STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXII — Nr. 9—10 - NOIEMBRIE - DECEMBRIE 1970

BUCUREŞTI

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXII, Nr. 9—10, NOIEMBRIE-DECEMBRIE 1970

BUCUREŞTI

COMITETUL DE REDACȚIE:

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

Membri: *din partea Institutului teologic de grad universitar din București:* ***P. C. Diac. Rector N. I. NICOLAESCU*** *și* ***P. C. Pr. Prof. ENE BRANIȘTE****; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu:* ***P. C. Pr. Rector ISIDOR TODORAN*** *și* ***P. C. Pr. Prof. GRIGORE T. MARCU.***

Redactor responsabil: ***P. C. Pr. IOAN GAGIU,*** *directorul Administrației Patriarhale.*

COLABORATORI

Înalt Prea Sfințiții Mitropoliți și Prea Sfințiții Episcopi, ***Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele teologice de grad universitar, candidații*** *la titlul de doctor în teologie, studenții Institutelor teologice și* ***Prea Cucernicii Preoți***

CUPRINSUL

Pr. Prof. Alexandru Moisiu, *Fericitul Augustin — păstor și îndrumător al vieții creștine* 637

Arhim. Benedict Ghius, *Faptul Răscumpărării în ciclul Sfintelor Patimi* 649

Gabriel Popescu, *Un manuscris al Didahiilor mitropolitului Antim Ivireanul în Biblioteca Patriarhiei Române* 685

Pr. Doctorand Dan Miron, *Principii și rînduieli morale privitoare la cler în canoanele Sinoadelor Ecumenice* 689

Doctorand Dumitru Ichim, *Problema celibatului preoțesc în Biserica Romano-Catolică* 704

Pr. Doctorand Traian Valdman, *Însemnătatea Sinodului al VI-lea Ecumenic pentru codificarea canoanelor* 713

Doctorand Gheorghe Bogdaproste, *Elemente din cultul mozaic în cultul creștin* 723

Note bibliografice 740

ÎNȘTIINȚARE

Redacția revistelor centrale bisericești anunță pe toți cei ce trimit studii și articole spre publicare în «Biserica Ortodoxă Română», «Studii Teologice» sau «Ortodoxia» că *sînt obligați să însoțească aceste studii și articole de rezumatele lor*, în întindere de cel mult 2 pagini dactilografiate (scrise la 2 rînduri) în patru exemplare numai pe hîrtie velină, ca și studiile și articolele.

Rezumatele vor fi făcute de autori în limba română, iar cei ce au posibilitatea să traducă rezumatele în limba franceză vor trimite neapărat rezumatele în ambele versiuni (română și franceză).

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sînt rugați să-și păstreze copie de pe manuscrisele pe care le trimit Redacției.

Manuscrisele, cărțile, comunicările oficiale ale Eparhiilor, revistele periodice, abonamentele și orice fel de corespondență privitoare la revistă se trimit pe adresa: Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Intrarea Patriarhiei nr. 9, sectorul V, București, cont. 49.8.01.000 — Banca Națională a R. S. România, Filiala sectorului V, cu mențiunea: pentru «Studii Teologice», revista Institutelor teologice din Patriarhia Română.

Pr. Prof. Alexandru Moisiu

FERICITUL AUGUSTIN — PĂSTOR ŞI ÎNDRUMĂTOR AL VIEŢII CREŞTINE

Figura morală a Fericitului Augustin şi mai ales calitatea sa de pastor şi îndrumător de suflete sînt încă destul de puţin cunoscute. Tot ceea ce se ştie despre Fericitul Augustin e că o bună parte a vieţii lui a trăit departe de Dumnezeu şi că numai datorită rugăciunilor şi lacrimilor mamei sale, Monica, a ajuns la cunoaşterea învăţăturii creştine. Se mai ştie şi aceea că a avut o pregătire deosebită şi că a scris mult. Providenţa divină a rînduit să fie păstor al Bisericii în vremuri de grea cumpănă pentru viaţa creştină. Reprezentant de frunte al teologiei şi gîndirii patristice, tîlcuitor adînc al Sfintei Scripturi, înflăcărat orator, sufletul atîtor sinoade [1], a fost sfătuitor al episcopilor, conducător şi păstor al preoţilor şi credincioşilor, înţelept întemeietor de aşezăminte mînăstireşti, neîntrecut propovăduitor al credinţei. Chipul lui de adevărat păstor şi îndrumător de suflete nu va putea să-l zugrăvească nimeni aşa cum a fost. Şi azi, cînd au trecut mai bine de cincisprezece secole de la moartea lui, opera şi figura lui morală de adevărat părinte al sufletelor e admirată şi cunoscută de creştinătatea întreagă. În zilele noastre, chiar şi musulmanii din acele locuri în care a activat şi a trăit Fericitul Augustin îl ţin în deosebită cinstire, îl numesc «Marele creştin», îl invocă în rugăciunile şi necazurile lor şi îl socotesc puternic mijlocitor cu rugăciunea lui către Dumnezeu.

Pentru a vedea în ce chip s-a manifestat Fericitul Augustin ca păstor şi conducător de suflete, să vedem în ce chip el însuşi a posedat acele virtuţi alese, deosebite, acele însuşiri sufleteşti, acele cunoştinţe care să facă din el un adevărat păstor şi îndrumător de suflete.

Fericitul Augustin a fost un înalt *exemplu de trăire creştină* şi ca atare un iscusit conducător de suflete pe care se silea să le ridice la cea mai înaltă sfinţenie, în orice condiţie s-ar fi aflat acestea. El ştia să conducă pe creştini, prin înălţimea învăţăturii: întărindu-i în virtute şi în sfatul cel bun, călăuzindu-i în dragostea şi în căldura inimii [2].

Din clipa în care Fericitul Augustin a primit botezul, în noaptea Învierii din anul 387 (avea 32 de ani), în biserica Sfîntului Ioan Boteză-

1. Fericitul Augustin a participat şi a prezidat sinoadele din Cartagina din anii 397, 401, 403—404, 418. 419 şi cel de la Milevi (416).

2. Dintre lucrările cu caracter moral-pastoral ale Fericitului Augustin menţionăm: *De bono viduitatis, De mendacio, De continentia, De agone christiano, De patientia, De cantico novo.* Alte lucrări: *De catehisandis rudibus, De opere monachorum, De bono conjugali et de sancta virginitate, De adulteriis conjugiis, Contra mendacium, De cura gerenda pro mortuis ad Paulinum, Speculum de Scriptura Sacra.* Aceasta din urmă e o culegere de precepte morale, luate în sentinţe scurte din Noul şi Vechiul Testament.

torul din Milan, din mîinile episcopului Ambrozie, viața lui a fost o înălțare continuă a cugetului și a voinței către Dumnezeu. El a fost acela care a spus că a nu înainta pe calea lui Dumnezeu însemnează a da înapoi. Iată cum descrie el acea noapte memorabilă de 23 spre 24 aprilie a anului 387, noaptea botezului său: «Atunci a fugit de la noi neliniștea pentru viața trecută. În acele zile (care au urmat după botez) pline de o extraordinară dulceață, nu mă săturam să reflectez asupra adîncimii hotărîrii Tale, Doamne, în ceea ce privește mîntuirea... Cît de mult am plîns cuprins de emoții, asistînd la imnele și cîntările care au răsunat atunci în biserică. Acele glasuri care s-au revărsat în urechile mele au făcut să pătrundă adevărul în inima mea ca să mă aprind de focul iubirii și lacrimile îmi udau fața și îmi făceau un mare bine» (*Confesiuni* IX, 6).

Din momentul spălării lui cu apa botezului, s-a înălțat pe culmile sfințeniei. Reîntors în Africa, renunță la avere, se retrage în singurătatea cîmpiilor și acolo, cu prietenii săi, începe o viață îngerească, toată pentru Dumnezeu, meditînd ziua și noaptea la cuvîntul Său. După hirotonirea lui întru preot, Augustin primește din partea episcopului Valeriu îngăduința (deși nu era uzul în bisericile din Africa, după cum ne spune Possidius, în *Vita Augustini)* de a predica Evanghelia în fața lui, ceea ce s-a conces și altor preoți.

Dîndu-și seama de această mare și grea *răspundere a preoției,* Augustin a rugat pe episcopul Valeriu (*Scrisoarea 21*) să-i acorde un timp în care să se retragă în tăcere și reculegere pentru ca prin studiu și rugăciune să se poată pregăti să devină potrivit pentru o asemenea slujbă. Iată ce-i scrie el episcopului Valeriu cu această ocazie: «Mai întîi de toate cer ca prudența ta de păstor să socotească, că nu este în această viață, și mai ales în acest timp, lucru mai ușor și mai plăcut oamenilor ca slujba de episcop, de preot, de diacon. Dacă aceasta se împlinește în mod superficial și neserios, dar înaintea lui Dumnezeu, nimic nu e mai de condamnat, mai trist, mai îngrozitor. La fel, nu este lucru mai greu, mai obositor, mai periculos, mai ales în acest timp, în această viață, decît slujba de episcop, de preot, de diacon, dacă acestea se îndeplinesc în modul în care dorește Stăpînul nostru». Fericitul Augustin își dă seama că nu va putea să împlinească o așa de înaltă slujbă, se simte slab, ca și cînd Dumnezeu nu i-ar fi îngăduit.

Iată o pagină din *Confesiunile* sale în care vorbește despre cunoașterea și despre iubirea lui Dumnezeu: «Cerul și pămîntul, iată de toate părțile mi se spune să te iubesc... Cerul și pămîntul vorbesc laudele Tale și surzilor. Dar ce iubesc, iubindu-te pe Tine? Nu o frumusețe trupească, nu o frumusețe trecătoare, nu o lumină care place acestor ochi, nu dulci melodii de tot felul de cîntece, nu suavul parfum al florilor, pomezi și parfumuri, nu mană și miere, nu membre mîngîietoare la pipăit, nu pe aceste lucruri le iubesc eu iubind pe Dumnezeul meu; eu iubesc o lumină, o voce, un parfum, o mîncare, îmbrățișări ale omului interior care e în mine, unde strălucește sufletului meu o lumină pe care spațiul n-o cuprinde, unde răsună o voce pe care timpul n-o răpește, unde gust o plăcere pe care lăcomia n-o diminuează, unde mă strînge o îmbrățișare pe care săturarea n-o respinge. Aceasta e ceea ce

iubesc, iubind pe Dumnezeul meu... Dar ce e aceasta ? Am întrebat pămîntul, şi mi-a răspuns : Nu sînt eu ; şi am întrebat toate lucrurile care sînt în el şi mi-au răspuns la fel. Am întrebat adîncurile mării şi animalele care trăiesc în ea şi mi-au răspuns : Nu sîntem noi Dumnezeul tău. Am întrebat vînturile şi aerul şi toate zburătoarele din el şi mi-au răspuns : Nu sîntem noi Dumnezeu. Am întrebat cerul, soarele, stelele : Nici noi nu sîntem Dumnezeul pe care îl cauţi, mi-au răspuns. Şi atunci am zis tuturor lucrurilor care sînt în jurul meu : Vorbiţi-mi despre Dumnezeul meu. Dacă nu sînteţi voi Dumnezeu, spuneţi-mi ceva despre El. Şi toate acestea mi-au răspuns : Noi sîntem creaturile Lui».

Altădată scria : «Tîrziu te-am cunoscut, o, frumuseţe atît de veche şi atît de nouă, tîrziu te-am iubit. Şi iată Tu stăteai înăuntrul meu şi eu stăteam afară... Tu erai cu mine, şi eu nu eram cu Tine. Şi m-au ţinut departe acele creaturi, care dacă nu şi-ar avea existenţa în Tine, nici măcar n-ar exista. Mi-ai făcut să străluceacă o rază a luminii Tale şi ai alungat orbirea mea. Mi-ai dăruit parfumul Tău şi eu l-am mirosit şi acum suspin după Tine. Te-am gustat şi acum mi-e foame şi sete după Tine. M-ai atins şi ard de dorinţa după pacea Ta» (*Confesiuni* X, 27). Acesta e limbajul cărţilor şi al scrierilor Fericitului Augustin şi presupunem că acesta a fost şi felul său de a vorbi în activitatea lui de păstor şi îndrumător de suflete. El a trebuit să izvorască dintr-o credinţă adîncă şi temeinică. Citind cărţile Fericitului Augustin se simte această mireasmă a ataşamentului lui cald faţă de Dumnezeu.

Alături de iubirea lui Dumnezeu, în inima lui era sădită şi o mare *iubire pentru patria sa pămînteasca.* Fericitul Părinte poate fi considerat un iubitor neîntrecut al pămînturilor şi oamenilor Africii de Nord, intervenind în toate momentele şi evenimentele mai de seamă ale vremii. El se întristează adînc la vestea asedierii Romei de către Alaric, în anul 404 (*Epistola* XCIX), fiindcă «ar fi lucru nedrept — zicea el — ca să te bucuri cu cei care se bucură şi să nu plîngi cu cei care plîng».

Sînt nenumărate scrisorile lui în care se văd preocuparea şi grija lui pentru salvarea păcii, pentru ca oamenii să lucreze nestingheriţi şi să se dezvolte fiecare după capacităţile lor.

Durerea lui era fără de margini cînd goţii şi vandalii, în frunte cu Genseric, în anul 428, au trecut Gibraltarul şi au năvălit în Africa. În numele împăratului, Africa era condusă în acea vreme de contele Bonifaciu, care în anul 427 îl vizitase pe Fericitul Augustin la reşedinţa sa din Hippo. Se reuşeşte ca prin intermediul contelui Dariu să se ajungă la o pace cu Genseric. Fericitul Augustin îi scrie contelui Dariu o scrisoare (229) în care îşi exprimă marea bucurie pentru obţinerea păcii, căci «e mai mare biruinţă să învingi războiul prin cuvînt (pe calea tratativelor) decît să-i biruieşti pe oameni cu sabia, şi e mai mare biruinţă să obţii pacea prin pace decît prin război».

Pacea încheiată n-a durat mult şi Genseric cu armatele lui s-a năpustit ca un potop mistuitor asupra întregii Africi. În faţa acestei catastrofe, Fericitul Augustin era alături de credincioşii săi, întărindu-i, îmbărbătîndu-i şi ridicîndu-le moralul. Durerea lui a fost fără margini cînd a văzut patria lui iubită căzută pradă în mîinile barbarilor şi transfor-

mată într-o grămadă de ruine. Întreaga provincie Africa cu mai bine de 700 de episcopi a fost trecută prin foc și sabie.

Fericitul Augustin *a iubit cu înflăcărare pe semenii săi,* fără nici un fel de interes sau scop pămîntesc, cîștigînd astfel pe mulți. De exemplu : întoarcerea lui Leporiu, care s-a făcut prin tactul și prudența pastorală a Fericitului Augustin.

Leporiu era un călugăr, care s-a lăsat ademenit de Pelagiu și de învățătura lui și care predica în Galia. Acest Leporiu învăța printre altele că Hristos n-a fost Dumnezeu cînd s-a născut, și că numai pentru oboseala și suferințele Lui s-a așezat în El divinitatea la botezul pe care l-a primit de la Ioan Botezătorul. Mai învăța și aceea că oricine, cu puterile lui, poate ajunge la acel grad de sfințenie pe care l-a avut Hristos. Prin aceste învățături greșite Leporiu a făcut mulți aderenți. A scris și o carte prin care a împrăștiat aceste învățături eretice. În cele din urmă a fost caterisit, alungat din Galia și trimis în Africa. Acolo ajunge să fie cunoscut de Fericitul Augustin și de alți episcopi. Toți îl înconjoară cu multă dragoste și cu adevărată grijă părintească. Mai mult decît toți, Fericitul Augustin, cu răbdarea și cu blîndețea lui, reușește ca să-l întoarcă pe Leporiu la adevărata credință și să-l determine să se lepede de erezia lui. Împreună cu el se reîntorc toți aceia care au greșit ca și el. La îndemnul Fericitului Augustin, cugetînd la marea tulburare pe care a dat-o sufletelor prin învățătura lui, scrie episcopilor din acele regiuni în care a predicat o scrisoare plină de lacrimi, de suspine și de pocăință, în care neagă învățătura de pînă aci și mărturisește adevărata credință. Iată arta lui Augustin în rîvna lui arzătoare pentru Hristos. Credem că multe asemenea suflete, ca acela a lui Leporiu, va fi readus Fericitul Augustin în turma lui Hristos.

Fericitul Augustin — așa după cum ne spune biograful său — era o persoană plăcută la vedere, amabilă și exercita o impresie profundă asupra tuturor celor care se apropiau de el. Avea o simțire delicată și nutrea o imensă recunoștință pentru cei care îi făceau cel mai mic bine.

Caracteristica personalității morale și a activității pastorale a Fericitului Augustin a fost spiritul de rugăciune. Fericitul Augustin a făcut parte din șirul acelora care au știut să împletească atît de frumos în viața lor munca cea mai asiduă cu rugăciunea cea mai fierbinte, izvorîtă din adîncul inimii. Prin rugăciune Fericitul Augustin cerea necontenit să-L poată cunoaște pe Dumnezeu și să ajungă să se cunoască pe el însuși ; cerea înțelepciune, biruință asupra patimilor ; cerea darul de a putea cunoaște înțelesul adînc al Sfintelor Scripturi. Sînt nenumărate paginile în care vorbește despre rugăciune și despre folosul ei.

Neputînd să se retragă în pustiu, Fericitul Augustin află totuși secretul unirii cu Dumnezeu prin rugăciune, chiar și în mijlocul multor ocupații pe care le avea, pe care îl propune și altora spre învățătură, în acești termeni : «Rugăciunea nu este altceva decît o dorință a inimii, care dacă e continuă, și rugăciunea e continuă, căci Domnul Iisus ne-a învățat să ne rugăm neîncetat. Cu toate acestea noi nu putem sta toată ziua în genunchi, sau cu mîinile ridicate spre cer, sau întinși la pămînt.

Este deci un fel de rugăciune lăuntrică, interioară, care poate să fie neîntreruptă. Care este această rugăciune? Sînt dorinţele noastre. Oricare ar fi deci ocupaţiile noastre, dacă în mijlocul acestora dorim necontenit fericirea, pe Dumnezeu, rugăciunea noastră va fi continuă. Voiţi să vă rugaţi neîncetat? Să nu încetaţi niciclnd a dori cerul şi pe Dumnezeu... Dacă e cineva care trebuie să te audă cînd te rogi, roagă-te cu voce tare; altfel roagă-te în tăcere» *(Com. la Psalmul CII).*

Fericitul Augustin învaţă că a te ruga înseamnă a vorbi cu Dumnezeu. «Cînd citeşti, Dumnezeu îţi vorbeşte; dar, cînd te rogi, tu îi vorbeşti lui Dumnezeu» (*Comentariu la Psalmul* LXXXV). «După cum gura ta — învaţă el mai departe — se îndreaptă către urechile oamenilor spre a fi ascultaţi, aşa şi inima ta să se îndrepte către urechile lui Dumnezeu. De aceea, mulţi, deşi tac cu limba, sînt ascultaţi, iar alţii, care strigă cu gura, nu sînt ascultaţi. Dacă vrei să te rogi bine, să tacă limba, roagă-te cu toată căldura inimii, fiindcă rugăciunea e mai mult cu suspinurile inimii decît cu glasul, mai mult cu lacrimi decît cu vorbe. Cînd te rogi, să-ţi amesteci rugăciunea cu plînsul...».

