care îl adoră creștinii, «Tatăl Dumnezeului nostru Iisus Hristos» (Efes. III, 14; II Cor. I, 3), este Dumnezeu lui Avraam și al lui Isaac și al lui Iacob, Dumnezeuul părinților poporului lui Israel» (Fapte III, 30; VII, 32; cf. și Ieșire III, 6).

Învățătura despre Dumnezeu cel unic în ființă și întreit în persoane s-a încheiat destul de timpuriu și apare în simbolurile de credință din secolul al II-lea (Teofil al Antiohiei). Dar întrucît s-au ivit unele neclarități și neînțelegeri în ce privește taina unității persoanelor Sfintei Treimi, Biserica Ortodoxă, fie pe calea Sinoadelor Ecumenice, fie pe cea a sinoadelor locale, s-a pronunțat cu autoritate în ce privește învățătura despre deolinitimea și egalitatea celor trei persoane în Dumnezeu cel Unic. Un rol de mare importanță în precizarea dogmei Sfintei Treimi au avut Sfinții Părinți Atanasie cel Mare, Chiril al Alexandriei, Grigorie de Nazianz, Vasile cel Mare, Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschin, Grigorie Palama și alții.

Potrivit învățăturii ortodoxe, Dumnezeu este unul în ființa Sa și subzistă întreit în ipostasele Sale. Dumnezeirea nu este o fire compusă din trei ipostase, ci o singură ființă în trei ipostase desăvîrșite². De aceea, «Cînd zic Dumnezeu, înțeleg Tatăl, Fiul

2. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, I, 7, trad. Pr. D. Fecioru, p. 29. «De aceea nu spunem că Tatăl și Fiul și Sfîntul Duh sînt trei dumnezei, ci, din contră, că Sfînta Treime este un singur Dumnezeu» (*Ibidem*, p. 32). Există o întrepătrundere reciprocă a ipostaselor, acestea păstrînd identitatea ființei și însușirile ipostatice: «Căci cele trei sfînte ipostase se deosebesc unele de altele numai în aceste însușiri ipostatice. Ele nu se deosebesc prin ființă, ci se deosebesc fără despărțire prin caracteristica propriei ipostase» (*Ibidem*, p. 29).

și Duhul Sfânt» spune Sfântul Grigorie de Nazianz³. În Dumnezeu există o singură ființă, o singură voință și o singură lucrare. Ființa dumnezeiască formează o unitate desăvârșită, dar ea nu se limitează și nu se închide într-o singură persoană. Deși ființează în mod unitar, Dumnezeu are un mod de subzistență treimic. Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt au persoana lor proprie și în fiecare persoană subzistă una și aceeași fire dumnezeiască în mod deplin. Dumnezeu este deoființă, are un principiu unic al firii și existenței și este contemplat în Treime. Cele trei persoane există una în alta, și tot ce se atribuie uneia, se atribuie și celeilalte. Prin urmare, în Dumnezeu există o singură ființă și aceeași ființă neîmpărțită și trei persoane deosebite, deoființă și egale. Dumnezeu ființează unitar și subzistă treimic. De aceea, când spunem Sfânta Treime, ne gândim la unirea celor trei persoane în care ființează Dumnezeu cel unic după ființa, voința și lucrarea Sa. Dumnezeu este unul în trei, adică într-o singură Dumnezeu în trei ipostase.

Dogma Sfintei Treimi cuprinde nu numai mărturisirea despre unitatea ființei, despre deoființimea și egalitatea celor trei ipostase, ci și învățătura despre însușirile fiecărei persoane, adică ce este propriu unei persoane și o face distinctă de celelalte. Sfântii Părinți învață că taina Sfintei Treimi constă în modul de a exista al unei persoane în alta și din alta, sau în relațiile de origine și legăturile dintre persoane. Din acest punct de vedere, se pot distinge: nenașterea, sau existența de sine, ca mod de a fi personal al Tatălui (Efes. III, 14—15); nașterea Fiului din Tatăl din veșnicie (Ioan I, 14, 18) și purcederea Duhului Sfânt din Tatăl din veșnicie (Ioan XV, 26), precum și întruparea Fiului la «plinirea vremii» de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria (Luca I, 35) și trimiterea Sfântului Duh de către Fiul în timp (Ioan XV, 26).

Există un Dumnezeu pentru că există un Tată care este cauza, izvorul Dumnezeirii și unității celor trei persoane. Tatăl este nenăscut și nepurces, dar naște din veci pe Fiul și purcede din veci pe Duhul Sfânt. Fiul este născut din veci de Tatăl, fiind «strălucirea slavei și chipul ființei lui Dumnezeu» (Evrei I, 3). La «plinirea vremii» (Gal. IV, 4), «Cuvântul trup s-a făcut» (Ioan I, 14), prin conlucrarea Sfântului Duh. Duhul Sfânt purcede, din veci, din Tatăl și este trimis, în timp, de către Fiul (Ioan XV, 26), ca să împărtășească harul divin (Fapte XI, 38). Duhul Sfânt are propria Sa persoană și lucrează prin propria Sa putere dumnezeiască. El participă la întruparea Fiului și se pogoară asupra Acestuia, la Botez, dăruit de către Tatăl. La Cincizecime, Duhul întemeiază Biserica pe care o călăuzește spre tot adevărul și o ferește de greșeli (Ioan XIV, 26).

Nașterea după trup a Fiului prin participarea Duhului Sfânt și trimiterea în timp a Sfântului Duh de către Fiul nu strică unitatea veșnică a celor trei persoane dumnezeiești. Prin urmare, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sînt deoființă și egali între ei. (Ioan XVIII, 21), deosebindu-se după modul lor de existență: Tatăl este nenăscut și nepurces, Fiul este născut din veci din Tatăl și se întrupează prin conlucrarea Sfântului Duh, iar Sfântul Duh este purces din veci din Tatăl și trimis în timp de către Fiul⁴.

Dumnezeu este ființa personală, atotprezentă, care are existența de sine și care se manifestă în afara ființei Sale, împărțînd viața și puterea Sa îndumnezeitoare. Sfîn-

3. Vezi despre concepția trinitară despre Dumnezeu: *Cele cinci cuvîntări despre Dumnezeu*, trad. Pr. Gh. I. Tilea și N. I. Barbu, București, 1947.

4. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, I, 8, trad. cit., p. 25: «Nenașterea Tatălui, nașterea Fiului, purcederea Duhului nu indică deosebiri de ființă, nici de funcție, ci de mod de existență».

lul Grigorie Palama († 1359) a făcut distincție între ființa sau esența lui Dumnezeu, adică firea dumnezeiască necreată, neschimbătoare, necuprinsă și negrăită, care depășește tot ceea ce este creat, și energiile divine necreate, adică lucrările prin care Dumnezeu se lasă împărțășit și îndumnezeiește. Învățătura despre energiile divine necreate constituie o caracteristică a Ortodoxiei și ea stă la temelie credinței în caracterul personal al lui Dumnezeu, în îndumnezeirea omului și în transfigurarea creației. În gândirea ortodoxă, harul este înțeles anume ca energie dumnezeiască, personală, necreată, prin care credinciosul devine «părtaș al firii dumnezeiești» (II Petru I, 4).

După ființa Sa veșnică, Dumnezeu este necuprins, nevăzut și de negrăit. În ființa Sa negrăită, Dumnezeu este inaccesibil: «Moise n-a văzut fața lui Dumnezeu» (Ieșire XXXIII, 23), iar Sfântul Ioan Evanghelistul spune: «Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată» (Ioan I, 18). Vorbirea despre Dumnezeu are anumite limite, deoarece ființa Sa de nepătruns nu poate să fie exprimată în cuvintele noastre omenești⁵, sau în comparație cu celelalte existențe⁶. Dar el nu este un Dumnezeu «necunoscut», pentru că El are un nume (Isaia XLV, 15), care exprimă caracterul Său personal, iar, prin energiile Sale necreate, El se pogoară și intră în comuniune cu credinciosul, prin creație, prin prorie, prin lucrarea de mîntuire. Sfînta Scriptură folosește adesea, pentru a descrie lucrările lui Dumnezeu în afară de ființa Sa, însușiri împrumutate de la oameni. Dar nu trebuie să atribuim lui Dumnezeu ceea ce ne aparține nouă și să ne formăm astfel o imagine falsă despre El. Orice reprezentare sau imagine despre Dumnezeu care l-ar identifica cu firea creată este o idolatrie.

Energiile sau lucrările dumnezeiești necreate exprimă însușiri sau atribute proprii lui Dumnezeu. Pentru a exprima aceste însușiri, unele cuvinte sau nume sînt alese chiar de Dumnezeu, ca de pildă: duh, bun, iubire, sfînt, veșnic, mîntuire, iar altele sînt alese de Biserică: treime, persoană, deoființă.

Astfel, *Dumnezeu este Duh* (Ioan IV, 24), adică ființă vie, personală, netrupească și nematerială, care este însăși viața noastră și care împărțășește sufletul vieții noastre: «Căci în El trăim și ne mișcăm și sîntem» (Fapte XVII, 28). Iisus Hristos însuși mărturisește că: «Dumnezeu este Duh și cei ce I se închină trebuie să I se închine în duh și adevăr» (Ioan IV, 24). El este «Dumnezeu cel viu» (Ieremia X, 10), principiul veșnic și forța vieții, cel care ține în existență toată suflarea: «Lua-vei duhul lor și se vor sffrși și în țărîna se vor întoarce. Trimite-vei duhul tău și se vor zidi și vei înnoi fața pămîntului» (Ps. CIII, 30—31).

Dumnezeu nu primește existența din afară, nu o are prin participare, de aceea ființa Sa, nefiind adusă la existență din neexistență, nu are nimic contrar. «Pe cît de departe sînt cerurile de la pămînt, așa de departe sînt căile mele de căile voastre și cugetele mele de cugetele voastre» (Isaia LV, 9). Deși este creatorul lui, Dumnezeu este absolut diferit după ființa Sa spirituală de om, care este compus din trup și suflet creat. «Eu sînt Dumnezeu atotputernic și nu sînt om» (Oseea XI, 9). «Dumnezeu nu-i ca omul» (Numeri XXIII, 19). În raport cu ființele și făpturile, El este «Celălalt»,

5. «Este cu neputință să se găsească în lume o imagine care să exemplifice în ea însăși, în chip exact, modul de existență al Sfintei Treimi» (Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, p. 27).

6. «Dar este mult mai potrivit să vorbim despre ființa lui Dumnezeu, făcînd abstracție de toate existențele, căci Dumnezeu nu face parte din existență. Asta nu înseamnă că Dumnezeu nu există, ci că El este mai presus de toate existențele și mai presus de însăși existența» (Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, p. 11).

care nu are nici o asemănare : «Cu cine veți asemena voi pe cel preaputernic și unde veți găsi altul asemenea lui... Cu cine mă asemenați voi ca să fiu asemenea», zice Sfântul (Isaia XL, 18 și 25).

Dumnezeu este veșnic, atotprezent și atotputernic. Veșnicia lui Dumnezeu arată că El nu are nici început sau origine și nici un sfârșit al existenței Sale în timp. El este «începutul» veșnic (Facere I, 1; Ioan I, 1). «Cel dintâi și cel de pe urmă» (Isaia XLI, 4; XLIV, 6). Dumnezeu este mai presus chiar decât veșnicia. În raport cu ființele și lucrurile create, Dumnezeu nu este circumscris în timp și spațiu. El este în toate și în afară de toate⁷, nefiind supus legilor firii și devenirii; «Dumnezeu, care a făcut lumea și toate cele ce sînt în ea. Acesta fiind Domnul cerului și al pămîntului nu locuiește în temple făcute de mîini» (Fapte XVII, 24). Prin voia Sa, Dumnezeu Atot-țitorul creează, în afară de El, lumea și, odată cu aceasta, mișcarea și timpul. Existența noastră istorică este inserată în existența veșnică a lui Dumnezeu. «Domnul este numele Lui» (Amos IX, 6), de aceea nimeni nu se poate ascunde de fața Lui : «Unde Mă voi duce de la Duhul Tău și de la fața Ta, unde voi fugi? De mă voi sui în cer, Tu acolo ești. De mă voi pogori în iad, de față ești. De voi lua aripile mele de dimineață și de mă voi așeza la marginile mării, și acolo mîna Ta mă va povățui și mă va ține dreapta Ta» (Ps. CXXXVIII, 7—10; cf. Ieremia XXIII, 24).

Dacă adîncul ființei Sale nu poate fi pătruns, totuși noi putem cunoaște «cele din jurul Lui». Sfântul Apostol Pavel spune că noi putem întrezări cu mintea pe Dumnezeu din lucrările Sale (Romani I, 20). Așadar, creația, providența sînt căile prin care cunoaștem, ca prin niște oglinzi și în parte, existența și însușirile lui Dumnezeu.

Dumnezeu este iubire (I Ioan IV, 8, 16). Dumnezeu este în ființa Sa dumnezeiască și veșnică iubirea însăși⁸. În cuvintele : «Dumnezeu este iubire» (I Ioan IV, 8, 16), Sfântul Apostol Ioan rezumă toată revelația Noului Testament. Iubirea este însuși numele lui Dumnezeu : «Iahve, Iahve, Dumnezeu, iubitor de oameni, milostiv, îndelung-răbdător, plin de îndurare și de dreptate» (Ieșire XXXIV, 6). Iubirea arată gradul în care Dumnezeu și-a descoperit propria Sa intimitate, arată adîncul comuniunii Sale cu noi. De aceea, din partea creștinilor, iubirea este starea de a fi unit cu Dumnezeu în cea mai desăvîrșită apropiere personală.

Numai un Dumnezeu care este în sine iubire supremă și veșnică subzistă ca Treime. Iubirea este cea care păstrează în Dumnezeu unitatea de ființă și treimea persoanelor. Tatăl spune : «Acesta este Fiul Meu cel iubit» (Marcu IX, 7), iar Fiul spune : «Dar ca să cunoască lumea că Eu iubesc pe Tatăl și precum Tatăl mi-a poruncit, așa fac» (Ioan XIV, 31).

Dumnezeu este ființă personală, vie, atotprezentă, care iradiază iubire, de aceea energiile dumnezeiești sînt energii ale iubirii. Toate însușirile și lucrările lui Dumnezeu «în afară» sînt însușiri și lucrări ale iubirii : întruparea și răscumpărarea au ca mobil iubirea lui Dumnezeu față de om : «Dumnezeu așa a iubit lumea, încît pe Fiul Său Unul-Născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică» (Ioan III, 16). Jertfa ispășitoare a lui Hristos are ca principiu iubirea, și puterea ei vine din iubire : «Dumnezeu învederează dragostea lui față de noi prin aceea

7. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza* IV, 5, trad. cit., p. 108.

8. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Dumnezeu este iubire*, în «*Ortodoxia*», XXIII (1971), 3, p.

că, pentru noi, Hristos a murit, când noi eram încă păcătoși» (Rom. V, 8). În Iisus Hristos este prezentă însăși iubirea lui Dumnezeu pentru oameni (Tit III, 4). Voința lui Dumnezeu este concentrată în legea iubirii (Marcu XVII, 29—31). Iubirea lui Dumnezeu, manifestată în Iisus Hristos, constituie forța de coeziune a Bisericii: «Că sînt încredințat că nici moartea, nici viața, nici îngerii, nici stăpînirile, nici cele de acum, nici cele ce vor fi, nici puterile, nici înălțimea, nici adîncul, și nici o altă făptură nu va putea să ne despartă pe noi de dragostea lui Dumnezeu arătată întru Hristos Iisus, Domnul nostru» (Romani VIII, 38—39).

Iubirea lui Dumnezeu se arată în *Sfințenia, bunătatea și dreptatea Sa* (Ps. XCIX, 3). Sfințenia lui Dumnezeu (Amos IV, 2) înseamnă că Dumnezeu este țelul absolut și desăvîrșit al vieții noastre: «Fiți sfinți, că Eu, Domnul Dumnezeuul vostru, sînt sfînt» (Levitic XIX, 2; XX, 7). Dumnezeu are un «nume sfînt» (Levitic XX, 3; Amos II, 7), pe care îngerii îl laudă în ceruri: «Sfînt, Sfînt, Sfînt este Domnul Savaot, plin este tot pămîntul de mărirea Lui» (Isaia VI, 3). El este nu numai culmea și modelul desăvîrșirii creștinului: «Fiți, dar, desăvîrșiți, precum Tatăl vostru cel ceresc desăvîrșit este.» (Matei V, 48), ci și «Cel care sfințește» (Evrei II, 11).

Bunătatea lui Dumnezeu înseamnă generozitatea cu care «Părintele îndurărilor și Dumnezeuul a toată mîngîierea» (II Cor. I, 3), împărtășește darurile Sale altora pentru a se bucura și aceștia de ele, căci «Toată darea cea bună și tot darul desăvîrșit de sus este, pogorîndu-se de la Părintele luminilor, la care nu este schimbare sau umbră de mutare» (Iacob I, 17). El are «bogăția harului» (Efes. I, 9), de care s-a «sărăcit» dîndu-ne-o nouă în dar: «Căci cunoașteți harul Domnului nostru Iisus Hristos, că El, bogat fiind, pentru voi a sărăcit, ca voi, cu sărăcia Lui, să vă îmbogățiți» (II Cor. VIII, 9).

Dreptatea lui Dumnezeu înseamnă nu numai milostivirea Sa față de cel în nevoie: «Că a izbăvit pe sărac din mina celui puternic și pe sărmanul care nu avea ajutor» (Ps. LXXI, 12), ci și că El răsplătește ascultarea: «Domnul iubește pe cei drepecți» (Ps. CXLV, 18) și pedepsește neascultarea: «Orice călcare de poruncă și orice neascultare și-a primit răsplătire» (Evrei III, 2; cf. II Timotei IV, 14).

Religia creștină înseamnă comuniunea spirituală, liberă și personală cu Dumnezeu-Sfînta Treime, care se realizează prin puterea harului dumnezeiesc, împărtășit prin Sfintele Taine și însușit prin credință, nădejde și iubire. De aceea, în actul său de credință, creștinul trebuie să mărturisească deodată toate persoanele Sfintei Treimi: «Oricine tăgăduiește pe Fiul nu mai are nici pe Tatăl, și cine mărturisește pe Fiul are și pe Tatăl» (I Ioan II, 23). Creștinul participă prin har la viața Sfintei Treimi: «În ziua aceea, veți cunoaște că Eu sînt întru Tatăl Meu și voi în Mine și Eu în voi (Ioan XIV, 20).

Tatăl trimite pe Fiul ca să ne dăruiască mîntuirea, iar Fiul ne ridică la Tatăl prin Duhul Sfînt. Noi am cunoscut taina Sfintei Treimi prin Fiul, de aceea, cine a văzut pe Fiul, a văzut pe Tatăl (Ioan XIV, 9). Prin Fiul noi ajungem la Tatăl: «Nimeni nu vine la Tatăl Meu decît prin Mine» (Ioan XIV, 6). Dar noi cunoaștem pe Fiul prin Duhul Sfînt, de aceea nimeni nu se poate apropia de Fiul decît prin Duhul Sfînt (I Cor. XII, 3). Noi iubim pe Tatăl prin Fiul, iar pe Fiul prin Duhul Său, sau noi devenim fii ai Tatălui, după har, prin Fiul Său după fire, cu care ne unim prin Duhul Sfînt. În acest sens, Sfîntul Apostol Pavel spune că «Avem pace cu Dumnezeu prin Domnul nostru Iisus Hristos» și că «Iubirea lui Dumnezeu s-a revărsat în inimile noastre prin Duhul Sfînt, cel dăruit nouă» (Romani V, 1 și 5).

Invățătura despre Sfinta Treime are o însemnătate deosebită pentru viața duhovnicească a credincioșilor. Căci așa cum persoanele Sfintei Treimi există una în și din alta, într-o unitate ființială, tot așa și creștinii formează o comuniune spirituală de credință, nădejde și iubire în Dumnezeu. Biserica este o unitate de ființă și o comuniune de viață după chipul Sfintei Treimi (Ioan XVII, 22).

Comuniunea credinciosului cu Dumnezeu se exprimă în cult sau adorare, care este cel mai important act al religiei creștine. Adorarea înseamnă consacrarea întregii ființe a lui Dumnezeu, supunerea totală față de voința Sa, spre lauda și slava Sa (Efes. I, 6, 12, 14). Adorarea se cuvine Sfintei Treimi și fiecărei persoane dumnezeiești în parte: «Pentru acestea, îmi plec genunchii înaintea Tatălui Domnului nostru Iisus Hristos» (Efeseni III, 14). Ea se exteriorizează în acte de cult, cuvinte, imne, îngenuchieri, metani, ofrande, fapte de binefacere. Dintre toate acestea, Liturgia constituie inima întregului cult creștin, în care credinciosul trăiește comuniunea cu Dumnezeu-Sfinta Treime: «Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim: pe Tatăl, pe Fiul și pe Duhul Sfânt».

Activitatea «în afară» a lui Dumnezeu constituie o lucrare comună, dar ea a fost împărțită între cele trei persoane. Există lucrări care privesc în mod special pe una din persoanele Sfintei Treimi: Tatăl — creația și providența; Fiul — întruparea, mântuirea și judecata, Sfântul Duh — Biserica și Tainele. Despre lucrările persoanelor Sfintei Treimi în iconomia mântuirii, Sfântul Apostol Pavel spune: «Harul Domnului nostru Iisus Hristos, dragostea lui Dumnezeu-Tatăl și împărtășirea Sfântului Duh» (II Cor. XIII, 13). Aceasta nu înseamnă că persoanele Sfintei Treimi lucrează separat. În Biserica ortodoxă, în orice lucrare sînt prezente și participă toate cele trei persoane. Astfel, la creație, voința Tatălui este cauza aducerii în existență a lumii, Fiul ia parte ca Cuvîntul creator, iar Duhul Sfînt ca principiu al vieții, așa cum afirmă Psalmistul: «Cu cuvîntul Domnului cerurile s-au întărit și cu duhul gurii lui toată puterea lor» (Ps. XXXIII, 8).

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

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

«Sfîntul Duh este acolo unde este Fiul și acolo unde este Tatăl și va vedea totodată că El însuși posedă toate atributele Lor în mod consubstanțial, după natură: bunătatea, dreptatea, stințenia, viața. Noi știm că Sfînta Scriptură spune: «Duhul Tău Cel bun» și iarăși, «Duhul Cel drept», și din nou «Duhul cel sfînt», iar Apostolul zice: «Legea Duhului vieții». Nimic din aceste atribute nu-l este adăugat Sfîntului Duh de afară, nici nu l-a venit mai tîrziu, ca ceva neașteptat, ci așa precum acțiunea de a încălzi nu se poate despărți de foc, precum acțiunea de a lumina nu se poate despărți de lumină, tot așa nu pot fi despărțite de Sfîntul Duh atributele de a sfînti, de a da viață, de bunătate, de dreptate. Așadar, acolo este situat Sfîntul Duh, acolo, în natura sau firea fericită, nefiind numărat cu o mulțime — de persoane —, ci fiind contemplat în Treime, fiind enunțat ca unitate — ca persoană unică — iar nu înțeles ca fiind o împreunare de mai mulți — într-o ceată. Precum Tatăl Unul este, și Fiul Unul este și tot așa, și Sfîntul Duh Unul este⁹.

DUMNEZEU - TATĂL. — Cea dintîi persoană a Sfîntei Treimi este Dumnezeu-Tatăl, despre care Simbolul de Credință spune: «Cred întru Unul Dumnezeu Tatăl, atotțiitorul, făcătorul cerului și al pămîntului, al celor văzute și nevăzute» (Art. 1).

Dumnezeu-Tatăl este începutul tuturor fapturilor, cauza existenței a tot ceea ce există. El este nenăscut și nepurces, și din ființa Sa naște din veci pe Fiul și porcede din veci pe Duhul Sfînt. El este Tatăl Fiului, al Unuia-Născut din Tatăl: «Tatăl Meu ești Tu, Dumnezeu Meu și sprijinitorul mîntuirii mele» (Ps. LXXXVIII, 26). Iisus Hristos recunoaște că Dumnezeu este Tatăl Său, după firea dumnezeiască și din totdeauna, că El vine de la Tatăl și săvîrșește lucrurile Acestuia (Ioan I, 14). Iisus Hristos a mărturisit de asemenea că Tatăl Său este și Tatăl nostru: «Mă voi sui la Tatăl Meu și Tatăl vostru și la Dumnezeul Meu și Dumnezeul vostru» (Ioan XX, 17). Dar aceasta nu din cauza nașterii, ci din pricina harului. Dumnezeu-Tatăl ne cheamă, prin Fiul Său, la starea de fii după har.

Prin cuvintele «Tatăl nostru» (Matei VI, 9) mărturisim că Dumnezeu este originea existenței noastre, nu numai a mea, ci a tuturor credincioșilor. Dar noi am căpătat starea de fii după har ai lui Dumnezeu în Iisus Hristos. În și prin Fiul, noi pri-

⁹ O. Omilia XV despre credință (P. G., XXXI, 464—472), trad. Pr. Prof. N. Petrescu, în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), 7—9, p. 490—491.

mim puterea care întreține și modelează comuniunea noastră cu Dumnezeu. Noi participăm la viața divină, prin comuniunea personală cu Tatăl prin Fiul (I Ioan I, 3) în Duhul Sfânt (II Cor. XIII, 13).

Dumnezeu-Tatăl este numit «Ziditorul a toate» (Efes. III, 9), «Făcătorul cerului și al pământului». Lui i se atribuie *creația*, adică acțiunea de a crea «din nimic» tot ceea ce există, precum și pronia, adică lucrarea prin care Dumnezeu poartă de grijă și conduce Biserica și credinciosul spre scopul Său.

Învățătura despre actul creației nu poate fi explicată pe deplin, deoarece, după cum spun Sfinții Părinți, aducerea în existență a lumii în afară de Dumnezeu rămâne o taină. Cartea Facerii, în care se descrie istoria creației, arată că Dumnezeu creează din voința Sa și prin atotputernicia Sa, exprimate prin cuvântul Său creator: «Și a zis Dumnezeu: «Să fie lumină!» Și a fost lumină (Facere I, 3). Dumnezeu aduce lumea în existență din neființă (II Macabei VII, 28). Adică creația nu este o emanație din Dumnezeire și nici nu are un principiu propriu coetern cu Dumnezeu. Creația este o acțiune liberă a lui Dumnezeu, deoarece voința lui Dumnezeu este o energie creatoare. Existența a luat formă văzută prin Cuvântul Său creator (II Petru III, 5, 7).

În virtutea transcendenței Lui, între Dumnezeu și creație există o deosebire de substanță, ontologică, dar, prin energiile Sale creatoare și proniatoare, «Cele nevăzute ale Lui, adică veșnica Lui putere și dumnezeire, se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din făpturi» (Rom. I, 20).

«La început, Dumnezeu a făcut cerul și pământul» (Facere I, 1). Prin expresia «cerul», se înțelege, aici, lumea ființelor spirituale, nevăzute, îngerii. Îngerii sînt duhuri create, netrupești, nevăzute, nemuritoare, care laudă pe Dumnezeu în ceruri (Matei XVIII, 10) și care îndeplinesc diverse misiuni privind providența dumnezeiască și lucrarea de mîntuire (Matei IV, 11). Îngerii sînt ocrotitorii neamurilor (Daniel X, 13), ei au vestit Nașterea Domnului (Matei I, 20) și fiecare credincios are ca păzitor și sfetnic, un înger bun (Matei XVIII, 10). Îngerii vor anunța ziua învierii și judecata viitoare, la a doua venire a Domnului (I Tes. IV, 16). Dionisie Pseudo-Areopagitul (c. 500) împarte lumea îngerilor în nouă cete: serafimii, heruvimii, tronurile, stăpîniile, virtuțile, puterile, începătoriile, arhanghelii și îngerii.

Sfînta Scriptură vorbește și despre îngeri răi, diavoli, demoni sau satane. Aceștia au căzut, ispitind pe Dumnezeu din mindrie: «Am văzut pe satana ca un fulger căzînd din cer» (Luca X, 18). Ei sînt pedepsiți pentru veșnicie: «Iar pe îngerii care nu și-au păzit vrednicia, ci au părăsit locașul lor, i-a pus la păstrare sub întuneric, în lanțuri veșnice, *pro* judecata de apoi» (Iuda 9). Diavolul este spiritul răului și al nelegiuirii, potrivnic lui Dumnezeu și omului, duhul cel viclean care îndeamnă la necredință și la neascultare față de Dumnezeu (Iezechil XXVIII, 15—17). El este pricinuitorul păcatului (I Ioan III, 8). Dumnezeu are putere și asupra diavolului: «Doamne, Doamne, și demonii ni se supun în numele Tău» (Luca X, 17). Ispitirea creștinului de către diavol trebuie refuzată, prin întărirea în virtute și prin rugăciune. Sfîntul Chiril al Ierusalimului spune că diavolul ispitește pe toți, dar nu are putere peste cei care nu-l ascultă (Cateheza II). Mîntuitorul, care a fost ispitit de duhul rău înainte de propovăduire (Matei IV, 1—11), ne îndeamnă să refuzăm orice conlucrare cu spiritul cel potrivnic lui Dumnezeu: «Mergi înapoia Mea, satano» (Matei IV, 10) și să ne rugăm Tatălui: «Și nu ne duce pe noi în ispită, ci ne izbăvește de cel rău» (Matei VI, 13).

În vorbirea biblică, «cerul» nu înseamnă numai o parte a spațiului (Fac. I, 1; Matei XXIV, 35), ci mai ales starea de apropiere cu Dumnezeu (I Tes. IV, 17) și simbolul transcendenței lui Dumnezeu (Ieșire XXIV, 10; Matei V, 34); de asemenea, se vorbește de un «cer nou» și un «pământ nou», adică de transfigurarea creației la sfârșitul lumii (II Petru III, 13; Apoc. XXI, 1).

Prin expresia «pământul», Sfânta Scriptură înțelege lumea văzută, întregul univers (Ioan I, 10). Toată lumea și toată suflarea sînt, în raport cu Dumnezeu, creaturi, în sensul că existența lor depinde de voința Acestuia, că acestea au un început și un sfârșit în timp. Cartea Facerii arată că actul creației a mers progresiv de la firea neînsuflețită la ființele vii, culminînd cu apariția omului. Dumnezeu a creat firea noastră într-o stare corespunzătoare planului Său creator: «Și a privit Dumnezeu toate cîte făcuse și iată erau bune toate» (Facere I, 31). Odată cu punerea în mișcare a creației a început și timpul, care este măsurarea devenirii fapturilor. Timpul și spațiul nu se pot determina, ele sînt nelimitate, dar sînt create.

Din textele biblice referitoare la crearea omului (Facere I, 26; II, 7—8; II, 21—23; cf. Facere V, 1—2; Iov X, 8; Ps. CXVIII, 73; XIX, 4—5; I Cor. XV, 47; I Timotei II, 13), acesta a fost creat printr-o activitate personală, directă a lui Dumnezeu, la sfârșitul celorlalte făpturi: «Și a zis Dumnezeu: «Să facem om după chipul și după asemănarea noastră, ca să stăpînească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se tîrăsc pe pământ, și tot pământul!» (Facere I, 26). Crearea omului este un act al lui Dumnezeu, în timp, ca o încoronare a realităților create neînsuflețite. El face parte din universul creat, avînd trăsături comune cu firea creată (I Cor. XV, 47), deși nu este un produs sau o continuare a acesteia. Cu toate acestea, el este un fenomen unic, cu o structură unică, fiind creat după chipul lui Dumnezeu (Facere I, 27—28).

Adam (în limba ebraică înseamnă *omul*) și Eva constituie cea dintîi familie din care-și trage existența întreg neamul omenesc. Biblia nu indică nici o cifră în ceea ce privește vîrsta neamului omenesc. Biblia spune, însă, că omul a apărut după regnul vegetal și animal, fiind cea mai recentă ființă creată de Dumnezeu. Modul creării lui, nu prin poruncă, ci prin lucrarea directă a lui Dumnezeu, arată și el superioritatea și demnitatea omului. El este scopul creației, stăpînul a ceea ce e pe pământ, fiind creat ca o altă lume, ca o lume în mic, care are în ea toate elementele universului. Prin constituția sa, omul reprezintă legătura dintre lumea văzută și cea nevăzută și de aceea el este o ființă religioasă.

Ființa noastră este alcătuită din două elemente constitutive, trupul și sufletul: «Atunci luînd Domnul Dumnezeu țărînă din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie» (Facere II, 7). Trupul și sufletul nostru au fost create deodată și formează o strînsă unitate, încît personalitatea omului se exprimă prin amîndouă (I Tes. V, 23). Trupul este elementul material, care, prin separare de suflet, este supus stricăciunii (Facere III, 19). Dar el este templul Duhului Sfînt (I Cor. VI, 19) și va învia spre a fi judecat și răsplătit împreună cu sufletul. Astfel corporalitatea omului nu este trecătoare, ci este esențială, deoarece omul va învia chiar cu trupul său. Iar învierea trupului nu înseamnă o simplă readucere la viață, ci proslăvirea lui în împărăția lui Dumnezeu. Sufletul este elementul spiritual și nemuritor, principiul vieții (Matei II, 20), esența rațională și spirituală a omului. El subzistă fără trup, după moarte (II Cor. IV, 8—10), rămînînd viu și conștient.

Adam a fost creat de Dumnezeu într-o stare de sfințenie, fără păcat, rațional și nemuritor, cu libertate și responsabilitate deplină. Starea lui Adam, capul neamului omenesc, înainte de păcat, era o stare de desăvârșire continuă, în care el căuta fericirea în unirea cu Dumnezeu.

Omul a fost creat după chipul și asemănarea cu Dumnezeu (Facere I, 26). Expresia aceasta arată firea spirituală, rațională și morală a omului, personalitatea sa liberă, capabilă de a alege adevărul și de a face binele. Pentru Sf. Irineu, «chipul» constă în rațiune și libertate¹⁰. Sfințul Ioan Damaschin înțelege prin «chip» raționalitatea și liberal arbitru¹¹. Unii Sfinți Părinți, ca de pildă Sfințul Ioan Hrisostom, Grigore de Nissa, Vasile cel Mare, înțeleg prin «chip» puterea omului de a stăpâni pământul prin rațiunea sa¹², așa cum se arată în textele din Facere: «Și Dumnezeu i-a binecuvântat zicînd: «Fiți rodnici și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpîniți și domniți peste peștii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietățile ce se mișcă pe pământ și peste tot pământul» (Facere I, 28). Omul, ales ca reprezentant al lui Dumnezeu, este investit cu puterea de a stăpîni creația și de a domina forțele firii: «Cînd privesc cerurile, lucrul minilor Tale, luna și stelele pe care Tu le-ai întemeiat, îmi zic: ce este omul că-ți amintești de el? Sau fiul omului că-l cercetezi pe el? Micșoratu-l-ai pe dînsul cu puțin față de îngeri, cu slavă și cu cinste l-ai încununat pe el. Pusu-l-ai pe dînsul peste lucrul miinilor Tale, toate le-ai supus sub picioarele lui» (Ps. VIII, 3—6). Desigur, în comparație cu Dumnezeu, omul este o ființă contingentă: «Omul ca iarba; zilele lui ca floarea cîmpului; așa va înflori. Că vînt a trecut peste el, și nu va mai fi și nu se va mai cunoaște încă locul său» (Ps. CIII, 95—96).

Învățătura ortodoxă face deosebire între «chip» și «asemănare», prin «chip» înțelegînd caracterul său de ființă personală, structura spirituală și însușirile intelectuale care deosebesc pe om radical de orice altă făptură creată. Prin «asemănare» se înțelege desăvârșirea pe care urma să o alingă chipul, printr-un proces de creștere și transformare morală.

Starea de sfințenie, în care a fost creat Adam: «Cu slavă și cu cinste l-ai încununat» (Ps. VIII, 5), a fost pierdută, prin căderea sa în păcat (Facere III). Căderea sau păcatul originar (Romani V, 12) este actul de neascultare (Romani V, 19) față de voința lui Dumnezeu (Facere III, 6), prin care și-a atras pierderea comuniunii cu Dumnezeu și a vieții veșnice. Păcatul lui Adam a introdus moartea în lume (Romani V, 12; I Cor. V, 21—22). «Păcatul unuia» (Romani V, 17) a devenit «păcatul lumii» (Ioan I, 29). deoarece Adam constituie originea comună celor, care poartă aceeași fire cu el.

Adam a fost înzestrat cu libertatea voinței și cu responsabilitatea deplină, deci și cu posibilitatea de a greși. Dar păcatul nu este ceva natural omului, pentru că el nu este constrîns prin fire să lucreze într-o direcție anumită. Omul este liber să fie și împotriva naturii sale și a lui Dumnezeu. Păcatul este tocmai dezbinarea dintre Dumnezeu și om și, fiind un act de voință, dar împotriva firii proprii omului, a adus și o corupție a naturii umane. Prin păcat s-a introdus în firea noastră răul, sufe-

10. *Impotriva erezilor*, IV, 4, în P. G., VII, 983 A.

11. *Dogmatica*, II, 12, trad. cit., p. 99.

12. Demetrios Trakatellis, *Man Fallen and Restored in the Teaching of S. John Chrysostom*, în «Sobornost», 1964, 10, p. 569—584.

rința și moartea (Facere III; Romani V). Sfântul Apostol Pavel spune că există o legătură causală între păcat și moarte (Romani VI, 23), dar moartea nu este ceva natural, ci o consecință a păcatului, «plata păcatului». Prin căderea în păcat, s-a pierdut starea de sfințenie de la început, dar nu s-a șters chipul lui Dumnezeu în noi. Chipul s-a întunecat, a slăbit, dar nu s-a pierdut: «Chipul slavei Tale sînt, deși port ranele păcatului». Fără chip, noi am înceta să mai fim oameni. Păcatul originar a adus o schimbare nu numai a modului de existență a lui Adam, ci și a destinului și scopului său. Prin întruparea și jertfa Ființei lui Dumnezeu, starea originară a omului este restaurată, chipul este readus la o viață nouă în Hristos, harul fiind o condiție de devenire spirituală pe calea spre asemănare¹³.

După învățătura biblică păcatul originar a afectat și firea nefinsufletită. Datorită legăturii dintre om și natură, prin păcatul lui Adam, s-a adus o deteriorare a creației. De aceea, nu numai omul, ci întreaga creație dorește o altă condiție de existență, starea de mîntuire prin harul lui Hristos (Romani VIII, 18—25). Iar la momentul final al existenței sale, universul creat va avea același destin ca omul (Rom. VIII, 21—22).

Pronia sau providența dumnezeiască este lucrarea prin care Dumnezeu Creatorul și Alotțitorul ține în existență și poartă de grijă creației Sale, pe care o conduce spre destinul pe care El i l-a dat. Prin energia și voința Sa proniatoare, Dumnezeu ține creația într-o stare de devenire către ceea ce ea trebuie să fie în planul lui Dumnezeu. Căci în fapte sînt prezente «rațiunile» («logoi») care indică scopul pentru care au fost create¹⁴. Prin providență sînt activate aceste «rațiuni», de aceea creștinul crede în pronia divină, știind că «Dumnezeu lucrează pentru binele celor care-L iubesc» (Romani VIII, 28). Aceasta nu înseamnă că Dumnezeu se folosește de oameni și de evenimente în mod arbitrar, ca de niște instrumente pasive. Libertatea și conlucrarea lor au un loc definit în planul creației și al mîntuirii. Mîntuirea implică o tainică conlucrare între voința credinciosului și voința lui Dumnezeu.

Pronia sau providența dumnezeiască nu trebuie confundată cu predestinația, sau fatalismul și nu presupune abandonarea grijii pentru nevoile existenței noastre. Într-adevăr, Mîntuitorul a spus: «Priviți la păsările cerului, că nu seamănă, nici nu seceră, nici nu adună în jilnițe, și Tatăl vostru cel ceresc le hrănește. Oare nu sînteți voi cu mult mai presus decît ele?» (Matei VI, 26), pentru a arăta că preocuparea pentru împărăția lui Dumnezeu (Matei VI, 33) este mai presus decît orice «grijă lumească». Dar, prin aceasta, el nu condamnă această necesitate. Biserica creștină respinge orice credință fatalistă, potrivit căreia Dumnezeu ar dirija faptele sale și evenimentele fără să țină seama de voința acestora. Pronia este prezența activă, binefăcătoare și darnică a lui Dumnezeu în tot cursul vieții noastre, personale și obștești, și în toată devenirea timpului, spre a o duce, cu colaborarea noastră spre scopul ei final pe care l-a fixat Dumnezeu. Așadar suveranitatea lui Dumnezeu în actul proniei nu distruge autonomia credinciosului și nici nu-i limitează libertatea acestuia, față de care, totuși, nu-i un simplu spectator.

DUMNEZEU-FIUL. — A doua persoană a Sfintei Treimi este Fiul și Cuvîntul lui Dumnezeu, despre care Simbolul de credință spune: «Cred întru Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, Care din Tatăl s-a născut mai înainte de

13. Diadoh al Foticeei, *Cuvînt ascetic*, 89, în «Filocalia», trad. Pr. Prof. D. Stăniloae vol. I, Sibiu, 1947, p. 379.

14. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre cunoștința lui Dumnezeu*, I, 70, în «Filocalia», trad. cit., vol. II, p. 151.

toți vecii. Lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut nu făcut, 'Cel ce este de o ființă cu Tatăl, prin care toate s-au făcut, Care, pentru noi oamenii și pentru a noastră mîntuire, s-a pogorit din ceruri și s-a întrupat de la Duhul Sfînt și din Maria Fecioara și s-a făcut om. Și s-a răstignit pentru noi, în zilele lui Pontiu Pilat și a pătimit și s-a îngropat. Și a înviat a treia zi după Scripturi. Și s-a înălțat la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui. Și iarăși va să vină cu slavă, să judece vii și morții a căruia împărăție nu va avea sfîrșit» (Art. 2—7).

Această mărturisire de credință a Sinodului Ecumenic de la Niceea (325), care afirmă, împotriva ereziei ariene, deoființimea Fiului cu Tatăl, a fost dezvoltată și clarificată de Sinoadele Ecumenice ulterioare (III, IV, V), în fața diferitelor erezii care s-au ivit după Sinodul de la Niceea și care negau, fie unirea celor două firi, dumnezeiască și omenească, fie realitatea voinței omenești în persoana Fiului. Sinodul al IV-lea Ecumenic (Calcedon 451) a adoptat dogma potrivit căreia Iisus Hristos este Fiul și Cuvîntul lui Dumnezeu Cel întrupat (Ioan I, 14), Dumnezeu adevărat și om adevărat, de o ființă cu Dumnezeu Cel veșnic și nevăzut, după firea Sa dumnezeiască și de o ființă cu noi după firea omenească; cele două firi desăvîrșite, fiind unite în mod tainic în persoana divină unică a Cuvîntului lui Dumnezeu, fără amestecare, fără schimbare, fără împărțire și fără despărțire. Iar Sinodul ecumenic din Constantinopol (680—681) a afirmat că Fiul întrupat are două voințe naturale și două energii, una creată și alta necreată, unite în mod neseplat în subiectul unic al Cuvîntului.

Dogma hristologică se întemeiază pe mărturiile revelate ale Noului Testament, care atestă deopotrivă Dumnezeirea și existența pămîntească a «Omului Hristos-Iisus» (I Timotei II, 5). Aceste mărturii recunosc nu numai existența și activitatea pămîntească a lui «Iisus Nazarineanul» (Fapte II, 22), ci și identitatea dintre Fiul lui Dumnezeu și Iisus din Nazaret: «Iisus. Acesta este Fiul lui Dumnezeu» (Fapte IX, 20). Pe «Acest Iisus», Dumnezeu L-a făcut «Domn și Hristos» (Fapte II, 36). Asterie al Amasiei consideră că mărturisirea din Cezareea a Apostolului Petru: «Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu (Celui viu» (Matei XVI, 16), cuprinde în scurt loată învățătura evanghelică despre Hristos, deoarece, «Tu ești Hristosul» afirmă realitatea întrupării lui Dumnezeu, iar «Fiul lui Dumnezeu» afirmă dumnezeirea lui Iisus din Nazaret (Fapte X, 38)¹⁵.

Într-adevăr, din cuvintele Sfîntei Scripturi, reiese că Fiul este a doua Persoană a Sfîntei Treimi (Matei XXVIII, 19), în care Dumnezeu s-a întrupat și a locuit în mijlocul nostru (Ioan I, 14). Înainte de întrupare, Fiul cel Unul-Născut din Tatăl exista din vecl: «La început era Cuvîntul și Cuvîntul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvîntul» (Ioan I, 1). «El este mai înainte de toate și toate pentru El sînt așezate» (Coloseni I, 17). El este chipul lui Dumnezeu Celui nevăzut (Coloseni I, 15; Evrei I, 3), Cuvîntul cel veșnic care «s-a făcut trup» (Ioan I, 14). În Iisus Hristos am văzut pe Dumnezeu în persoană, în timp și spațiu (Ioan XIV, 7). În El Dumnezeu este prezent și lucrează personal în lume: «Împărăția lui Dumnezeu este în mijlocul vostru» (Luca XVII, 21). În El viața veșnică, care era la Tatăl, s-a manifestat în lume (I Ioan I, 3). Fiul este revelația deplină și finală (Rom. VIII, 32) a tainei lui Dumnezeu (Col. I, 27; 22).

Întruparea Fiului lui Dumnezeu este una din cele mai mari taine ale credinței creștine. Despre aceasta Sfîntul Apostol Pavel spune: «Cu adevărat, mare este Taina

15. *Omîltii și predicii*, trad. D. Fecioru, București, 1946, p. 163—165.

dreptei credințe: Dumnezeu s-a arătat în Trup, s-a îndreptat în duh, a fost văzut de îngeri, s-a propovăduit între neamuri, a fost crezut în lume, s-a înălțat întru slavă» (I Timotei III, 16). Sfinții Părinți au dat o mare importanță faptului întrupării pe care l-au înțeles ca fiind nedespărțit de faptul mântuirii. Ei au arătat că Iisus a mântuit ceea ce și-a asumat prin întruparea Sa, astfel încît dacă Hristos n-a luat firea omenească în mod real și deplin, atunci nici mîntuirea noastră nu s-a înfăptuit¹⁶. Așadar numai dacă Iisus Hristos este de o ființă cu Tatăl și de o ființă cu noi este cu putință îndumnezeirea noastră.

Prin întruparea Sa, Cuvîntul lui Dumnezeu și-a asumat, în ipostasul său, firea omenească desăvîrșită din Sfînta Fecioară, rămînînd ceea ce a fost înainte de întrupare: «Dumnezeu-Cuvîntul, prin pogorîrea Sfîntului Duh, s-a unit cu ea și dintr-însa s-a născut om desăvîrșit, fără să-și amestece și să-și schimbe firea», spune Sfîntul Ioan Damaschin¹⁷. Astfel, Cuvîntul întrupat are două firi, două voințe și două energii, dumnezeiască și omenească, unite în ipostasul său veșnic, fără amestecare, fără schimbare, fără împărțire și fără separare. După unirea ipostatică, fiecare fire, cu deplinătatea proprietăților și însușirilor lor naturale, se păstrează permanent în Hristos, fără amestecare și fără separare, încît El este om și Dumnezeu în același timp. Despre această Sfîntul Chiril al Ierusalimului spune: «Om, dar și Dumnezeu în același timp. Om, după ceea ce se vede, om întreg, așa cum sînt și eu, cu toate ale mele, ca pe mine curățîndu-mă să mă mîntuiesc. Dumnezeu, după ceea ce nu se vede, Dumnezeu desăvîrșit, avînd ființa din Tată desăvîrșit. Cel ce există în chipul stăpînesc al lui Dumnezeu, a luat acum chipul meu de rob. Nu și-a micșorat vrednicia dumnezeirii, dar a sfințit frămîntătura firii mele. Același întreg sus și întreg jos. Sus născut fără de timp, jos născut fără de sămîntă. Sus creator — ca Dumnezeu, jos creatură — ca om»¹⁸.