Cu privire la modul şi la locul unde trebuie să ne rugăm, iată ce învaţă Fericitul Augustin: «Vrei să te rogi într-o biserică? — roagă-te în tine. Dar mai întîi să fii templu al lui Dumnezeu, fiindcă El ascultă pe acela care se roagă în biserica Sa» *(Tract. 15 la Ioan).* Cu privire la ceea ce trebuie să cerem de la Dumnezeu atunci cînd ne rugăm, el spune: «Puţine lucruri trebuie să ceri atunci cînd te rogi: să ceri a-l cunoaşte pe Dumnezeu şi pe tine însuţi, să ceri de la Dumnezeu dragoste, înţelepciune şi biruinţă asupra patimilor. Nu cere în rugăciunea ta nici aur, nici argint, nici sănătate trupească sau bunuri trecătoare, nici biruinţă asupra duşmanilor. Nici unul din aceste lucruri să nu le ceri în rugăciune şi cu atît mai mult să nu ceri lucruri prin care să vatămi dreptatea dumnezeiască... Te fac atent şi te îndemn în Domnul ca să nu ceri în rugăciunea ta lucruri trecătoare, decît în măsura în care acestea ar plăcea lui Dumnezeu, fiindcă tu nu ştii ce ar putea să-ţi fie de folos. Fiind bolnav, vei îndrăzni oare să înveţi pe doctor ce fel de medicină să-ţi dea ca să te vindeci? Să ceri în rugăciune tot ce ar putea să-ţi fie de folos pentru viaţa cea veşnică. Nu socoti mare lucru că eşti ascultat după dorinţa ta».

Pentru ca rugăciunea să fie ascultată de Dumnezeu, Fericitul Augustin pretinde două lucruri de la cei care se roagă: postul şi milostenia. «Vrei — zice el — ca rugăciunea ta să zboare la Dumnezeu? Pune-i două aripi: postul şi milostenia *(Comentariu la Psalmul* XLII). Cel ce se roagă trebuie să fie umilit în inima sa: «În inima ta fii umilit şi smerit şi atunci Dumnezeu va veni la tine şi va fi al tău». Cel ce s-a deprins cu rugăciunea trebuie să trăiască o viaţă virtuoasă fiindcă, după cum zice Fericitul Augustin: «Nu e frumoasă lauda lui Dumnezeu în gura păcătosului *(Comentariu la Psalmul CXLVI).*

O altă trăsătură caracteristică a personalităţii moral-pastorale a Fericitului Augustin a fost şi aceea că el a iubit şi a cinstit Sfînta Scriptură în chip deosebit. Sfînta Scriptură a fost cartea lui cea mai aleasă.

A citit-o și a meditat-o în tot timpul vieții. A meditat-o cu o adîncă și rară înțelepciune, a tîlcuit-o pentru folosul sufletesc al păstoriților [3].

În cărțile Sfintei Scripturi a aflat el o mare bogăție de adevăruri duhovnicești. Avea o prețuire aleasă pentru aceste cărți, asupra cărora medita îndelung. Iată cum își exprimă el această dorință : «O, Dumnezeule, de multe ori ard de dorința de a medita legea Ta... Eu nu voiesc să întrebuințez pentru alte lucruri ceasurile mele libere pe care trebuie să le rezerv odihnei trupului, nici nu dedic funcțiunile mele intelectuale altor ocupații decît muncii... O, Dumnezeule, învață-mă și fă-mă să înțeleg cuprinsul acelor pagini. Iată cuvîntul Tău e plăcerea mea, care e mai presus de toate plăcerile» *(Confesiuni IX, 2)*.

Explicarea Sfintei Scripturi înaintea ascultătorilor a fost preocuparea de căpetenie a Fericitului Augustin ca păstor și îndrumător de suflete. Din ceea ce avem scris de la Fericitul Augustin în comentariile și explicarea Bibliei, putem înțelege că el a depus și pe această linie strădanii nemuritoare. Explicarea Psalmilor a fost făcută aproape în întregime înaintea credincioșilor. În acest comentariu excelează prin adîncimea cugetărilor morale, prin sublimitatea ideilor și prin mulțimea învățăturilor religioase pe care le dă.

Chiar și vestitul Cassiodor, în *Comentariul asupra Psalmilor*, mărturisește că adeseori a consultat *Comentariul Psalmilor* Fericitului Augustin, pe care-l numește «ilustru maestru al tuturor cugetărilor, care se revarsă ca apa curată a unei fîntîni, nefiind tulburată de nici o pată».

Fericitul Augustin a tîlcuit într-o formă neîntrecută și pe Sfîntul Apostol și Evanghelist Ioan, care s-a odihnit pe pieptul lui Hristos. Putem spune că cele 124 de «tratate» asupra Sfîntului Ioan sînt un sublim și continuu cîntec de iubire. Fericitul Augustin a făcut multe alte comentarii și studii adînci asupra Vechiului și Noului Testament, în care se vădește acea înțelepciune și acea cucernicie singulară care e proprie lui. Atît de mare a fost faima lui în tîlcuirea Scripturilor, încît episcopii din Africa l-au rugat să întocmească un comentariu întreg al Sfintei Scripturi, pentru a combate erorile și ereziile care pătrunseseră în Biserică în acel timp. Dar în tratatele lui aflăm și comentarii destul de ample în care vorbește despre Sfînta Euharistie, deși era încă în vigoare, în acel timp disciplina arcană. Adeseori vorbește despre jertfa Trupului și Sîngelui lui Hristos ca simbol al unirii și al iubirii frățești, taină a păcii noastre și a bunei înțelegeri. Credincioșii care se împărtășesc cu acea pîine devin un singur trup cu Iisus Hristos, fiindcă hrana devine un singur trup cu acela care se hrănește. Pretinde o pregătire deosebită pentru cei care se împărtășesc și recomandă **împărtășirea zilnică** *(Sermo* CCXXVII, 1). «Acea pîine — zice el — pe care o vedeți pe altar, sfințită de cuvîntul lui Dumnezeu, e Trupul lui Hristos, acel pahar, sau mai bine-zis ceea ce conține paharul sfințit prin cuvîntul lui Dumnezeu, e Sîngele lui Hristos» *(Ibidem)*.

3. A. Moisiu, *Din preocupările biblice ale Fericitului Augustin*, în «Mitropolia Ardealului», X (1965), nr. 9—10, p. 647—659.

Fericitul Augustin vorbeşte şi despre postul care trebuie ţinut înainte de primirea Sfintei Euharistii şi face atenţi pe credincioşi ca să se hrănească cu Pîinea cea cerească, aducînd înaintea altarului o inimă curată (*Tract.* XXVI la Ioan, nr. 11). După Fericitul Augustin, Sfînta Taină a Euharistiei e taina pietăţii, pecetea unităţii creştine şi legătura dragostei dintre credincioşi.

Duhul înfrînării şi al pocăinţei a avut un loc deosebit în inima Fericitului Augustin. El a luptat împotriva păcatului, dar a sădit în inimile păcătoşilor nădejdea în nemărginita milă a lui Dumnezeu. «Cerul — zicea el — e mai bogat în suflete pocăite care s-au întors la Dumnezeu, decît în sufletele care au fost cu totul nevinovate».

Blîndeţea şi bunătatea inimii au fost virtuţi care au făcut din Fericitul Augustin un adevărat apostol al blîndeţii şi al bunătăţii. Dovada cea mai evidentă a blîndeţii lui o avem în controversa pe care a avut-o cu Fericitul Ieronim, asupra interpretării făcute de acesta la un verset din Epistola către Galateni a Sfîntului Apostol Pavel (II, 14), în care Apostolul neamurilor înfruntă pe Petru şi în care Fericitul Ieronim vedea numai o înfruntare simulată, fiindcă i se părea corectă purtarea lui Petru. Pe marginea acestei interpretări, pe care Fericitul Augustin n-a acceptat-o, îi trimite Fericitului Ieronim nu mai puţin de cinci scrisori (28, 40, 67, 73, 82), pînă cînd discuţia se termină prin acceptarea de către Fericitul Ieronim a interpretării Fericitului Augustin.

Ereticul Iulian din Eclena, care defăimase pe Monica, mama Fericitului Augustin, acesta îi răspunde cu toată blîndeţea: «Tu ai voit să-mi defăimezi mama care nu ţi-a făcut nici un rău, şi nu te-a contrazis niciodată... Din partea mea eu îţi cinstesc părinţii ca pe nişte adevăraţi creştini şi mă bucur că au murit înainte de a te vedea eretic» (*Opera Imp.* I, 68).

Sărăcia evanghelică a fost iarăşi una din trăsăturile caracteristice a activităţii lui pastorale. A fost un aspru împlinitor al sărăciei evanghelice. Nu voia să se deosebească cu nimic de ceilalţi vieţuitori cu care trăia. Credincioşii din Ippona îi ofereau îmbrăcăminte bogată aşa cum se cuvenea unui episcop, el însă refuza să o îmbrace, prevenind pe credincioşi că ori de cîte ori îi vor face daruri de acest fel, le va vinde în folosul săracilor. Nu primea decît ceea ce putea servi şi pentru fraţii din comunitate, nevoind să se deosebească cu nimic nici de preot, nici de diacon, nici de subdiacon. «Probabil — zice el — se cuvine unui episcop ca să poarte o haină mai de valoare, dar acest lucru nu se cuvine să-l facă Augustin, care e sărac şi născut din părinţi săraci. A mă îmbrăca mai deosebit de cum mă îmbrăcam în casa părintească ar fi pentru mine o mare ruşine. Daţi-mi mie îmbrăcăminte de care nu trebuie să mă ruşinez. O haină scumpă nu se potriveşte cu un trup măcinat de bătrîneţe, şi nici cu acest păr cărunt pe care îl vedeţi» (*Oratio* 356, 13). Peste tunica de lînă, Fericitul Augustin purta o haină pe care o numea «birrhus», care era un fel de manta.

Ca un adevărat păstor de suflete, Fericitul Augustin a fost foarte răbdător. A deprins virtutea răbdării în toate împrejurările vieții. Trăia într-o desăvîrșită resemnare. «Virtutea sufletului — zicea el — care se cheamă răbdare, e un dar atît de mare, încît în Dumnezeu însuși e numită răbdare aceea cu care așteaptă pe păcătoși la pocăință». Frumoasele lui sfaturi referitor la răbdare ni le-a lăsat în lucrarea *De Patientia*, în care face deosebire între răbdarea adevărată și cea falsă. Nu toți cei care suferă se pot numi răbdători, ci numai aceia care în răbdarea lor se servesc de rațiune în mod corect. Aceștia sînt încununați cu darul răbdării și sînt lăudați. «Domnul zice: Veți cîștiga sufletele voastre prin răbdare» (Luca XXI, 19). Nu zice Mîntuitorul: Veți cîștiga casele voastre, laudele voastre, necurățiile voastre, ci sufletele voastre? Dacă deci sufletul suferă atîtea lucruri pentru ruinarea sa, cît trebuie să sufere ca să nu se piardă? Aduce exemplul multora care suportă greutăți și neplăceri pentru cîștigarea unor bogății false, pentru cinstea deșartă, pentru petreceri și distracții. Unii ca să se îmbogățească suferă arșița soarelui, ploaie, frig, furtuni, cu primejdia sănătății. «Hoții — zice Fericitul Augustin — nu petrec oare nopți întregi în nesomn pentru a putea ataca pe călători? Pentru a despuia pe cei nevinovați își expun trupul la intemperiile iernii și ale frigului, la tot felul de cazne și uneori și la răni și chinuri groaznice. Cîte greutăți și necazuri suferă unii oameni în scopul săvîrșirii fărădelegilor lor! De aceea — zice el — cînd vezi pe cineva că suferă nu-l lăuda imediat pentru răbdarea lui, ci caută mai întîi să cunoști și cauza acestei răbdări. Cînd cauza e bună și răbdarea e adevărată. Cea falsă e pătată de dorințe și pofte, și adeseori se greșește în numele acesteia».

Fericitul Augustin s-a remarcat, după cum se știe, și ca orator bisericesc. El a cunoscut toate tainele artei oratorice și a știut să le folosească după împrejurări. Predica lui era nu numai o comunicare a unor învățături, ci era o revărsare a inimii sale. Și dacă e caracteristica unui bun orator și conducător de suflete ca prin cuvîntul lui să lumineze mințile, să miște inimile, să determine voința, Fericitul Augustin este unul dintre marii propovăduitori și îndrumători de suflete, deoarece cuvîntul lui n-a rămas niciodată zadarnic. Timbrul plăcut al glasului său, gesturile, lacrimile pe care le revărsa din abundență ori de cîte ori vorbea — și pe care le numea sîngele inimii —, cuvîntul lui pătrunzător, ca și multe alte calități pe care le avea, făceau ca cuvintele lui să întoarcă pe mulți păcătoși la calea cea bună. El nu urmărea prin predicile sale nici laudele ascultătorilor, nici vreun interes personal, ci cu naturalețea caracteristică adevăratului păstor, biciuia fărădelegile și înflăcăra spre virtute. «Să nu fie — zicea el într-o predică — să vorbesc așa: Trăiți cum vă place... încununați capetele voastre cu trandafiri pînă nu se ofilesc, benchetuiți cît voiți, umpleți stomacul vostru cu mîncare și băutură, deoarece pentru acest scop au fost lăsate toate acestea... Dacă aș vorbi așa n-aș vorbi în numele lui Hristos, ci în numele meu și aș fi un păstor care se paște pe sine, dar nu-și paște turma sa» (*Sermo 46*, 8). Răzbate în aceste cuvinte grija păstorului ca nici el și nici turma sa să nu se molipsească de viciile păturii conducă-

toare romane, aflată în descompunere, ci să fie mărturie a unei vieţi noi în sînul societăţii antice.

El a fost înzestrat cu darul deosebit de a mişca şi sufletele cele mai împietrite. Cînd vorbea la Cartagina, unde ascultătorii aveau o cultură mai înaltă, cuvintele lui aveau un nivel mai ridicat. Adeseori improviza. La sinoade, în adunări, la conferinţe, era dorit şi ascultat să vorbească, după cum spune: «Aflîndu-mă în orice loc, dacă era ceva de vorbit, foarte rar eu eram lăsat să tac şi să ascult pe alţii».

Mu t zel a depus Fericitul Augustin pentru întoarcerea donatiştilor schismatici, pe care îi numea «oi încăpăţînate», care se ţin cu atît mai departe de turmă cu cît sînt mai căutate. «Şi dacă sînt în greşeală, ar putea spune careva dintre donatişti (zice Fericitul Augustin) dacă mă voi osîndi, ce te interesează, de ce mă cauţi? Voiesc să te caut fiindcă ai rătăcit. Aud cuvîntul marelui Apostol, care mă face atent: predică cuvîntul cu vreme şi fără de vreme. Voi striga deci după oaia cea rătăcită şi voi căuta pe cea pierdută». Simţind marea răspundere pentru turma sa, zicea: «Eu suspin şi mă chinuiesc pe mine însumi pentru păcatele fraţilor» *(Sermo 137,* 14).

Cu rîvnă apostolică de adevărat păstor de suflete şi-a pus în aplicare o operă vastă, căreia i-a jertfit toată energia sa. În Africa din vremea aceea, între multele abuzuri care tulburau Biserica, erau ereziile, tot felul de dezbinări şi superstiţii.

Se obişnuia pe atunci să se facă agape în biserici şi la mormintele martirilor, la sărbătorile lor. Episcopii au tolerat acest obicei atîta timp cît el s-a menţinut în limitele religiozităţii, reducîndu-se la mese frugale şi avînd caracterul unor bucurii duhovniceşti. Cu timpul deveniseră scandaloase, fiindcă se transformaseră în banchete, asemenea celor pe care le făceau păgînii în cinstea idolilor. Fericitul Augustin a ţinut un sinod la Ippona care a stîrpit acest obicei, prin hotărîrile luate.

Prin rîvna lui neobosită, eparhia Ipponei a devenit foarte curînd un mode de imitat pentru eparhiile din Africa. În public şi în orice împrejurare el vestea cuvîntul Evangheliei, purtînd deosebita grijă pentru apărarea purităţii credinţei. A scris cărţi care se răspîndeau cu repeziciune uimitoare, după cum mărturiseşte biograful său Possidius (c. 7), pe care le citeau şi ereticii, pentru puterea argumentelor şi pentru însuşirea şi înţelegerea Sfintei Scripturi. În felul acesta Biserica din Africa şi-a recîştigat prestigiul, după ce atîta vreme fusese sfîşiată de erezii. Fericitul Augustin a adus la adevăr pe Faustus, pe care l-a convins, prin puterea argumentelor, să renunţe la învăţăturile maniheice. Acelaşi lucru s-a întîmplat şi cu maniheul Felice, care după trei conferinţe în biserică, şi-a recunoscut greşeala şi s-a reîntors la adevărata credinţă.

Donatiştii erau foarte violenţi, organizaţi în bande care intrau în biserici, întrerupeau slujbele, loveau pe slujitorii bisericilor, pe alţii îi orbeau aruncîndu-le în ochi var şi oţet, iar pe unii chiar îi omorau (Possidius, cap. 10 şi 12). La conferinţa convocată la Cartagina în anul 411 de către împăratul Onoriu, au participat 281 episcopi creştini şi 279 episcopi donatişti. Conferinţa a fost prezidată de tribunul Marcellin, care reprezenta pe împărat. Fericitul Augustin a purtat toată greutatea

disputelor. Prin înţelepciunea şi puterea lui Augustin, donatiştii au fost biruiţi, tribunul Marcellin dînd dreptate de cauză creştinilor. El însuşi a trebuit să plătească mai tîrziu cu viaţa lui această atitudine, fiind ucis în urma unor intrigi. Durerea Fericitului Augustin a fost nespus de mare. În *Epistola 151* îi zugrăveşte chipul de adevărat martir al credinţei. Marcellin a fost trecut în rîndul mucenicilor.

În rîndul preocupărilor Fericitului Augustin se înscrie şi aceea de a instrui pe cei neştiutori. La cererea unui diacon, prieten al său, Fericitul Augustin scrie *De catehisandis rudibus*, în care indică regulile care trebuie observate pentru instruirea celor neştiutori.

Tot pentru folosul sufletesc al credincioşilor a compus cea mai celebră dintre operele sale, *Confesiunile*, care are drept scop să îndrepteze spre Dumnezeu mintea şi afecţiunea creştinilor. În *Epistola 231*, scrisă Contelui Dariu, care i-a cerut cartea, îi spune printre altele : «Iată cartea confesiunilor mele pe care atît de mult ai dorit-o ; ia-o şi învaţă din ea să mă cunoşti şi să nu mă socoteşti mai mult decît ceea ce sînt ; în ea ascultă-mă, examinează-mă bine şi vezi ce fel de om am fost. Şi cînd mă vei fi cunoscut bine din cartea aceasta, roagă-te pentru mine ca să nu mai greşesc». Niciuna din operele Fericitului Augustin n-a devenit mai celebră ca această carte şi nici una n-a fost citită cu mai multă plăcere ca aceasta.

Lucrarea sa *De civitate Dei*, în 22 de cărţi, e o bogăţie neîntrecută de erudiţie clasică şi de adînci cugetări filozofice asupra istoriei. Ceea ce trebuie să observăm în această lucrare e că Fericitul Augustin, cercetînd lucrurile cu multă înţelepciune, ajunge la concluzia că toate evenimentele sînt supuse Providenţei divine, fără ca prin aceasta să se vatăme în vreun mod oarecare voinţa liberă a omului. Cartea aceasta este una din cele mai frumoase şi mai temeinice lucrări ale lui.

Ca păstor şi conducător de suflete, Fericitul Augustin a lăsat şi multe scrisori de îndrumare duhovnicească. Între acestea se numără cele scrise Probei şi Iulianei, bunica şi mama vestitei fecioare Demetriada, o nobilă şi bogată tînără din lumea romană de atunci. După ocuparea Romei de către Alaric, Demetriada, împreună cu bunica şi cu mama ei se retrag în Africa, la Cartagina, unde au ocazia să-l asculte pe Fericitul Augustin vorbind despre frumuseţea fecioriei [4]. Ea se hotărăşte să îmbrace vălul de fecioară şi să-şi dea cea mai mare parte din averea sa săracilor şi Bisericii. Impresia produsă de hotărîrea acestei tinere de a îmbrăca vălul fecioarelor a fost atît de mare încît nu numai Africa, ci şi Italia şi întreg Orientul au considerat acest lucru ca pe un eveniment deosebit. Nu peste mult timp şi bunica Demetriadei, anume Proba, intră sub conducerea duhovnicească a Fericitului Augustin, care îi trimite o scrisoare plină de învăţăminte *(Epistola 130)*. Cuvintele Fericitului Augustin au avut efectul dorit : Proba îşi vinde averea şi o împarte Bisericii şi săracilor.

4. Idem, *Ce învaţă Fericitul Augustin despre Maica Domnului*, în «Mitropolia Ardealului», III (1958), nr. 3—4, p. 231—235.

În multe din scrisorile lui, Fericitul Augustin dă îndrumări şi sfaturi duhovniceşti tuturor acelora care aveau nevoie de îndrumări.

În activitatea lui pastorală adeseori era rugat să împace pe creştinii certaţi pentru diferite pricini şi de multe ori chiar şi pe necredincioşi. Uneori avea întrevederi pînă la ora mesei şi alteori zile întregi, chiar şi în timpul mesei. Asculta certuri, neînţelegeri, căuta să împace pe cei împricinaţi dădea sfaturi privitor la credinţă şi la bună purtare (Possidius, c. 19). Să nu se creadă că Fericitul Augustin ar fi luat ceva pentru toată această muncă — zice Possidius. Nu pretindea decît ascultare şi dragoste pentru Dumnezeu şi bună-înţelegere între oameni.

Marea lui plăcere era vizita orfanilor, a văduvelor şi a săracilor faţă de care avea o grijă deosebită. În persoana săracilor vedea pe Iisus Hristos, care s-a făcut sărac pentru noi. El făcea observaţia că ceea ce prisoseşte bogatului e destinat pentru cel sărac şi ţinînd acela ceea ce-i prisoseşte, ţine bunurile altuia. «Dacă vrei să ai mîinile pline — zice Fericitul Augustin —, observă mîinile goale ale săracilor». Possidius, biograful lui, zice că atunci cînd nu avea ce să dea celor săraci, «spărgea vasele cele sfinte ale Domnului, le topea şi preţul lor îl dădea celor lipsiţi care erau foarte mulţi» (c. 24).

Cu ereticii Fericitul Augustin avea un fel propriu de a se purta. Se purta cu ei în aşa fel încît să nu jignească pe nimeni, nici cu asprimea cuvintelor, nici cu accente de indignare dojenitoare, nici cu invective usturătoare. Era foarte blînd şi avea faţă de toţi o delicateţă excesivă, păzindu-se atît de mult încît nu le zicea eretici. Voia ca acelaşi lucru să-l facă şi credincioşii lui, de aceea în nenumărate predici şi scrisori pastorale, le dădea îndemnuri şi sfaturi recomandîndu-le să sufere cu răbdare injuriile care li s-ar aduce din partea ereticilor, sau a necredincioşilor, în focul discuţiilor.

Iată acum unele din învăţăturile şi sfaturile pastorale ale Fericitului Augustin: E necesar — zicea el — ca noi să fim aspri cu noi înşine, dacă voim ca Dumnezeu să fie milostiv cu noi.

La ce foloseşte lovirea pieptului dacă inima nu simte durerea?

Pocăinţa din viaţa aceasta e o durere care vindecă; pocăinţa din veşnicie e o durere pedepsitoare care chinuie. Adevărata pocăinţă nu izvorăşte decît din ura faţă de păcate şi din iubirea lui Dumnezeu.

Limba e un mădular destul de mobil; fiţi atenţi ca să înfrînaţi mobilitatea ei! Dacă o înfrînaţi azi, mai uşor o veţi putea înfrîna mîine; vorbesc din experienţă; şi dacă victoria n-o puteţi obţine mîine, veţi dobîndi cel puţin uşurinţa pentru a o învinge, şi o veţi învinge a treia zi.

Cu cît o deprindere rea e mai învechită, cu atît trebuie combătută.

Ştiu că e greu să dezrădăcinezi o deprindere rea, eu însumi am experimentat-o; dar cu perseverenţă şi cu ajutorul lui Dumnezeu, nu este deprindere rea care să nu poată fi învinsă. Dacă în această viaţă sînt puternice ispitele, meditează la patimile lui Hristos pe cruce. Ochiul necurat e solia unei inimi tot atît de necurate. Smerenia e locuinţa curăţiei, iubirea e paznica ei. În lucrurile rău-făcute sînt de temut toate viciile, dar în lucrurile bine-făcute trebuie să ne temem mai mult de mîndrie.

Nu poate fi lucru mai nesocotit decît a te mîngîia şi a te linguşi pe tine însuţi. Fii smerit dacă vrei ca toată viaţa ta să-l poţi binecuvînta pe Dumnezeu.

De ce te mîndreşti? Fiul lui Dumnezeu s-a smerit pentru tine. Te ruşinezi poate să imiţi pe cel smerit; cel puţin imită smerenia lui Dumnezeu. Vrei să ajungi la înălţimea lui Dumnezeu? Coboară-te mai întîi la smerenia lui Dumnezeu. Priveşte arborele. Mai întîi merge în jos, pentru a se înălţa mai apoi în sus; îşi aruncă rădăcinile în adîncul pămîntului, pentru a se avînta apoi cu creştetul spre cer. Fii mic înaintea ochilor tăi pentru ca să fii mare în ochii lui Dumnezeu. Fii mare cinstitor al smereniei!

Din această prezentare pe care am făcut-o am putut înţelege că Fericitul Augustin a fost unul dintre marii păstori şi îndrumători de suflete.

Pentru Fericitul Augustin păstorirea sufletelor n-a fost o muncă uşoară, n-a fost ceva care izvora din interes personal sau material, ci a fost o sarcină grea, împreunată cu multă grijă şi cu multă răspundere.

Fericitul Augustin a fost un propovăduitor înţelept, care a ilustrat cu demnitate şi sfinţenie scaunul episcopal al Ipponei, a înlăturat erezii, a limpezit greşeli, a convins pe mulţi de tăria credinţei şi cu principiile sale morale şi pastorale a ilustrat întreaga viaţă creştinească a timpului său. Prin activitatea lui de apostolat, cu predica şi cu numeroasele lui scrieri, desfăşurînd o activitate deosebită de caritate socială, a vindecat numeroasele suferinţe moral-sociale din eparhia sa.

Cuvintele Fericitului Augustin cu privire la slujirea preoţească rămîn valabile peste veacuri pentru toţi păstorii de suflete: «...Nu este în această viaţă lucru mai uşor şi mai plăcut celor credincioşi ca slujba de episcop, de preot, de diacon. Dar dacă aceasta se împlineşte în mod superficial şi neserios, este de rîs înaintea oamenilor, iar înaintea lui Dumnezeu nimic nu este mai de condamnat, mai trist şi mai îngrozitor ca aceasta. Şi nimic nu este mai greu, mai obositor şi cu mai mare răspundere ca slujba de episcop, de preot şi de diacon, dacă aceasta se împlineşte după voinţa Mîntuitorului» [5].

5. La alcătuirea acestui studiu am utilizat în cea mai mare parte lucrarea lui P. Fulgenzo Maria Sgariglia, *S. Agostino vescovo e dottore* (biografia), ed. 5, 1936, Roma, precum şi Manucci-Cesamassa, *Istituzioni di Patrologia,* vol. II, Roma, 1937.

Dintre lucrările Fericitului Augustin am consultat: *Confessionum libri* XIII (P.L., t. XXXII); *De utilitate credendi* (P.L., t. XLII); *Tractatus CXXIV in Evangelium Iohannis* (P.L., t. XXXV); *Tractatus X in Epistola Iohannis ad Parthos* (P.L., t. XXXV); *Enarrationes in Psalmos* (P.L., t. XXVI—XXXVII); *Epistule* (P.L., t. XXXIII); *Sermones* (P.L., t. XXXVI); *De civitate Dei* (P.L., t. XLI); *Vita S. Aurelii Augustini, Hippomensis episcopis, ex eius potissimum scriptis concinata* (P.L., t. XXXII).

Arhim. Benedict Ghiuş

FAPTUL RĂSCUMPĂRĂRII ÎN CICLUL SFINTELOR PATIMI

Patimile, moartea şi pogorîrea în iad a Domnului alcătuiesc, după cum se ştie momentul hotărîtor din lucrarea Răscumpărării noastre. Dacă în adevăr Întruparea Domnului pune în lumină momentul divin originar : *gratuita iniţiativă a iubirii lui Dumnezeu,* care, plin de adevăr şi de har, de bunăvoie se dăruieşte tuturor, Crucea, dimpotrivă, reprezintă şi rezumă ispăşirea, *condiţia de dreptate,* într-un cuvînt, efortul de colaborare pe care după rînduiala divină Hristos în numele nostru şi noi în Hristos rămîneam datori să-l înfăptuim pentru ca să se poată întemeia pentru totdeauna între Dumnezeu şi oameni universul Răscumpărării, împărăţia efectivă a iertării şi a harului, restaurarea ordinii dintîi.

Faptul de a considera — aşa cum e cazul aici — actul morţii drept limita supremă a unei contribuţii n-ar trebui să surprindă. Vorbind drept, faptul morţii, fie normale, fie năpraznice, nu este numai un capăt fatal de existenţă. În realitate, faptul de a muri e ultimul act uman. Pentru unii, este ultimul păcat ; pentru alţii, e ultima faptă bună, după cum, în cazul unei morţi eroice este, evident, suprema faptă bună. A spus-o odată însuşi Domnul : «Nu este mai mare dragoste decît să-şi dea cineva viaţa pentru prietenii săi» [1]. În nici un caz, aşadar, faptul de a muri nu este fără semnificaţie.

Cine poate acum să nu recunoască justeţea acestei observaţii tocmai cînd e vorba de moartea Logosului înomenit ? Patimile şi moartea Domnului constituie în realitate faptul de a muri cu cea mai vastă semnificaţie : moartea Domnului străbate, ca să spunem aşa, însăşi inima lui Dumnezeu şi ne transformă din temelii. Aşa e în Sfînta Descoperire, aşa e la Sfinţii Părinţi, aşa e şi în cărţile de slujbă.

Încheiem aceste simple însemnări cu lămurirea că pogorîrea în iad [2], adică latura nevăzută a îngropării Domnului, de care va fi vorba

1. Ioan XV, 13.

2. Trebuie observat că, în general, după cărţile de slujbă, iadul de care-i vorba aici nu-i acelaşi lucru cu gheena din Evanghelii. De fapt, la imnografi, iadul e conceput în două înţelesuri : a) pe de o parte, iadul e înfăţişat ca o temniţă cu porţi de aramă şi cu zăvoare de fier, în care stau închişi toţi cei morţi. În scrierea lui, *Histoire Evangélique* (Paris, p. 397), teologul protestant Reuss tălmăceşte în modul următor originea acestor imagini şi înţelesul lor : «La poeţii evrei, locuinţa morţilor este înfăţişată ca un loc închis cu porţi ce rezistă la toate sforţările şi care nu lasă să scape pe nici unul din cei închişi. Ele reprezintă astfel puterea morţii, a infernului, a demonului». Cărţile Vechiului Testament sînt aşadar izvorul de inspiraţie al Sfinţilor Părinţi şi al imnografilor cînd e vorba de acest fel de a înţelege iadul.

b) Pe alocuri, iadul apare însă la imnografi personificat, ca o fiinţă vie. Înţelegerea aceasta provine dintr-o vorbire metaforică a Sfinţilor Părinţi, vorbire care le-a îngăduit să asimileze fără deosebire şi iadul şi moartea cu diavolul. «E un fapt, declară L. Richard, că Sfinţii Părinţi spun fără deosebire, Moartea, Iadul şi Diavolul» *(Le Dogme de la Rédemption,* Paris, 1932, p. 100). Dar despre acest fel de a înţelege iadul va fi vorba în altă parte. Reţinem deocam-

în acest capitol [3], nu-i nici ea o pură invenție fantezistă a imnografilor. În cărțile de slujbă ea reprezintă, dimpotrivă, ultima extremitate a «kenozei», a smereniei [4], a «plecăciunii» Domnului. E temeiul care explică prezența ei în ciclul Sfintelor Patimi.

A. — Răstignirea Domnului, puterea de Răscumpărare supremă

Despre rostul Crucii în iconomia Răscumpărării aflăm la imnografi date elocvente. Știm că în privința aceasta Sfinții Părinți gîndeau, de pildă, ca Sfîntul Chiril al Alexandriei : «Dacă (Hristos) *n-ar fi murit* pentru noi, *niciodată* n-am fi fost mîntuiți, *niciodată* tiranicul imperiu al morții n-ar fi fost sfărîmat» [5]. Pentru ei, în opera mînturii, Crucea are, cu alte cuvinte, un rol capital. Firește, același lucru ni-l spun la rîndul lor și imnografii, dar în alt fel, într-un mod indirect și mult mai acoperit.

Astfel, în unele imne, Crucea apare ca centrul Răscumpărării pentru că — *după taina cea mai adîncă a rînduielii divine* — prețul cu care putea fi plătită izbăvirea era numai cinstitul sînge al Domnului. Fără jertfirea acestui sînge, cu alte cuvinte fără Cruce, nu s-ar fi putut plăti adică întregul și adevăratul preț de Răscumpărare. Iată, în adevăr, unul din imnele care ne strecoară învățătura aceasta :

---

dată că, pentru imnografi, iadul în care coboară Mîntuitorul la îngroparea Sa nu-i gheena, ci — cum e și firesc — *șeolul,* simpla locuință a tuturor morților fără deosebire, adică iadul în înțelesul anterior iconomiei evanghelice.

E necesar să adăugăm totuși că iadul astfel înțeles subzistă și în viziunea creștină ortodoxă, sub forma a ceea ce Părinții numesc «pragurile iadului», «porțile iadului» sau «limbile», un fel de pridvor al gheenei veșnice, condiție în care se află sufletele morților pentru care Biserica ne cere să ne rugăm. E curios însă că imnografii numesc și starea aceasta tot iad : «Care întru acest praznic desăvîrșit și mîntuitor *ai voit a primi rugăciuni de milă pentru cei ținuți în iad,* avînd noi mari nădejdi că vei trimite ușurare și mîngîiere celor cuprinși de întristări apăsătoare...» (*Evhologiu,* din rugăciunea V-a la vecernia Rusaliilor).

3. De fapt, inspirîndu-se desigur din II Petru III, 18—19, Sfinții Părinți și după ei imnografii precizează, în adevăr, că la moartea Domnului, numai sfîntul Său suflet s-a pogorît în iad, trupul rămînînd în groapă. O dovadă limpede este binecunoscutul tropar care atestă «pretutindeneasca» prezență a Dumnezeirii Logosului, tot timpul cît stăpînescul trup a fost pus în groapă. Iată-l : «În mormînt cu trupul, în iad cu sufletul ca un Dumnezeu, în rai cu tîlharul și pe scaun ai fost, Hristoase, cu Tatăl și cu Duhul, toate umplîndu-le, Cel ce ești necuprins» (*Octoih,* glasul al IV-lea, Duminică, Can. Învierii, Oda I, stih. II).

4. Înțelesul de smerenie al punerii în mormînt, ca și al pogorîrii în iad a Domnului, îl adeveresc de altfel imne numeroase. Pentru ilustrare citățm un exemplu : «Cînd Te-ai pus în groapă nouă pentru toți, Mîntuitorule al tuturor, iadul cel cu totul de rîs văzîndu-Te s-a îngrozit, zăvoarele s-au sfărîmat și porțile s-au zdrobit, mormînturile s-au deschis, morții au înviat ; atunci și Adam cu mulțumită bucurîndu-se a strigat Ție : Mărire *smereniei* Tale, Iubitorule de oameni» (*Triod,* Vineri în Săptămîna Patimilor : Vecernia, la Stihoavnă, stih. II). De asemenea : «Pîn-la iad te-ai pogorît Stăpînul meu» (Prohodul starea I stih. 25). În mod paradoxal, în Ortodoxie, pogorîrea la iad a Mîntuitorului este însă, sub un alt aspect, totodată și începutul Învierii, în adevăr, deși «cu trupul în mormînt ca un muritor», Mîntuitorul intră totuși în «iad cu sufletul, *ca un Dumnezeu*». Or, ca Dumnezeu, El este Viața însăși și principiul Învierii (Ioan XI, 25).

Prin intrarea Sa cu sufletul în iad Mîntuitorul aduce în adevăr morților darul învierii și desființează eternitatea morții, temnița eternă a iadului. De aici, la imnografi, tînguirile iadului personificat. Liturgic acest sens de Înviere e semnificat prin tradiția veșmintelor albe ale preoților la liturghia din Sîmbăta Patimilor.

5. Chiril al Alexandriei, **Γλαφύρων εἰς τὴν Ἔξοδον, II:** *De consecratione primogenit.,* 2, P.G., LXIX, 437.

«Vrînd să mîntuieşti zidirea Ta *bucurîndu-Te ai săvîrşit taina cea prea adîncă a rînduielii Tale* (τῆς Οἰκονομίας τὸ ὄντως βαθὺ μυστήριον χαίρων ἐξετέλεσας) ca un preabun, *şi ai răscumpărat toată lumea, preţuind-o cu cinstit sîngele Tău* (καὶ τιμῆς ἐξηγόρασας τὸν σύμπαντα κόσμον αἵματι τιμίῳ σου)»[6].

Aceeaşi învăţătură pare că evocă şi imnul următor :

«Judecătorule cel nevăzut cum Te-ai văzut cu trupul şi mergi să Te ucizi de oamenii cei fără de lege, *judecînd osîndirea noastră cu patima Ta*[7] (ἡμῶν τὸ κατάκριμα κατακρίνων τῷ πάθει σου)».

Pentru alte imne, Crucea e însă centrul Răscumpărării din cauza puterii ei de răsfrîngere incomparabilă : eficacitatea ei răscumpărătoare e de aşa natură şi atît de mare, că «printr-însa se umplu toate» (se rezolvă şi se epuizează adică toată problema Răscumpărării noastre). Exemplu în această privinţă, e imnul următor :

«Crucea s-a înfipt pe pămînt şi s-a atins de ceruri nu ca un lemn ajungînd la înălţime, *ci Tu printr-însa umplînd toate* (ἀλλὰ σοῦ τοῦ ἐν αὐτῷ πληροῦντος τὰ σύμπαντα) *Doamne măreşte Ţie*»[8].

Dar indicaţia oarecum difuză că Patimile şi Moartea Domnului constituie piscul Răscumpărării noastre o vedem în excepţionala mulţime a datelor pe care imnografii — comentînd credincios învăţătura Sfîntului Apostol Pavel despre valoarea răscumpărătoare a morţii Domnului[9] le adună în jurul Crucii. Niciodată sublinierea unui fapt capital nu îmbracă un caracter mai evident.

Într-un asemenea context, se înţelege cu uşurinţă universala putere de înrîurire pe care cele mai generale afirmaţii o recunosc răstignirii Domnului.

În general, imnografii atestă virtutea aceasta a Crucii în două feluri : pe de o parte, relevînd adică pe primul plan efectul ei negativ. Din acest punct de vedere, un întreg şir de imne ne încredinţează că prin răstignirea şi patima Sa Domnul Hristos a desfiinţat în adevăr «toate aşezămînturile cele stricate ale lui Adam celui dintîi», a desfiinţat, cu alte cuvinte toate pricinile care asigurau dăinuirea universului căderii. Această lucrare a Crucii, cu aspect mai mult negativ, unele imne o destăinuiesc extrem de discret :

«*Vrînd să despironeşti aşezările cele pătimaşe ale lui Adam celui dintîi, cu piroane Te pironeşti* (Ἀδὰμ τοῦ πρώτου ἐξηλῶσαι θέλων ἐμπαθεῖς διαθέσεις ἥλοις προσηλοῦσαι) şi cu sulita împungîndu-Te, sabia cea de văpaie o opreşti, Hristoase, ca să nu mai oprească intrarea robilor Tăi»[10].