De pe urma unirii celor două firi are loc și comunicarea sau trecerea însușirilor unei firi celeilalte, încît fiecare fire păstrează însușirile ei proprii și primește însușirile celeilalte fără contopire și confuzie între firi. Astfel, Cuvîntul întrupat, prin unirea celor două firi și voințe, săvîrșea minunile și om fiind suporta dumnezeiește patimile firii. El împlinea deodată pe amîndouă în chip teandric, pentru că era Dumnezeu și om în același timp. El nu a lucrat numai printr-o fire, în mod separat de cealaltă. El are un singur subiect care voiești și lucrează în două firi, cu două voințe și două energii. Cuvîntul voiește și lucrează ca Dumnezeu, prin voința și energia Sa necreată, și ca om, prin voința și energia sa creată. El săvîrșea cele dumnezeiești (minunile) prin trup, pentru că nu era numai Dumnezeu și săvîrșea cele omenești

16. «Dar ce folos am fi avut din întrupare, dacă cel care a fost supus pentru prima dată patimii n-a fost mîntuit, nici nu a fost reînnoit și nici întărit prin legătura cu Dumnezeu? Căci ceea ce n-a fost luat, n-a fost vindecat» (Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, 18, trad. cit., p. 208). Iar Sfîntul Chiril al Ierusalimului spune: «Dacă Hristos este Dumnezeu, precum și este, dar n-a luat firea omenească, atunci sîntem străini de mîntuire. Trebuie să ne închinăm lui ca Dumnezeu, dar trebuie să credem că s-a și înomenit» (*Cateheza*, XII, 2, trad. cit., p. 272).

17. Sf. Ioan Damaschin, *Cuvînt la nașterea Fecioarei Maria*, 4, trad. de Pr. D. Fecioru, în «Mitropolia Olteniei», XVIII (1966), 9—10, p. 571.

18. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cuvînt la întîmpinarea Domnului*, 10, trad. Pr. D. Fecioru, în «Mitropolia Olteniei», XVI (1964), 1—2.

(patimile) dumnezeiește, pentru că nu lucra despărțit de Dumnezeu Sa. În ipostasul cel unic al Cuvîntului, firile cele unite au rămas necontopite. «Deci tot ce a făcut ca om ține de firea omenească, iar tot ceea ce a făcut mai presus de om ține de firea Sa dumnezeiască. Prin unirea substanțială a celor două firi, însușirile firești — cele omenești și cele dumnezeiești — nu se vatămă între ele, ci rămîn în hotarele lor proprii», spune Sfîntul Ioan Damaschin¹⁹.

Prin urmare, Fiul lucrează în două condiții, dumnezeiește și omenește, dar ceea ce lucrează aparține unui singur subiect, în virtutea unirii ipostatice a firilor. Și astfel, în tot ceea ce făcea, era nedespărțită puterea dumnezeirii de lucrarea proprie a trupului. Dar, făcîndu-se om, El nu s-a subordonat firii omenești, ci a ridicat la Sine firea noastră. Firea Sa omenească, deși are mișcarea ei proprie, e mișcată de cea dumnezeiască, pentru că ea nu subzistă într-un ipostas propriu, ci subzistă în ipostasul Cuvîntului. Voința Sa omenească e în mod liber supusă voinței divine, și, astfel El nu suprime însușirile naturale ale firii omenești, ci le depășea, dînd firii noastre un alt mod de a fi.

Cuvîntul lui Dumnezeu s-a făcut, în sens propriu, ipostas al trupului pe care l-a luat din Fecioara Maria. Prin întrupare, firea omenească a devenit proprie Lui și, astfel, El a devenit deoființă cu noi. Sfinții Părinți au pus accent deosebit pe deoființimea Fiului cu Tatăl și pe integritatea firii Sale omenești. Pe de o parte, Dumnezeu se întrupează, rămînînd Dumnezeu. Pe de altă parte, nu a avut o formă trupească aparentă. Nici n-a adus cu Sine, din cer, un trup omenesc. Dumnezeu a luat trup, din firea noastră, fără de păcat și este om cu adevărat după întreaga ființă. După unire, nu rezultă o fire compusă prin contopire, ci cele două firi se deosebesc fără să se împartă. Dumnezeu întrupat n-a fost străin de nimic din cele ale noastre, afară de păcat, care nu aparține firii. El și-a făcut al Său tot ceea ce era al nostru, curățînd în același timp firea noastră.

În iconomia mîntuirii, Fiului întrupat I-a fost dată lucrarea de răscumpărare și judecata viitoare. Sfinții Părinți explică faptul acesta, arătînd că există o legătură atît între actul creației și întrupare, cît și între întrupare și mîntuire. Dumnezeu-Cuvîntul vine să mîntuiască lumea, deoarece prin El și pentru El a fost creată: «Toate prin El s-au făcut și fără El nimic nu s-a făcut din ceea ce s-a făcut» (Ioan I, 3), El însuși fiind «Cel dintîi dintre toate» (Coloseni I, 18). Lumea a fost creată în Hristos și pentru Hristos: «Toate s-au făcut prin El și pentru El» (Coloseni I, 16). Sfîntul Maxim Mărturisitorul afirmă că pentru Hristos a primit creația începutul existenței ei²⁰. El este centrul spre care converge întreaga creație: «Eu sînt Alfa și Omega, Cel dintîi și cel de pe urmă, începutul și sfîrșitul» (Apocalipsa XXII, 13).

Iisus Hristos a împlinit slujirea Sa mîntuitoare prin trei lucrări principale: *învățătoarească* sau *profetică* (Luca IV, 18), *arhierescă* (Evrei VI, 6) și *împărătească*: (Evrei I, 8—9). Iisus Hristos este învățător, în sensul că El este nu numai descoper-

19. Sf. Ioan Damaschin, *Cuvînt la nașterea Fecioarei Maria*, trad. cit., p. 872.

20. «Taina întrupării Cuvîntului cuprinde în sine înțelesul tuturor ghicirilor și tipurilor din Scriptură și știința tuturor fapturilor văzute și cugetate — Căci cel ce a cunoscut taina crucii și a mormîntului a înțeles rațiunile celor spuse mai înainte, iar cel ce a cunoscut înțelesul tainic al învierii a cunoscut scopul spre care Dumnezeu a întemeiat toate de mai înainte» (Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, trad. cit., p. 148).

ritorul adevărului, ci adevărul însuși în persoană: «Eu sînt calea, adevărul și viața» (Ioan XIV, 6). Învățătura lui Iisus Hristos este rezumată în Predica de pe Munte, în care El a expus atît atitudinea Sa față de legea Vechiului Testament, cît și conținutul noii Sale învățături, Evangheliei mîntuirii, sintetizată în Fericiri. Iisus a afirmat, în mod clar, că n-a venit să desființeze Vechiul Testament, ci să-l desăvîrșească: «N-am venit să stric Legea și Profeții, ci să plinesc» (Matei V, 17). El a recunoscut autoritatea Vechiului Testament (Matei V, 18), dar a condamnat împlinirea formală, ritualistă și exterioară a Legii (Marcu X, 17—22), precum și interpretările și adăugirile la Lege, care făceau să sporească nedesăvîrșirea ei (Marcu X, 5). El a acuzat pe cărturari și farisei că denaturează rolul propriu al Legii, acela de a fi «călăuză spre Hristos» (Galateni III, 24), numindu-i «călăuze oarbe» (Matei XV, 14). Fariseii și cărturarii din timpul Său sînt, deci, răspunzători de faptul că Legea n-a rămas orientată spre Hristos și de aceea, pe baza ei, mulți n-au recunoscut pe Iisus ca Mesia (Matei XXI, 43—45).

Iisus Hristos recunoaște Vechiul Testament ca fiind o profeție despre persoana și activitatea Sa și de aceea, El îndeamnă: «Cercetați Scripturile» (Ioan V, 39). El recunoaște, însă, că Legea este o expresie nedesăvîrșită a voinței lui Dumnezeu și de aceea El dă nu numai o nouă interpretare Legii, în contrast cu «ceea ce s-a zis de cei vechi», ci aduce o nouă Evanghelie, care exprimă voința lui Dumnezeu în forma ei desăvîrșită și finală. Prin urmare, pentru Iisus Hristos, Legea este o expresie a voinței lui Dumnezeu și, numai în această măsură, ea are autoritate și putere (Ioan IV, 34). Faptul acesta reiese cu prisosință din conținutul Fericirilor, care reprezintă căile prin care credinciosul poate sluji lui Dumnezeu. Fericirile ridică la o nouă stare legătura credinciosului cu Dumnezeu, în care accentul nu mai pică pe formalismul religios, ci pe puterea harului și a iubirii, Legea veche s-a schimbat, a apărut un Nou Testament. Iisus, ca Domn al Sabatului (Marcu II, 28), are dreptul și puterea de a desface pe ucenici și de legea Sabatului.

Slujirea arhierească reprezintă partea centrală a activității mîntuitoare a lui Iisus Hristos și ea a fost subliniată de marii profeți ai Vechiului Testament (Isaia LIII, 7; Ieremia XI, 9), încheind cu Sfîntul Ioan Botezătorul cînd a spus despre Iisus: «Iată Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatul lumii» (Ioan I, 29, 36).

Unii dintre Sfinții Părinți au arătat că întruparea Fiului este scopul originar al creației, de aceea răscumpărarea nu este singurul motiv al întrupării. Într-adevăr, așa cum reiese și din unele mărturii ale Noului Testament, Adam cel dintîi a fost creat în vederea lui Adam cel de pe urmă (I Cor. XV, 44—49), pe care întreaga creație îl așteaptă chiar de la începutul ei. Lumea a fost creată deci spre a fi recapitulată și îndumnezeită în Hristos. Astfel, întruparea a avut scopul de a înnoi firea noastră și creația potrivit cu starea lui Hristos, de a o desăvîrși pe drumul îndumnezeirii în și prin Hristos.

Sfîntul Atanasie cel Mare a spus că «Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să devină dumnezeu»²¹. Iar procesul îndumnezeirii noastre a început chiar în Hristos, căci Cuvîntul a îndumnezeit, în sens propriu, trupul pe care l-a luat. În firea Sa omească, El a fost uns și consacrat prin ungerea Dumnezeirii (Fapte X, 18). Dumnezeu s-a făcut om, cu adevărat deplin, ca să lucreze El însuși mîntuirea noastră prin trupul

21. Sf. Atanasie cel Mare *Despre întrupare*, 54, în P. G., XXVI, 996.

Său și El a refăcut firea noastră în El, arătând prin aceasta că putem deveni și noi ceea ce ne-a arătat El. El ne ia în Sine cu tot ceea ce ține de firea noastră, ca să mistuie în Sine ceea ce e rău în aceasta, iar noi să ne împărtășim de cele ale Lui, așa cum soarele absoarbe umezeala pământului. Sfântul Andrei al Cretei spune că tocmai pentru aceasta noi trebuie să cinstim chipul Său zugrăvit pe icoană: «De aceea se și arată după înviere ucenicilor și înaintea ochilor lor se înalță la ceruri, înălțind și smerita noastră fire omenească: Un Domn, cunoscut în două firi, împreună închinat cu Tatăl și cu Duhul Sfânt; având, de asemenea, două voințe și două lucrări; iar prin asta, înțeles și mai presus de înțelegere, mărginit și nemărginit, cu puțință de a fi zugrăvit în icoane și închinat, datorită trupului pe care l-a luat, iar, prin închinăciunea ce i se aduce, slava se ridică la cel zugrăvit pe icoană, așa cum am fost învățați de tine, dumnezeiescule Părinte Vasile, când ai scris: «Cinstea dată icoanei trece la cel zugrăvit pe icoane»²².

Dar întruparea are și scopul de a răscumpăra «oaia pierdută» (Luca XV, 4-6), de a ridica păcatul lumii (Ioan I, 29; Evrei I, 3): «Căci Fiul Omului n-a venit ca să I se slujească, ci ca El să slujească și să-și dea viața răscumpărare pentru mulți» (Marcu X, 45). Din iubire față de oameni, Fiul «s-a dat pe Sine pentru noi, prinos și jertfă lui Dumnezeu, întru miros cu bună mireasmă» (Efes. V, 2). Hristos este adevăratul «Miel pascal» (I Petru I, 19). El a luat asupra Sa păcatele noastre și le-a răscumpărat cu prețul singelui Său. În El «avem răscumpărarea prin singele Lui, adică iertarea păcatelor» (Coloseni I, 14). Prin jertfa Sa, El este mijlocitorul împăcării, al unui Nou Testament între Dumnezeu și om (Evrei VIII, 6).

Patimile — suferința, răstignirea, moartea și învierea — constituie cel mai important și cel mai cunoscut fapt din viața lui Hristos. Evangheliștii descriu cu multe amănunte ultimele evenimente din viața și activitatea lui Iisus și aceasta datorită faptului că activitatea Mântuitorului în Ierusalim, în săptămâna care a început cu sosirea Sa pentru a serba ultimul Paști și a culmina cu Învierea Sa, reprezintă punctul central și final al operei Sale răscumpărătoare.

Din mărturiile Evangheliilor reiese că Iisus a cunoscut drumul vieții Sale și a fost conștient că faptele Sale și destinul Său fac parte din voia Tatălui (Luca XXIV, 45-47). El însuși a prevestit de mai multe ori patima Sa (Marcu VIII, 31; Matei XX, 18; Luca IX, 51) și a considerat jertfa drept singura cale de a asculta voia Tatălui (Galateni III, 10-13; Romani IV, 25). Deși fără păcat (I Petru II, 20-23), deși fără nici o vină în fața autorităților religioase și civile (Luca XXIII, 14), El a acceptat, în mod liber, să sufere pentru mântuirea neamului omenesc. De aceea, pe Apostolul Petru, care îi ceruse să renunțe la drumul jertfei, îl mustră: «Înapoia Mea, protivnicule» (Matei XVI, 23).

Iisus a cunoscut sensul răscumpărător al misiunii Sale și, îndeosebi, valoarea mântuitoare a jertfei Sale. El a înțeles că rostul întrupării Sale este acela de a elibera lumea de păcate și de a-i da o viață nouă prin înfrângerea morții. El a știut că misiunea Sa constă în a chema pe păcătoși la mântuire (Marcu II, 17), în a căuta și a mântui oaia cea pierdută (Luca XIX, 10). Dar El a cunoscut că mântuirea nu este posi-

22. Sf. Andrei al Cretei, *Cuvânt la Tăierea-împrejur a Domnului nostru Iisus Hristos*, trad. de Pr. Fecioru, în «Mitropolia Olteniei», XX (1968), 1-2, p. 102.

bilă decît prin moartea Sa și de aceea a primit-o de bună voie, devenind «Paștile nostru», prin cinstitele lui Patimi (cf. Marcu VIII, 31; Luca XVII, 25; Ioan III, 14; XIII, 24).

Jertfa este actul în care Iisus Hristos a distrus moartea, nu de la distanță, ci lup-tîndu-se El însuși cu ea, în trupul Său. «Unul din Treime», cu trupul, pentru noi s-a răstignit și, cu moartea Sa, a biruit moartea. În moartea Sa, El este și Arhiereu care aduce jertfa și jertfa care se aduce (Evrei IX, 24—25). Dar pentru că viața noastră era ascunsă în El, Iisus Hristos a biruit moartea și în numele nostru și împreună cu noi. Cu trupul Lui a biruit stricăciunea morții și cu rana Lui noi toți ne-am vindecat. Toți am pățimit împreună cu El și toți am înviat împreună cu El. Prin Învierea Sa, «din moarte la viață și de pe pămînt la cer, Hristos Dumnezeu ne-a trecut pe noi» (Canonul Paștilor).

Sfîntul Ioan Hrisostom spune că, prin Învierea lui Hristos, s-a schimbat sensul morții și destinul existenței noastre: «Astăzi, vreme potrivită este iarăși să grăim acele cuvinte profetice: «Unde-ți este, moarte, boldul? unde-ți este, iadule, biruința?» (Osea XIII, 14). Astăzi, stăpînul nostru Hristos a sfărîmat porțile cele de aramă și a pierdut însăși fața morții. Dar pentru ce vorbesc de fața morții? I-a schimbat chiar numele morții. Acum moartea nu se mai numește moarte, ci adormire și somn»²³.

Moartea lui Iisus Hristos pe cruce a însemnat separarea sufletului de trup, dar nu descompunerea trupului sau a sufletului, nici separarea trupului și a sufletului de unirea ipostatică cu Cuvîntul. Trupul lui Hristos era nesupus stricăciunii chiar înainte de înviere, iar în timpul șederii în mormînt, Dumnezeirea nu s-a despărțit de El. De aceea, însuși Trupul lui Hristos este izvor de sfințenie. Cu sufletul, care a rămas unit cu Cuvîntul, a coborît la iad ca să elibereze cu strălucirea Dumnezeirii Sale sufletele celor drepti înainte de înviere (I Petru III, 19). Iisus a suferit moartea în mod real și a înviat cu adevărat. Împungerea coastei cu sulița (Ioan VII, 39; Ioan XIX, 34) a avut tocmai rostul de a confirma realitatea morții. De fapt, pe cruce, se realizează scôpul întrupării Fiului: «Nu trebuia oare, ca Hristos să pătimească acestea și să intre în slava Sa?» (Luca XXIV, 26).

Învierea este faptul care a decis credința Apostolilor în Fiul lui Dumnezeu, precum și întemeierea Bisericii: «Dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este propovăduirea noastră, zadarnică este și credința voastră» (I Cor. XV, 14). Acest Iisus, pe care Dumnezeu l-a făcut «Domn și Hristos» (Fapte II, 36), a devenit «piatra din capul unghiului» (Fapte IV, 11), a Bisericii, poporul noului Legămînt, pe care Apostolii au zidit-o prin puterea Duhului Sfînt (Fapte II, 38).

Slujirea împărătească a Mîntuitorului (Ps. CIX, 1; Efes. VI, 12) s-a manifestat în numeroase ocazii din viața Sa pămîntească (săvîrșirea minunilor, izgonirea puterilor răului, coborîrea la iad), dar mai ales în învierea, înălțarea și proslăvirea Sa la dreapta Tatălui (Fapte II, 34; VII, 56), de unde va veni a doua oară, să judece pe cei vii și pe cei morți și să-i răsplătească pentru veșnicie. Sfîntul Ioan Hrisostom arată că Fiul a devenit împărat, tocmai pentru că s-a supus tuturor pînă la moarte: «Îl numesc împărat, fiindcă îl văd pe cruce răstignit; Căci este propriu unui rege să moară pentru supușii săi»²⁴.

23. Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvînt la învierea Domnului*, trad. Pr. D. Fecloru, în «Mitropolia Banatului». XVIII (1968), 4—6.

24. Idem, *Omilia a 2-a despre cruce*, în P. G., XLIX, 413.

În centrul propovăduirii lui Iisus Hristos stă «împărăția lui Dumnezeu»: «De atunci a început Iisus a propovădui și a zice: «Pocăiți-vă că s-a apropiat împărăția cerurilor» (Matei IV, 17). Noțiunea «împărăția cerurilor» avea în timpul său multe sensuri, iar iudeii se gîndeau, mai ales, la un Mesia, erou sau eliberator, care să restaureze împărăția lui David. Iisus Hristos însă precizează că împărăția lui Dumnezeu nu este din lumea aceasta, că ea este o realitate viitoare, dar care a intrat în lume odată cu venirea Sa. În persoana și lucrarea Sa, împărăția lui Dumnezeu devine o realitate prezentă: «Împărăția lui Dumnezeu s-a apropiat» (Marcu I, 15).

Prin înălțarea Sa la cer (Fapte I, 3—11), Iisus Hristos stă de-a dreapta Tatălui (Ps. CIX, 1—2), adică în stare de slavă (Ioan XX, 17), împreună cu pîrga firii noastre, pînă la a doua Sa venire pentru judecata cea de pe urmă (Matei XXIV, 3). Judecata aparține Fiului (Ioan V, 22, 27), deoarece El a ridicat pe oameni la ascultarea de fii adoptivi ai lui Dumnezeu și deoarece El trebuie să readune în Sine pe cei ai Săi, pe care să-i înfățișeze Tatălui spre bucuria veșnică (Efes. I, 10). Venirea eshatologică va fi și o înfrîngere definitivă a lui antihrist, protivnicul lui Hristos, care se manifestă înainte de a doua venire și care duce la apostazie (II Tes. II, 3).

Dacă Fiul este «chipul lui Dumnezeu celui nevăzut» (Colos. I, 15), creștinii sînt, după chipul lui Hristos, ucenicii și imitatorii lui Hristos (Fapte II, 26). Mîntuirea este starea de asemănare cu Hristos, starea de Fiu al lui Dumnezeu, după har, pe care ne-o împărtășește prin Duhul Sfînt. Noi participăm la viața lui Hristos, ne identificăm cu duhul Său, în Taina Botezului și mai ales în Taina Sfîntei Euharistii, în care ne împărtășim cu însuși Trupul și Sângele Său proslăvit (I Cor. X, 16; XI, 26). Pînă la a doua venire a Sa, Iisus Hristos este prezent și lucrează în Duhul Sfînt, pe care El L-a trimis la ziua Cincizecimii asupra Apostolilor Săi, ca un alt «Mîngietor» (Ioan XV, 26) și prin care a întemeiat Biserica Sa, în care să se sfințească cei ce vor crede în El.

DUMNEZEU-SFÎNTUL DUH. — A treia persoană a Sfîntei Treimi este Duhul Sfînt, despre care articolul 8 din Simbolul de credință, stabilit de către al II-lea Sinod Ecumenic de la Constantinopol (381), spune: «Cred și întru Duhul Sfînt, Domnul de viață făcătorul, care din Tatăl purcede, (Cela ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit, Care a grăit prin proroci».

Duhul Sfînt este de o ființă cu Tatăl și cu Fiul, cu care împărtășește aceeași voință și energie dumnezeiască, avînd persoană și lucrare proprie. El purcede din veci din Tatăl, dar este trimis în timp de către Fiul: «Iar cînd va veni Mîngietorul, pe care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, care de la Tatăl purcede, acela va mărturisi despre Mine» (Ioan XV, 26). Duhul purcede din Tatăl după existența Sa, dar are o mișcare veșnică de ieșire din Tatăl spre Fiul. Prin purcederea Sa, Duhul unește pe Tatăl și Fiul, săvîrșește o unitate de viață și iubire între Tatăl și Fiul. Sfîntul Ioan Damaschin spune că Duhul purcede de la Tatăl și se odihnește în Fiul, prin Care se dă și se face cunoscut²⁵. El se odihnește în Fiul, strălucește prin Fiul și este trimis de către Fiul (Ioan I, 32—35). De aceea se numește nu numai Duh al Tatălui, ci și Duh al Fiului. Tot el spune că: «Duhul lui Dumnezeu este o putere

25. *Dogmatica*, I, 7—11, trad. cit., p. 17, 28, 34.

substanțială, care există într-o ipostasă proprie ei însăși, care purcede din Tatăl și se odihnește în Fiul și îl face cunoscut. Nu poate să se despartă de Dumnezeu, în care există, și de Cuvîntul, pe care îl însoțește și nici nu se pierde în neexistență, ci există în chip substanțial după asemănarea cuvîntului. Duhul Sfînt este viu, liber, de sine mișcător, activ, voiește totdeauna binele și, în orice intenție a lui, puterea coincide cu voința, este fără de început, și fără de sfîrșit. Niciodată Cuvîntul nu a lipsit Tatălui, nici Duhul Cuvîntului ²⁶.