Pe de altă parte, imnografii atestă însă tot atît de neted lucrarea Crucii şi sub înfăţişarea ei pozitivă. O dată cu opera de nimicire de care am amintit, răstignirea Domnului a împlinit în adevăr în lume şi o uni-

6. *Triod,* Sedelnele Octoihului, glas II, Sîmbătă : Stihoavna laudelor, stih. III.
7. *Triod,* Luni în Săptămîna Patimilor : Sedelna II, stih I.
8. *Octoih,* glas III, Miercuri, Sedelna I, stih I.
9. A se vedea acest capitol la N. Chiţescu, *Răscumpărarea în Sfînta Scriptură şi în scrierile Sfinţilor Părinţi,* Bucureşti, 1937 ; J. Rivière : *La Rédemption, étude théologique,* Paris, 1931-, L. Richard. *op. cit.*
10. *Octoih,* Glas VI, Vineri : Can. Crucii, Oda V, stih II.

versală operă de restaurare; și anume — ca să vorbim cu propriile cuvinte ale imnelor — «răstignindu-se Hristos, *a îndreptat* alunecarea lui Adam» [11]. Iată de pildă unul din imnele din această categorie :

«Înălțatu-Te-ai, îndreptînd căderea noastră (Ὑψώθης τὴν ἡμετέραν ἔκπτωσιν ἐπανορθούμενος), pre preacurat lemnul Crucii, vindecînd pierzarea cea prin lemn, Stăpîne, ca un bun și atotputernic» [12].

Un Univers nou la antipodul universului căderii

Dar hotărît lucru, imaginea, icoana completă pe care o cuprind cărțile de slujbă despre lucrarea răscumpărătoare a Crucii nu o putem avea în toată expresiva ei amploare decît privind imnele mai la amănunt.

Or, după un prealabil examen al lucrurilor la acest nivel, impresia noastră clară este că, de pe urma Patimilor Răstignirii și Morții Domnului, ia ființă aevea în lume un adevărat univers spiritual, complet constituit și definitiv consolidat, un univers care-i exact la antipodul făpturii căzute.

Cuvintelor : «cu Răstignirea Ta cea cinstită, Îndelung-răbdătorule, *din nou ai zidit lumea*» [13] ni se pare în adevăr că în cazul de față nu li se poate da o altă tălmăcire.

Oricare ar fi însă valoarea termenilor acestei caracterizări, cel puțin este clar faptul că trăsăturile fundamentale a ceea ce numim noi un nou așezămînt spiritual, sînt schițate de imnografi cît se poate de lămurit și de puternic. Pentru mai multă claritate, le vom expune pe cale de antiteze.

Antiteze între noi și Dumnezeu

1. Știut este de pildă că la obîrșia lumii căzute stă *neascultarea :* prima și marea neascultare a lui Adam, protopărintele făpturii omenești, neascultare care a ruinat întreaga dumnezeiască iconomie a rînduielii de la început. Or, iată că răstignirea Domnului statornicește o ordine care este exact la antipodul acestei căderi. În realitate, prin *ascultarea* Fiului lui Dumnezeu — spun imnografii — Crucea a ridicat din nou lumea la frumusețea cea dintîi. Citățm numai un indiciu :

«Cu mîncarea din pom în Eden amăgindu-se începătorul neamului, întru stricăciune s-a alunecat *neascultînd* (παρακούσας), Doamne, porunca Ta, Preabunule. Ci pre acesta prin Cruce iarăși l-ai ridicat la frumusețea cea dintîi, *ascultător Tatălui* (ὑπήκοος τῷ Πατρί) făcîndu-Te Mîntuitorule» [14].

2. Urmările neascultării și păcatului au fost, după cum iarăși am arătat, în primul rînd «mînia» lui Dumnezeu peste toți descendenții din Adam, înstrăinarea lor din apropierea Lui și peretele despărțitor al vrajbei între Dumnezeu și «fiii vinovați», căci afară de propriile lor păcate, fiii lui Adam după trup sînt socotiți laolaltă părtași și la vina primului lor părinte. Or, și în privința aceasta, lucrarea Crucii stă — într-un înțeles — la capătul opus, la antipod.

11. *Octoih,* Glas VI, Miercuri, Oda IX, stih I.
12. *Octoih,* Glas IV, Duminică ; Can. Învierii, Oda I, stih I.
13. *Mineiul pe decembrie,* în 17 zile : Oda III, sedelna ș.a. a Crucii.
14. *Octoih,* Glas VI, Duminică ; Can. Crucii și Învierii, Oda V, stih I.

De fapt, primul indiciu că Răstignirea a făcut să dispară imperiul «mîniei» lui Dumnezeu din lume, îl vedem în afirmaţia imnografilor că Patimile Domnului au avut darul să obţină pentru toţi o abundentă, *o desăvîrşită iertare* din partea Tatălui. Poate, oare, să mai rămînă ceva din «mînia» lui Dumnezeu după o «desăvîrşită iertare»?

Conştienţi de valoarea excepţională a faptului, imnografii evocă în adevăr puterea aducătoare de iertare a Sfintelor Patimi într-un ansamblu de o neobişnuită amploare; iată un exemplu:

> «Cu preasfinţire, preaînălţîndu-Te pe Tine Îndurate, ne închinăm suliţei Tale şi Crucii şi buretelui şi trestiei şi sfintelor piroane celor înfipte în mîini şi în picioare, Stăpîne, prin care am aflat *iertarea cea desăvîrşită* (τελείαν ἄφεσιν) şi petrecerii celei din rai ne-am învrednicit» [15].

Pentru imnografi însă a obţine iertarea lui Dumnezeu înseamnă, în realitate, a obţine o totală şi efectivă nimicire a păcatelor. În tot cazul, faptul capital asupra căruia cărţile de slujbă nu mai contenesc revenind e că o dată cu iertarea, Crucea a odrăslit în lume completa distrugere a păcatelor, cu alte cuvinte, nimicirea tuturor nenumăratelor vinovăţii prin care cu toţi laolaltă sau fiecare în parte, au mîniat, mînie şi vor mînia bunătatea lui Dumnezeu.

Firește, faptul că Patima Domnului a distrus dinainte tot păcatul din lume nu ne absolvă, la rîndul nostru, de datoria de a stîrpi şi de a detesta în noi păcatul. În general, în iconomia Răscumpărării Sale, Hristos nu ne dispensează niciodată de ceea ce stă în puterile noastre.

De altfel, este lucru cunoscut că păcatul, ca ori ce infirmitate morală, nu se vindecă numai pe cale pasivă, ca o boală, considerînd adică insul un simplu pacient; eliberarea de păcat este o înnoire care porneşte dinăuntru şi ca orice prefacere intimă reclamă o contribuţie personală; în scurt, adevărata vindecare a păcatului e o «vindecare pe modul activ» [16].

Trebuie să fim recunoscători desigur că, ori de cîte ori îndeplinim ceea ce e rînduit că stă în puterile noastre, Hristos a redus tot păcatul la proporţiile «unui nou-născut condamnat dinainte la moarte sigură». Dar e bine să nu uităm că «dacă El n-ar fi nimicit atît de complet păcatul, noi n-am izbuti niciodată, fiecare din noi în conştiinţa noastră, să ne putem îndrepta şi nici măcar să ne simţim partea noastră de vină» [17]. Bucuria acestei totale nimiciri a păcatelor prin Cruce, imnografii ţin însă s-o împărtăşească pe cît de discret pe atît de expresiv:

> «Mai luminat decît focul şi decît văpaia mai lucrător ai arătat, Hristoase, lemnul Crucii Tale, *arzînd păcatele oamenilor* (καταφλέγον ἁμαρτίας τῶν νοσούντων), ale celor ce laudă Răstignirea Ta de voie» [18].

O atît de adevărată distrugere a păcatelor nu se putea să nu prevestească un viitor mai bun. În realitate, nimicind păcatele noastre, Crucea ne-a adus *împăcarea cu Tatăl*, adică definitiva încetare a mîniei Sale. Iată numai o confirmare:

---

15. *Octoih*. Glas VIII, Vineri; Oda IX, stih I.
16. G. K. Chesterton, *Orthodoxie*, Rouart et Watelin, Paris, 1923, p. 199.
17. Dom Anschaire Vonier, *La Victoire du Christ*, Paris, 1935, p. 52.
18. *Octoih*, Glas VII, Vineri; Sedelna II, stih. I.

«Făcătorul ceasurilor și al zilelor fiind Tu, Mîntuitorule, în ziua și în ceasul al șaselea voind ai răbdat Răstignire cu ocară, Îndurate, *ca să ștergi ocările noastre și să ne împaci cu Tatăl* (iaco utilisi naşa ponoşenia i primirisi nas Otțu» [19].

Se putea, oare, nădăjdui și un semn mai cald al împăcării? Răspunsul e afirmativ: în locul peretelui despărțitor și în locul înstrăinării, Răstignirea Domnului — adeveresc imnografii — ne aduce în dar *apropierea de Dumnezeu*. De acum înainte obstacol nu mai există: de la Dumnezeu la noi și de la noi la Dumnezeu drumurile sînt deschise. Dar evident, ca de obicei, imnele se înmulțesc să spună lucrul în felul lor. Iată un exemplu:

«Neplecîndu-mă mai înainte, Doamne, poruncii Celui ce m-a făcut cu adevărat, *Tu m-ai înstrăinat* (σὺ ἀπεξένωσας), întru care (om) închipuindu-Te și ascultării învățîndu-mă, *lîngă Tine însuți m-ai apropiat prin Răstignire* (σεαυτῷ ὠκείωσας διὰ σταυρώσεως)» [20].

Și astfel pentru a încununa dumnezeiasca ei lucrare — după ce «ne-a făcut (în felul acesta) cunoscuți Ziditorului» [21], în raporturile dintre Dumnezeu și oameni Crucea statornicește, pentru viitor, o amplă și definitivă ambianță nouă: «a umplut toate de bunăvoința Tatălui». Înfăptuirea aceasta imnografii o cîntă așa:

«Bunule Iisuse, întinzîndu-Ți palmele pe Cruce, *toate le-ai umplut de bunăvoința Tatălui* (πατρικῆς ἐκπλήρωσας εὐδοκίας τὰ σύμπαντα). Pentru aceasta Îți cîntăm toți cîntare de biruință» [22].

Antitezele destinului nostru intim

Dar urmările neascultării în lumea biblică au mers mult mai departe. După ruperea legăturilor cu Dumnezeu, cum era firesc, a urmat ceea ce am putea numi retragerea privilegiilor. În realitate, în urma neascultării, n-a mai rămas nimic din toată «dumnezeiasca frumusețe» de la început. Omul a fost osîndit să-și piardă nu numai *podoaba*, nestematele «frumuseții» sale, adică celei trei daruri originale, ci însăși substanța, *rădăcina* acestei frumuseți: harul, viața divină din el. Și astfel, din înțelept ajunge întunecat și victima înșelărilor; din nepătimitor, bîntuit de suferință și de vicii; din nemuritor, supus morții și stricăciunii; din îndumnezeit și părtaș dumnezeiescții vieți, «un dezbrăcat de har și lipsit de viață». Este ceea ce constituie «osînda», «blestemul», «ocara», «necinstea», «rana» lui Adam; e ceea ce cuprinde «înscrisul», «zapisul osîndirii» noastre. Or, și sub acest raport, comunitatea pe care o instituie Crucea este la antipodul căderii.

1. În realitate, nimicirea stricăciunii, adică a descompunerii și a morții noastre, Crucea o înfăptuiește *desființînd eternitatea morții*, făcînd adică să culmineze moartea în Înviere și în veșnică nestricăciune, în nemurire: e o adevărată deschidere de nou destin pentru toți.

19. *Penticostar*, Săptămîna II-a a Mironosițelor, Miercuri, Tripesnețele: Oda IX, stih. I (In slav. Joi). 20. *Octoih*, Glas VIII, Duminică: Can. Crucii și Învierii, Oda III, stih I.
21. *Mineiul pe septembrie*, în 13 zile: Oda I, stih. III.
22. *Octoih*, Glas VI, Duminică: Can. Învierii, Oda I, stih. I.

La drept vorbind, nu există temă, în tot cuprinsul cărţilor de slujbă, pe care imnografii să o celebreze cu mai multă insistenţă şi amploare. Se simte că e latura Răscumpărării care atinge, şi cu drept cuvînt, sensibilitatea lor într-un chip excepţional de puternic.

Afirmaţia esenţială că Patimile Domnului au dobîndit lumii Învierea şi că, în felul acesta, au spart inviolabilitatea blestemului morţii de la început, o vedem insinuată subţire, printre rînduri, în imne cum e următorul :

> «Pe noi cei ce am greşit *cu blestemul morţii ne-ai osîndit* (τῇ τοῦ θανάτου κατεδίκασας ἀρᾷ), Dătătorule de viaţă, dar *cu trupul Tău cel fără de păcat pătimind, pe cei morţi i-ai înviat,* (ἐν δὲ τῷ σώματί σου ἀναμαρτήτος παθῶν, τοὺς θνητοῦς ἐζώωσας), care strigă : Pomeneşte-ne şi pre noi întru Împărăţia Ta» [23].

Dar adevărata eliberare din osînda morţii şi a stricăciunii, Crucea o înfăptuieşte odrăslind *nemurirea* trupurilor. Iată cît de lămurit se spune undeva lucrul acesta :

> «Cinstesc Crucea, sulita şi piroanele Tale, Stăpîne, că printr-însele *ne-ai liberat din stricăciune, cu Patima Ta făcîndu-ne nemuritori* (τῆς φθορᾶς ἡμᾶς ἀπελυτρώσω, ἐν τῷ σῷ πάθει ἀπαθανατισθέντας).

Există însă imne care asigură că desfiinţarea morţii din lume prin întemeierea unei universale iconomii de înviere a trupului tuturor este pur şi simplu scopul Patimilor Domnului, în toate amănuntele lor. Citătm numai un exemplu :

> «Pre Care Isaia mai înainte Miel L-a numit, vestindu-L, Acela a venit spre junghiere de bună-voie şi şi-a dat spatele spre bătăi şi fălcile spre lovire cu palmele şi faţa nu şi-a întors despre ruşinea scuipărilor şi s-a osîndit cu moarte de ocară. *Toate de bunăvoie le-a primit, Cel fără de păcat, ca să dăruiască tuturor învierea cea din morţi* (πάντα ὁ ἀναμάρτητος ἑκουσίως καταδέχετε ἵνα πᾶσι δωρήσηται τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν)[25].

În sfîrşit, ca să nu mai rămînă nici un echivoc, imnografii precizează că iconomia Învierii pe care o instituie Crucea deschide, în locul morţii şi descompunerii, o cale nouă de nepieritoare şi veşnică nestricăciune :

> «*Neamul omenesc s-a chemat din stricăciune la nestricăciunea cea nepieritoare* (Γένος τὸ ἀνθρώπινον πρὸς ἀφθαρσίαν ἀνώλεθρον ἀνακέκληται) spălîndu-se cu sîngele vărsat din coasta Ta, Mîntuitorule, cu care ne-ai spălat pe noi de neascultarea strămoşului» [26].

Cum e şi firesc, această orînduire nu se putea să nu atingă în primul rînd iadul, temniţa morţilor cu porţi şi zăvoare de netrecut [27]. În realitate desfiinţînd eternitatea morţii şi a stricăciunii, răstignirea Domnului nimiceşte totodată şi *eternitatea iadului.* Falnicile lui zăvoare

---

23. *Penticostar,* Duminica III-a a Slăbănogului : Fericirile, stih. III.
24. *Triod,* Săptămîna V, Vineri : Tricîntarea, Can. II, Oda V, stih. V.
25. *Triod,* Săptămîna Patimilor, Joi : Laudele, Slavă...
26. *Triod,* Sedelnele Octoih, Glas. IV, Sîmbătă : Stihoavna laudelor, Slavă...
27. Ps. LXXXVIII, 48.

și porți invincibile (simbolul domniei lui de neînvins) zboară în țăndări și celor morți se deschid intrări largi către înviere, către viață.

Evident însă viziunea aceasta a Crucii este pentru imnografi un nou prilej de entuziastă jubilare. Că instituind învierea, Patima Domnului sfărîmă și porțile iadului, adică temnița și împărăția morții, o spune limpede imnul următor:

> «*Porțile iadului le-ai sfărîmat, Doamne, și cu moartea Ta, împărăția morții ai stricat* (πύλας Ἅδου συνέτριψας καὶ τῷ σῷ θανάτῳ, τοῦ θανάτου τὸ βασίλειον ἔλυσας) și neamul omenesc din stricăciune l-ai mîntuit, viață și nestricăciune dăruind și mare milă» [28].

La drept vorbind, de adevăratul răsunet al acestei înfăptuiri în sufletul imnografilor noi cei de azi cu greu ne putem face o idee. E destul să spunem că în iconografia ortodoxă însăși bucuria învierii, de pildă, e reprezentată prin sfărîmarea porților iadului.

Un indiciu semnificativ însă e și accentul deosebit de triumfal cu care imnele celebrează această biruință a Crucii, spargerea aceasta a eternității iadului. Ne vom restrînge însă la următorul exemplu:

> «Incetat-a tirania iadului și împărăția lui de nimic s-a făcut de acum înainte, *că pe Cruce, pe pămînt, pironindu-se Dumnezeu, Cel ce este peste toate, puterea iadului a stricat* (Σταυρῷ γὰρ ἐπὶ γῆς πηγνύμενος ὁ ἐπὶ πάντων Θεὸς, τὴν τούτου δυναστείαν καθεῖλεν). Pe care, tineri, bine-L cuvîntați, preoți lăudați-L și-L preaînălțați popoare întru toți vecii» [29].

Înțelesul adevărat al nimicirii iadului, firește, e de fapt și de astă dată dispariția lui finală (așa cum am văzut că e cazul și cînd e vorba de moarte) în viața fără de sfîrșit a învierii. Printr-o imagine deosebit de ingenioasă și de plastică, inspirată din Scriptură, imnografii evocă însă ideea aceasta în felul lor; *iadul dispare adică înghițit în biruitoarea invazie a vieții* [30].

> «Doamne Dumnezeul meu, cîntare de petrecere și laudă de îngropare voi cînta Ție, *Celui ce mi-ai deschis intrările vieții cu îngroparea Ta, și moartea și iadul cu moartea Ta ai omorît* (τῷ τῇ ταφῇ σου, ζωῆς μοι τὰς εἰσόδους διανοίξαντι)» [31].

Întrebarea este acum ce se întîmplă după aceasta cu moartea și iadul? Răspunsul e simplu: deși își păstrează și pe viitor vechea lor funcție, ele nu mai sînt eterne (nimeni nu mai moare pentru totdeauna), iar dacă pe traiectoria destinului nostru veșnic iadul (precizăm: nu în înțelesul de gheena) rămîne *un accident*, moartea la rîndul ei e redusă la proporțiile unui simplu *somn* [32]. Semnificativ, în privința aceasta e imnul următor:

> «*Schimbat-ai spre somn durerea morții*, adormind Tu în mormînt (μετάβαλες τοῦ θανάτου εἰς ὕπνον τὸ ἐπίπονον) că ai dăruit morților viața. Deci învrednicește, Mîntuitorule, în starea celor aleși, pe cei ce s-au mutat» [33].

---

28. *Octoih*, Glas. IV, Duminică: Vecernia Mare, stih. III.
29. *Octoih*, Glas VI, Duminică: Can. Crucii și Învierii, Oda VIII, stih. II.
30. I Cor. XV, 54. 31. *Triod*, Sîmbăta Mare: Oda I, stih. I.
32. Numirea creștină de cimitir (κοιμητήριον), adică dormitor, e pe linia acestei înțelegeri.
33. *Triod*, Săptămîna II, Sîmbătă: Oda VI, stih. III.

Într-o asemenea ordine de lucruri, un sentiment de libertate față de moarte e tot ce poate fi mai normal, mai ușor de înțeles. Nu în zadar erau numiți creștinii altă dată : «mori expeditum genus» (neamul cel fără frică de moarte). Un ecou al acestei atitudini întrezărim și în imnul următor :

> «Nu va mai putea încă stăpînirea morții cu puterea să țină pe oameni, că Hristos s-a pogorît, sfărîmînd și stricînd puterea ei (οὐκέτι τὸ κράτος τοῦ θανάτου ἰσχύει κατέχειν τοὺς βροτούς, Χριστὸς γὰρ καθῆλθε συντρίβων καὶ λύων τὰς δυνάμεις αὐτοῦ). Legat este iadul ; profeții cu un glas se bucură. Sosit-a Mîntuitorul zicînd celor ce erau în credință : ieșiți credincioșilor la înviere» [34].