Duhul însă conlucrează și El la întruparea Fiului, care s-a născut după trup «de la Duhul Sfînt și din Fecioara Maria» (Matei I, 18, 30) «Dumnezeu-Cuvîntul, prin pogorîrea Sfîntului Duh, s-a unit cu Ea (Fecioara Maria) și dintr-însa s-a născut om desăvîrșit, fără să-și amestece și să-și schimbe firea» ²⁷. Iar la Botezul în Iordan, Duhul Sfînt s-a coborît peste umanitatea lui Hristos, pentru a o sfinți, deși nu avea păcat (Matei III, 16).

În iconomia mîntuirii, Duhului Sfînt i se atribuie lucrarea de sfințire a creației, Biserica și Tainele, fiind prezent în existența creației ca principiul care comunică viața: «Duhul lui Dumnezeu este cel ce m-a făcut și suflarea Celui Atotputernic este dătătoarea vieții mele» (Iov XXXIII, 4).

Sfîntul Ioan Gură de Aur arată că, prin coborîrea Sfîntului Duh asupra Apostolilor în ziua Cincizecimii, Fiul trimite «darurile împăcării» lui Dumnezeu cu credinciosul prin jertfa Sa. Între Fiul și Sfîntul Duh s-a făcut nu numai un schimb, în virtutea căruia Fiul a luat pîrga firii noastre pe care a înălțat-o la cer și ne-a trimis, pe Duhul Său, ci Hristos proslăvit, vrînd să arate că L-a împăcat pe Tatăl cu noi și L-a făcut milostiv, ne-a trimis în dar Duhul Său. Venirea Duhului este semnul împăcării dintre Dumnezeu și om în Iisus Hristos, după cum oprirea Duhului Sfînt a fost semnul mîniei lui Dumnezeu. Într-adevăr, Apostolul Ioan afirmă că înainte de cruce nu era Duhul Sfînt în lume, deoarece nu se făcuse împăcarea cu Dumnezeu prin jertfa Fiului și Fiul nu se proslăvise ca dreptate pentru ascultarea Sa: «Că încă nu era dat Duhul, pentru că Iisus încă nu fusese proslăvit» (Ioan VII, 39). De aceea însuși Mîntuitorul spune că înălțarea Sa la cer este de trebuință pentru a trimite pe Duhul ca semn și ca dar al împăcării noastre cu Dumnezeu prin jertfa Sa: «Vă este de folos ca să Mă duc Eu, căci dacă nu Mă voi duce, Mîngîietorul nu va veni la voi, iar dacă Mă voi duce, El voi trimite la voi» (Ioan XVI, 7). Prin urmare, Duhul Sfînt este cel care împărtășește efectul jertfei lui Iisus Hristos, cel care dă mărturie că am primit înfierea, că am devenit în Hristos fii ai lui Dumnezeu după har: «Duhul însuși mărturisește împreună cu duhul nostru că sîntem fii ai lui Dumnezeu» (Rom. VIII, 16). De aceea nimeni nu poate să numească Domn pe Iisus decît în Duhul Sfînt (I Cor. XII, 3).

Tot Sfîntul Ioan Hrisostom spune că, fără venirea Duhului Sfînt, Biserica n-ar fi luat ființă ²⁸. Aceasta deoarece toată firea avea nevoie de sfințirea Duhului și deoarece nimeni nu putea să intre în împărăția lui Dumnezeu fără «nașterea de sus»,

26. *Ibidem*, p. 17.

27. *Idem*, *Cuvînt la nașterea Fecioarei*, trad. cit., p. 871.

28. *Despre Preoție*, VI, trad. D. Fecloru, în «Biserica Ortodoxă Română» LXXV (1957), 10, p. 948.

adică fără a fi primit în mod real o viață nouă prin Duhul Sfânt : «De nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va putea să intre în împărăția lui Dumnezeu» (Ioan III, 5). Biserica a fost întemeiată la Cincizecime cind Duhul Sfânt, în chip de limbă de foc, a coborât asupra Fecioarei Maria, a Apostolilor și a celor care erau cu ei (Fapte II, 1 ; I, 13—14). Sfântul Duh dă Bisericii darul de a păzi adevărul, o călăuzește și o ferește de orice greșală (Ioan XIV, 26). Duhul Sfânt, care cunoaște adâncurile lui Dumnezeu (I Cor. II, 10), a inspirat pe profeții dinaintea de Hristos și pe autorii cărților Vechiului și Noului Testament : «Unul este Duhul Sfânt, sfințitorul și îndumnezeitorul tuturor, cel care a vorbit în Lege și Profeți, în Vechiul și Noul Testament»²⁹.

Duhul Sfânt este izvorul harului în Biserică. El este puterea Tainelor și El consacra pe slujitorii bisericești (Fapte XX, 28) ca «iconomi ai Tainelor lui Dumnezeu» (I Cor. IV, 1). Duhul Sfânt dă viață instituțiilor evanghelice pe care Hristos le-a întemeiat (Fapte II, 42). El păstrează Biserica spre a fi «una, sfântă, sobornicească și apostolică», El împarte Bisericii harismele (I Cor. XII, 1—11), darurile și făgăduințele viitoare. Pecetea Duhului Sfânt este arvuna moștenirii și slavei viitoare (Efes. I, 13—14).

Sfântul Duh este sfințitorul și îndumnezeitorul, «visterul bunătăților și dătătorul de viață», cel care face ca iubirea lui Dumnezeu să se reverse în inimile noastre (Rom. V, 5). Duhul este primit prin credință (Gal. III, 2, 14), în Taina Sfântului Botez (I Cor. VI, 11 ; Tit III, 5). Prin Taina Mirungerii toți creștinii sînt pecetluiti ca temple vii ale Duhului Sfânt (I Cor. VI, 19 ; III, 16—17). Numele de creștin vine de la Hristos care înseamnă «Unsul» lui Dumnezeu (Fapte IV, 26—27). Prin Duhul Sfânt, creștinii sînt «unși» și astfel participă la preoția lui Hristos (I Petru II, 9). La Liturghie, prin rugăciunea de invocare a Sfântului Duh (Epicleza) asupra darurilor euharistice, rostită împreună cu cuvintele de instituire, acestea se prefac în însuși Trupul și Sângele Domnului. Creștinii sînt «sfinți» (I Cor. I, 2), pentru că au primit Duhul lui Dumnezeu (I Cor. II, 12), au devenit părtași ai Duhului (Evrei VI, 4), s-au umplut de Duhul Sfânt (Efes. V, 18). Legea lui Hristos este o lege a Duhului (Rom. VIII, 2), o lege a libertății : «Domnul este Duh și unde este Duhul Domnului acolo este libertatea» (II Cor. III, 17). Duhul însuși «se roagă pentru noi cu suspine negrăite» (Rom. VIII, 26) și El strigă împreună cu noi : «Avva, Părinte», (Rom. VIII, 15). Duhul Sfânt este semnul iubirii și darul milostivirii lui Dumnezeu (I Tesal. IV, 8), de aceea, cel ce refuză pe Duhul Sfânt refuză iubirea lui Dumnezeu și pentru aceasta orice păcat împotriva Duhului Sfânt nu se iartă (Matei XII, 32).

Duhul Sfânt este izvorul vieții celei noi în omul cel vechi. El face să curgă «rîuri de apă vie» în cel ce crede în Hristos : «Cel ce crede în Mine, precum a zis Scriptura, rîuri de apă vie vor curge din pîntecele lui. Iar aceasta a zis-o despre Duhul, care aveau să-l primească acei ce cred în El» (Ioan VII, 38—39). Despre aceasta Sfântul Vasile cel Mare spune : «El — Sfântul Duh — se împarte la toată creatura și cu toate că este primit într-un fel, adică într-o măsură, de către unul și într-alt fel de către altul, întru nimic nu este micșorat de către cei care se împărtă-

29. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza*, XVII, 5, trad. cit., p. 472.

șesc din darurile Sale. Fiecăruia i se dă har din partea Sa, însă nu se sffrșește în cei care se împărtășesc din El; ceva mai mult, cei care l-au primit sînt îndestulați de El, dar totodată nici Sfîntul Duh însuși nu este lipsit de nimic prin această împărtire a harului Său. După cum soarele cînd își revarsă lumina peste corturi, este primit în felurite chipuri sau măsuri de către aceste corturi, dar întru nimic nu fi este micșorată strălucirea lui de către cele care se împărtășesc din ea, tot așa și Duhul Sfînt, care dăruiește tuturor harul de la sine, rămîne întreg, nedivizat și nedivizibil. Sfîntul Duh îi luminează pe toți pentru dobîndirea priceperii lui Dumnezeu, El însuși li se însuflă profeților, înțelepțește pe legiuitori, sfințește pe preoți, întărește pe conducători, desăvîrșește pe cei dreți, îi face pe înțelepți vrednici de 'venerat, revarsă darurile harismatice ale tămăduirilor de boale, invie morții, dezleagă pe cei înlăntuiți, primește, ca fii adoptivi, pe cei înstrăinați de la credința cea dreaptă. Toate acestea le săvîrșește prin renașterea de sus — prin Sfîntul Botez»³⁰.

Trimiterea Duhului în timp, la Cincizecime, înseamnă și începutul împărăției eshatologice pe care Biserica o anticipează aici. De aceea, Biserica trebuie să țină aprins «focul» aruncat de Hristos pe pămînt (Luca XII, 49), așa cum înțeapmă și Sfîntul Apostol Pavel: «Nu stingeiți Duhul» (Efes. IV, 30). Prin puterea Sfîntului Duh, se va schimba fața întregii creații (Apoc. XXI, 1), astfel încît, în cele din urmă, Dumnezeu va fi totul în toate, sau, cum spune Sfîntul Maxim Mărturistorul, «ființele vor deveni prin har ceea ce Dumnezeu e prin natură»³¹.

Prin urmare, Duhul susține și plinește toate care există, fiind prezent pretutindeni și totdeauna. El a lucrat și înainte de Cincizecime, dar acum s-a arătat în ipostasă proprie ca să innoiască firea. El sălășluiește în cei vrednici și în veacul viitor făcînd nemuritoare și umplînd de slavă veșnică trupurile acestora³².

Pr. Prof. ION BRIA

30. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia XV despre credință*, trad. cit., p. 492.

31. Sf. Maxim Mărturistorul, *Capete gnostice*, II, 25, în «Filocalia», trad. cit., vol. II, p. 175.

32. Sf. Grigorie Palama, *Omilia la Pogortrea Sfîntului Duh*, trad. Pr. Olimp Căciulă, în «Mitropolia Olteniei», XXIII (1971), 1—2, p. 43—44: «Duhul Sfînt a fost, este și va fi întotdeauna, creînd dimpreună cu Tatăl și cu Fiul, la vreme, toate cele create și reînnoînd împreună cele ce și-au pierdut înfățișarea cea dintru început și susținînd toate care există: pretutindeni prezent și plînd toate, conducînd și supraveghînd totul. Căci zice către Dumnezeu Psalmistul: «Unde mă voi duce dinaintea Duhului Tău și de fața Ta unde voi fugi?» (Ps. CXXXVII, 7).

Dar Duhul Sfînt nu este numai pretutindeni prezent, ci este și mai presus de toate: nu este nici numai în tot veacul și timpul, ci și mai înainte de tot veacul și de tot timpul. Și nu numai pînă la sffrșitul veacului va fi cu noi, după făgăduință, ci cu mult mai mult, El va rămîne împreună cu cei vrednici și în veacul ce vine, făcînd nemuritoare și umplînd de slavă veșnică și trupurile acestora, lucru care și Domnul arătîndu-l, a spus ucenicilor Săi: «Voi ruga pe Tatăl și alt Mîngietor va da vouă, ca să rămînă cu voi în veac» (Ioan XIV, 16).

MARTIRII, MARTIRICONUL ȘI BAZILICA DE LA NICULIȚEL-TULCEA

După cum s-a relatat în presă¹ și în publicațiile de specialitate², în vara anului 1971, apele provenite din ploii au spălat pământul de pe o stradă în pantă, din comuna Niculițel, județul Tulcea și au ieșit la iveală ziduri vechi de piatră și vîrfurile unei cupole.

Specialiști de la Muzeul Delta Dunării, din Tulcea, sub supravegherea prof. Victor H. Baumann, făcînd săpături la fața locului, au descoperit temeliele de piatră ale unei bazilici paleocreștine cu trei nave, pardosită cu cărămizi romane. Dedesubtul pardoselei, între absida altarului și naos, s-a aflat un martiricon spațios, cu pereții de piatră și cupola de cărămidă, închis ermetic și păstrat în bună stare. Intrarea în martiricon era blocată cu o lespede de piatră și apoi tencuită.

Înăuntru s-a aflat un sicriu comun, din scîndură de brad, în care erau patru schelete omenești, așezate unul lîngă altul în poziție orizontală, pe spate, după ritualul creștin de înmormîntare. Osemintele își păstrau ordinea lor anatomică, însă erau într-un proces avansat de degradare, prin decalcifiere în contact cu aerul.

Pe pereți, în stînga (nord) și în dreapta (sud), în partea superioară, sînt două inscripții în limba greacă, incizate în tencuială și vopsite cu roșu. Fiecare inscripție are la început o cruce: Inscripția din stînga: † *Martirii lui Hristos* († *μάρτυρες Χριστοῦ*);

Inscripția din dreapta: *Martirii Zoticos, Attalos, Kamasis, Filippos* († *μάρτυρες Ζώτικος, Ἀτταλος, Καμάσις, Φίλιππος*).

În interiorul martiriconului nu s-au mai găsit alte obiecte și nici urme vestimentare, ci numai unele fragmente de ceramică și sticlă spartă. Sub pragul intrării în martiricon s-a găsit o monedă de bronz cu crucea pe verso, din timpul împăratului Teodosie II (408—450).

Făcîndu-se expertiza antropologică, s-a stabilit, în linii generale, că scheletele aparțin unor bărbați de tip oriental; trei sînt aproape de vîrsta de 50 ani, iar al patrulea — circa 35 ani. Osemintele nu prezintă urme de violență care ar fi putut provoca moartea. Toate însă prezintă reacții de osteoporoză și osteofitoză, care pot fi explicate numai prin trăirea unei vieți ascetice.

CINE SÎNT ACEȘTI MARTIRI ȘI CIND AU FOST MARTIRIZAȚI ?

Martirii de la Niculițel pot fi din părțile locului, sau aduși aici, din altă parte, după cum se obișnuie, pe vremea aceea, pentru cei care pătimeau pentru credință și erau considerați ca sfinți.

1. Vezi : «Delta», 6 octombrie 1971 ; «Scîntela», 24 mai, 1972 ; «România liberă», 18 ianuarie, 1973.

2. H. Baumann, *Bazilica cu «martyricon» din epoca romanității tîrzii, descoperită la Niculițel (jud. Tulcea)*, în «Buletinul Monumentelor Istorice» XLI (1972), 2. p. 17—26 ; idem, *Nouveaux témoignages chrétiens sur les limes nord-scythique : la basilique à martyrion de basse époque romaine découverte à Niculițel (dep. de Tulcea)*, în «Dacia», revue d'archéologie et d'histoire ancienne. Nouvelle série, XVI (1972), p. 189—202.

Dovezile materiale descoperite cu prilejul cercetărilor arheologice, din anii 1971—1972, arată că bazilica și martiriconul formează un tot unitar și că ele au fost construite spre sfârșitul secolului IV și începutul secolului V e.n. Întrucât martiriconul a fost construit special pentru adăpostirea osemintelor celor patru martiri și pentru cinstirea lor ca sfinți, înseamnă că ei sînt contemporani cu construirea monumentului, sau cu puțin timp mai dinainte. Astfel, s-a exclus ipoteza că ei ar fi fost victimele persecuțiilor religioase ale lui Dioclețian și Liciniu (298—325), cînd, în Scitia Mică, avem mai mulți martiri la Tomis — Constanța, Halmyris — Dunavăț, Axiopolis — Cernavodă, Noviodunum — Isaceea, Dinogetia — Garvăn etc.

În a doua jumătate a secolului IV, se cunosc două persecuții religioase, de o parte și de alta a Dunării. Prima, de scurtă durată, a fost pe timpul împăratului Iulian Apostatul, în Scitia Mică, cînd a fost ars pe rug, pentru credința creștină, soldatul Emilian de la Durostorum, la 1 iulie, 362. Martirologiile nu mai pomenesc și despre alți martiri. A doua persecuție, în mai multe etape, a fost dezlănțuită în Cîmpia Munteniei, care, împreună cu sudul Moldovei, se află sub stăpînirea regelui goților, Athanaric. Cea mai sîngeroasă etapă a fost cea dintre anii 370—373, cînd regele goților, pentru a se răzbuna împotriva împăratului bizantin Valens, care în două rînduri trecuse în nordul Dunării, în acțiuni de pedepsire a goților și le tăiasse și subsidiile din Imperiu, a pornit persecuția împotriva creștinilor dintre goți, care, în vremea aceea, aveau deja biserici organizate cu episcopi, clerici, monahi, citeți etc. Atunci a fost înecat, în riul Buzău, Sfîntul Sava Gotul, la 12 aprilie, 372. Ca să scape de prigoană, unii creștini s-au refugiat peste Dunăre, în Imperiul roman. Așa făcuse mai înainte, în anul 348, și Ulfila «apostolul goților». Alți creștini, preoți și călugări au fost arși de vii în bisericile lor. Un fragment din calendarul got și unele sinaxare arată că numărul martirilor, din această perioadă, a fost mare.

Pe lîngă aceste mențiuni istorice, știri prețioase despre starea de lucruri din țara noastră, stăpînită de goți, ne aduc trei scrisori ale Sfîntului Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareei Capadociei, contemporan cu această perioadă a persecuțiilor; scrisorile care poartă numerele 154, 155, 164. Două dintre acestea au fost adresate lui Aholiu, arhiepiscopul Tesalonicului și una lui Junius Soranus, guvernatorul Scitiei Mici, care avea reședința la Tomis.

Prin aceste scrisori, Sf. Părinte se interesa de creștinii de la Dunărea de Jos — strămoșii noștri. Pe Aholiu, l-a lăudat pentru rolul pe care l-a avut în încurajarea rezistenței creștine ortodoxe, în Goția și amintește și despre «luptele vitejești, trupurile sfirtecate pentru credință, disprețuirea cu inimă neînfricăată a furiei barbare, feluritele torturi ale chinuitorilor, statornicia în toate a celor torturați, lemnul, apa, săvîrșitoarele martirilor». Iar pe Junius Soranus, care era nepot al Sf. Vasile, îl lăuda că îi ajută pe cei prigoniți și îi scrie: «Bine vei face dacă vei trimite moaștele martirilor în patrie».

Ținîndu-se seama de aceste evenimente, care se petreceau în Goția, în a doua jumătate a secolului IV, și de legăturile strînse care existau între creștinii de pe ambele maluri ale Dunării cu cei din Orient, din Capadocia, Constantinopol, Tesalonic etc., s-a emis părerea că și martirii de la Niculițel au putut fi victime ale persecuției lui Athanaric. Cei patru martiri de la Niculițel, cu nume grecești: Zoticos, Attalos, Kamasis și Filippos, au putut fi misionari creștini, clerici sau monahi, de origină locală, greacă sau orientală, care au trecut din Scitia Mică în teritoriile stă-

pinite de goți, pentru a face misionarism la strămoșii noștri și au fost martirizați acolo.

Ca și în cazul Sfintului Sava Gotul, ale cărui Sfinte moaște au fost cerute de Sf. Vasile cel Mare, pentru Biserica din Capadocia ca «pîrga roadelor celor ce au dat sămînța», tot așa, Comunitatea creștină din părțile Niculițelului și din Noviodunum, care dispunea de o bună stare materială — și care probabil că-i cunoștea pe cei patru martiri, a construit martiriconul și a adus acolo rămășițele lor pămîntești. Deasupra a ridicat apoi bazilica, destul de mare pentru acele tipuri.

Cînd bazilica s-a distrus, din cauza vitregiei vremurilor, totul a fost părăsit și uitat. Martiriconul, fiind însă ascuns în pămînt, sub pardoseala bazilicii, s-a păstrat intact, iar întîmplarea fericită, din anul 1971, a făcut ca taina acestui martiricon să ni se descopere nouă, după mai mult de un mileniu și jumătate de la zidirea lui.

Date noi, în legătură cu acest monument și cu martirii, vor putea fi obținute, după ce se vor face noi cercetări arheologice.

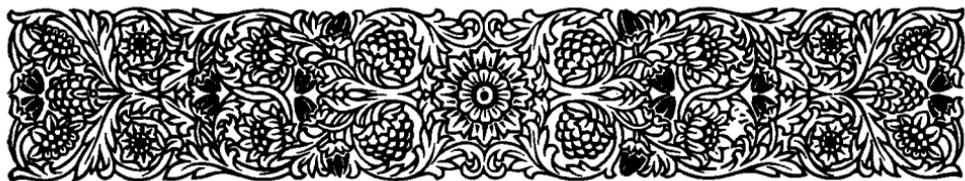
Întrucît urmează ca, în curînd, să se facă lucrări de restaurare și de punere în valoare muzeistică și pe linie de turism a acestui important monument arheologic, unic în felul lui pentru țara noastră, Sf. Episcopie a Dunării de Jos a obținut aprobarea ca să mute osemintele martirilor din acest martiricon la Mănăstirea Cocoșu, care se află la o distanță de numai 5 km de acest loc.

Ca urmare, în ziua de miercuri 17 ianuarie, 1972, osemintele martirilor au fost ridicate din martiricon și așezate separat în patru racle de metal, cu toată cinstea cuvenită, de către Prea Sfințitul Arhiepiscop-Vicar Gherasim Constanțeanul și de un sobor de preoți și monahi. Raclele au fost apoi transportate la Mănăstirea Cocoșu și așezate în biserica mare, în sunet de clopote, în miros de tămîie binemirosoare, în cîntări duhovnicești și rugăciuni pentru preamărirea lui Dumnezeu, care este minunat pentru Sfinții Săi.

Monumentul și martirii de la Niculițel aduc o nouă lumină pentru cunoașterea vieții sociale, politice, culturale și religioase a populației din Scitia Mică și legăturile acesteia cu populația daco-romană de dincoace de Dunăre, în epoca migrației popoarelor.

Arhim. IERONIM MOTOC





VIAȚA BISERICESCĂ ÎN CUPRINSUL MITROPOLIEI

ADUNAREA GENERALĂ A CASEI DE AJUTOR RECIPROC A CLERULUI ȘI A SALARIAȚILOR BISERICEȘTI DIN ARHIEPISCOPIA BUCUREȘTILOR

Inițială în baza art. 159, 165 și 166 din Statutul pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române, Casa de ajutor reciproc a clerului și salariaților bisericești din Arhiepiscopia Bucureștilor, sub părinteasca oblăduire a Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, a participat cu un rol de samarinean în viața economică, familială și socială a membrilor ei. Casa de ajutor reciproc contribuie, cu toată ființa sa, la ușurarea multor probleme ale vieții și desfășurarea ei economică.

Acordând împrumuturi în cazuri de nevoie, în felurite împrejurări din viață și venind cu o ajutorare în momente de boală sau de deces, Casa de ajutor reciproc constituie un prim prieten și un ales mîngîietor, pentru membrii săi.