Tot atît de firească e însă, într-o asemenea stare de lucruri, și o atitudine de recunoștință din partea noastră. Dar nici ea nu lipsește și imnul e remarcabil :

> «O, nespusă iubirea Ta de oameni, Hristoase, și negrăitele bunătăți : *că pre mine văzîndu-mă pierind în temnița iadului, patimi răbdînd, m-ai mîntuit.* (ἐμέ γὰρ καθορῶν ὀλλόμενον ἐν τῇ τοῦ Ἅδου φρουρᾷ, τὰ πάθη ὑπομεῖνας ἐῤῥύσω). Pentru aceasta, bine Te cuvîntăm pe Tine Stăpînul tuturor și Te preaînălțăm întru toți vecii» [35].

2. Deși lucrul are mult mai puțin relief în cărțile de slujbă, e cu toate acestea incontestabil că imnografii atribuie Crucii o acțiune de definitivă *eliberare a oamenilor și de sub blestemul înșelăciunii, al ignoranței, al cunoașterii viciate, pentru a cunoaște adevărul.*

Negreșit, e vorba aici de o eliberare din osîndă. O lume spirituală încetează, o alta începe : începe éra nouă a creșterii credincioșilor în suprafirească înțelegere, al cărei început și temei e — după cum se știe — cunoașterea lui Dumnezeu și întrarea noastră în dragostea Lui, în tot ce cunoaște, iubește și slujește El în lume și în oameni.

La drept vorbind Crucea redeschide accesul la cunoașterea venită de sus, descoperindu-ne întreaga viziune a drumului împlinirii noastre regăsite și oferindu-ne în persoana Celui răstignit un exemplu și un izvor viu de vastă și nepătimașă slujire suprafirească a noului destin al tuturor lucrurilor.

În ce privește însă cuprinsul acestei noi «cunoașteri», e de observat că, pentru imnografi, toată învățătura se reduce în fond la cîteva modeste aluzii. Ca o largă deschidere de orizont abia dacă sînt amintite cîteva din binefacerile ei cele mai de seamă: «Prin Patima Fiului *L-am cunoscut pe făcătorul de bine*» [36]; sau: «Răstignindu-Te pe Cruce, *ai luminat toate plinirile lumii*» [37] ; sau : «*Ascultării m-am învățat* prin răstignire» [38] ; sau încă : «Pe lemn fiind pironit *m-ai pironit întru dragostea Ta*» [39], — iată temele mari de care amintesc imnografii vorbind de lumina pe care ne-o dă Crucea. Două imne totuși ne opresc cu deosebire

34. *Octoih*, Glas VII, Duminică : Condacul.
35. *Octoih*, Glas VI, Duminică : Can. Crucii și Învierii, Oda VIII, stih. III.
36. *Mineiul pe iulie*, în 31 zile, Can. I, al Născătoarei, Oda VI.
37. *Triod*, Săptămîna II, Vineri : Oda V, stih. II.
38. *Octoih*, Glas VIII, Duminică : Can. Crucii și Învierii, Oda III, stih. I.
39. *Penticostar*, Săptămîna V-a a Samarinencii, Joi : Tripesnețe, Oda V, stih. I.

atenția, deși indicațiile lor se reduc în ultimă analiză la neînsemnate variații pe aceeași temă.

Astfel, imnul cel dintîi adevereşte că mijlocirea Răstignirii Domnului s-a răsfrînt în adevăr, după cum era de așteptat, și în domeniul cunoștinței. Cele două laturi ale acestei intervenții: eliberarea sufletului din *osînda necunoștinței* și învrednicirea noastră pentru înțelegerea dumnezeiască, imnograful le exprimă însă incomparabil mai simplu și destul de acoperit, astfel:

> «Înălțîndu-Te cu trupul pre lemn, Stăpîne, *toată zidirea din prăpăstiile cele cumplite ale necunoștinței o ai tras către cunoștința Ta* (**τὴν κτίσιν πᾶσαν ἐκ βαράθρων χαλεπῶν τῆς ἀγνωσίας εἵλκυσας πρὸς γνῶσιν σου**), Iubitorule de oameni» [40].

Imnul al doilea exprimă în fond același lucru; doar că evocă mai stăruitor originea osîndei pe care o surpă Răstignirea și precizează că beneficiarul acestei intervenții e mintea omenească. Dar, și cu aceasta încheiem, iată-l și pe acesta:

> «Tinsu-ți-ai palmele pe Cruce, Stăpîne, vrînd să vindeci *păcatul mîinii* cei neînfrînate și *pironindu-Te cu piroane*, Doamne, *ai despironit toată mintea cea pătimașă* (**Χειρὸς ἁμάρτημα... ἥλοις δὲ προσηλώθης ἅπαν νόημα ἐξηλῶν ἐμπαθὲς**) a celui întîi zidit» [41].

3. Ceva mai deslușit vorbesc imnografii despre *mîntuirea lumii din osînda patimilor*. Cel puțin adevărul fundamental e cît se poate de lămurit. Spus în cîteva cuvinte, Crucea nimicește osînda patimilor, exact în felul în care a distrus și osînda morții, *desființînd adică eternitatea suferințelor din lume* și făcîndu-le să culmineze în nepătimirea învierii.

Firește asta nu înseamnă că nesfîrșita panoramă a suferințelor terestre și drama mizeriilor morale nu intră în viziunea Crucii. O dată cu descoperirea unor noi și salutare semnificații suferinței (semnificații care adesea o înalță pînă la slujirea sfîntă și o fac primită de-a dreptul ca un semn de chemare divină) e un fapt că Evanghelia instituie între noi, ca forțe de îmbărbătare: participarea lui Dumnezeu însuși la suferința noastră, serviciul asistenței solidare dintre oameni și numeroase puteri de întărire spirituală la îndemîna tuturor.

În cazul de față însă altă latură a lucrurilor izbește atenția imnografilor: bucuria că restabilindu-se prin Cruce, în mod definitiv, nepătimirea în lume, toate suferințele și mizeriile comune au pe viitor un caracter accidental și provizoriu. E de observat că pentru a evoca această lucrare a Crucii, imnografii preferă și de astă dată genul discret al insinuărilor indirecte. Iată un exemplu:

> «O, cum poporul cel neplecat dă Crucii pe Cel îndelung-răbdător, Care de voie a sărăcit și *patimă a primit și nepătimirii pricinuitor s-a făcut* (**πάθος δεξάμενος, ἀπαθείας πρόζενος γενόμενος**) tuturor celor alunecați în Adam» [42].

---

40. *Octoih*, Glas VII, Vineri: Oda V, stih. I.
41. *Octoih*, Glas IV, Miercuri: Can. Crucii, Oda VIII, stih. I.
42. *Octoih*, Glas I, Vineri: Oda IX, stih. I. «Patimi și moarte pentru mine ai primit, ca din patimi și din stricăciunea morții să mă mîntuiești ca un dătător de viață și să-mi dai nepătimirea cea dintîi» (*Octoih*, Glas IV, Vineri: Vecernia, stih. III).

Ca eliberare din obsesia, din noroiul, din robia legii păcatului, e considerată lucrarea Crucii și față de *patima în înțelesul ei de mizerie morală*. Și lucrul acesta nu constituie o afirmație gratuită nici chiar pentru iconomia vremelnică a lucrurilor. Viețile sfinților cunosc exemple care, din punctul de vedere de care vorbim, s-au învrednicit în adevăr să nu vadă moartea înainte de a se fi îndulcit din această roadă a Crucii, din libertatea aceasta a liniștii patimilor, a nepătimirii. De fapt toți creștinii în felul lor cunosc și au făcut experiența acestei împărtășiri din harul eliberării de păcate și de patimi.

Dar aici imnografii au în vedere faptul fundamental al definitivei noastre eliberări de sub jugul mizeriilor morale, fapt în curs de continuă desfășurare, și fapta aceasta a Crucii ei o atestă cu putere. Imnul pe care îl citățm are desigur o accepțiune mai largă, dar cel dintîi vizat, evident, e înțelesul de care ne ocupăm :

> «Nepăzind moștenirea părintească, *ne-am robit legii păcatului* (τῆς ἁμαρτίας νόμῳ κατεδουλώθημεν), dar întinzîndu-ți palmele Tale pe dumnezeiasca Cruce, *liberare tuturor ai dăruit printr-însa* (ἐλευθερίαν πᾶσιν ἐδωρήσω δι'αὐτοῦ)» [43].

4. Mai rămînea totuși o operă importantă de îndeplinit. Din această nouă stare de lucruri, restatornicită de Sfintele Patimi, nu putea lipsi în adevăr — ca să spunem așa — piesa esențială : Viața divină, *îndumnezeirea,* viața de har, izvorul și suportul firesc al tuturor acestor suprafirești înnoiri.

E drept, exista un blestem al «nedumnezeirii» și osînda aceasta trebuia nimicită. Dar, cu această ocazie, înregistrăm un element nou, deosebit de atingător. În adevăr, spre deosebire de cazurile discutate mai sus, unde din vechea pedeapsă mai rămînea măcar un semn, un prilej de încercare, provizoriu și cu titlul de accident, de astădată iconomia divină așa a orînduit lucrurile că privațiunea pură de îndumnezeire, de viață de har, nu mai subzistă pentru cei ce cred, nici măcar cu titlul provizoriu de încercare.

Firește, adevărata desființare a nedumnezeirii, Crucea o lucrează instituind definitiv împlinita îndumnezeire a învierii.

Dar aceasta nu-i singura față a lucrurilor și aici e partea atingătoare a faptului. În adevăr, înainte de adevărata noastră împlinire «în eterna Galilee», în plinul existenței noastre terestre, prin har, Crucea ne face apți de îndumnezeire și — deși încă desigur limitate — ne deschide largi posibilități [44] de împărtășire autentică din sfințenia, din harul, din mila, din Dumnezeirea, din propria Viață a lui Dumnezeu. E ceea ce imnografii numesc «restatornicirea vieții» [45] și a frumuseții noastre de la început.

Dar firește, cărțile de slujbă nu se împiedică prea mult de aceste amănunte. Ele afirmă pur și simplu faptul masiv că datorită Crucii o

---

43. *Triod,* Vineri în Săptămîna Brînzei : Tricîntarea, Oda VIII, stih. I.

44. Cărțile de slujbă evocă de preferință Botezul și Euharistia, apa și sîngele izvorîte din coasta Domnului. 45. *Octoih,* Glasul I, Marți : Vecernia, stih. III.

ordine nouă a luat ființă, ordine în care firea noastră s-a înnoit [46], s-a înfrumusețat [47], s-a îndumnezeit. Iată un exemplu :

> «Pe Cruce pironindu-Te ca un om, Hristoase Dumnezeule, *firea omenească ai îndumnezeit-o* (Σταυρῷ προσηλούμενος ὁ Θεὸς ὡς ἄνθρωπος, ἀνθρώπων φύσιν ἐθέωσας), pe noi ca un îndurat ne-ai mîntuit din blestemul cel din lemn, blestem făcîndu-Te și lumii dăruind binecuvîntare și mare milă» [48].

Întăriți acum pe toate aceste înfăptuiri ale Crucii și privind înapoi la desființarea «zapisului osîndirii» și la ruina totală a vechiului blestem, imnografii înalță cu dreptate sublime accente de bucurie care sînt totodată și expresii de nemărginită gratitudine. Uneori aceste accente iau totuși o alură mai potolită și mai gravă, ca de pildă, în imnul acesta :

> «Numai cît s-a înfipt lemnul crucii Tale, Hristoase, înșelăciunea s-a izgonit și darul a înflorit ; *că de acum nu va mai fi pedeapsă a osîndirii, ci biruința mîntuirii s-a arătat nouă* (οὐ γὰρ ἔτι καταδίκης ἐστί ἀλλὰ τρόπαιον ἐδείχθη ἡμῖν σωτηρίας). Crucea este întărirea noastră, Crucea lauda noastră, Crucea bucuria noastră» [49].

Raportul creatural

Cu acestea n-am spus însă totul. Potrivit Scripturii, după raporturile lui Dumnezeu cu noi, după relațiile omului cu propriul său destin intim, lumea căzută a spart și relațiile firești ale omului cu celelalte făpturi cugetătoare.

Din acest punct de vedere, două urmări opresc în mod deosebit atenția imnografilor : pe de-o parte spargerea unității dintre noi și îngeri, pe de alta, vrăjmășia dintre ins și semenii lui. Or, comunitatea pe care o statornicește Crucea e și de astă dată tot la antipodul căderii.

1. Despre felul cum Răstignirea și Moartea Domnului convertesc în unire spargerea dintre noi și îngeri, Sfîntul Maxim Mărturisitorul, în *Comentariul la Tatăl nostru*, scrie: «Hristos i-a făcut pe oameni deopotrivă în cinste cu îngerii..., căci prin sîngele jertfei Sale El a împăcat cele cerești cu cele pămîntești, a surpat puterile vrăjmașe care umpleau văzduhul dintre cer și pămînt și a arătat unirea ființelor pămîntești cu cele cerești, adică *împărtășirea lor din aceleași dumnezeiești daruri.* Și împărtășirea aceasta are chip de Praznic, căci firea omenească poate împreună cu puterile de sus, întru bucurie, cu una și aceeași voie, slava lui Dumnezeu a o glăsui» [50].

Greu se poate afla, negreșit, interpret mai autorizat al învățăturii la care se gîndesc imnografii. Dar conștiința acestora că, în urma Răstignirii, alcătuim din nou un singur cor cu îngerii în jurul Unicului Corifeu din ceruri, Pantocratorul, se întrevede clar din rugăciunea aceasta de la liturghie :

---

46. *Octoih,* Glas V, Vineri ; Oda I, a Născătoarei.
47. *Octoih,* Glas II, Vineri ; Can. Crucii, Oda IX, stih. II.
48. *Octoih,* Glas. I, Marți : Vecernia, stih. II.
49. *Octoih,* Glas. V, Marți : Stihoavna Vecerniei, stih. II.
50. Sfîntul Maxim Mărturisitorul, P.G. XC. 878 B. Cf. *Filocalia lui Paisie Velicicovschi,* Bibl. Acad. R.S.R., III/1455, p. 414. Cf. *Filocalia,* trad. D. Stăniloae, vol. II, p. 257, Sibiu, 1948.

«Cu aceste fericite puteri, şi noi păcătoşii, Stăpîne, Iubitorule de oameni, strigăm şi grăim (μετὰ τοῦτων μακαρίων δυνάμεων... καὶ ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοὶ καὶ λέγομεν): Sfînt eşti cu adevărat şi Preasfînt şi nu este măsură marii cuviinţei sfinţeniei Tale» [51].

Dar, ca de obicei, imnografii nu se opresc la explicaţii. Afirmarea faptului fundamental, îi interesează. În privinţa aceasta, iată un exemplu:

«Prin Crucea Ta, Hristoase, o turmă s-a făcut a îngerilor şi a oamenilor şi o Biserică; cerul şi pămîntul se veselesc (Διὰ τοῦ Σταυροῦ σου μία ποίμνη γέγονεν Ἀγγέλων καὶ ἀνθρώπων καὶ μία ἐκκλησία, οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ ἀγάλλεται), Doamne, mărire Ţie» [52].

2. Aşijderea, în locul vrăjmăşiei dintre ins şi semenii lui, Crucea ne aşează şi ne uneşte pe toţi (la un nivel pe care toate sîngerările din lume îl lasă intact şi care fundamentează cele mai înalte speranţe de viitor) într-o nouă comunitate sacră, fundamentală, frumoasă şi durabilă: *în comunitatea trupului de taină al lui Hristos* [53], prin botez şi prin sîngele Domnului, omenirea întreagă fiind ridicată la cinstea de «popor ales» [54], de familie a lui Dumnezeu, Tatăl comun al tuturor oamenilor.

Dar şi de astă dată imnografii fac abstracţie de toate speculaţiile şi stăruie asupra realităţii fundamentale. Ca să evoce însă latura aceasta din opera Crucii, discreţia lor — într-o privinţă — atinge limita. Iată un indiciu:

«Milostive, pentru dragostea chipului Tău ai stătut pe Crucea Ta şi s-au topit neamurile (καὶ ἐτάκισαν τὰ ἔθνη); că Tu eşti, Iubitorule de oameni, tăria mea şi lauda» [55].

Antiteză între noi şi fire

Ultimul aspect al lucrurilor vătămat de duhul păcatului este, în sfîrşit, raportul dintre noi şi restul firii. Din prietenă, supusă şi transparentă, în urma căderii, firea devine, pentru om, opacă şi ostilă. Negreşit, poate părea straniu să afirmăm că *Răstignirea a reaşezat natura faţă de om, în amiciţia şi transparenţa ei originară.* În ciuda aparenţelor, totuşi aşa este [56]. Mai mult, la un anumit nivel de unire cu Dumnezeu, adevărul acesta e un fapt experimental. Cunoaştem astăzi sfinţi şi figuri de mari «oameni ai lui Dumnezeu», în existenţa cărora prietenia şi transparenţa naturii se verificau cuvînt cu cuvînt, oameni pentru care realităţile acestea erau experienţe cotidiene (de exemplu raportul unor sfinţi cu fiarele şi elementele firii).

În adîncul lucrurilor, dincolo de un anumit nivel al vieţii, armonia omului cu firea, e aşadar un fapt. Pe cît de sigur e însă faptul de care vorbim, pe atît de vagi sînt de astădată afirmaţiile imnografilor. De fapt, în afară de mărturiile global valabile, că Răstignirea a «înnoit», «a schimbat făptura» [57], în materie de dovezi propriu-zise abia dacă putem

51. *Liturghier,* Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare.
52. *Penticostar,* Săptămîna II-a a Mironosiţelor, Vineri: Laude, stih. I.
53. I Cor. XII, 12 ş.u. 54. I Petru II, 9.
55. *Mineiul pe septembrie,* în 13 zile: Oda IV, Irmos.
56. Pierre Chaunu: *La Civilisation de l'Europe classique,* în «Esprit», oct. 1967.
57. *Triod,* Prohodul Domnului, starea I, stih. 22: «S-a schimbat făptura privind Patima Ta, căci cu Tine au pătimit toate cîte sînt Făcător a toate cunoscîndu-Te».

vorbi de unele insinuări. Dar un indiciu elocvent că în Hristos armonia omului cu firea a fost restabilită în adevăr îl poate constitui, ridicat firește la rangul de simbol, modul însuși cum imnografii prezintă dramatica participare a naturii la Patima Domnului. Iată în adevăr, cum zugrăvesc cărțile de slujbă această participare a firii la durerea lui Hristos :

> «*Văzînd făptura Patima Ta*, Cel ce ești fără patimă, *a pătimit împreună cu Tine, Îndelung-răbdătorule* (πάθος σου τοῦ ἀπαθοῦς ὁρῶσα ἡ κτίσις συνέπασχε): soarele s-a stins și pietrele s-au despicat, tot pămîntul s-a clătinat cu frică strigînd: pe Domnul lăudați-L lucrurile și-L preaînălțați întru toți vecii» [58].

În concluzie : cu toate lacunele incontestabile și oricît de schematic s-ar înfățișa liniile mari pe care le-am schițat, vastul cîmp spiritual peste care se răsfrînge lucrarea Crucii e cu neputință să nu trezească un simțămînt de reală grandoare. Drept vorbind, sentimentul că în cărțile de slujbă de brațele Crucii atîrnă universul creștin întreg este pentru noi, cel puțin, de neînlocuit.

Imnografii au așadar dreptate : «*prin cinstită Răstignirea Sa, Hristos din nou a zidit lumea*». Aici ne întîlnim însă cu o nouă problemă. În adevăr, cum înțeleg imnografii secretul, taina unei înfăptuiri de atît de largi proporții? E ceea ce vor încerca să expună paginile următoare.

B. Principii de înțelegere

O sumă de indicații mărunte, risipite într-un număr considerabil de imne stau mărturie că preocuparea de a înțelege rațiunea înfăptuirilor Crucii n-a fost străină de simțul imnografilor.

Cea dintîi constatare ce ni se impune e că tot ceea ce putem numi sistemul de înțelegere al imnografilor se sprijină, în împrejurarea de față, pe o inefabilă orînduire divină din veci, orînduire al cărei obiect este, între altele, determinarea rostului Crucii în iconomia mîntuirii. E clar, prin urmare, că nu putem înțelege tainica putere a Răstignirii Domnului atîta vreme cît ignorăm rolul pe care Dumnezeu l-a rezervat Crucii în «sfatul» Său de a răscumpăra făptura. Și să nu se creadă că în felul acesta părăsim ordinea realităților : printr-un privilegiu care-i numai al Lui, Dumnezeu a lucrat Răscumpărarea noastră exact așa cum a conceput-o.

1. Crucea în planul răscumpărării și funcțiile ei

Ceea ce este îngăduit a spune sigur este că, în vederea înfăptuirii Răscumpărării, după Sfatul cel din veac ascuns al înțelepciunii divine, Crucea Domnului reprezintă în fapt mijlocul suveran, unealta lui Dumnezeu de răscumpărare prin excelență.

Ușor se înțelege acum de ce faptele și suferințele Domnului au, în ciclul Sfintelor Patimi, «un scop care depășește măreția lor morală imediată. În fond, ele reprezintă lucrarea pentru a cărei înfăptuire El s-a pogorît din cer, și lucrarea aceasta e de așa natură că are vîrtutea să zguduie și să ne înnoiască» [59].

---

58. *Triod*, Săptămîna IV-a din Post, Vineri : Can. II, Oda VIII, stih. I.
59. A. Vonier, *op. cit.*, p. 34—35.

În tot cazul, pe această milostivă orînduire a sfatului înţelepciunii lui Dumnezeu, care a făcut din *Patima şi din Moartea Fiului instrumentul suprem al răscumpărării noastre,* pe faptul acesta misterios îşi întemeiază imnografii, în cazul de faţă, tot efortul lor de înţelegere.

Un indiciu că Răstignirea Domnului formează aevea obiectul unei atari orînduiri îl vedem, în adevăr, discret insinuat, dar cu toată claritatea în imnele care — vorbind de dumnezeiescul «sfat» al Răscumpărării — ne lasă să înţelegem că momentul hotărîtor din înfăptuirea acestui «sfat» îl reprezintă Crucea şi Moartea Domnului. Un astfel de indiciu ne oferă se pare, mai întîi, imnul următor :

> «Doamne, de Ţi-ai şi întins mîinile pe Cruce, de voia Ta, dar *ai suferit patimă împlinind bunăvoirea Tatălui* (ἀλλὰ πατρικὴν εὐδοκίαν πάθος ὑφύστασαι), că ai venit să mîntuieşti pe oameni ca un milostiv» [60].

În imnul de mai jos, relaţia în discuţie, dintre Cruce şi sfatul dumnezeiesc, pare totuşi să fie ceva mai clară :

> «Blestemul cel ce mi s-a odrăslit mie **prin înşelăciune din lemnul** cel din Eden l-ai stricat, *făcîndu-Te ascultător sfatului părintesc pînă la Cruce* (razreşil poslušav oteceschim sovetom daje do cresta). Pentru aceasta laud şi slăvesc negrăita Ta smerenie» [61].

Dar imnul din care faptul divinei orînduiri de care vorbim rezultă cu toată claritatea e negreşit următorul :

> «Vrînd să mîntuieşti zidirea Ta, bucurîndu-Te *ai săvîrşit taina cea prea adîncă a rînduielii Tale* (τῆς Οἰκονομίας τὸ ὄντως βαθύ μυστήριον ἐξετέλεσας) ca un Preabun, *şi ai răscumpărat toată lumea preţuind-o cu cinstit sîngele Tău*» [62].

Interesant de observat, tot în această ordine de idei, e acum faptul că rostul providenţial al Crucii, de care vorbim, pare totuşi să fie înţeles de imnografi în două feluri, sau mai bine-zis pare să fie înţeles ca realizîndu-se pe două căi, amîndouă, deşi în mod inegal, totuşi destul de larg reprezentate în cărţile de slujbă.

a) *Crucea, ilustrare a exigenţelor Răscumpărării.* — E clar, în adevăr, mai întîi că pentru un număr destul de însemnat de imne, Crucea pare chemată să-şi împlinească funcţia ei providenţială, ilustrînd printr-o lecţie pe viu, printr-o pildă exemplară, asprele, exigentele condiţii ale răscumpărării fiecărui suflet în parte.

Fără a forţa prea mult lucrurile, imnele acestea se pare că vor să ne spună în adevăr că «aşa cum moartea Domnului a fost necesară pentru Răscumpărare, tot atît de necesară e şi nevoinţa personală pentru mîntuirea unui suflet în parte, în afară de calea aceasta cineva neputînd muri faţă de sine, nici trăi pentru chemările lui Dumnezeu» [63]. În realitate după imnele de care vorbim, pilda aceasta a Crucii ne povăţuieşte, în linii mari, «să omorîm săltările trupului nostru», «morţi către pofte să ne facem şi vii numai dumnezeieştilor porunci», «să ne pătrundem membrele cu frica lui Dumnezeu», în sfîrşit să învăţăm că măririi

60. *Mineiul pe aprilie,* în 6 zile : Vecernia ş.a. a Crucii.
61. *Penitcostar,* Săptămîna III-a a Slăbănogului, Vineri : Tripesneţele finale, Oda IX, Slavă...
62. *Triod,* Glas II. Sedelnele Octoihului, Sîmbătă : Stihoavna laudelor, stih. III.
63. Hamon, *Ascetisme,* în «Dictionnaire Apologétique», col. 300.

lui Dumnezeu ne facem părtași, numai dacă părtași ne facem și patimilor Lui», pentru că «din umilință vine înălțarea» [64]; cu alte cuvinte — ca să împrumutăm propriile expresii ale imnografilor — «Crucea pe umere purtîndu-și, Hristos ne-a lăsat pildă nouă tuturor cum să trăim întru El, ca să ne putem și preamări cu El».

Din mulțimea de variante pe aceeași temă, iată în adevăr cum ilustrează această înțelegere imnul cu cel mai bogat cuprins:

> «Pe umere, Hristoase, ai ridicat Crucea Ta, venind la Patimă, *și ne-ai dat pildă nouă* (καὶ τύπον ὑμῖν παρέσχες) celor ce voim să trăim întru Tine, cum să ne preamărim cu Tine și să viețuim. Însuți învrednicește-ne și pe noi să ne facem părtași ai Patimilor și măririi Tale, purtînd omorîrea Ta întru noi. Omoară, Iubitorule de oameni, săltările trupului și cu dumnezeiasca Ta frică pătrunde membrele trupului, *mort către pofte și viu numai poruncilor Tale făcîndu-mă* (νεκρὸν πρὸς τὸν κόσμον, ζῶντα δὲ ταῖς ἐντολαῖς μόνον ποιήσας με)» [65].

Alte imne merg însă și mai departe și văd în pilda Crucii exemplarul, modelul de totdeauna al nevoințelor martirice:

> «*Nouă și minunată cale de nevoințe ai arătat* (καινὴν καὶ θαυμασίαν ἔδειξας ὁδὸν ἀθλήσεως), pironindu-Te pe lemn, Stăpîne; că *Te-ai făcut pîrgă mărturisirii și răbdării mucenicilor* (ἀπαρχὴ... τῆς τῶν μαρτύρων ὁμολογίας καὶ στερρότητος)» [66].

Dar, fie într-un fel, fie într-altul, iată desigur ceea ce teologia modernă ar numi aspectul moral al Răstignirii.

b) *Funcția universal regeneratoare a Răstignirii Domnului.* — E aproape de prisos să mai spunem că viziunea în jurul căreia gravitează majoritatea imnelor pune în lumină totuși un fel cu mult mai adînc de a înțelege rolul providențial al Crucii.

Drept vorbind, dincolo de valoarea morală exemplară a Răstignirii, e clar că din Patima și Moartea Domnului — înainte și mai presus de voia și de știrea noastră — emană, în adevăr, după imnografi, o atotputernică și totuși misterioasă putere binefăcătoare care cuprinde și regenerează aevea, în rosturile ei cele mai adînci, toată creația.

Negreșit, știm că sensul adevărat al acestei lucrări este în realitate restaurarea intențiilor ordinii divine de la început. De asemenea, despre amploarea ei am putut să ne facem o idee din prima parte a acestui capitol. O singură problemă rămîne, așadar, de limpezit: Cum înțeleg imnografii secretul acestei providențiale, tainice și universale acțiuni de regenerare a Răstignirii Domnului?

c) *Dualitatea fundamentală și diversitatea soluțiilor.* — E un fapt că indicațiile imnografilor, în această chestiune, duc în realitate nu numai spre una ci spre trei modalități de înțelegere. În mod constant însă ori de cîte ori e vorba de una sau alta din aceste modalități de înțelegere, întîlnim totuși, — ca un vast context comun —, presupuse două afirmații care în această împrejurare par să aibă o importanță fundamentală: pe de-o parte, afirmația că toate «așezămînturile»

64. *Triod*, Săptămîna IV-a din Post, Joi: Stihoavna Vecerniei, stih. I.
65. *Octoih*, Glas V, Marți: Vecernia, stih. III.
66. *Mineiul pe septembrie*, în 15 zile: Oda I, Slavă.

căderii se întemeiază și *sînt crescute din păcat și din urmările lui*, așa încît o nimicire a păcatului înseamnă, în realitate, ruina întregului univers căzut; iar pe de altă parte, afirmația că *Patima și Moartea Domnului au omorît într-adevăr păcatul* și au odrăslit — din împăcarea cu Dumnezeu — *o generală înnoire*.

Așadar, păcatul adamic și moartea răscumpărătoare a Domnului, iată datele fundamentale constante ale problemei în cazul de față. Nu printr-o simplă întîmplare vedem în imnele de care ne ocupăm stînd față în față: de-o parte păcatul și urmările lui, iar pe de altă parte atotputernica virtute răscumpărătoare a Patimii, a Răstignirii și a Morții Domnului.

Dar dacă asupra acestor puncte fundamentale toate datele sînt de acord, dincolo de ele preferințele imnelor nu mai sînt unanime. Modul inefabil cum Crucea Domnului nimicește păcatul înnoind lumea — și aici e tot nodul problemei — diferă în adevăr la imnografi, după metaforele și ideile pe care le-au aflat veșnicite în Sfînta Scriptură și în meditația Sfinților Părinți. Lucrurile se prezintă — vorbind altfel — ca și cum o singură problemă fundamentală ar fi rezolvată prin procedee diferite, procedee care, la rîndul lor, nu sînt în fond, decît simple modalități ale unicului procedeu.

2. Modalitățile Răscumpărării

a) *Metafora Răscumpărării.* — Firește, nu putem pretinde imnografilor să prezinte modalitățile Răscumpărării ca un tratat modern de teologie; cu toate acestea, indicațiile lor în această privință sînt cît se poate de lămurite.

Astfel, — după un destul de însemnat lot de imne —, e clar de pildă că Hristos distruge păcatul pe Cruce, în felul în care altădată se distrugea robia sclavilor: *plătind adică pentru noi un preț de răscumpărare din robia păcatului.*

E de prisos să mai spunem că, după înțelesul imnelor de care vorbim, sîntem robii păcatului, iar prețul cu care se plătește Răscumpărarea noastră din această robie este viața și sîngele lui Hristos. De altfel, nu este greu de recunoscut că, în fond, ne aflăm în prezența unei binecunoscute imagini inspirată din Evanghelie [67].

Felul în care cărțile de slujbă prezintă liniile mari ale acestei înțelegeri nu este însă fără oarecare anomalii. E drept totuși că, pînă la un punct, lucrurile sînt destul de clare. Așa, e cît se poate de evident, mai întîi că pentru imnografi, în condiția căderii, firea omenească era sclavă păcatului. Mărturiile lor în această privință sînt uneori, în adevăr, de o limpezime de-a dreptul uluitoare. Iată, din ele, numai două:

> «Prin căderea cea de demult *s-a făcut rob neamul celui întîi zidit*, Fecioară Născătoare de Dumnezeu, și *supus patimilor păcatului* (τὸ γένος τοῦ πρωτοπλάστου γέγονεν αἰχμάλωτον καὶ δεδουλωμένον πάθεσι τῆς ἁμαρτίας), iar preabunul Dumnezeu Cel ce s-a născut din Tine, l-a chemat iarăși la Sine cu milostivirea Sa» [68].

67. Matei XX, 28.
68. *Mineiul pe octombrie*, în 1 zile: Can. II, Oda IX ș.a.

Cu mărturisirea acestui adevăr, imnografii împletesc însă cîteodată și o vie vibrare de omenesc :

«*Robită era firea oamenilor la păcat* (δεδούλωτο ἁμαρτία ἡ φύσις τῶν ἀνθρώπων). Dar ai slobozit-o pe ea *din acea robie grea*, tu, Născătoare de Dumnezeu, care ne-ai arătat nouă ușile vieții» [69].

Cu aceeași admirabilă limpezime adeveresc apoi imnele cărților de slujbă și faptul că sîngele cel vestit și preacurat al Domnului a fost dat ca preț de răscumpărare pentru slobozirea noastră din pomenita robie. Unele imne evocă lucrarea aceasta cu un subțire accent de gratitudine atingător si intim :

«Primit-ai cel ce ești fără de păcat, *a da răscumpărare și preț pentru noi*, Hristoase al meu, *sîngele Tău cel vestit și preacurat* (κατεδέξω δοῦναι... λύτρον ἡμῶν καὶ τιμὴν τὸ πανυπέρτιμον καὶ ἄχραντον αἷμα σου), Cel ce voiești să dobîndească toți mîntuirea» [70].

În sfîrșit, iată și rezultatul acestui demers : Punînd în mîinile Tatălui prețul de răscumpărare — sîngele și viața Lui, într-un cuvînt, sufletul Său —, Hristos a adus sufletelor o desăvîrșită Răscumpărare din greaua robie de altădată. Afirmația e și aici pe cît de umbrită pe atît de categorică :

«*Făcînd, Hristoase, sufletelor Răscumpărarea cea desăvîrșită* (ψυχῶν τὴν παντελῆ ἀπολύτρωσιν περιποιούμενος), în mîinile Tatălui ai dat preasfîntul Tău suflet, de voie spînzurîndu-Te pe lemn» [71].

Or, tocmai aici se vădește anomalia de care aminteam. Imnografii, adică, nu destăinuiesc după care lege ascunsă anume înțeleg ei că un preț de «desăvîrșită Răscumpărare» dat Tatălui produce eliberarea noastră din greaua sclavie a păcatului.

De altminteri, ori de cîte ori, în textele imnelor, sîngele Domnului e înfățișat ca preț de Răscumpărare, observăm în adevăr că ideea de răscumpărare, urmărită pe propria ei linie, nu merge niciodată singură pînă la capăt. Negreșit, grație sprijinului pe care i-l dau textele Evangheliei, înțelegerea de care ne ocupăm e cea mai acceptată. E destul în această privință să spunem că întreaga doctrină a mîntuirii e cunoscută azi de toți, pretutindenea, sub numele de «doctrina răscumpărării». Departe de a evolua către o viziune de înțelegere complet închegată, în marile ei linii, metafora evanghelică a Răscumpărării, rămîne dimpotrivă așadar o simplă metaforă.

Cu toate acestea, ca și la Sfinții Părinți și ca și în Evanghelie, ilustrarea lucrului mîntuirii prin imaginea Răscumpărării nu poate să fie un lucru fără sens nici în cazul de față. Vorbind despre rostul acestei imagini în Sfînta Scriptură, un autor scria : «Cînd zicem, cu Scriptura, că Hristos ne-a răscumpărat din sclavia păcatului cu prețul sîngelui Său, pe de-o parte, subliniem cu putere neputința noastră de a scăpa de păcat fără ajutorul divin adus de Hristos, iar pe de altă parte, afirmăm că Mîntuitorul a trebuit să împlinească *o condiție dureroasă*, că a

69. *Mineiul pe noiembrie*, în 9 zile : Can. II, Oda VI ș.a.
70. *Mineiul pe iulie*, în 24 zile : Laude ș.a. a Crucii.
71. *Octoih*, Glas V, Miercuri : Can. Crucii, Oda IV, stih. I.

trebuit adică să primească moartea cruntă a Crucii ca să ne capete harul mîntuirii» [72]. Or, după toate semnele, e clar că în cazul imnografilor lucrurile nu stau altfel.

Dar, cu aceasta, tîlcul preţului de răscumpărare pomenit în imnele cărţilor de slujbă se dezleagă : în fond, noţiunea aceasta nu e altceva decît un fel metaforic de a evoca ideea tradiţională a ispăşirii. Despre ideea aceasta va fi vorba însă mai departe.

b) *Ideea de sacrificiu.* — O altă indicaţie, vecină cu imaginea Răscumpărării, folosită de imnografi pentru a lămuri modul izbăvirii noastre de păcat, este ideea de jertfă, de sacrificiu. E ideea despre care vine vorba adesea în Evanghelia după Ioan [73]; dar ea e pe larg dezbătută, deşi dintr-un punct de vedere foarte special, în Epistola către Evrei [74].

În ce priveşte însă cărţile de slujbă, înţelesul acestei idei, spus pe scurt e că la moartea Lui pe Cruce Domnul Hristos a stins *mînia* dumnezeiască produsă de greşeala lui Adam, *dăruindu-se de bunăvoie Tatălui pe Sine însuşi pentru toţi, drept jertfă de împăcare.* Dar, firește, tema aceasta e tratată de imnografi cu o remarcabilă amploare.

Un amănunt esenţial, uşor de observat chiar din cele cîteva trăsături schiţate mai sus, e mai întîi faptul că viziunea aceasta are un anumit fel al ei de a înţelege păcatul, raţiunea de a fi a jertfei.

Drept vorbind, păcatul pare să fie înţeles de imnografi, în cazul de faţă, în două feluri. Astfel, pentru un anumit grup de imne din această viziune, păcatul e cu siguranţă în primul rînd (desigur, după o tradiţională înţelegere moştenită din Vechiul Testament) *un act omenesc care provoacă dreapta mînie a lui Dumnezeu.*

Firește, ca totdeauna, rareori imnografii dezvăluie lucrurile de-a dreptul. De obicei ne dăm seama de felul acesta de a înţelege păcatul, indirect, adică din termenii «pace» [75] şi «împăcare cu Tatăl» [76], de care se folosesc imnografii pentru a caracteriza opera Crucii şi din expresii figurate ca : «mînia lui Dumnezeu» şi «peretele cel din mijloc al vrajbei [77], prin care se ilustrează raporturile dintre Dumnezeu şi oameni înainte de Răstignire.

Nu este mai puţin adevărat însă că într-un alt grup de imne, din aria prezentei viziuni, căderea şi păcatul sînt înfăţişate totuşi (raportate firește la perioada respectivă) ca o «spurcăciune», un noroi [78], o «întinăciune». Desigur, şi antichitatea acestei înţelegeri e iarăşi binecunoscută. Ca şi în cazul de mai sus însă ne dăm seama şi de concepţia aceasta, tot prin contrast, din aluziile imnelor care prezintă lucrarea mîntuirii ca pe o «curăţire» [79], o «ştergere» [80], o «spălare» [81] a păcatelor.

72. L. Richard, *op. cit.*, p. 100 (Sublinierea e a noastră). 73. Ioan X, 15—18.
74. Evrei, cap. IX. 75. *Mineiul pe noiembrie,* în 12 zile : Can. I, a Născătoarei, Oda I.
76. *Penticostar,* Săptămîna II-a a Mironosiţelor, Miercuri : Tripesneţe, Oda IX, stih. I.
77. *Penticostar,* Săptămîna VI-a a Orbului, Joi : Tripesneţe, Oda VIII, stih. 12 (cf. Psalmul VII 6, 11).
78. *Octoih,* Glas. III, Vineri : Oda IX, stih. I.
79. *Triod,* Săptămîna Patimilor, Joi : Oda IV, stih. I (cf. Ps. L, etc.).
80. *Mineiul pe octombrie,* în 5 zile : Stihoavna Vecerniei ş.a.
81. *Octoih,* Glas IV, Duminică : Can Învierii, Oda VII, stih. I.