De aceea și în anul acesta, potrivit prevederilor Regulamentului, în ziua de 6 februarie 1973 a avut loc ședința anuală a Adunării Generale C.A.R., în sala de festivități a Institutului teologic de grad universitar din București.

Întrunită în conformitate cu prevederile legale și cu înalta binecuvîntare a Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, ședința s-a desfășurat într-o atmosferă de caldă colegialitate.

După oficierea tradiționalului Te-Deum de mulțumire, P.C. Președinte Pr. Consilier Petre Alexandru a prezentat Darea de seamă a activității comitetului de conducere în anul 1972 și realizările Casei în acest an.

A arătat că în prezent Casa de ajutor reciproc are un număr de 3.027 membri activi.

Comisia de verificare, prin raportul prezentat, a arătat datele cifrice și rezultatul reviziilor efectuate în anul expirat și a subliniat rezultatele bune ale Casei de ajutor reciproc.

În numele membrilor Adunării și al celor pe care îi reprezintă, numeroși delegați au arătat în cuvintele lor rolul important pe care îl are C.A.R. în viața lor familială și economică, ajutîndu-i în momentele deosebite ale economiei lor, — construirea de case, întemeieri de căminuri, trimiterea la școli a copiilor, sau cazurile de

suferințe, boală sau decesuri. În toate aceste împrejurări, Casa reprezintă și joacă rolul samarineanului milostiv, contribuind esențial și la nevoie, cu binefacerile sale în viața și progresul familiilor membrilor ei.

Au fost aduse omagii Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian și mulțumiri, pentru părinteasca oblăduire pe care o arată acestei Instituții și pentru grija pe care o arată totdeauna pentru viața și mai binele clerului din Patriarhia Română. De asemenea s-au adus omagii și mulțumiri Onor. Departament al Cultelor, pentru sprijinul acordat activității sale.

S-a dat descărcare Comitetului de conducere pentru gestiunea anului 1972, după care a fost ales un nou comitet pentru doi ani.

Pr. DAVID POPESCU

UN POPAS FESTIV AL CORALEI PREOȚILOR ORTODOCȘI DIN CAPITALĂ

Cu binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, în ziua de 15 ianuarie 1973, la ora 18, membrii Coralei preoților din Capitală s-au întrunit în aula Institutului teologic universitar din București, pentru a face analiza activității desfășurate în ultimul timp și totodată pentru a sărbători pe dirijorul Coralei, P.C. Pr. Ioan Popescu-Runcu, neobositul animator și îndrumător al acestei formații, cu ocazia împlinirii vârstei de 70 de ani.

Festivitatea a fost prezidată de P. C. Pr. Consilier Petre F. Alexandru, ca delegat al Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian. Din prezidiu au mai făcut parte: Pr. Consilier Mihai Marinescu; Prof. Nicolae Lungu de la Institutul teologic; Artistul emerit Nicolae Secăreanu; Pr. Iulian Cârstoiu și alții.

P. C. Pr. *Gheorghe Dimulescu*, directorul Coralei preoților din Capitală, a prezentat o dare de seamă în care — în prima parte — a înfățișat aspecte din munca depusă în anul trecut de membrii acestei formații. S-a arătat, astfel, că efectivul coralei este alcătuit în prezent din 90 de membri. Aceștia au participat, în proporție de 70%, la repetițiile săptămânale, ținute în fiecare luni, între orele 18 și 20, la Institutul teologic, sub îndrumarea dirijorilor Pr. I. Popescu-Runcu și Pr. Iulian Cârstoiu. În repertoriul Coralei au intrat lucrări ale compozitorilor: I. Popescu-Runcu, Nicolae Lungu, Gheorghe Dumitrescu, Gh. Cucu, Gh. Șoima, Iulian Cârstoiu, Gh. Ghiulamila ș.a. Între manifestările Coralei s-au amintit: participarea la programul festiv prilejuit de primirea preoților din Capitală de către Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian în ziua de Anul nou și în ziua întâi de Paști; concertele susținute cu ocazia vizitelor făcute Bisericii Ortodoxe Române de către unii conducători ai altor Biserici; executarea, în catedrala patriarhală, în două rînduri, a Liturghiei în stil psaltic a Pr. I. Po-

pescu-Runcu; executarea imnului omagial închinat Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, la cea de a 70-a aniversare, de către maestrul Gheorghe Dumitrescu, pe versuri de Pr. Constantin Stănescu ș.a.

În partea a doua a cuvîntării sale, P. C. Pr. Gheorghe Dimulescu a prezentat personalitatea P. C. Pr. Ioan Popescu-Runcu, pe care membrii Coralei îl sărbătoresc — cu o oarecare întârziere — la aniversarea a 70 de ani de viață. Din bogata expunere înfățișată, s-a desprins că sărbătoritul a desfășurat o frumoasă activitate în domeniul muzical, de-a lungul a zeci de ani, cu o remarcabilă dăruire de sine, afirmîndu-se printr-o muncă stăruitoare, încununată de bogate roade și apreciată atît în țară cît și peste hotare.

Colaborarea sa la Corala preoților din Capitală a început în urmă cu două decenii, concretizîndu-se într-o fericită îmbinare a calității de dirijor cu aceea de compozitor. Dintre lucrările sale reprezentative cu caracter liturgic, religios și folcloric se pot aminti: 15 *Liturghii*, compuse de-a lungul celor aproape trei decenii cît a funcționat ca preot al bisericii ortodoxe române din Sofia; o *Liturghie psaltică*, glas 5, scrisă în anul 1935; *Înscrisura muzicală În vremea aceea*; *Liturghia în stil psaltic*, tipărită în 1956; douăsprezece concerte religioase tipărite în lucrarea *Iubi-Te-voi Doamne*; *Balada vremurilor străbune*; *Imnul Patriarhal*; un volum de *Cîntece populare românești*; un *Studiu asupra prezenței timpului prelungit în muzica populară română* ș.a.

Vorbitorul a arătat că Pr. I. Popescu-Runcu a desfășurat o remarcabilă activitate muzicală și la Sofia, unde a funcționat ca profesor la Conservatorul de muzică, subliniind prestigiul și respectul de care acesta se bucură și în prezent în cercul muzicienilor bulgari.

De asemenea, a arătat că Biserica Ortodoxă Română prețuiește după cuviință munca acestuia. O dovadă o constituie faptul că Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a acordat Preotului I. Popescu-Runcu înalte distincții bisericești, precum și sprijin pentru tipărirea lucrărilor sale în revistele Bisericii Ortodoxe Române, urmărindu-i cu multă atenție activitatea din cadrul Coralei preoților din Capitală — ctitorie mult îndrăgită a Prea Fericirii Sale.

În încheiere, vorbitorul a adus respectuoase mulțumiri Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian pentru sprijinul moral și material acordat Coralei, precum și pentru înalta binecuvîntare dată de Prea Fericirea Sa pentru întrunirea membrilor Coralei la un asemenea popas sărbătoresc.

A luat apoi cuvîntul P. C. Pr. Consilier *Petre F. Alexandru*, care a evocat unele aspecte din trecutul Coralei preoților din Capitală, amintind împrejurările înființării acestei formații, prin purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian și momentele mai de seamă ale activității ce a urmat. P.C. Sa a subliniat că Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian apreciază în mod deosebit această ctitorie a sa. Corala preoților din Capitală a dovedit, prin activitatea sa de pînă acum, că are un rol însemnat în viața noastră bisericească și ea e datoare să ducă mai departe, cu noi realizări de valoare, munca nobilă la care s-a angajat.

Vorbitorul a remarcat că întrunirea este consacrată nu numai analizei muncii Coralei, ci și sărbătoririi dirijorului ei, Pr. I. Popescu-Runcu. A adăugat că Prea Fericitul Părinte Patriarh a fost informat de această inițiativă a membrilor Coralei și a aprobat-o cu bucurie și dragoste părintească, dînd încredințare P.C. Sale să felicite pe sărbătorit, urîndu-i sănătate deplină, viață îndelungată și noi puteri de muncă.

În continuare, P. C. Pr. Consilier Petre F. Alexandru a remarcat că Pr. I. Popescu-Runcu va rămâne în istoria muzicii bisericești, în primul rând, ca un talentat compozitor, care a îmbogățit cu piese corale de mare valoare muzica noastră corală. A adăugat și amănuntul că Pr. Runcu este nu numai compozitor, ci și preot. Înzestrat cu deosebită sensibilitate și delicatețe sufletească, el a creat nu numai muzică, ci și versuri, astfel că marea majoritate a textelor lui muzicale constituie alcătuiri integrale ale sale, ceea ce-i dovedește complexitatea artistică.

În încheiere, P. C. Pr. Consilier Petre F. Alexandru a făcut sărbătoritului urări de sănătate și noi realizări, adăugînd : «Să aveți mîngierea că numele Prea Cucerniciei Voastre va rămîne înscris în istoria muzicii noastre bisericești, că noi vă înconjurăm cu toată dragostea. Să vă fie aceasta un îndemn ca să rămîneți și mai departe în mijlocul nostru».

După aceea a luat cuvîntul maestrul *Nicolae Secăreanu*, invitat de onoare al Coralei preoților din Capitală, care — în calitate de fost colaborator al acestei formații — a felicitat călduros pe Pr. I. Popescu-Runcu, manifestîndu-și dragostea și admirația pentru creația muzicală a acestuia.

A urmat o audiție muzicală din opera Preotului Ioan Popescu-Runcu — fragment din lucrarea *În vremea aceea*, înregistrat pe bandă de magnetofon — care a impresionat adînc pe toți cei prezenți.

A luat apoi cuvîntul P.C. Pr. *Ioan Popescu-Runcu*, vădit emoționat de sărbătorirea cu care a fost cinstit. Dînd mulțumire lui Dumnezeu pentru darurile cu care a fost învrednicit, P.C. Sa a mulțumit cu adînc respect Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian pentru aprecierea, dragostea și sprijinul acordate de-a lungul activității sale. «Fără ajutorul Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian nu puteam ajunge la această sărbătorire», a spus Pr. I. Popescu-Runcu, după ce a arătat purtarea de grijă și sprijinul dat de Prea Fericirea Sa la tipărirea numeroaselor lui compoziții.

Sărbătoritul a mulțumit apoi, în cuvinte călduroase, membrilor Coralei, pentru dragostea permanentă cu care a fost înconjurat, pentru respectul și cinstirea de care s-a bucurat, ca și pentru întregul sprijin acordat de preoții coriști. Totodată și-a manifestat dorința de a rămîne mai departe în mijlocul acestei formații corale, pentru ca — alături de Pr. Iulian Cârstoiu — să poată contribui la ridicarea continuă a prestigiului Coralei, prin îndrumarea artistică și stimularea activității membrilor ei.

Cu privire la repertoriul Coralei, Pr. I. Popescu-Runcu a remarcat că e necesar să se cultive tot mai mult muzica noastră psaltică tradițională. În această privință, a adăugat că P.C. Sa a compus, încă în anul 1935, o Liturghie psaltică, pe glasul 5, care se află în prezent în posesia Bisericii Albe din București, iar în viitor se va strădui să prelucreză noi compoziții în acest gen.

Mulțumind din nou tuturor celor prezenți pentru cinstirea adusă, sărbătoritul a urat Coralei preoților din Capitală noi succese în nobila activitate de promovare a muzicii bisericești și de ridicare continuă a prestigiului Bisericii și Patriei noastre, bilanț al activității acestei formații, și un îndemn de seamă al lucrării sale de viitor.

Pr. DUMITRU SOARE

REDESCHIDEREA BISERICII RADU VODĂ DIN BUCUREȘTI — PARACLISUL ȘCOLII DE CÎNTĂREȚI BISERICEȘTI ȘI SEMINARULUI TEOLOGIC

Ziua de 25 ianuarie 1973, Patronul Școlii de cîntăreți bisericești și Seminarului teologic din Capitală — Sfîntul Grigorie Teologul — a constituit și anul acesta un popas sărbătorec pentru profesorii și elevii acestei școli, alît pentru omagiul adus Sfîntului Grigorie Teologul, cît și pentru faptul că în această zi, în prezența Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, s-a resfințit și redeschis biserica vechii ctitorii a domnitorului Radu Vodă Mihnea, fostă vatră de rugăciune, duhovnicie și învățămînt în Biserica și teologia ortodoxă românească.

Ceremonia resfințirii bisericii și sfînta Liturghie au fost oficiate de către un sobor de preoți rînduiți de către Centrul Eparhial, în frunte cu P.S. Sa Dr. Antim Tîrgovișteanul, vicar patriarhal, răspunsurile corale fiind date de către elevii școlii.

După serviciul divin a urmat un program artistic-religios în cinstea Patronului acestui sfînt așezămînt.

P. C. Pr. Prof. Vasile Bria a descris viața, opera și activitatea Sfîntului Grigorie Teologul și contribuția sa deosebită la limpezirea și îmbogățirea tezaurului nostru literar-teologic. A scos în relief, din opera Sfîntului Grigorie, pagini ce se referă la frumusețea doctrinară a credinței noastre, la prețuirea vieții duhovnicești, la valoarea nemăsurată a prieteniei celei adevărate, pe care o leagă și mai puternic virtuțile credinței și dragostei în Hristos.

A recomandat elevilor școlii să meargă pe calea pe care au mers marii noștri înaintași, prețuind munca, cinstea, pacea și valorile morale. Cîțiva elevi au citit pasaje din poemele Sfîntului Grigorie Teologul, iar corul elevilor a intonat bucăți religioase și patriotice alese. P.C. Pr. Nicolae Bordașiu, directorul Școlii, a ținut cuvîntul pentru redeschiderea bisericii — Sfînta Treime — paraclisul școlii, spunînd printre altele: «Rectitorită de Prea Fericirea Sa Părintele Patriarh Justinian, biserica lui Radu Vodă și-a recăpătat forma de odinioară, așa cum au ctitorit-o vovozzii și, prin grija Prea Fericirii Sale, încet, încet își va recăpăta întreaga frumusețe și strălucire, care i-a uimit pe călătorii străini de acum patru veacuri, cum aflăm din ceea ce scria solul polon Krasinski, arătînd că minăstirea Radu Vodă era «cea mai frumoasă și cea mai de frunte» din tot orașul.

Istoria bisericii Sfînta Treime începe în anul 1568, cu cea dintîi zidire a lui Alexandru Vodă Mircea, care a fost complet distrusă de turci, în 1595. Pe urmele ei a ridicat Radu Vodă Mihnea, în 1614, un nou locaș impunător, a cărui imagine prefăcută o admirăm azi. Frumusețea locașului acestuia a fost distrusă de cutremure și incendii, încît, după întîmplările din 1802 și 1836, strălucirea bisericii apune, bolțile și turlele se năruie și, mai bine de un secol, biserica lui Radu Vodă era întunecoasă, tristă și teșită.

Prin osteneala unor cercetători ai Direcției Monumentelor Istorice, conduși de arhitectul Balș, s-a stabilit care era forma inițială a bisericii. Pe aceste temelii multisekulare, Prea Fericirea Sa Părintele Patriarh Justinian rectitorește vovodală așezare. În această clipă de înălțătoare sărbătorire a ocrotitorului nostru Sfîntul Grigorie

Teologul și de redeschidere a bisericii-paraclis, prin glasul meu, se rostește mărturisirea dragostei, a recunoștinței și a omagiului pe care profesorii, elevii și ostenitorii Școlii de cântăreți bisericești și Seminarului teologic le aduc Prea Fericirii Sale Părintelui Patriarh Justinian pentru toate binefacerile pe care, cu părintească grijă, le aduce Seminarului.

Mulțumim din toată inima conducerii Departamentului Cultelor pentru înțelegera și bunăvoința acordată.

Mulțumim colaboratorilor Prea Fericirii Sale, Sfinții episcopi vicari și părinților consilieri, precum și celor ce s-au ostenit ca acest locaș să-și reclștige frumusețea și măreția.

Răspunzînd, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a arătat însemnătatea acestui loc sfînt al țării noastre, ctitorie a domnitorului Rađu Vodă Mihnea, evocînd pagini mărețe din timpul domniei lui Mihai Viteazul și momente din istoria frămîntată a neamului nostru în care au figurat aceste locuri; adică biserica Rađu Vodă și cu Palatul domnesc de aici.

La această veche vatră de rugăciune și de teologie s-au plămădit multe generații de clerici și dascăli ai bisericii noastre străbune.

Dînd sfaturi și îndemnuri părintești, Prea Fericirea Sa a binecuvîntat munca și sporul în învățatură al elevilor și a împărtășit tuturor părintești binecuvîntări.

ASISTENT

BISERICA DIN PAROHIA BUCOV — PRAHOVA

Sfințirea unei biserici, în viața unei enorii, este un fapt rar și sărbătoresc. La cîteva generații, dacă are loc un astfel de eveniment. Dar actuala generație de credincioși din parohia Bucov a participat activ și integral de trei ori la sfințirea bisericii lor. În decurs de 32 de ani, biserica parohială a fost o dată parțial distrusă de cutremurul din anul 1940, a doua oară, în anul 1944, a fost distrusă în întregime de bombardamente, iar a treia oară, la 13 decembrie 1968, un incendiu a mistuit-o aproape în întregime, la numai 17 ani după cea de a doua sfințire.

Prin inițiativa vrednicului preot paroh Andreescu Nicolae, și cu sprijinul enoriașilor, biserica a fost refăcută și la 12 noiembrie 1972, a avut loc resfințirea bisericii din Bucov.

Împlinind cererea și dorința enoriașilor parohiei Bucov, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a delegat pentru aceasta pe P. C. Consilier Octavian Popescu.

Slujba resfințirii, ca și Sfînta Liturghie, a fost săvîrșită de P. C. Consilier Octavian Popescu, însoțit de un sobor de preoți, în frunte cu P. C. Protoiereu Marin Cîlă.

Răspunsurile liturgice au fost date de credincioșii parohiei Bucov, care practicînd de multă vreme cîntarea omofonă, sub conducerea cîntărețului Filip Mircea, au creat o atmosferă de profundă religiozitate. Predica zilei a rostit-o, cu multă convingere, c. preot Florea Ilie.

După terminarea slujbei de sfințire și a Sfintei Liturghii, părintele Protoiereu Marin Cîlă, a prezentat un frumos tablou al activității Protoieriei Ploiești. P. C. Sa a evidențiat activitatea deosebită ce se desfășoară în cuprinsul Protoieriei. Toate acestea au fost posibile cu îndemnul și sprijinul Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, care veghează ca în tot locul să se facă lucrul cel mai bun. Adăugăm aici cu mîndrie și ajutorul material pe care Statul nostru l-a acordat refacerii monumentelor istorice bisericești.

P. C. Sa roagă pe Părintele Consilier să ducă Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian recunoștința credincioșilor și clerului din Protoieria Ploiești, pentru grija cu adevărat părintească arătată atît credincioșilor, cît și bisericilor lor.

C. Preot paroh Andreescu Nicolae, într-un succint raport, arată că lucrările de la parohia Bucov au fost efectuate cu sprijinul enoriașilor și cu ajutorul bănesc al Sfintei Arhiepiscopii. De aceea, cu respect, mulțumește Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, ca și delegatului Prea Fericirii Sale, părintelui Consilier Octavian Popescu, pentru sprijin și încurajare. Mulțumește părintelui Protoiereu Marin Cîlă de sprijinul moral și îmbărbătare, autorităților de Stat și locale, încredințîndu-i de loialitatea cetățenească a credincioșilor parohiei Bucov.

Aducînd binecuvîntarea Prea Fericitului Patriarh Justinian, P. C. Consilier Octavian Popescu, își arată bucuria de a fi în mijlocul unor credincioși ce au realizat astfel de lucruri din dragostea și credința pentru Domnul nostru Iisus Hristos.

P. C. Sa cere credincioșilor din parohia Bucov, să țină în permanentă biserică curată și frumos împodobită ca azi, căci așa se cade a fi Casa lui Dumnezeu, cum o numește Domnul nostru Iisus Hristos. Aici se află în permanentă Domnul Hristos în Sfintele Taine din Sfîntul Chivot și se face auzit în Sfînta Evanghelie și prin glasul preotului din amvon.

În continuare feliicită credincioșii, Consiliul și Comitetul parohial pentru opera săvîrșită, ca și pe păstorul lor, atît de plin de dragoste și rîvnă pentru Sfînta Biserică a Domnului nostru Iisus Hristos.

La sfîrșit s-a intonat Polihroniu pentru Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, pentru Conducătorii Republicii Socialiste România și pentru credincioșii și clericii prezenți la sfințirea bisericii.

Solemnitatea resfințirii bisericii din parohia Bucov-Prahova, a mișcat adînc inimile credincioșilor ce au luat parte la aceasta, lăsîndu-le în suflet o amintire de neșters.

ASISTENT

BISERICA DIN PAROHIA TĂUȘANCA — ILFOV

Pe șoseaua Oltenița — Minăstirea-Călărași — la 9 km de orașul Oltenița, se află satul Tăușanca, care face parte din comuna Ulmeni, județul Ilfov.

Tradiția moștenită de la străbuni și unele hrisoave arată că acest sat, cu numele Ungureni-Ulmeni, a avut altă vatră (așezare) — în lunca Dunării.

În urma prigonirilor religioase din Transilvania, care au urmat actului de tristă amintire de la 1700, o parte din ciobanii ardeleni, care obișnuiau să ierneze cu turmele lor în lunca Dunării, alăturându-se lor și alții, au făcut vatră de sat în lunca Dunării, lângă satul Ulmeni, așezarea lor purtând numele de Ungureni-Ulmeni, iar vechea așezare primind un adaos la numele vechi și anume acela de Ulmenii-Pământeni.

Văzînd că bătrînul Danubiu își iese des din matcă și că inundațiile dese le strică gospodăriile, pe la anul 1736 au părăsit complet așezarea din luncă și s-au strămutat pe terasa care o domină, unde este vatra actuală a satului Tăușanca.

Fiind buni creștini și voind să aibă locașul lor de închinare, în anul 1838 și-au clădit pe marginea terasei o bisericuță din cărămidă, în formă de navă.

Sub conducerea inimosului preot paroh actual, Valeriu Băbiceanu, Consiliul parohial a purces la strîngerea fondurilor pentru refacerea zidului șubrezit. Prăbușindu-se în timpul lucrărilor de demolare și zidul dinspre miazănoapte, a trebuit să se porceadă la rezidirea bisericii. Preotul Valeriu Băbiceanu, sprijinit cu multă dragoste și rivnă de poporul dreptcredincios, a început rezidirea din temelie a acestei sfinte biserici.

Lucrările de reconstrucție, la care s-au adăugat și cele de repictare în frescă, s-au executat între anii 1970—1972.

În ziua de 5 noiembrie 1972, a avut loc festivitatea resfințirii acestui sfînt locaș, cu binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, care a delegat pe P. C. Preot Ioan Gagi, Directorul Administrației Patriarhale, să conducă și să săvîrșească dumnezeiasca slujbă.

La oficierea slujbei de sfințire a luat parte un sobor de preoți în frunte cu P. C. Protoiereu Savu Chiriță, preoți Mihail Georgescu, Mustea Mihai și Dan Ioan — Minăstirea etc. Răspunsurile au fost date omofon de creștinii prezenți, sub conducerea cîntăreților.

La sfîrșitul Sfintei Liturghii, după intonarea Polihroniului, P. C. Pr. paroh Băbiceanu Valeriu face o succintă dare de seamă asupra lucrărilor și își exprimă bucuria aleasă că și-a văzut cu ochii crezul tinereții sale.

După ce P. C. Protoiereu prezintă un raport asupra realizărilor din Parohiile Protopopiatului, ia cuvîntul P. C. Preot Director Ioan Gagi, care împărtășește credincioșilor arhieresti binecuvîntări din partea Prea Fericitului Părinte Patriarh.

A fost o convorbire de la inimă la inimă cu credincioșii, care îl cunosc încă de pe timpul cînd cucernicia sa păstora în parohia vecină Chiselet.

După caldele îndemnuri și sfaturi, credincioșii intonează Imnul Patriarhal.

ASISTENT

BISERICA DIN PAROHIA VALEA POPII — PRAHOVA

În ziua de 21 noiembrie 1972 (Întrearea în Biserică a Maicii Domnului), a avut loc resfințirea bisericii cu hramul «Cuvioasa Parascheva» și «Întrearea în Biserică», din satul Valea Săracă, parohia Valea Popii, de către P. C. Consilier Popescu Octavian, delegatul Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian.

La numai 10 km de Ploiești, pe șoseaua națională Ploiești — Buzău, se găsește renumita localitate Valea Călugărească, ale cărei dealuri sînt pline de vii mănoase. Aici printre cele zece sate ce alcătuiesc comuna, ascunsă între vii, se găsește la intrarea în comună și parohia Valea Popii, compusă din satele: Valea Popii, Rachieri și Valea Săracă.

În timpul celui de-al doilea război mondial, parohia Valea Popii a fost greu încercată, deoarece frumoasa biserică parohială în stil brîncovenesc, a fost greu afectată.

De atunci parohia a folosit ca locaș de închinare biserica din Valea Săracă, ctitorită, acum 170 de ani, de credincioși necunoscuți, care necesita diferite amenajări.

Dragostea credincioșilor și rîvna preoților s-a îndreptat către biserica din Valea Săracă. Decedatul preot, Boris Macovski și vrednicul preot paroh Ilie Florea, au purces la repararea acestei biserici. În anul 1968, s-a învelit cu tablă nouă, s-a tencuit din nou în interior și exterior și s-a electricizat acest sfînt locaș, cu cheltuiala și munca bunilor enoriași. În anul 1971, s-a întocmit deviz de pictură din nou și s-a pictat biserica de pictorul autorizat Mircea Chelsoi, lucrările terminîndu-se în primăvara anului 1972.

Consiliul parohial a cerut Prea Fericitului Părinte Patriarh să delege pe P. C. Consilier Octavian Popescu să le officieze după rînduială sfîntirea bisericii.

În zorii zilei de 21 noiembrie 1972, credincioși îmbrăcați în haine de sărbătoare se îndreptau spre această biserică reinnoită, ascunsă între dealuri pitorești îmbrăcate cu vii.

La ora 9 dimineața, P.C. Consilier Octavian Popescu, înconjurat de un sobor de preoți în frunte cu P.C. Protoiereu Marin Cîlă, a început solemnitatea resfințirii, după care s-a officiat Sfînta Liturghie, răspunsurile fiind date de credincioși.

Predica zilei a fost rostită de C. Preot Juncu Ioan, de la parohia Ploieștiori.

După terminarea Sfîntei Liturghii, P. C. Protoiereu Marin Cîlă, într-o dare de seamă, arată activitatea preoților și credincioșilor din Protoieria Ploiești. În încheiere, aduce mulțumiri din partea Protoieriei Ploiești, Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian pentru îndrumările și sprijinul material pe care-l acordă pentru înflorirea scumpei noastre Biserici strămoșești. De asemenea mulțumește organelor de Stat, prin Departamentul Cultelor, pentru sprijinul acordat.

C. Preot paroh Ilie Florea, copleșit de emoție, face o dare de seamă asupra lucrărilor executate la biserică. Amintește și de ieromonahul Caliop Bodea, care încă fiind în viață s-a înscris între ctitorii de pe pisania bisericii, precum și de donația de la Sfînta Arhiepiscopie.

P. C. Consilier Octavian Popescu aduce credincioșilor parohiei Valea Popii binecuvîntările Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, arătînd eforturile de bună păstrare a bisericilor noastre și rîvna ce se depune pentru restaurarea monumentelor istorice bisericesti pe tot cuprinsul Patriei.

Această măreață lucrare a bisericii a avut sprijinul puterii de Stat căreia trebuie să-i fim recunoscători.

În continuare, P. C. Consilier reliefează datoria de cinste ca sfintele locașuri să fie păstrate în stare îngrijită. Părintelui paroh Ilie Florea, pentru rîvna deosebită pe care a arătat-o la recondiționarea sfintului locaș ce se resfințește, ca și pentru meritele sale deosebite pe tărîm obștesc, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian i-a acordat rangul de «Iconom». Vorbitorul a încheiat mulțumind tuturor credincioșilor parohiei, pentru munca depusă alături de preotul lor la această importantă lucrare, făgăduind că va informa pe Prea Fericitul Părinte Patriarh despre întreaga desfășurare a lucrărilor, ca și despre marea bucurie duhovnicească ce au încercat cu toții cu acest prilej.

La urmă s-a oficiat un Polihroniu pentru Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian și pentru Conducerea de Stat, cit și pentru credincioșii prezenți, slujba încheindu-se cu parastasul îndătinat pentru ctitori.

ASISTENT

† ARHIEREUL ATANASIE DINCĂ 1896—1973

S-a stins din viață, în ziua de 6 ianuarie 1973, în vîrstă de 76 ani, arhiereul pensionar Atanasie Dincă.

Născut la 20 decembrie 1896, în Comuna Cernica, Județul Ilfov, din părinți plugari, urmează cursurile școlii primare în satul natal. Părinții săi, oameni iubitori de Dumnezeu, veneau des la Mînăstirea Cernica, din apropiere, unde, uneori, luau și pe tînărul Alexandru. Chema-rea sa lăuntrică, frumusețea slujbelor, podoaba cîntărilor și aleasa trăire a viețuitorilor de obște, îi întăresc credința și îi îndreptează pașii spre monahism.

În anul 1915, la vîrsta de 19 ani, este tuns în călugărie și primește numele de Atanasie. Fiind înzestrat cu voce aleasă și dragoste trainică pentru slujba lui Hristos, urmează cursurile Școlii de cîntăreți bisericești și apoi ale fostului Seminar «Nifon Mitropolitul» din București.

Dorind a-și desăvîrși cunoștințele religioase, urmează Facultatea de teologie din București pe care o absolvete ca licențiat, cu calificativul «magna cum laude».

Se dovedește, dintru început, un element activ și cu o deosebită înclinare către muzica psaltică a Bisericii noastre ortodoxe. Trece, încet-încet, prin treptele de ierodiacon, ieromonah și arhimandrit. I se încredințează diferite sarcini administrative-bisericești. Este numit preot și mare eclesiarh al Catedralei din Constanța, precum și profesor și director la Școala de cîntăreți bisericești din acest oraș. De asemenea este profesor de tipic și muzica bisericească pentru elevii selecționați spre a intra în cler.

Venind în București, este numit spiritual și profesor la fostul Seminar «Nifon Mitropolitul» și la Școala de cîntăreți bisericești. Mai tirziu este întilnit stareț la mînăstirile Ghighiu și Căldărușani și director la Școala de cîntăreți bisericești de la această Mînăstire.

Aici, la această vatră a culturii bisericești, ce a excelat sub stăreția Mitropolitului Ghenadie Petrescu, arhiereul Atanasie Dincă, în calitate de stareț, reface biserica cea mare, dărîmată de cutremurul din 1940 și restaurează, prin stăruința sa, o parte din chiliile mînăstirii.

Ca exarh al mînăstirilor din Arhiepiscopia Bucureștilor, ca stareț, ca profesor sau ca director al Școlii de cîntăreți bisericești, a fost un om de acțiune, de muncă fără preget.

La slujbele și ceremoniile religioase îndulcea cu cîntarea și vocea sa frumoasă cultul nostru bisericesc.

La 12 iunie 1942, este hirotonit arhiepiscop de Patriarhul Nicodim, cu titlul de «Bîrlădeanul» și delegat episcop locotenent la eparhia Rîmnîcului.

După pensionare, se retrage la Mînăstirea Căldărușani, care i-a fost atît de dragă și de care se leagă o bună parte din activitatea sa.

Slujba pogribaniei s-a săvîrșit în ziua de 9 ianuarie, la Mînăstirea Cernica — în Biserica «Sfîntul Gheorghe» — de un sobor de arhimandriți și preoți, sub conducerea Prea Sfințitului arhiepiscop Gherasim Constanțeanul, vicarul Eparhiei Dunării de Jos.

La sfîrșitul slujbei, P.S. Sa, în cuvinte calde, a elogiat viața și activitatea regretatului dispărut, subliniind dragostea pentru biserică, pentru rînduiriile noastre cultice și tipiconale, pentru muzica noastră bisericească, arătîndu-l ca pe unul dintre cei mai aleși psalți ai Bisericii Ortodoxe Române din vremea noastră. La mînăstirea Căldărușani, unde s-a retras, a lucrat la multe studii și compoziții psaltice, rămase în manuscris.

P. C. Arhimandrit Veniamin Nicolae, actualul stareț al mînăstirii Căldărușani, a adus omagiul întregului sobor, fostului lor stareț, regretatului dispărut, menționînd numeroasele lucrări de restaurare făcute mînăstirii sub stăreția și conducerea adormitului întru Domnul, precum și frumusețea slujbelor și ceremoniilor bisericești la care participa Vlădica Atanasie, ca un excelent slujitor și un interpret desăvîrșit al muzicii noastre psaltice.

Inconjurat de frații săi îndurerați și de o asistență întristată, în sîcriul purtat pe umeri de numeroșii săi ucenici, a fost condus, spre seară, la Cimitirul «Sfîntul Lazăr» și așezat în locașul său de veci, așa după cum a fost dorința sa.

ASISTENT

† PROFESORUL IOAN G. SAVIN

S-a stins din viață, în ziua de 23 februarie 1973, la frumoasa vîrstă de 87 de ani, distinsul profesor de dogmatică al teologiei ortodoxe române — Ioan G. Savin, figură proeminentă a învățămîntului nostru teologic dintre cele două războaie, la Facultățile de teologie ortodoxă din Iași și București. Odată cu plecarea dintre noi a respectatului profesor, dispăre încă unul dintre dascălii teologiei noastre, care a semănat în sufletele a numeroase generații de studenți și preoți principiile credinței noastre, moștenite de la marii dascăli ai lumii și ierarhi și înmănuncheate atît de fericit de către Sfîntul Ioan Damaschinul.

Născut dintr-o aleasă familie de preoți, în Comuna Jorăști, județul Galați, la 15 decembrie 1885, a urmat cursurile primare în satul natal și apoi Seminarul «Veniamin Costache» din Iași. Pentru calitățile sale excepționale a fost trimis ca bursier la Heidelberg, în Germania, de către profesorul Ioan Mihălcescu, pentru a-și competi și desăvârși studiile. Ca student și apropiat ucenic al renumitului profesor Plank de la Facultatea din Heidelberg, câștigă o temeinică și aleasă pregătire teologică. Reîntors în țară, îndeplinește mai multe sarcini, administrative, și, mai târziu, profesor la Facultățile de teologie ortodoxă din Iași și București.

Autor al mai multor lucrări, dintre care pomenim : *Biserica Română și noua ei organizare* (1925), *Despre existența lui Dumnezeu — proba ontologică* (1940), *Ce este Ortodoxia?* (1942) ș. a. și colaborator la diferite reviste bisericești, profesorul Ioan G. Savin s-a înscris printre cei mai prețuiți profesori ai vechiului nostru învățământ teologic, ca un înaripat și subtil condeier, ca un delicat și sublim poet al teologiei, care îmbina adevărul cu frumosul și viața cu virtutea, ancorate în viața socială și obștea credincioșilor.

Retras la pensie de mai mulți ani, a colaborat la revistele noastre de teologie, dând la lumină articole de valoare, noi raze strălucitoare pe cerul Bisericii noastre ortodoxe.

Slujba înmormântării a fost făcută la Paraclisul Institutului teologic din București, duminică, 25 februarie, de către un sobor de preoți și diaconi — profesori și asistenți de teologie, după care, în numele foștilor studenți și colegi de profesorat și al studenților a luat cuvântul Dl. Profesor Nicolae Chițescu de la catedra de Dogmatică de la Institut, care a spus, printre altele : «Îndeplinind hotărârea Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian și după îndrumările date de P.S. Episcop Antonie, rectorul nostru, Institutul teologic, conducând spre locul de veci, pomenește, cu deosebită emoție, pe profesorul și teologul distins, care a fost Ioan G. Savin, omagierea lui însemnând pentru noi slăvirea lui Dumnezeu pentru slujitorul ales pe care l-a dat Bisericii Sale. Activitatea sa binecuvântată în slujba Sfintei noastre Biserici și a Patriei noastre a fost marcată de studiile sale prodigioase, făcute în țară și în străinătate și de epoca deosebită în care și-a desfășurat-o.

Activitatea sa, axată, la începuturile ei, pe publicații în periodice și conferințe, pentru ridicarea nivelului cultural și spiritual al poporului, în aleasa tovărășie a unor consacrați ca Sadoveanu, Gala Galaction, poetul Vasile Voiculescu, Gh. Mușur, indicau preferințele sale. Aportul lui filosofico-teologic voia să demonstreze că țara noastră își poate dăruia obolul ei ales la simpozionul cultural al lumii și această demonstrație era o adevărată doxologie a latențelor spirituale ale poporului român pe aceste meleaguri carpatodunărene.

Ceea ce impresionează în opera profesorului teolog Ioan G. Savin este faptul, că dincolo de slăbiciunile acestui pumn de țărină și de tribulațiile vieții, a ținut pasul în rîndul cu cultura vremii, cu evenimen-

tele care aveau implicații în Biserică. A ținut să ferească Biserica de izolarea de popor, ancorînd-o în problemele vremii. Principiile generale, evanghelice, de la care pleca i-au dat uneori intuiția aplicării fericirii Domnului la «taina fratelui», la slujirea lui, cu un cuvînt, la problemele sociale, pe care, însă, ni le-au dezvăluit pe deplin vremurile noi, de prefaceri epocale, pe care le străbate astăzi lumea.

Implicațiile filosofiei în Teologia fundamentală erau socotite ca absolut necesare de profesorul Savin, nu numai din nevoia unei demonstrații adecvate obiectului, ci și ca o reacție împotriva oricărei încercări de a diminua valoarea formulelor doctrinare. Ca și Părintele Mihălcescu, profesorul Savin spunea: «Creștinismul este viața cea adevărată, întemeiată pe adevăr, deci pe doctrina cea adevărată: Iisus Hristos este Calea care duce la Adevărul mîntuitor: Calea, Adevărul și Viața.

Cursurile de teologie fundamentală, ținute de profesorul Savin, liber, erau apreciate de studenții teologi ca prilej al unor continue elevații ale minții spre platonicele «Cîmpii ale Kalokagatiei». Din acest punct de vedere era unic în felul lui, împlinind triada apologetilor clasici ai Bisericii Ortodoxe Române: Găină — Mihălcescu — Savin.

Pe lângă ancorarea în actualitate și înălțimea filosofică a preocupărilor sale teologice, ele au mai avut un cadru și un aspect deosebit: iubirea de frumos: filokalia. La seminarii și în convorbiri particulare, profesorul Savin păstra în toate o decență rară, îmbrăcînd expunerea sa în forme poetice, ori artistice, dovadă a unei permanente preocupări filocalice, contrastînd, oarecum, cu omul de acțiune din el, în care părea că predomină rațiunea și voința. Pentru profesorul Ioan Savin toate manifestările frumosului erau parcă o reflectare a frumuseții divine: de aceea adevărul e și frumos, iar frumusețea creată înalță sufletul spre frumusețea paradigmatelor divine, purificată de zgura sensibilului, transfigurată.

Azi, toți cei ce l-am cunoscut, prețuit și iubit, știm că nu ne despărțim cu totul și că nu-l vom uita pe dascălul nostru, ci vom fi pururi în duh cu el, cînd vom cugeta «la problemele vremii» de azi, extinzînd în chip de cruce slujirea la verticală a Părintelui ceresc, pe cea orizontală a omului, fratelui nostru. Îl vom simți iarăși printre noi cînd vom citi lucrările sale și cînd inima ne va fi inundată de frumos, ne vom aminti iarăși de el.

Din partea foștilor studenți, a vorbit Preotul Gh. Cuneșcu de la parohia Popa Tatu din București.

Spre seară, sicriul cu trupul neînsuflăit al regretatului profesor Ioan G. Savin a fost condus la Cimitirul Cernica, fiind însoțit de un grup de studenți, care au dat ultimele răspunsuri la rugăciunea cu care a fost așezat la locul său de veci din cimitirul Sfîntul Lazăr din Cernica.

ASISTENT

† PREOTUL SPIRIDON BLIDARU 1897—1972

În ziua de 30 decembrie 1972, pe la orele 14, s-a stins din viață, venerabilul preot Spiridon Blidaru de la parohia Micloșani, comuna Malu cu Flori, județul Dimbovița.

Părintele Spiridon Blidaru s-a născut în anul 1897, luna iunie, ziua 21. A fost cel mai mare copil dintre șapte frați. A urmat școala primară în satul natal, după aceea cursurile Seminarului Nifon din București. A luat parte la războiul mondial din 1916—1918. La sfârșitul războiului, în 1919, se căsătorește cu Viorica Ștefănescu, din Rucăr, cu care a conviețuit, în mod ideal, timp de 53 de ani. Tot în 1919 este hirotonit preot pe seama parohiei Micloșani, unde a slujit lui Dumnezeu și pe enoriașii săi timp de peste 53 de ani neîntrerupți.

Din căsătoria părintelui Spiridon Blidaru cu Viorica Ștefănescu s-au născut patru copii.

Moartea preotesei Viorica, la 7 septembrie 1972, lasă nemângiat și fără putință de consolare pe părintele Spiridon, care de la moartea soției sale, nu-și mai găsește alinarea. Și cum putea să-și mai găsească liniștea sufletească pierzînd pe aceea care i-a fost sprijin pilduitor în activitatea sa pastorală? Fiindcă presbitera Viorica, cu contribuția enoriașilor, a ajutat pe preotul Spiridon Blidaru să facă mari îmbunătățiri bisericii din satul Micloșani: refacerea zidăriei în urma cutremurului din 1940, repictarea întregului interior, electrificarea și înzestrarea bisericii cu alese podoabe de cult.

În parohia Micloșani părintele Spiridon s-a distins prin exemplul personal de corectitudine în viața de familie și în activitatea sa pastorală. Mulți ani a îndeplinit și alte funcții administrative și didactice primind diferite ordine și distincții ca răsplată pentru munca și priceperea sa, iar pentru lucrarea sa pastorală a primit cel mai înalt rang bisericesc, rangul de «Iconom Stavrofor». După moartea soției, copiii îl sfătuiesc să se pensioneze și să vină la București, dar nu primește acest lucru pentru a rămîne lângă enoriașii săi, lângă mormîntul soției sale, lângă biserica din Micloșani, al cărui ctitor este.

Părintele Spiridon Blidaru a fost un preot distins, bine pregătit, conștiincios, un preot care și-a orientat viața, puterea de muncă și toată priceperea sa, în slujba Bisericii străbune și a Patriei dragi. Dragostea sa față de biserica din Micloșani și față de enoriașii acestei biserici și mai ales munca depusă cu sacrificii morale și materiale pentru acest sfînt locaș, toate acestea, au făcut ca părintele Spiridon Blidaru să fie stimat, apreciat și respectat, atît de către preoțimea generației sale, cît și a celor mai vîrstnici sau mai tineri decît cucernicia sa. Toate acestea au făcut să se bucure de admirația credincioșilor care l-au cunoscut și, mai ales, să se bucure de dragostea și admirația enoriașilor săi, enoriași ale căror taine părintele Spiridon învățase să le cunoască și știa să pătundă în sufletele lor, prin răbdarea cu care știa să-i asculte și

să-i îndrumeze, intuind totodată prescrierea leacului potrivit pentru alungarea durerilor sufletești, care-i aduceau pe aceștia la cucernicia sa, sau în fața Sfântului Altar. Învrednicit de Bunul Dumnezeu să ajungă vârsta de 75 de ani împliniți, părintele Spiridon pleacă pe drumul veșniciei, regretat de toți cei care l-au cunoscut și prețuit.

Încărcat de ani și de o aleasă experiență pastorală, înzestrat de Dumnezeu cu multe daruri, venerabilul preot lasă în urma sa un nume foarte bun ca slujitor al Sfântului Altar, soț ideal, părinte de copii distinși, iubit păstor, cetățean loial și pilduitor în fața enoriașilor săi, fiindcă la toate îndatoririle de interes obștesc, preotul Spiridon Blidaru era primul și cu sfatul și cu fapta. Pentru preoții din Protoieria Tîrgoviște, viața părintelui Spiridon Blidaru rămîne un exemplu rar, o făclie care s-a mistuit pentru binele Bisericii și al neamului nostru.

Slujba înmormîntării s-a săvîrșit în biserica din Micloșani, în ziua însoțită, ca primăvara, de 2 ianuarie 1973, de un sobor de preoți și diaconi în frunte cu P. C. Consilier Mihail Marinescu, de la Sfînta Arhiepiscopie a Bucureștilor, secundat de P. C. Protoiereu, Gheorghe Ionescu, de la Protopopiatul Tîrgoviște. La sfîrșitul slujbei de prohodire, adînc emoționat, a luat cuvîntul P. C. Consilier, Mihail Marinescu, care a subliniat darurile și calitățile de ales slujitor al Sfîntului Altar cu care a fost împodobit preotul Spiridon Blidaru, a reliefat pastorația sa pilduitoare pentru parohiile de pe toată Valea Dîmboviței, dragostea sa neșpus de afectivă față de familia sa, de copiii săi dragi și enoriașii săi iubiți.

P. C. Protoiereu, Gheorghe Ionescu, vorbind în numele preoților din Protoieria Tîrgoviște, printre care răposatul se bucura de unanime aprecieri, a prezentat viața, activitatea și munca roditoare a decedatului, exprimînd cuvinte alese de omagiu.

Au luat cuvîntul apoi preotul Ion Răuțescu — Dragoslavele, și episcopul bisericii, care au vorbit despre talentul deosebit ca păstor de suflete al regretatului defunct și vrednic cetățean al Patriei.

Plîns de miile de persoane, care au venit să-l petreacă pe drumul veșniciei, corpul neînsuflețit al celui ce a fost preotul Iconom Stavrofor, Spiridon Blidaru, a fost coborît în cripa familiei, lîngă Sfîntul Altar, pe care l-a slujit cu dragoste și devotament toată viața.

Preot de o valoroasă structură sufletească, lasă în urma sa frumoase aduceri aminte și grețe neșterse.

Dumnezeu să-l ierte și să-l odihnească între aleșii Săi.

ASISTENT

† PREOTUL VLADIMIR HARTEA 1903—1973

La 6 ianuarie, s-a stins din viață preotul pensionar Vladimir Hartea, fost la parohia Odaia Vlădichii, județul Ilfov.

Născut în anul 1903, dintr-o familie de preoți, a urmat școala primară în satul natal, liceul și apoi Facultatea de teologie, luându-și licența în anul 1925. În eparhia Bucureștilor, a funcționat ca preot la parohiile Provița de Jos, Prahova și la Odaia Vlădichii, Ilfov. A fost un preot apropiat, foarte iubit de credincioșii săi, iar pierderea sa lasă un gol în sufletele celor ce l-au cunoscut. Pentru munca sa deosebită pe teren pastoral, a fost distins de autoritatea bisericească cu titlul de «iconom», iar pentru munca sa obștească a primit medalia de bronz a «Cruții Roșii».

Slujba înmormântării a fost săvârșită de un sobor de preoți la biserica Sf. Nicolaie din Oltenița, în frunte cu P. C. Protoiereu Savu Chiriță. După serviciul religios, P. C. Sa, în cuvinte pline de prețuire, a arătat activitatea celui repauzat în cadrul Bisericii, elogiind personalitatea sa duhovnicească și deosebitul prestigiu pe care l-a avut în fața preoților și a credincioșilor. Au mai luat cuvântul preoții Mihail Georgescu, fost coleg de altar cu cel dispărut, preotul Voicu Alexe — Tăriceni, Preotul Ștefan Cotoman și profesorul Cercel Mihai, din partea foștilor colegi de școală.