Vom observa totuși că aceste două feluri de a înțelege păcatul nu trebuie considerate separat; ele sînt rînduite, dimpotrivă, să meargă împreună. Nu printr-o simplă întîmplare, în adevăr, *le întîlnim împreună* în aluzii neîndoielnice din imne cum e de pildă următorul:

«A ta curăție, cea cu totul fără prihană Fecioară, *spurcăciunea și urîciunea lumii a curățit-o* (τὸ ῥυπαρὸν καὶ ἔμμυσον τῆς Οἰκουμένης ἀπεκάθηρε) și te-ai făcut *pricină împăcării noastre către Dumnezeu* (γέγονας τῆς ἡμῶν πρὸς τὸν Θεὸν καταλλαγῆς αἰτία), Prea Curată. Pentru aceasta, Fecioară, toate lucrurile bine te cuvîntăm și te preaînălțăm întru toți vecii» [82].

Or, prin jertfa Lui de sine-însuși, Mîntuitorul își asumă de bunăvoie sarcina uriașă să pună capăt păcatului, desigur, în amîndouă aceste înțelesuri. Indicii că răstignirea Domnului e în adevăr o dăruire de bunăvoie pentru binele tuturor, deci o jertfă *pentru binele general*, imne, cum e următorul, le procură fără șovăire:

«Pe Cruce ridicîndu-Te Tu, soarele și-a ascuns razele, dar Israel nu Te-a cunoscut pe Tine Dumnezeul și Făcătorul, *Cel ce Ți-ai pus sufletul de voie pentru toți* (za vseh vóleiiu dușu polójșago)» [83].

Cu nu mai puțină limpezime ne asigură imnografii că scopul acestei jertfe de sine-însuși a Domnului e dobîndirea iertării păcatelor pentru toți. Iată numai o indicație:

«Tu ești Paștile noastre, *Cel ce Te-ai jertfit pentru toți* (ὁ τυθεῖς ὑπὲρ πάντων) ca un miel și *ca o jertfă pentru iertare de greșeli* (ὡς θυσία καὶ πταισμάτων ἱλασμὸς); dumnezeiești Tale patimi Hristoase, le preaînălțăm întru toți vecii» [84].

Rezultatele unei asemenea mijlociri, evident, nu puteau zăbovi. Dar, pentru a le binevesti, imnografii se folosesc, în general, de trei termeni: *iertarea păcatelor, împăcarea cu Dumnezeu* și *curățirea.* Relația acestor roade spirituale cu jertfa din care purced nu-i exprimată însă totdeauna într-o formă egal de vizibilă.

În adevăr, afirmația esențială că jertfa Domnului ne-a adus *iertarea păcatelor* o relevăm uneori în imne unde marele fapt al jertfei de pe Cruce este evocat doar printr-un vestigiu simbolic: de pildă, amănuntul *împungerii în coastă.* E cazul acestei strofe din Prohodul Domnului:

«Tins fiind pe Cruce ai chemat pe oameni, iar curată *coasta Ta împungîndu-se, tuturor iertare dai* (τὴν πλευρὰν σου δὲ νυγεῖς πᾶσιν ἄφεσιν πηγάζεις) Iisusul meu» [85].

Ceva asemănător constatăm și în imnele care afirmă că jertfa Domnului *ne-a împăcat cu Părintele.* Jertfa Crucii e evocată însă aici, de cele mai multe ori, prin amănuntul *vărsării sîngelui.* Iată un exemplu:

«Cu învierea Ta ne-ai înălțat pe noi cei căzuți în moarte, moartea stricînd, și *ne-ai împăcat pe noi cu Părintele Tău, vărsîndu-ți pentru noi sîngele, Făcătorule de bine* (καὶ τῷ Πατρί σου ἡμᾶς κατήλλαξας ὑπὲρ ὑμῶν

82. *Octoih,* Glas VII, Duminică: Can. Învierii, Oda VIII, stih. III a Născătoarei.
83. *Penticostar,* Săptămîna III-a a Slăbănogului, Vineri: Tripesnețe, Oda VI, stih. II (în slavă Sîmbătă). 84. *Triod,* Săptămîna Patimilor, Marți: Pavecernița, Oda VIII, stih. III.
85. *Triod,* Prohodul Domnului, starea I, stih. 44.

αἷμα σου καταβαλλόμενος Εὐεργέτα). Pentru aceasta Te mărim ca pe un Dumnezeu mîntuitor atotputernic» [86].

Fapt curios este că, în imnele care mărturisesc că jertfa Crucii a *curățit* făptura de *întinăciunea* păcatului, mențiunea *junghierii Domnului* e mult mai explicită. Iată un caz :

«Se junghia cu taină mai înainte mielul, *iar de față Tu acum junghiindu-Te, de păcat făptura Ta o curățești* (σὺ δ'ὑπαίθριος τυθεὶς... πᾶσαν κτίσιν ἀπεκάθηρας)» [87].

Ba nemulțumiți parcă numai cu atît, imnografii brodează pe această temă amănunte și mai precise :

«Mielușea, tu ai născut pe Cel fără prihană, Carele *a venit să spele cu sîngele Său păcatul a toată lumea, pe Cel ce s-a junghiat pentru noi* (τὸ τὴν ἁμαρτίαν ἐλθὸν ἰάσασθαι παντὸς τοῦ κόσμου... οἰκείῳ ἐν αἵματι τὸ σφαγὲν ὑπὲρ ἡμῶν)... Preacurată, și a înviat marginile lumii» [88].

Dar să nu pierdem din vedere o indicație extrem de prețioasă : în faptul jertfei Domnului imnografii deosebesc două momente : unul de taină : cel de la Cină ; și altul la arătare : cel de pe Cruce. În bună logică, urmarea e clară : toate înfăptuirile amintite țin așadar de junghierea Domnului, de fapt, încă de la Cina cea de taină.

Dar, evident, nu stă în obiceiul imnografilor să spună lucrurile de-a dreptul ; trebuie să ne mulțumim cu esențialul. Și esențialul aici e că la ultima Lui cină cu ucenicii, pentru imnografi, Mîntuitorul se afla în condiția de «jertfă vie de taină». Dar iată mai bine propria lor mărturie:

«Plinind porunca Legii, Cel ce a scris lespezile Legii în Sinai, a mîncat Paștile cele de demult și umbroase și *s-a făcut Însuși Paști și jertfă vie de taină* (γέγονε δὲ πάσχα καὶ μυστικὴ ζωοθυσία)» [89].

Dar, în fond, ce temeiuri anume îndreptățesc toate aceste înfăptuiri ale junghierii Domnului ?

Drept răspuns, imnele evocă, ici și colo, *privilegiul unic de sol și de mijlocitor și de la Dumnezeu la oameni și de la oameni la Dumnezeu* al Logosului întrupat, — privilegiu în virtutea căruia El a putut într-adevăr, înălțîndu-se pe Cruce, să ne împace cu Părintele Său. Una din cele mai complete evocări de felul acesta e, negreșit, următoarea :

«...Înălțîndu-Te pe Cruce, toate aproape le-ai tras și *ne-ai împăcat pe noi cu Părintele Tău, Îndelung-răbdătorule, ca un sol făcîndu-Te mijlocitor* (κατηλλαξας δὲ ἡμᾶς τῷ Πατρί, μέσον ἐμβαλὼν οἷα μεσίτης σεαυτὸν) și în mijlocul pămîntului patimă de ocară ai răbdat» [90].

Interesant e însă că, în împrejurarea de față, privilegiul acesta de mijlocitor al Logosului ia în modul cel mai firesc caracterele unui adevărat sacerdoțiu, după cum moartea Lui de bună voie pe Cruce ia carac-

86. *Triod*, Săptămîna IV din Post, Vineri, Can. II, Oda IX, stih. III.
87. *Triod*, Prohodul Domnului, starea I, stih. 40.
88. *Mineiul pe octombrie*, în 17 zile : Vecernia ș.a. a Crucii.
89. *Triod*, Săptămîna Patimilor, Miercuri : Pavecerniță, Oda VIII, stih. I. Imn corelativ : «Cort ceresc s-a arătat foișorul unde a săvîrșit Hristos Paștile, Cina cea fără de sînge și slujba cea cuvîntătoare ; iară masa tainelor ce s-au săvîrșit acolo, *jertfelnic înțelegător*».
90. *Octoih*, Glas I, Miercuri : Can. Crucii, Oda IV, stih. II.

terul unei adevărate jertfe pentru iertarea de păcate [91]. Negreșit, sub aceste categorii din Legea veche, un ochi informat recunoaște cu ușurință inspirația Epistolei către Evrei [92]. Dar, particularitatea cea mai importantă a junghierii Domnului rămîne oricum că El e totodată și victimă și jertfitor. În felul lor, imnografii spun însă lucrul acesta așa :

> «*Sfințitor ai fost, ca un om* (Ἱεραρχήσας ὡς ἄνθρωπος) *Junghiat ai fost, ca un miel, jertfă Te-ai adus Tatălui* (σφαγιασθεὶς... προσφορὰν προσενήνοχας τῷ Πατρί), scoțînd pe om din stricăciune» [93].

La întrebarea : în ce constă propriu-zis jertfa Logosului, la Cină și pe Cruce, imnografii dau a înțelege că jertfa aceasta cuprinde în realitate *toată ființa Lui ca om, trupul* Său adică, *sîngele* și *sufletul,* pe care El și le-a pus pentru noi, răstignindu-se :

> «*Trupul Tău și sîngele,* răstignindu-Te *pentru toți ți-ai pus,* Cuvinte (τὸ σῶμα σου καὶ τὸ αἷμα ὑπὲρ πάντων ἔθηκας): *trupul* (τὸ σῶμα) ca să mă înnoiești, iar *sîngele* (τὸ αἷμα), ca să mă speli ; *Duhul* (τὸ πνεῦμα) ți-ai dat ca să mă aduci, Hristoase, Părintelui Tău» [94].

Dar de unde îi vine unei asemenea jertfe *puterea* de a obține de la Dumnezeu iertare pentru noi și puterea de a spăla întinăciunile păcatului, într-un cuvînt, puterea de a ne împăca cu Dumnezeu și de a ne înnoi ?

Indicațiile imnografilor în această privință se întemeiază pe principii din domenii destul de deosebite. Uneori, de pildă, se pare că sîngele lui Hristos își are vîrtutea de a șterge păcatele din simplul fapt că e «vărsat» pentru noi, după principiul Legii vechi, amintit în Epistola către Evrei [95]. Un caz de felul acesta pare să fie cel evocat de imnul următor :

> «Tu Mielușea, ai născut pe Mielușelul cel fără prihană, Care a venit să șteargă păcatul a toată lumea cu *sîngele Său care s-a vărsat* [96] *pentru noi* (αἵματι σου τὸ σφαγὲν ὑπὲρ ἡμῶν) și a înviat toată lumea» [97].

Dar, negreșit, înțelegerea imnografilor nu se oprește la acest principiu ritualist atît de profund grăitor. Fără să se mai amintească de atari rînduieli levitice, alteori constatăm, în adevăr, că dumnezeiasca jertfă își întemeiază puterile ei de mîntuire pur și simplu pe mărinimia junghierii Domnului pentru noi.

Cu alte cuvinte, pentru imnografi întocmai ca și pentru Evanghelii e de la sine înțeles că mergerea Domnului la moarte, cu toate îngrozitoarele ei suferințe, departe de a veni peste El ca o fatalitate inexorabilă, este, dimpotrivă, o junghiere nesilită, o junghiere adică pe care, dacă Hristos o rabdă pentru iertarea noastră după tainica orînduire a Tatălui [98], El a primit-o mai întîi într-un mod cu totul liber și de bunăvoie, ca Unul care avea toată puterea să depărteze de la Sine și suferințele patimilor și moartea [99]. «Nimeni nu poate să-mi ia viața, ci Eu

91. *Orologiu,* Canonul Impărtășirii, Oda IV, stih. I. 92. Evrei, cap. V, VI, VII, IX și X.
93. *Triod,* Sedelnele Octoihului, Glas VIII : Stihoavna laudelor, stih. II.
94. *Triod,* Săptămîna I din Post, Miercuri ; Pavecernița, Oda IV, stih. II 95. Evrei IX, 22.
96. In grecește verbul e : «s-a junghiat» și e raportat la «miel».
97. *Mineiul pe octombrie,* în 5 zile : Stihoavna Vecerniei ș.a.
98. Luca XXII, 42. 99. Ioan XVIII. 6.

de la Mine o pun. Putere am ca s-o pun și putere am iarăși s-o iau» [100], zisese în adevăr El odată, afirmînd în felul acesta, libertatea Lui unică în fața morții.

Or, tocmai în această liberă junghiere a Domnului *primită de bună voie pentru noi* văd imnografii principiul ascuns al învrednicirii noastre de iertare, în împrejurarea de față. E negreșit și ceea ce le permitea să apropie jertfa Domnului de jertfa mielului supus și fără glas întrevăzut de Isaia [101], apropiere pe care de altfel graiul aspru al Botezătorului o binevestește cel dintîi [102]. Dar însuși noul temei de putere al jertfei Domnului de care vorbim, imnografii îl adeveresc de cele mai multe ori plecînd de la profetica figură a mielului. Iată un exemplu :

> «Ca pe o oaie spre junghiere Te-a văzut profetul și ca pe un miel, Cuvîntule al lui Dumnezeu, ce nu se împotrivește, nici strigă. Pentru că, *cu voință ai suferit a Te răstigni* (γὰρ ἐθελουσίως ἠνέσχου σταυροῦσθαι), ca să mîntuiești, ca un îndurat, pe cei ce de voie au greșit» [103].

Ici și colo, imnografii ilustrează însă același principiu evocînd, prin contrast, jertfa fără de voie a lui Isaac, o altă străveche figură a jertfei Domnului :

> «*Ca să închipuiască de demult Isaac patima Ta,* este legat, Cuvîntule ; dar se dezleagă, legîndu-se oaia care a fost atunci închipuită, în pomul Saveck (Crucea) al iertării, și a scăpat el de *junghierea cea de-atuncea, adevărat fără de voie* (τῆς ἀκουσίως τότε Θυσίας ἀληθοῦς), iar Tu de voie junghiindu-Te, din răutăți ne-am mîntuit (ἐθελουσίως τυθέντος, κακῶν ἐῤῥύσθημεν)» [104].

În afară de dăruirea aceasta de bunăvoie, dar în aceeași ordine de preocupări cu ea, un alt izvor de puteri mîntuitoare pentru jertfa lui Hristos îl formează, după imnografi, înseși *calitățile morale ale victimei* și anume *nevinovăția* și inefabila *puritate* a întregii ființe de om a Domnului, adică a trupului, a sîngelui și a sufletului aduse de El Tatălui pentru noi, ca o neprihănită junghiere.

Vorbind drept, e latura despre înțelesul căreia imnografii vorbesc în modul cel mai deslușit. Iată de pildă mai întîi un fragment din proza unei rugăciuni :

> «Izvorule al vieții cel luminător... *Cel ce Te-ai adus pentru noi junghiere nevinovată* (ἄμωμον ὑπὲρ ἡμῶν ἱερεῖον ὁ προσαγαγῶν), *dîndu-Ți spre jertfă trupul cel preacurat și neatins și neajuns de nici un păcat și prin înfricoșătoarea și negrăita jertfirea aceasta* (τὸ σῶμα δοὺς τὸ ἄχραντον εἰς θυσίαν τὸ πάσης ἁμαρτίας ἄψαστον καὶ ἄβατον... καὶ διὰ τῆς φρικτῆς ταύτης καὶ ἀνεκδιηγήτου ἱερουργίας) ne-ai dăruit nouă viața de veci» [105].

Dar iată și un imn care evocă totodată și nevinovăția și libertatea junghierii, ca într-o sinteză :

100. Ioan X, 18. 101. Isaia LIII, 7. 102. Ioan I, 36.
103. *Octoih,* Glas III, Vineri : Can. Crucii, Oda IV, stih. II.
104. *Octoih,* Glas II, Vineri : Can. Crucii, Oda IX, stih. I.
105. *Evhologhiu,* Rugăciunea V de la Vecernia Rusaliilor.

«Jăraticul (Dumnezeu) ... se întrupează din Maică neispitită de bărbat ... și născîndu-se *se junghie de bunăvoia Lui* (ἑκὼν), ridicînd păcatul lumii, ca un Miel *fără prihană* (ὡς ἄμωμος)» [106].

Și totuși cu aceasta n-am spus încă ultimul temei de putere al jertfei Domnului. În realitate, izvorul de rodnicie cel mai de la adînc, principiul care pentru imnografi dă valoare la tot restul, stă în faptul că junghierea aceasta liberă și nevinovată a Domnului este în fond fapta și vrednicia unui ipostas care nu este o creatură. Ca să vorbim limpede, pentru cărțile de slujbă jertfa lui Hristos are puterea de a ne dobîndi iertarea și de a ne împăca «cu Tatăl», pentru că, în ultimă analiză, *ea reprezintă prețul infinit al unei fapte de Dumnezeu.*

Negreșit, ne-ar plăcea poate ca în această privință să vedem stihurile imnografilor ieșind puțin din obișnuita lor discreție. Dar și așa afirmarea adevărului fundamental e destul de limpede. Iată un exemplu :

«Mîntuitorul meu, *vie și nejertfită jertfă, ca un Dumnezeu* (ὡς Θεὸς), pe Tine însuți de voie aducîndu-Te Tatălui, ai înviat pe Adam împreună cu tot neamul, sculîndu-Te din mormînt» [107].

Pentru a încheia însă icoana schițată, încă două amănunte nu vor fi de prisos. O particularitate deosebit de izbitoare, care se ivește uneori în evocarea dobînzilor mîntuitoare agonisite prin vrednicia aceasta fără seamăn a junghierii Fiului lui Dumnezeu, e negreșit *o curioasă împletire,* foarte discretă, *a ideii de jertfă cu imaginea răscumpărării.*

Scopul unei astfel de împletiri e poate să scoată într-o lumină mai vie una sau alta din laturile inefabile pe care se întemeiază puterea jertfei, precum și poate să ne dea o idee despre modul de taină cum această putere își dobîndește roadele. Dar lucrul e cu atît mai remarcabil cu cît imnul e mai deslușit. Iată numai un caz :

«Cel ce *ca un Stăpîn, în locul tuturor ești vrednic* (ὡς Δεσπότης ἀνταξιος), pe cei din Adam *i-ai primit răsplătire și preț pentru junghierea Ta* (τῆς σῆς σφαγῆς, λύτρον ἐδέξω καὶ τιμὴν). Drept aceea ne rugăm îndurărilor Tale, pe cei mutați odihnește-i, dăruindu-le iertare greșelilor» [108].

În sfîrșit, plin de interes, din punctul nostru de vedere, e negreșit și felul cum imnografii exprimă ideea pe care și-o fac ei despre surprinzătorul destin al jertfei Domnului.

Se știe, în adevăr, că printr-o negrăită orînduire, departe de a lua sfîrșit la Cină sau pe Cruce, junghierea Mielului lui Dumnezeu dăinuiește aevea, dimpotrivă, — *de-a pururi contemporană cu noi* — în dumnezeiasca Taină a Sfintei Euharistii.

Imnografii au însă meșteșugul lor de a destăinui aproape pe nesimțite adevărul acesta, într-un cuprins de o rară plinătate și frumusețe :

«Bun este Domnul, gustați și vedeți că de demult, pentru noi, precum sîntem noi făcîndu-se și odată pe Sine Părintelui Său ca o jertfă

106. *Mineiul pe octombrie,* în 21 zile : Vecernia ș.a. a Crucii.

107. *Penticostar,* Duminica Paștilor, Oda VI, stih. II ; *Mineiul pe aprilie,* în 6 zile ; Oda III, Sedelna ș.a. Crucii : «Nu Te-ai despărțit de firea cea dumnezeiască măcar de ai și pătimit de bunăvoie, că răstignindu-Te cu trupul, Preabunule, toată lumea cea de sub soare o cutremuri, ca un Dumnezeu».