Seara, condus de colegi și de un număr mare de credincioși, ce l-au prețuit, a fost înmormântat în cimitirul orașului Oltenița.

ASISTENT

† PREOTUL JUSTINIAN BUNESCU 1889—1973

La 17 februarie 1973, a încetat din viață preotul pensionar Justinian Bunescu, fost la parohia Băsești, Județul Teleorman.

Născut în anul 1889, în vechiul sat Băsești — azi Călmățuiul de Sus, a urmat cursurile școlii primare în satul natal, Seminarul și apoi Facultatea de teologie pentru completarea studiilor sale. Hirotonit preot, în comuna natală, a onorat biserica cu o activitate deosebită, atât pe teren religios, cât și pe teren obștesc. A ridicat biserica din satul său pe fundația vechii bisericuțe, cu rîvna sa și cu daniile enoriașilor săi, distingîndu-se ca un cercetat duhovnic, o inimă bună și caldă, fiind iubit de credincioșii săi. A păstorit parohia sa timp de 44 ani și lasă în urma sa multe și dureroase regrete.

Slujba înmormântării a fost făcută, în capela «Reînvierea» din Capitală, de un sobor de preoți în frunte cu preotul Stan Dimancea de la

parohia Ienii, care, în continuare, a ilustrat meritele pastorale și duhovnicești ale preotului dispărut, și a subliniat lucrarea construcției bisericii din comuna Băsești, care se datorează mai ales stăruinței sale. Preotul Rădulescu Gheorghe, parohul actual al bisericii, păstorite altă dată de preotul Bunescu, în fruntea unei delegații de credincioși, a adus omagiul parohiei la mormintul celui care, vreme de mai bine de 4 decenii, le-a fost păstor și duhovnic.

Spre seară a fost condus la locul său de veci, înconjurat de regretele tuturor.

ASISTENT

† PREOTUL IANCU PÎRVU

În ziua de 31 ianuarie 1973, în urma unei scurte suferințe, s-a stins din viață distinsul preot Iancu Pîrvu, de la parohia Sfinții Apostoli din orașul Zimnicea.

S-a născut la 6 aprilie 1898, în comuna Buzoești, din județul Argeș, unde a urmat cursurile școlii primare. A urmat apoi cursurile Seminarului Central și ale Facultății de teologie din București, distingându-se prin studii și comportare și obținând licența în teologie.

În ziua de 16 mai 1926, s-a căsătorit cu Elena Păunescu, fiica distinsului preot Gheorghe Păunescu din Turnu Măgurele, iar la 1 iulie, același an, a fost numit preot paroh la parohia Sfinții Apostoli din orașul Zimnicea, pe care a păstorit-o cu vrednicie și fără întrerupere timp de aproape 47 de ani.

A fost președintele Cercului Pastoral Zimnicea și distins cu rangul de Iconom Stavrofor.

Ajungând la osteneală, așa cum glăsuiește psalmistul și cu conștiința împăcată că a slujit cu credință și evlavie Sfînta Biserică, cere pensionarea pe 1 ianuarie 1973.

Sfîrșitul său a fost creștinesc, în pace și fără durere, nu s-a înfrișat de el, ci singur cu familia și prietenii apropiați, a rînduit totul pentru prohodirea sa.

Slujba înmormîntării a avut loc în ziua de sîmbătă, 3 februarie 1973. Serviciul religios al prohodirii a fost oficiat de un sobor de 12 preoți, în frunte cu P. C. Constantin Ruse, Protoiereul Alexandriei, în prezența familiei, rudelor, cunoscuților și a credincioșilor din parohie.

După terminarea slujbei de înmormîntare, a luat cuvîntul P. C. Protoiereu Constantin Ruse, care a spus că «vestea încetării din viață a

venerabilului și distinsului preot Iancu Pîrveu a umplut de întristare inimile tuturor celor ce l-au cunoscut și l-au prețuit».

Face apoi o succintă expunere asupra întregii slujiri preoțești, pe care părintele Iancu a împlinit-o cu sîrg și prisosință.

Adormitul întru Domnul era considerat ca decanul preoțimii din aceste părți, nu numai ca vîrstă, dar și pentru faptul că el era îndrumător al tuturor celorlalți preoți și sfătuitoare în toate problemele pastorale.

Preotul Iancu Pîrveu, era un om întreg, sub toate aspectele, cu o înaltă moralitate, cu o gîndire sănătoasă, sobru și pretențios, în primul rînd față de persoana sa.

În încheiere, P. C. Protoiereu, aduce condoleanțe familiei și credincioșilor, în numele preoților din Protoieria Alexandria, pentru pierderea părintelui și păstorului lor scump, asigurîndu-i că se vor ruga neîncetat pentru sufletul său bun și mare.

A vorbit apoi P. C. Pr. Constantin Naidin, fost Protoiereu al Protoieriei Zimnicea, care a înfățișat personalitatea preotului Iancu Pîrveu.

A mai luat cuvîntul preotul Gheorghe Boboșilă, de la parohia Sfinții Împărați din orașul Zimnicea, care a evidențiat strînsa colaborare și înțelegere deplină ce a avut-o cu preotul Iancu în toate problemele bisericesti și pastorale.

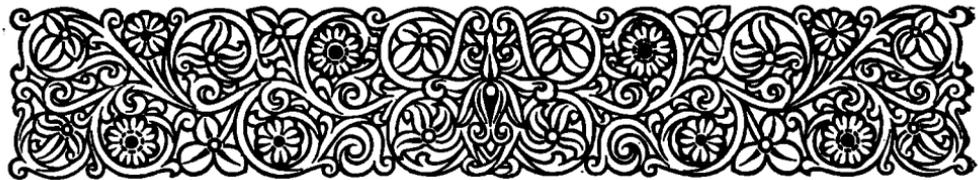
Preotul Ion Marinescu, de la parohia Piatra, dînd glas celor mai calde simțăminte de respect și recunoștință, a mărturisit că preotul Iancu l-a îndrumat și l-a ajutat ca pe copilul său asigurîndu-l că-i va urma toată viața exemplul și sfaturile ce i le-a dat.

În încheiere, în numele credincioșilor, a vorbit cîntărețul Lăcrămuță Florea, care a arătat dragostea și respectul ce i l-au purtat toți enoriașii săi, dar și regretul pentru pierderea păstorului lor sufletesc, care i-a învățat și i-a binecuvîntat.

Corpul neînsuflețit al preotului Iancu a fost ridicat din mijlocul bisericii sale dragi și purtat pe brațele preoților slujitori, s-a făcut apoi ocolirea sfintei biserici prin mijlocul sutelor de credincioși înlăcrimați, — apoi cortegiul funebru s-a îndreptat spre cimitirul orașului Zimnicea, în dangătul trist al clopotelor.

Veșnică să-i fie pomenirea !

ASISTENT



RECENZII

Episcop Antonie Plămădeală, Vicar Patriarhal, *Biserica slujitoare*, editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1972, 344 p.

Teologia creștină a început să accentueze, în timpul din urmă, într-un mod cu totul special, «dimensiunea slujirii» ca atribut esențial al Bisericii creștine. Între Biserică și slujire există o corelație ființială. Mai mult decît atît, slujirea este, de fapt, un factor determinant care stă la baza concepției despre Biserică.

Deși noțiunea de slujire a fost întotdeauna legată de Biserică, încă de la apariția acesteia, fixarea ei în categorii precise s-a făcut abia în timpurile noastre, după Conciliul al doilea Vatican, cînd s-a formulat o *teologie a slujirii*, menită să soluționeze criza secularizării prin care trece Biserica creștină apuseană.

S-a afirmat, adeseori, că Ortodoxia este preocupată în special de valorile *lumiî de dincolo*, de reprezentarea pe pămînt a splendorilor atemporale ale liturghiei cerești, care îi cheamă pe credincioși să intre în această lume cerească prin contemplație, neglijînd să se ocupe de slujirea caritativă a lumii, așa cum au făcut Mîntuitorul și Apostolii.

Dacă Ortodoxia nu s-a angajat cu toată ființa ei în activități misionare sau sociale, aceasta a fost, înainte de toate, condițională de faptul că ea a trebuit să lupte pentru a se menține în fața invaziei islamice. În ciuda acestui fapt, după cum se poate vedea din prezenta lucrare, Ortodoxia nu a neglijat nici aceste aspecte ale slujirii creștine, iar experiența pe care a acumulat-o de-a lungul istoriei sale, a înălțîrî-o și i-a dat posibilitatea de a găsi coordonatele cele mai adecvate prin care să răspundă marilor aspirații ale lumii contemporane.

Teza P. S. Episcop Antonie concretizează cîteva din aceste aspecte și tendințe fundamentale ale Ortodoxiei, bazată pe un material documentar și scripturistic foarte bogat.

Schițînd perspectiva Ortodoxă asupra slujirii, Episcopul Antonie arată că ideea de slujire nu ține exclusiv de relația Bisericii cu lumea, ci în ea se exprimă însăși viața și ființa Bisericii ca trup al lui Hristos, în lume. Biserica este slujitoare prin însăși structura ei teandrică, prin misiunea ei mîntuitoare și prin perspectiva ei eshatologică. În slujire se descopere caracterul integral al existenței creștine, făcînd să dispară dilema dintre *vertical* și *orizontal*, deoarece nevoia de deschidere umană vine întotdeauna dintr-o comuniune spirituală care este un dar al Duhului Sfînt.

La baza slujirii Bisericii stă învățătura sa revelată despre unitatea neamului omenesc, sau legătura ontologică dintre oameni.

Lucrarea este împărțită în cinci părți :

În prima parte tratează temeiurile scripturistice ale slujirii, după cum acestea reies din Vechiul și Noul Testament. Fundamentarea biblică pe care Episcopul Antonie o face noțiunii slujirii, nu este bazată numai pe citate disparate, ci și pe o prezentare coerentă a concepției unității ontologice a neamului omenesc.

Partea a doua expune pe larg temeurile slujirii după Sfânta Tradiție și scrierile Sfinților Părinți, folosind, mai ales, pe Sf. Ioan Gură de Aur, dintre scriitorii răsăriteni și Ferițitul Augustin, ca dintre scriitorii creștini apuseni. Pentru aceștia slujirea este completă și plăcută lui Dumnezeu numai atunci când «rugăciunea», predicarea cuvîntului și mărturisirea lui Dumnezeu se conjugă cu fapta, cu acțiunea samarineană sub formele ei.

Aspectele practice ale slujirii, în Răsăritul ortodox, sînt tratate în partea a treia. Slujirea, în Răsăritul ortodox, s-a manifestat sub două aspecte :

Diakonia Cuvîntului. — În forma acestei diaconii este cuprinsă chemarea misionară a Bisericii. Misiunea a fost concepută ca o lucrare a dragostei divine față de oameni, care a vrut ca toți să se bucure de binefacerile întrupării Fiului lui Dumnezeu și să fie înfiați prin Hristos.

Diakonia faptei. — În acest aspect al slujirii se concretizează iubirea creștină față de aproapele. Un act de caritate creștină, care urmărește acordarea unui ajutor, fără învelișul esențial al iubirii este gol de sens. Nu milostenia propriu-zisă este importantă, ci faptul că cel care o săvîrșește se așează pe aceeași treaptă cu cel care o primește. De aceea, el nici nu așteaptă vreo răsplată pentru ea ; iubirea se răsplătește pe ea însăși, trăiește prin ea însăși.

Atît Diakonia cuvîntului cît și Diakonia faptei sînt exemplificate amplu de autor.

În partea a patra și cea mai lungă a lucrării sale, Prea Sfințitul Episcop Antonie prezintă problema slujirii în teologia contemporană protestantă, anglicană și romano-catolică. Deși, în multe privințe, opiniile autorului nu concordă cu cele ale unor teologi creștini apuseni (J. A. T. Robinson, Harvey Cox etc.), critica sa este totuși izvoită din dragoste creștină și din dorința de a stimula un schimb de idei în folosul întregii creștinătăți.

Partea a cincea este o prezentare amplă a concluziilor tezei, a căror viziune se ramifică în numeroase idei noi, deosebit de interesante. Aceste concluzii sînt prezentate, de altfel, și în limba engleză (p. 326—335).

Vorbind despre această parte a lucrării P. S. Episcop Antonie, Pr. Prof. Dumitru Stăniloae a relevat următoarele :

«Cele spuse în această parte de Prea Sfinția Sa despre *slujirea și teologia lumii*, despre *slujire și aspectul comunitar, eclezial al vieții creștine*, despre *slujire și transfigurarea creației*, despre *dinamismul continuu al umanității*, despre *afirmarea naturii de comunitate a omenirii* și, în general, despre *sporirea continuă a umanității prin slujire*, sînt lucruri cu totul remarcabile și prind, într-o sinteză și interpretare ortodoxă, multe din ideile teologiei contemporane și din perspectiva lor eshatologică. Ele reprezintă ideea unității inițiale a omenirii în mers, în actualizarea valorilor și tensiunilor înalte și bogate cuprinse în ea, cu tot atîtea forme și faze comunitare actualizate ale unității ontologice virtuale originare. Ele pun în evidență, în același timp, solidaritatea și adîncirea bazelor slujirii în concepția ortodoxă, față de care ideile teologilor occidentali, oricît de explozive par prin noutatea lor și oricît de interesante se înfățișează la prima vedere și cu toate că își iau noutatea din căldura pasionată a interesului față de om, nu-și au rădăcinile destul de trainice, pentru că nu sînt adîncite în solu neclintit și ultim al legăturii ontologice dintre credincioși și Dumnezeu și dintre credincioși între ei și nu deschide perspectiva unui progres nesfîrșit al ei în Dumnezeu» (p. 7).

Lucrarea de față a fost prezentată pentru titlul de Doctor în Teologie Sacră la Colegiul Heythrop din Londra, sub o formă mai prescurtată, cu titlul : «*Biserica Slujitoare în gîndirea apuseană. O evaluare ortodoxă*». Ea a fost admisă, iar autorului i s-a decernat titlul de Doctor în Teologie Sacră (S.T.D.), cu calificativul magna cum laude.

Prof. Dr. Robert Murrey, îndrumătorul științific al prezentei lucrări, în referatul său, pe lîngă aprecierile pline de elogiu, își exprimă încrederea într-o contribuție eficientă a acestei lucrări la progresul dialogului dintre Bisericile creștine.

Rus Remus

Dr. Dr. h. c. Nicolae Mladin, Mitropolitul Ardealului, *Studii de Teologie morală*, Sibiu, 1969, Editura și Tipografia Arhiepiscopiei, 408 p. (387 p. text + 21 p.), rezumate în limbile franceză, germană și engleză.

Acele prin care se realizează viața socială și se asigură progresul social — fie că sînt manifestări ale voinței individuale, fie că sînt manifestări ale voinței colective organizate — sînt apreciate ca valoare și importanță nu numai sub aspectul legalității — adică al conformității lor cu legea — ci și sub aspectul etic sau moral. Mai mult, fiindcă cea mai mare parte a actelor care stau la baza raporturilor sociale sînt îndeplinite de membrii societății din convingere, în lumina normelor morale, iar nu de teama constrîngerii prevăzute de normele juridice, pe rolul și importanța normelor morale, în viața socială, s-a pus un tot mai stăruitor accent, pentru ca toți membrii societății să-și însușească aceste norme și să le aibă ca îndreptar în întreaga lor activitate. Într-adevăr, acolo unde membrii societății au ajuns să-și îndeplinească îndatoririle din convingere, în lumina normelor morale, intervine tot mai rar autoritatea legiferatoare pentru stabilirea de norme juridice și se recurge tot mai puțin la sancțiuni constrîngătoare.

Dar acele și raporturile din viața socială nu sînt permanent aceleași, ci se schimbă de la o epocă la alta, îndeosebi atunci cînd se schimbă însăși orînduirea socială. De aceea autoritatea legiferatoare este mereu atentă la toate aceste schimbări care intervin în raporturile sociale, ca să le reglementeze prin norme legale corespunzătoare, înălțurînd pe cele vechi a căror obligativitate — în loc să ajute — ar stînjea buna desfășurare a vieții sociale. Ceea ce apare nou, de la o epocă la alta, cu privire la normele morale, nu se referă la conținutul lor, ci la forma nouă sub care este prezentat acest conținut, pentru a corespunde noilor situații și noilor raporturi sociale, pe care le impun transformările care au intervenit în organizarea societății, îmbrățișînd toate domeniile vieții umane: social, științific-tehnic, material și spiritual.

Urmărind atent, de mai bine de trei decenii procesul de rapidă și profundă transformare a societății, în epoca noastră, întii ca profesor de teologie morală la Institutul teologic de grad universitar din Sibiu și apoi ca Mitropolit al Ardealului, I.P.S. Mitropolit Nicolae Mladin și-a sintetizat observațiile într-o serie de studii și articole, publicate în revistele bisericești, editate de Administrația Patriarhală și de centrele noastre mitropolitane. Aprecierea de care s-au bucurat aceste studii și articole la apariția lor și convingerea că gruparea și republicarea lor poate fi încă de folos preoților și credincioșilor Bisericii Ortodoxe Române, pentru orientarea lor, în acest năvalnic curent transformator al vieții sociale, au determinat pe I.P.S. Mitropolit Nicolae Mladin să selecționeze o parte din aceste studii — îndeosebi din cele publicate în anii 1947—1968 — și să le republice, împreună cu cîteva studii noi, într-un volum intitulat: «Studii de Teologie Morală». Criteriul care a stat la baza grupării studiilor în volum a fost cuprinsul lor, nu ordinea cronologică a apariției lor în reviste. Potrivit acestui criteriu, un număr de 10 studii — care formează partea I (p. 11—162) — au fost grupate sub titlul: *Probleme de morală socială*; iar alte 14 studii — care formează partea a II-a (p. 163—387) — au fost grupate sub titlul: *Probleme de morală generală și specială*.

Ca toate lucrările I.P.S. Mitropolit Nicolae Mladin, și aceste studii și articole, care formează volumul menționat, se caracterizează prin aceeași metodă de expunere sistematică a ideilor care alcătuiesc problema tratată, în ansamblul ei, adică privită sub toate aspectele care pot contribui la o cit mai bună lămurire a ei. Ordinea logică în care se înălțuie ideile, și stilul clar, curgător, în care sînt scrise studiile, ajută ca toate temele tratate — cu tot caracterul abstract al unora — să fie înțelese cu ușurință, atît sub aspectul lor teoretic, cît și sub cel practic. Aceasta ar îngădui cititorului să tragă el însuși concluzia corespunzătoare; autorul a socotit, totuși, mai util, ca să încheie fiecare studiu cu o concluzie, care încheiează conținutul și importanța temei tratate. Cea mai mare parte a studiilor au la sîrșit și o selecționată bibliografie.

Vom reda mai pe larg conținutul primului studiu din partea I, atât pentru importanța temei tratate, cât și pentru faptul că formează un fel de cadru al întregului volum.

Un studiu, intitulat: «*Biserica și societatea*» — care apare pentru prima dată în volum (p. 11—34) — urmărește să scoată în evidență îndeosebi felul în care Biserica poate să sprijine eforturile societății în dezvoltarea ei actuală. Se arată că, deși creștinismul are în vedere, în primul rând, latura spirituală a vieții creștinului, el acordă totuși o mare importanță și laturii materiale, vieții pămîntești. Însăși dobîndirea mîntuirii de către creștin este strîns legată de acte materiale de binefacere săvîrșite pe pămînt, față de semenii. Principiile morale creștine au consecințe sociale, între individual și social existînd o permanentă interdependență. Căci viața religioasă-morală, deși își are autonomia ei, nu poate fi complet izolată de diversele aspecte ale vieții sociale. Creștinul participă, în calitate de cetățean, la viața societății. Activitatea lui socială nu este însă numai o integrare de cetățean în dezvoltarea societății, ci are și unele temeuri morale creștine. Aceasta, pentru că principiile religioase-morale au, așa cum s-a menționat, și consecințe sociale. Fără îndoială, nu Biserica e primul factor al dezvoltării sociale, nu ea are să se ocupe direct de rezolvarea problemelor sociale; dar ea poate sprijini progresul societății, orientîndu-se după răsfrîngerile sociale ale principiilor sale religioase-morale. Creștinul are, astfel, în principiile morale creștine și unele elemente de orientare generală cu caracter social.

Noi știm — din învățătura creștină — că fericirea veșnică se dobîndește prin ceea ce se realizează în viața pămîntească pentru o viață tot mai bună, pentru mai multă dreptate, iubire, bunătate, pace. Creștinul se simte îndemnat să se angajeze, cât mai deplin, în acțiuni care tind spre lucrarea dreptății și realizarea păcii pe pămînt. Principiile morale creștine influențează astfel activitatea creștinului în viața socială. Dintre aceste principii sînt amintite, în mod deosebit: interdependența între individual și social, libertatea, egalitatea, frățietatea, munca, dreptatea, pacea și colaborarea în iubire (p. 17).

Pornindu-se de la afirmația Sfîntului Apostol Pavel că Biserica este «*Trupul lui Hristos*», se arată întîi care este raportul dintre credincioși — ca mădulare ale acestui trup — și Biserica. Așa cum «*fiecare mădular, prin funcțiunea sa, slujește trupul întreg, tot așa fiecare credincios, prin lucrarea sa, slujește Bisericii întregi. Precum fiecare mădular, solidar cu trupul întreg, este solidar și cu fiecare mădular al trupului și îi slujește, tot așa fiecare credincios, solidar cu Biserica, e solidar cu ceilalți credincioși și slujește binelui acestora*». Se poate spune, deci, că există o interdependență între Biserica și credincios: credinciosul slujește Bisericii, iar Biserica oferă credinciosului puterile și mijloacele mîntuirii.

Interdependența dintre Biserica și credincios nu înseamnă, însă, egalitate. Biserica e realitatea superioară credinciosului. Credinciosul e o parte a întregului, un mădular. De aceea interesele Bisericii premerg intereselor credinciosului. Interesele Bisericii și cele ale creștinului se armonizează în așa fel încît tot ce face creștinul pentru Biserica e și spre binele lui și tot ce face el pentru propria desăvîrșire e și spre binele Bisericii.

Între individ și societate există o relație de interdependență. Societatea e întregul, individul e partea. Deci, «*individul slujește interesele societății, dar și societatea promovează interesele individului. Interdependența dintre individ și societate, dezvoltarea societății și a individului se condiționează reciproc, prioritate avînd societatea*» (p. 17—18 pasim.). Concluzia care se desprinde din această analogie, în lumina învățăturii creștine, este că creștinii vor sprijini, din convingere, acea ordine socială în care se armonizează binele comun cu binele individual, binele comun incluzînd în el și binele individual. Umanismul creștin fiind un umanism al iubirii, care solidarizează și se dăruiește pentru binele tuturor, este un umanism comunitar, nu un umanism individualist.

La fel, cu temeuri creștine, sînt expuse — cu consecințele lor sociale — și celelalte principii: libertatea, egalitatea, frățietatea, munca, dreptatea socială și colaborarea între popoare, accentuîndu-se că «*din punct de vedere creștin, toate principiile se concretizează în iubire (I Cor. 13); iubirea fiind, deopotrivă, izvorul dezvoltării personalității proprii, al slujirii semenului și al slujirii binelui obștesc*» (p. 20). Totodată este scoasă în evidență atitudinea Bisericii față de știință și tehnică.

Se arată că, din punct de vedere creștin, știința și tehnica sînt prețuite pentru binefacerile pe care le pot aduce, sprijinind progresul și un trai mai bun oamenilor. De aceea creștinii se simt datori pe de o parte să lupte pentru împiedicarea încercărilor de a face din știință și tehnică o unealtă de nimicire a vieții, iar pe de altă parte să sprijine acele forțe sociale care promovează aplicarea lor pentru binele omenirii. În acest sens sînt menționate atitudinile luate de către diferite grupări creștine — cum ar fi: Consiliul Ecumenic al Bisericilor, Conferința Creștină pentru Pace și Conferința Bisericilor Europene — care și-au îndreptat în mod special atenția spre problemele internaționale ale păcii și dezarmării, ale coexistenței pașnice și relațiilor de colaborare între popoare, de sprijinire a luptei pentru independență și a propășirii popoarelor în curs de dezvoltare.

În al doilea studiu, cu titlul: *Morala creștină și patriotismul* (p. 35—44) — pornindu-se de la legea morală a iubirii, în care se concentrează întreaga viață morală creștină — se arată patria ca o realitate complexă, rezultată din tendința iubirii spre comuniune, în care se cuprind: țara natală, poporul și orînduirea socială pe care și-o făurește poporul; iar patriotismul este arătat ca iubirea de patrie, sub toate aspectele ei: iubirea de țara natală, iubirea de popor și de realizările lui. Cultivînd și promovînd patriotismul, morala creștină condamnă șovinismul, rasismul, colonialismul și cosmopolitismul și sprijină lupta pentru eliberare națională a popoarelor coloniale.

În al treilea studiu, intitulat: *Problema muncii în Creștinism* (p. 45—65), definind munca «o activitate metodică prin care omul, stăpînind și transformînd natura, produce bunuri materiale și spirituale pentru satisfacerea nevoilor și năzuințelor lui sau pentru desăvîșirea vieții sale», autorul accentuează că munca e ceva specific uman. În lumina acestui specific, sînt înfățișate cele trei sensuri ale muncii în creștinism: *sensul divin* — potrivit căruia omul este chip, imitator, slujitor și colaborator al lui Dumnezeu; *sensul social* — potrivit căruia munca e forța prin care societatea creează cultura și civilizația — și *sensul personal* — potrivit căruia munca este o expresie a persoanei și, totodată, mijloc de perfecționare a ei, căci munca îi purifică omului pasiunile și-i cultivă virtuțile.

Creștinismul leagă de muncă însăși existența, căci, după porunca Sfîntului Apostol Pavel, «cine nu muncește, nici să nu mănînce»; s-au dat muncii sensuri pozitive înalte, socotind la fel de nobilă orice fel de muncă. În același timp, creștinismul condamnă exploatarea muncii sub orice formă, exploatarea muncitorului fiind socotită păcat strigător la cer. Creștinii sprijină progresul culturii și civilizației umane.

Studiile: *Principii morale anticolonialiste* (p. 66—72) și *Atitudini teologice contradictorii în problema colonialismului* (p. 73—88), prezintă principiile morale creștine: al egalității între oameni și popoare, al libertății individului și poporului, și al fraternității, cu consecințele lor sociale. În virtutea acestor principii creștinii condamnă colonialismul și susțin lupta popoarelor pentru scuturarea jugului colonial și pentru consolidarea libertății lor politice, economice și culturale.

Studiul: *Biserica și lumea în rapidă transformare* (p. 89—105), tratează problema foamei și a subdezvoltării, arătînd ce ar trebui să facă Bisericile creștine pentru ușurarea suferințelor și lipsurilor în care se zbat oamenii în țările slab dezvoltate.

În studiul: *Despre pace* (p. 106—123) autorul prezintă doctrina creștină asupra păcii ca o teologie a păcii, care ține cont de situația actuală ce angajează diferitele Biserici în acțiunea pentru pace, alături de toți oamenii și de toate popoarele lumii care iubesc pacea.

În studiul: *Problema omului* (p. 124—143) se prezintă întîi diferitele concepții contemporane asupra omului, cu circulație în Apus, cum ar fi: biologismul unilateral, mecanicismul și individualismul — care sînt caracterizate de un individualism egoist, punînd interesele individului mai presus de interesele sociale — în raport cu concepția superioară și integrală despre om din societatea socialistă, unde individualismul egoist este depășit, interesele sociale avînd prioritate față de interesele individuale, binele individual realizîndu-se prin slujirea binelui social. Socialismul, promovînd omul social, promovează omul integral, adică dezvoltarea sa multilaterală, ridicînd pe toți, fără nici o discriminare, la o viață umană superioară.

Sînt scoase în evidență, totodată, elementele din concepția creștină — omul — chip al lui Dumnezeu; omul — coroana creaturii, superior tuturor celor existente în

cosmos și chemat să stăpânească peste ele, prin forța sa spirituală; omul — membru al societății și al cosmosului; omul — creatură nouă în Hristos; omul — iubire; omul — creator prin muncă al progresului continuu — elemente care duc la condamnarea egoismului individualist, sub toate aspectele, și la sprijinirea omului social, omului total și omului muncitor, care-și găsește fericirea și plenitudinea în identificarea cu idealurile omenirii, în slujirea binelui obștesc.

Studiul: *Despre cibernetică* (p. 144—152) expune cuceririle tehnicii moderne și punctul de vedere creștin față de aceste progrese, arătându-se că Biserica vede în automatizare și progresele tehnicii marea și puterea gândirii umane, a rațiunii omenestii, datorită căreia omul e superior tuturor celorlalte existențe și făpturi, deci și mașinilor automate.

În studiul: *Morala creștină și progresul social* (p. 153—162) se arată că creștinismul are în înseși principiile lui morale — al libertății, egalității, fraternității, iubirii, dreptății, muncii, solidarității — îndemnul de a sprijini lupta acelor forțe sociale, care împing societatea înainte, spre idealul unei societăți de oameni ai muncii, liberi, egali, frați, constructori prin muncă și iubire — ai vieții pașnice, îmbelșugate și fericite.

Partea a II-a cuprinde următoarele studii: «Iisus Hristos în viața morală a credincioșilor» (p. 163—186); «Despre caracterele fundamentale ale moralei ortodoxe» (p. 187—198); «Despre unele caracteristici ale moralei catolice» (p. 199—227); «Morala creștină și morala iezuită» (p. 228—259); «Dostoievski despre confesiunile creștine» (p. 260—272); «Valoarea morală a Sfintelor Taine» (p. 273—285); «Sfânta Taină a Botezului și viața morală creștină» (p. 286—300); «Personalitatea morală creștină» (p. 301—311); «Sfinții în viața morală ortodoxă» (p. 312—338); «Asceza creștină» (p. 339—350); «Familia creștină» (p. 351—360); «Combaterea falsei revelații» (p. 361—370); «Teologia morală» (p. 371—381); «Înnoirea teologiei» (p. 381—387).

Așa cum rezultă și din titluri, prin majoritatea studiilor din această parte, autorul a urmărit să scoată în evidență specificul sau caracterele fundamentale ale moralei ortodoxe și totodată, perspectiva ce se oferă creștinului de a-și îmbunătăți treptat viața morală, putându-se ridca pînă la sfințenie, dacă își va însuși principiile moralei creștine autentice și va reuși să trăiască potrivit acestora. Căci, așezînd pe Hristos în centrul vieții sale, creștinul îl va avea permanent ca modelul ideal către care să tindă, fiindu-l în același timp izvorul mereu înnoitor al forțelor sale morale. Unit cu Hristos credinciosul creștin crește duhovnicește, asemănîndu-se din ce în ce mai mult cu Hristos și devenind mădular tot mai viu al Bisericii.

Expunînd și unele caracteristici ale moralei catolice, așa cum se desprind și din lucrările unor mari gânditori, autorul a ținut să accentueze că, peste orice deosebiri, creștinii pot ajunge să-și pună întreaga lor activitate în slujba omului, dacă — uniți în Hristos — ei sînt conduși, cu adevărat, de dragostea către Dumnezeu și către aproapele. În strînsă legătură cu acest aspect, menționăm studiul: «Sfinții în viața morală ortodoxă», în care autorul — făcînd distincțiile cuvenite între sfințenia divină, sfințenia sacramentală și sfințenia morală — înfățișează documentat datorită creștinilor de a năzuși permanent spre sfințenie, imitînd pe sfinți — ei înșiși imitatori ai lui Iisus Hristos; esențialul în această imitare fiind iubirea. Tot iubirea garantează și trînicia familiei creștine, bazată pe unitatea în Hristos a sotilor, împreună cu a tuturor membrilor ei, strîns uniți între ei prin iubire. Pentru motivul care l-a determinat și pentru importanța conținutului, menționăm, în mod deosebit, studiul: «Înnoirea Teologiei» cu care se încheie volumul. Astfel a fost intitulată cuvîntarea rostită de I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului, în ziua de 20 octombrie 1969, cu prilejul festivității în care i s-a decernat titlul de «doctor honoris causa» al Institutului teologic Protestant de grad Universitar din Cluj. Evidențiînd colaborarea care s-a afirmat, în ultimul timp, între Teologia Ortodoxă Română și Institutul teologic Protestant din Cluj, autorul — pornind de la exemplul Sfinților Părinți, care au exprimat învățătura creștină în conceptele culturii din vremea lor — a accentuat că la fel trebuie să procedeze și teologii de astăzi, exprimînd învățăturile Sfintei Scripturi în conceptele culturii contemporane, tinzînd să vină și pe linie creștină în sprijinul năzuințelor actuale ale omenirii. De altfel, Teologia Ortodoxă Română, la îndemnul și îndrumarea Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian și a membrilor Sfîntului Sinod s-a orientat spre apostolatul social, sprijinind mișcările care și-au stabilit ca scop slujirea problemelor mari ale contemporaneității, slujirea nevoilor și năzuințelor actuale ale credincioșilor.

Prof. Iorgu D. Ivan

Prof. dr. Iwan P a n t s c h o w s k i, *Christliche liebe zu Gott*, Sofia, 1972, 42 p.

Profesorul Dr. I. Pantschowski, de la Academia teologică «Sf. Clement de Ohrida», sporește literatura Teologiei Morale Ortodoxe cu încă o lucrare, pe care o rezumăm.

Primul obiect al iubirii creștine este Dumnezeu, precizează autorul, iar în ontologia și fenomenologia religioasă, Dumnezeu și iubirea Sa ocupă primul loc și condiționează iubirea creștinului. Ca virtute «insuflată» (Rom. V, 5), iubirea creștină față de Dumnezeu este expresia deplină și realizarea completă a iubirii naturale față de Dumnezeu. Iubirea creștinului față de Dumnezeu este, în primul rând, răspuns la iubirea primită de la Dumnezeu și, în sensul acesta, ea este iubire plină de recunoștință și are ca urmare înfăptuirea unei comuniuni spirituale a credincioșilor cu Dumnezeu. Comuniunea aceasta înseamnă «prietenie» cu Dumnezeu și determină o relație între Dumnezeu și credincios, de natura celei existente între părinte și fiu, în lumea noastră spațială și limitată sub aspectul timpului. Iubirea creștină față de Dumnezeu se caracterizează ca o «locuire» a lui Dumnezeu în credincioși și a credinciosului în Dumnezeu. Dar această unitate deplină și statornică nu determină nici o despersonalizare a unuia din cei doi parteneri, ai unității produse de iubire.

Obiectul nemijlocit al iubirii creștine este Dumnezeu cel atotiubitor și atotsfânt. Iar motivul ei se identifică cu obiectul ei, adică cu Dumnezeu Însuși și nu acel «bonum divinae beatitudinis», cum susține Thomas de Aquino. Fericirea creștină este efectul necesar al iubirii lui Dumnezeu, fiindcă aceasta este pentru credincios bunul cel mai înalt și deplin. Iar obiectul mijlocit al iubirii creștine sînt creaturile lui Dumnezeu și, în primul rând, făpturile umane, fiindcă acestea sînt «imașinea» lui Dumnezeu și sînt iubite de El. Dar pe cînd creștinii îl iubesc pe Dumnezeu pentru El Însuși, pentru persoana Sa atotsfîntă, făpturile umane și făpturile în general le iubesc creștinii nu numai pentru propria lor valoare, ci și pentru Dumnezeu care le-a creat și le iubește.

Iubirea creștină față de Dumnezeu se caracterizează prin următoarele însușiri: 1) ea este mai presus de orice, fiindcă obiectul ei este sesizat de credincios a fi realitate supranaturală; 2) ea este lăuntrică, adică răsare din adîncimea sufletului omenesc, din esența eului creștin, a inimii fiecăruia, unde este iarăși «vărsată» de Duhul Sfînt; 3) este permanentă — fixată puternic în sufletul credinciosului și 4) eficientă — realizează mari fapte de iubire, de adorarea lui Dumnezeu, de umanitate. Firește, iubirea creștină față de Dumnezeu mai are și alte însușiri, căci ea, ca iubire față de o persoană «absolută și atotsfîntă», ocupă un loc central în sufletul credinciosului, îi determină întreg cuprinsul și toate manifestările sale.

Dintre efectele iubirii creștine față de Dumnezeu, autorul menționează: teama filială față de Dumnezeu, recunoștința filială față de El, ascultarea, săvîrșirea de fapte bune, bucurie, pace și răbdare (Gal. V, 22).

Necesitatea iubirii creștine față de Dumnezeu răsare mai întîi din predispoziția religioasă, care se dezvoltă deplin în iubirea față de Dumnezeu, apoi ea este o «necesitate soteriologică», fiindcă numai prin ea rămîne credinciosul în Dumnezeu și primește harul mîntuirii.

Iubirea creștină față de Dumnezeu este pentru credincios cea mai mare valoare religioasă morală, fiindcă îl aduce în comunitate spirituală cu Dumnezeu. Prin ea credinciosul ajunge la cea mai mare sublimare a naturii sale spirituale-morale, la transfigurarea cea mai deplină a puterilor sale spirituale, la cea mai mare apropiere de idealul perfecțiunii, firește, totul în sens creștin. Valoarea și importanța iubirii creștine față de Dumnezeu le prezintă atât de admirabil Sfîntul Apostol Pavel la I Cor. XIII.

Din valoarea, importanța și necesitatea iubirii creștine față de Dumnezeu se desprinde obligația creștină de a cultiva această virtute și a evita păcatul. Deși iubirea creștină față de Dumnezeu este un dar al Duhului Sfînt, ea este totodată și o manifestare a credinciosului. De aceea el trebuie s-o caute, s-o cultive, s-o păstreze și s-o amplifice. Sub acest aspect, nu există limită.

E un studiu plin de substanță morală creștină, deteminînd la iubire față de semenii, la bună înțelegere și pace.

Prof. O. Bucevschi

M. V. Alpatov, *Rubliov*, traducere de Vasilica Beldie, cuvînt înainte de Vasile Florea, în colecția «Mesterii artei universale». Pe suprapertă : Rubliov — Arhanghelul Mihail (detaliu), București, Editura Meridiane, 1972, 87 p.

Cuvîntul înainte, arată locul prezentei monografii în cadrul lucrărilor despre marele pictor Rubliov justificându-i astfel, editarea ei în limba română.

Monografia lui M. V. Alpatov, reliefează pregnant și convingător personalitatea și opera marelui pictor rus Rubliov în interdependentă cu contextul istoric și cultural al epocii respective.

După schițarea contextului istoric și cultural al Moscovei, în a doua jumătate a veacului al XIV-lea, urmată de sublinierea legăturilor culturale cu Bizanțul, autorul reliefează personalitatea pictorului Teofan Grecul (p. 11—16). Reținem : «Teofan posedă nu numai spirit de observație și o puternică imaginație, dar stăpînea perfect toate mijloacele artistice de exprimare a picturii monumentale. Măiestria lui Teofan nu e mai puțin surprinzătoare decît darul lui de a reda puternice caractere omenești. El și-a elaborat o manieră artistică originală, inimitabilă. După această cursivitate picturală, se pot distinge, aproape întotdeauna, creațiile proprii de cele ale înaintașilor și contemporanilor săi» (p. 14).

În continuare, autorul trece la legătura dintre Teofan Grecul și Rubliov : «Fermentul creat de Teofan printre meșterii moscoviți, din a doua jumătate a secolului al XIV-lea, a găsit un teren deosebit de fertil în tînărul pictor Andrei Rubliov. Opera lui Teofan a produs o adîncă impresie asupra artistului rus ...Mășterul rus sorbea cu nesat experiența artistică de veacuri a picturii bizantine și mugurii noilor căutări pe care Teofan le adusese în Rusia, din Bizanț» (p. 16).

După ce arată trăsăturile artei lui Teofan, care-l nemulțumeau pe Rubliov, autorul face o paralelă comparativă între cei doi artiști, în care subliniază printre altele : «...deosebirile dintre acești doi maeștri nu se pot explica doar prin diferența înclinațiilor și atracțiilor personale. În ei și-a spus cuvîntul deosebirea dintre trăsăturile, determinate istoric, ale culturii bizantine și ruse» (p. 18).

Intrînd în medias res, autorul prezintă mai întîi ambianța istorică și culturală — mai ales religioasă și minăstirească — a tineretii lui Rubliov, pentru a trece apoi la înfățișarea începuturilor activității acestuia.

Născut pe la anii 1360—1370, Rubliov și-a petrecut tineretea — după cît se pare — în minăstirea Troița Serghie ; «viața petrecută între peretii ei a constituit pentru tînărul Rubliov o școală de educație etică» (p. 20). «Nu știm cînd a părăsit Rubliov Minăstirea Troița și a venit mai aproape de Moscova. Se știe doar că și-a ales ca reședință minăstirea Andronic», situată aproape de Moscova, unde i s-au deschis posibilități noi. Căci, aici, a fost remarcat și «atras la o muncă de mare cinste în Kremlin» (p. 21). La Moscova, Rubliov a cunoscut personal pe Teofan Grecul. Alpatov subliniază : «Întîlnirea la Moscova cu un meșter strălucit ca Teofan trebuie să fi lăsat o urmă adîncă în conștiința tînărului Rubliov» (p. 23). Dar adaugă : «...Rubliov s-a aplecat asupra celor create de înaintașii lui în diferite orașe rusești» (p. 24). De unde rezultă că influența spiritului autohton a fost mai puternică decît aceea a spiritului lui Teofan Grecul.

Autorul prezintă colaborarea lui Rubliov cu Teofan Grecul la pictarea și împodobirea cu icoane a bisericii Bunavestire din Kremlin, cu evidențierea deosebirilor dintre cele două talente și accentuarea faptului că «Rubliov a fost elementul activ în crearea compoziției iconostasului atît de maiestuoasă și înălțătoare» (p. 24).

În această perioadă și-a spus cuvîntul mai limpede originalitatea individualității creatoare a lui Rubliov. De aceea, autorul și trece la sublinierea caracteristicilor stilului rubliovian (vezi p. 28).

Activitatea de pictor a lui Rubliov a continuat în cadrul împodobirii cu picturi a bisericilor din Zvenigorod, nu departe de Moscova (vezi p. 31—34). În seria de lucrări executate aici, «se dezvăluie în toată splendoarea talentul de colorist al lui Rubliov» (p. 34). În anul 1404, Rubliov a fost solicitat să împodobească cu fresce biserica Uspenski, din Vladimir. În această privință, autorul remarcă : «...chiar dacă nu toate frescele din biserica Uspenski sînt opera lui Rubliov, întreaga pictură, privită mai ales în perspectivă istorică, este inseparabilă de înțelegerea artei sale, cu atît

mai mult cu cât este limpede că lui îi revenise rolul hotărâtor în conceperea lucrării» (p. 36). De asemenea: «...În frescele bisericii Uspenski au apărut mai limpede trăsăturile stilului maturității lui Rubliov» (p. 42).

Nu se știe unde a trăit Rubliov în anii ce au urmat năvălirii tătarilor asupra Vladimirusului (1410).

În continuare, autorul înfățișează întoarcerea lui Rubliov la mănăstirea Troița (p. 48). Alpatov stăruie, în chip cu totul special, asupra icoanei *Troița* (p. 49—66), realizare a deplinei maturități a lui Rubliov, scoțînd în evidență trăsăturile caracteristice ale acesteia și valoarea ei artistică: «Rubliov a reușit în a sa Troiță ceea ce n-a reușit niciunul dintre predecesorii săi, și anume să exprime în imagini artistice acea idee a unității și pluralității, a predominării unuia și a egalității celor trei, a liniștii și dinamismului, acea unitate dialectică a contrariilor, care a pătruns în învățătura creștină din filozofia antică» (p. 53). «Tradiția lui Rubliov poartă amprenta prosperității și purității juvenile. Aceasta este amprenta tinereții culturii ruse, a primăverii ei care se trezește. Nu știm exact data creării ei, însă presupunem că s-a născut ca rezultat al multor ani de trudă neobosită, marcînd culmea căutărilor lui, încheierea drumului lung al creației sale» (p. 66). «În Troița, Rubliov a atins treapta cea mai înaltă a desăvîrșirii artistice; el a văzut frumusețea în indestructibilitatea ei, cu melancolie și tristețe, fericirea de a fi gata să te jertfești, unitatea indivizibilă a prieteniei celor trei ființe tinere, fiecare păstrîndu-și farmecul personal ireductibil. Toate acestea constituind corolarul unei vieți pline de abnegație, rezultatul căutărilor și eforturilor sale» (p. 66). Autorul accentuează sensul uman al acestei capodopere: «*Troița* lui Rubliov nu poate fi redusă la o idee teologică» (p. 54). «Prin forța imaginației sale, el a pătruns în însăși creația artistică, pentru a descifra tainele creației lumii, a înțelege omul și rolul lui în lume» (p. 55).

Spre sfîrșitul vieții, Rubliov a mai pictat bisericile mănăstirilor Troița și Andronic. După cît se pare, a murit pe la anul 1430.

Urmează cîteva considerații și aprecieri asupra operei ucenicilor lui Rubliov; privirea și aprecierea lui Rubliov în comparație cu Apusul, reliefaarea specificului artei lui Rubliov, în raport cu aceea a lui Teofan Grecul, încheiată cu sublinierea: «Cel mai mare poet al perioadei avîntului Vechii Rusii era să fie Rubliov» (p. 84).

În prezentarea lui Alpatov, accentul principal căde pe evidențierea și reliefaarea caracterului specific și originalității personalității și operei lui Rubliov. Dar în această accentuare autorul nu merge prea departe, și anume nu-l rupe pe Rubliov de legătura cu epoca sa și cu spiritul lui Teofan Grecul (p. 80).

Din prezentarea lui Alpatov, rezultă următoarele caracteristici ale stilului rubliovian: simțul măsurii și al armoniei, sensibilitatea față de frumusețea omului, încrederea în noblețea acestuia, concepția luminoasă, deschisă și optimistă asupra realității, o rară îmbinare a eleganței și forței, a blîndeții și fermității, a armoniei și perfecțiunii, multilateralitatea chipului și năzuința către integritatea concepției, muzicalitatea, eleganța proporțiilor, linia mlădioasă a conturilor, armonia mișcării și a liniștii, finețea, spiritualitatea și rafinamentul chipului (Cf. p. 32, 36, 42, 43, 67, 68).

Ca «mare monumentalist» (p. 83), Rubliov ne-a lăsat o creație de importanță istorică universală (p. 74). «Rubliov reprezintă nu o cotitură în dezvoltarea artei ruse, ci una din culmile ei» (p. 79). «Arta lui Rubliov este, în primul rînd, o artă a marilor idei, a sentimentelor profunde, o artă comprimată în cadrul unor laconice imagini-simboluri, o artă cu un bogat conținut spiritual» (p. 82).

Nu sîntem de acord cu toate punctele de vedere afirmate sau susținute de autor. Cu toate acestea, prezenta monografie a lui M. V. Alpatov — privită în ansamblu — poate fi apreciată nu numai ca model în materie, ci și ca un îndemn de a reliefa la maximum specificul creației artistice a poporului propriu și importanța acesteia în cadrul culturii universale.

Pr. Prof. Corneliu Sirbu