108. *Octoih,* Glas I, Sîmbătă : can. morților, Oda IV, stih. II.

aducîndu-se, *pururea se junghie* (ἀεὶ σφαγιάζεται), sfințind pe cei ce se împărtășesc cu Dînsul» [109].

În fond, e ceea ce și îndreptățește într-o măsură verbul la prezent din unele invocări bine cunoscute, cum e de pildă aceasta:

«Doamne, Dumnezeule, Mielușelul lui Dumnezeu, *Cel ce ridici* (ὁ αἴρων) *păcatul lumii*, miluiește-ne pe noi Cel ce ridici păcatele lumii» [110].

Prezentînd în felul acesta modul cum înțeleg imnografii taina răscumpărării noastre, — plecînd de la ideea de sacrificiu —, intenția noastră n-a fost, firește, să ascundem vreuna din eventualele părți slabe ale viziunii lor.

Privită în ansamblul ei, e drept că pe alocuri, tălmăcirea imnografilor înțelege jertfa Domnului, aproape exclusiv în funcție de categoriile ritualului levitic din Epistola către Evrei; de aici, desigur, frecventa lor insistență, într-un mod deosebit, asupra aspectului am zice material al jertfei: asupra junghierii trupului, împungerii în coastă, vărsării sîngelui etc., ca și cînd aici ar sta esențialul jertfei [111]. În schițarea ce am făcut, ne-am dat însă osteneala să arătăm că, în ciuda acestui înveliș ritualist de la suprafață, imnografii au o egală înțelegere și pentru aspectul profund și spiritual al lucrurilor și credem că, măcar în parte, lucrul e vizibil. Jertfa Domnului constituie astfel, de fapt, pur și simplu numai semnul exterior al jertfei Lui lăuntrice «de voie».

Dacă totuși ar trebui acum să rezumăm, impresia noastră e că toată învățătura imnografilor, în împrejurarea de față, se cuprinde de fapt în afirmația aceasta fundamentală: Hristos, *Fiul înomenit al lui Dumnezeu* s-a răstignit *de bunăvoie* pe Cruce, El nevinovatul pentru noi păcătoșii și *prin fapta de Dumnezeu a jertfei Lui de un preț și o vrednicie infinită* a dobîndit de la Tatăl lumii *curățire, împăcare și haruri de înnoire*.

c) *Ideea de ispășire.* — Între tălmăcirile imnografilor, constatăm totuși că nu ideea de sacrificiu ține locul de frunte: ideea de cea mai largă răspîndire, tălmăcirea lor privilegiată am spune, este incontestabil *ideea de ispășire*. Cu toate că la obîrșie și această idee își ia ființa, negreșit, din descoperirea divină a Sfintei Scripturi — cu deosebire, după cum se știe, din scrisul Sfîntului Apostol Pavel [112], e evident totuși că și în cazul de față datul sfînt nu ajunge izvor de inspirație pentru imnografi decît în forma în care a fost înțeles și adîncit de cugetarea Sfinților Părinți.

La drept vorbind, spre deosebire de înțelegerea anterioară, ideea în linii mari a tălmăcirii de care voim să vorbim este că Fiul lui Dumnezeu a înfăptuit mîntuirea *printr-o universală lucrare de ispășire a păcatelor tuturor*, primind adică, El cel fără de nici un păcat, *să îndure în*

109. *Orologiu*, Canonul Împărtășirii, Oda IX, stih. I.

110. *Orologiu*, Rînduiala Utreniei: Doxologia, stih. IV.

111. *Triod*, Sedelnele Octoihului, Glas VI, Sîmbătă: Stihoavna Laudelor, stih I: «Cel ce ai nemăsurată milostivire spre noi, mult milostive, izvor nedeșertat al dumnezeiești bunătăți... că Tu ți-ai vărsat sîngele, Hristoase, pentru toți, și cu preț de viață făcător ai răscumpărat lumea».

112. Rom. III, 25 ș.u.

locul nostru pedeapsa pusă de Dumnezeu pentru păcate, adică moartea[113], dar anume iconomisită în forma ei cea mai zguduitoare.

Desigur, din primul moment întrezărim că ceea ce reclamă modul de răscumpărare prin ispășire, ceea ce îl impune, este în fond și acum tot păcatul, înțeles însă de astă dată sub o altă latură și dintr-un punct de vedere cu totul caracteristic. Din ansamblul datelor rezultă în adevăr că în împrejurarea de față, lucrarea mîntuitoare a Domnului are în vedere catastrofa căderii și a păcatului, îndeosebi sub latura ei de *blestem și de pedeapsă a lui Dumnezeu*, iar pe cale de consecință *ca durere, ca rană, ca ocară*, venite asupră-ne prin neascultare.

Nu se poate să nu fie semnificativ în această privință mai întîi, de pildă, amănuntul că — în tradiționala dualitate fundamentală pentru problema noastră, în dualitatea: *păcat-răstignire ispășitoare*, într-un mare număr de imne din cîmpul acestei înțelegeri, *termenul de osîndă înlocuiește termenul de păcat.* Iată numai un indiciu:

> «*Pentru osînda celor lepădați, osîndă ai suferit* (ὑπὲρ καταδίκων... καταδίκης ἠνέσχου); pentru cel ce a pătimit goliciune, gol pe lemn Te-ai spînzurat, Îndurate; mare este stăpînirea și iubirea Ta de oameni»[114].

Alte ori, păcatului i se substituie *blestemul*, care în fond e același lucru cu osînda:

> «Lăudăm Crucea Ta, Doamne, cea purtătoare de viață și Sfintele Patimi ale trupului Tău cele pentru noi. sulița, junghierea, ocările, scuipările, lovirile cu palma și bătăile cu pumnul, haina cea roșie și cununa cea împletită de spini, prin care, *scăpîndu-ne din blestem* (ἐκ τῆς κατάρας... ἐκλυτρωσάμενος), ne-ai mîntuit pe toți»[115].

De cele mai multe ori însă locul păcatului îl țin *durerile, ocările* și *rănile* firii noastre căzute:

> «Vrînd să încetezi *durerile oamenilor și ocările* (πόνους... καὶ τὰ ὀνεία), preabunule Doamne, Mîntuitorul meu, răstignire de ocară ai răbdat și fiere ai gustat, Cel ce ești fără de răutate, Doamne, *toată amărăciunea noastră* (ἡμῶν τὴν πικρίαν πᾶσαν) cea prea rea ridicînd-o. Rănitu-Te-ai cu sulița în coasta cea nestricăcioasă, *rănile noastre ca un Stăpîn vindecîndu-le* (τὰς πληγὰς ἡμῶν... ἰώμενος). Pentru aceasta lăudăm acum mărită Răstignirea Ta și închinîndu-ne cinstim sulița, buretele și trestia, prin care ai dăruit lumii Tale pace și mare milă«[116].

Dar indiciul decisiv pentru acest nou fel de a înțelege păcatul îl procură negreșit expresii ca «păcatul osîndirii», sau «păcatul patimilor», expresii din care se cuvine, credem, a înțelege că *toate calamitățile căderii la un loc alcătuiesc de astădată păcatul.* Or, iată în adevăr astfel de expresii:

> «Zis-a femeilor ... Nu plîngeți, că nu este vreme de lacrimi, că de acum nu va mai împărăți moartea, de acum nu va mai stăpîni iadul, de acum nu va mai birui *păcatul osîndirii* (greh osujdénia)»[117].

---

113. Rom. VI, 23: «Plata păcatului este moartea».
114. *Octoih*, Glas I, Vineri: Oda VIII, stih. II.
115. *Triod*, Săptămîna V-a din Post, Marți: Vecernia, stih. III.
116. *Octoih*, Glas V, Joi: Vecernia, stih. I.
117. *Penticostar*, Săptămîna III-a a Slăbănogului, Vineri: Tripesnețe, Oda VIII, stih. II (în slavă, Sîmbătă).

Iar în altă parte :

«Rănilor Tale ne închinăm, Dătătorule de viață prin care ne-am mîntuit din *păcatul patimilor* (greh strastéi); că prin cinstită Crucea Ta ne-am cunoscut pecetluiți spre mîntuire și apărarea despre toată cursa vrăjmașului» [118].

În fond, e vorba după cît ne putem da seama de o binecunoscută înțelegere a păcatului, străveche și mereu nouă, cum e și veșnica dreptate nepărtinitoare a lui Dumnezeu, din care derivă. Or, de păcatul astfel înțeles Mîntuitorul ne scapă într-un chip cu totul cutremurător : luînd adică asupra Lui păcatul acesta al patimilor și al osîndei tuturor și *îndurîndu-l pe nedrept, în locul nostru* — El, cel fără de nici o vină, — și ca pedeapsă, și ca durere, și ca ocară.

E drept, imnografii mărturisesc uneori faptul acestei iconomii în termeni care închid o inefabilă simțire de gratitudine pentru gingășia unei milostiviri atît de uluitoare din partea lui Dumnezeu, că a pedepsit păcatul fără a pedepsi pe adevăratul vinovat. Iată numai unul din aceste imne, scurt dar cuprinzător :

«Spatele Sale le-a dat spre bătăi, Cel ce s-a întrupat din Fecioara ; *greșind robul, s-a bătut Stăpînul cel nevinovat, dezlegînd păcatele mele* (δούλου πταίσαντος αἰκίζεται Δεσπότης ἀνεύθυνος διαλύων μου τὰ ἐκκλήματα) [119].

Dar faptul însuși că Hristos a luat în tot adevărul asupra Lui datoria păcatelor noastre, imnografii îl adeveresc într-un imn din care aflăm că această uimitoare orînduire constituie totodată condiția hotărîtoare pentru întreaga iconomie a restaurării lucrurilor. Iată în adevăr mărturisirea lor :

«Tu Te-ai făcut nouă dreptate și sfințire și mîntuire sufletelor : *Că ne-ai adus Tatălui îndreptați și liberați, primind asupră-ți datoria cu care eram datori* (Πατρὶ γὰρ προσήγαγες δεδικαιωμένους καὶ λελυτρωμένους ἀναδεξάμενος τὸ ὀφειλόμενον ἐπιτίμιον)» [120].

Sîntem, cu alte cuvinte, la împlinirea în veac a spuselor profetului Isaia, despre «tainicul servitor al lui Iahve», împovărat cu păcatele noastre și zdrobit pentru fărădelegile noastre [121], care era așteptat să vie.

Într-o înțelegere după care Hristos ridică osînda, rana, durerile lumii, împovărîndu-se cu ele și îndurîndu-le în locul nostru, un accent deosebit pus pe latura de chin și de suferință suportate de Domnul pentru noi este negreșit tot ce poate fi mai firesc. În tot cazul, așa se explică prezența în cărțile de slujbă a unor imne care, fără a atinge desigur paroxismul descrierilor evului mediu occidental [122], sînt totuși de un realism impresionant. Iată un exemplu :

«*Pentru noi au răbdat patima toate membrele Tale* (δι'ἡμᾶς ὑπέστη σου ἕκαστον σου μέλος πάθημα); capul, pumni ; fața, palme ; mîinile, piroane ;

118. *Triod,* Săptămîna Brînzei, Vineri : Can. III, Oda IX, stih. I.
119. *Octoih,* Glas VII, Duminică : Can. Învierii, Oda IV, stih. I.
120. *Triod,* Sedelnele Octoihului, Glas IV, Sîmbătă : Stihoavna Laudelor, stih. III.
121. Isaia LIII, 4—5. 122. Sau pînzele unui Grünewald, de pildă.

iar coasta, sulița; și mai ales Crucea. Mărire nespusei milostivirii Tale, Mîntuitorule» [123].

Ceea ce-i însă și mai important este că, în această ambianță, însuși modul inefabil al Răscumpărării capătă în chipul cel mai firesc o fizionomie în care *răbdarea chinurilor domină*. Astfel, constatăm de pildă că Mîntuitorul a ridicat «rănile noastre sufletești» [124] de la căderе și le-a vindecat, îndurînd pur și simplu o întreagă categorie de chinuri, într-un fel, corespunzătoare. Iată o dovadă:

> «*Vindecat-ai*, Iubitorule de oameni, *rănile noastre, rănindu-Ți mîinile* (Ἰατρεύσας... πληγὰς ἡμῶν πληγεὶς τὰς χεῖρας) și pe căile cele mîntuitoare a umbla, Doamne, pe toți i-ai învrednicit, *pironindu-Ți pe Cruce picioarele* (πρὸς ὁδοὺς δὲ βαίνειν... σωτηρίους κατεύθυνας πάντας, πόδας σου ὀρυχθεὶς ἐπὶ σταυροῦ) pe care cel întîi zidit în rai văzîndu-le de demult, s-a ascuns» [125].

Dar afirmații asemănătoare întîlnim la imnografi, vorbind și despre celelalte calamități ale căderii. Dacă, de exemplu, e vorba de *durerile* căderii, ei spun: «*cu durerile Lui*, a ispășit și a făcut să înceteze durerile noastre» [126]; dacă e vorba de *moarte*: gustînd *moartea*, «moartea ai omorît» [127] și tuturor nemurire ai dăruit [128]; de *ocară*: Hristos a ispășit și a ridicat toate *ocările noastre* răbdînd *patima de ocară* [129]; dacă e vorba de *blestem*: El a stricat zapisul blestemului, *blestem făcîndu-se* [130]; de *osîndă*: Hristos ne-a mîntuit de osîndă răbdînd cruce și moarte și *nedreaptă osîndire* [131]; într-un cuvînt, nu există nici o pedeapsă a căderii, nici un «păcat» trecut, prezent și viitor, pe care Cel nevinovat să nu-l ispășească, să nu-l ridice *prin chinurile Răstignirii Sale*.

O astfel de adeverire globală a faptului e negreșit imnul pe care-l reproducem mai jos, imn acoperit, e drept, dar cu atît mai remarcabil, cu cît printre stihuri evocă și «rîurile» izbăvirii de păcate — Botezul și Euharistia — care curg în noua iconomie:

> «*Răstignindu-Te*, Cel ce ești fără păcate, *păcatele tuturor le-ai ridicat, Hristoase* (Σταυρωθεὶς... τὰς ἁμαρτίας πάντων ἦρας) și împungîndu-Te în

123. *Triod*, Săptămîna V-a din Post, Vineri: Can. II, Oda IX, stih. V; *Triod*, Săptămîna Patimilor, Luni: Sedelna III, stih I: «Ziua aceasta luminat aduce începuturile Patimilor Domnului; veniți dar iubitorilor de prăznuire să-L întîmpinăm cu cîntări. Că Ziditorul merge să ia răstignire, întrebări și bătăi, judecîndu-se de Pilat și încă lovindu-se de la robi cu palma peste cap. Toate va să le rabde ca să mîntuiască pe om».

124. *Octoih*, Glas VIII, Vineri: Can. Crucii, Oda VII, stih. I.

125. *Octoih*, Glas VIII, Joi; Vecernia, stih. III.

126. *Octoih*, Glas VII, Duminică; Fericiri, stih. III.

127. *Octoih*, Glas III, Miercuri; Can. Crucii, Oda VII, stih. I.

128. *Octoih*, Glas II, Miercuri: Can. Crucii, Oda I, stih. I.

129. *Octoih*, Glas I, Miercuri: Fericiri, stih. II.

130. *Octoih*, Glas III, Vineri: Can. Crucii, Oda III, stih. II.

131. *Octoih*, Glas IV, Vineri: Sedelna III, stih. I.

coastă, rîuri mîntuitoare ai izvorît, de sînge și de apă, *zidind de a doua oară pe cei sfărîmați prin stricăciune*» [132].

Un alt indiciu că în logica acestei înțelegeri accentul decisiv cade în adevăr pe virtutea ispășitoare a chinurilor suferite, sînt expresii ca : «*lovire* pricinuitoare de mîntuire ai răbdat», sau : «*patimile* cele făcătoare de viață» [133], expresii a căror simplă enunțare ne scutește de orice alt comentariu. Iată de pildă un imn de felul acesta :

> «Pentru robii Tăi te-ai vîndut, Hristoase, și *lovire ai răbdat pricinuitoare de mîntuire* (ῥαπισμὸν καρτερεῖς ἐλευθερίας προξενὸν) celor ce-ți cîntă : la Tine mînec și laud Dumnezeirea Ta» [134].

Nu fără dreptate, așadar, în teologia modernă lucrarea aceasta de taină, în care Hristos ne mîntuiește răbdînd pe nedrept chinurile și pedepsele păcatului în locul nostru, e numită *lucrarea de substituire penală* a Domnului [135]. În ciuda acestui caracter penal al chinurilor (s-a putut constata de altfel lucrul acesta și pînă acum), moartea Domnului pe Cruce, pentru imnografi ca și pentru Evanghelii, e însă cu totul altceva decît o moarte îndurată în silă, o pură pedeapsă pasivă, impusă numai dinafară. Iată de ce alături de forma penală a ispășirii — care e cunoscută — vedem apărînd la imnografi și o altă formă, în care ispășirea e dimpotrivă opera unor porniri intime ale Domnului, unei dăruiri de bunăvoie din partea Sa : opera unei libere opțiuni consimțite.

Or, termenul care li se pare cel mai cuprinzător pentru a exprima această latură a ispășirii e negreșit termenul de *ascultare*. Un indiciu deplin edificator, din acest punct de vedere, e de bună seamă imnul acesta :

> «*Blestemul* (kleavtu) cel ce mi s-a odrăslit mie prin înșelăciune din lemnul cel din Eden *l-ai stricat, făcîndu-Te ascultător sfatului părintesc, pînă la Cruce* (razreșil poslușav... dáje dó crestá) ; pentru aceasta laud și slăvesc negrăita Ta smerenie (istostánie)» [136].

Că termenul acesta de ascultare e de fapt sinonimul imnografic al «kenozei», lucrul se poate întrevedea, între altele și din stihurile următoare, din care înțelegem totodată că adevăratul capăt al ascultării, adică al smereniei Logosului, nu-i propriu-zis Crucea, ci *pogorîrea în iad* ; iată în adevăr ce se zice la un moment dat în Prohodul Domnului :

> «Fiind *ascultător Tatălui* (ὑπακούσας τῷ Πατρί), Cuvinte, *pînă la iad Te-ai pogorît* (μέχρις Ἅδου... καταβέβηκας), Iisusul meu, și neamul omenesc l-ai înviat» [137].

Un amănunt important este însă că, pentru a sublinia caracterul voluntar și generos al consimțirii Domnului la moarte, cuprins în faptul acesta al ascultării, imnografii preferă totuși, în mod obișnuit, expre-

132. *Octoih*, Clas I, Vineri : Fericiri, stih. II ; *Octoih*, Glas II, Vineri : Can. Crucii, Oda VII, stih. II : «Cu piroanele ai pironit păcatul strămoșului, Hristoase, și cu trestia bătîndu-Te iertare ai iscălit tuturor oamenilor ; mărire patimilor Tale, prin care ne-am mîntuit de întunerece de patimi». 133. *Triod*, Duminica Stîlpărilor : Pavecerniță, Oda I, stih. VII.

134. *Octoih*, Glas VII, Duminică : Can. Învierii, Oda V, stih. I.

135. J. Rivière, *op. cit.*, p. 253.

136. *Penticostar*, Tripesnețe, Vineri VIII, Oda IX, Slavă...

137. *Triod*, Prohodul Domnului, starea I, stih. 60.

siile : «a pătimit de bunăvoie», «s-a pironit pe Cruce *de voia Sa*», «a stătut pe Crucea Sa *pentru dragostea chipului Său*» ; iar uneori aceste expresii iau forma unor adevărate declarații neobișnuit de impresionante, cum e de pildă imnul acesta :

> «O, cum s-a ascuns Ție adîncul îndurărilor, Maicii în taină a zis Domnul, *că vrînd să mîntuiesc ființa mea, am primit a muri* (tvări bo moiu hotea spasti isvolih umréte). Ci voi și învia și pe tine te voi preamări ca un Dumnezeu al cerului și al pămîntului» [138].

Cu tot acest fel nou de a prezenta lucrurile, pare evident totuși că imnografii nu înțeleg să iasă din universul ideii fundamentale de ispășire. O primă indicație deosebit de semnificativă, din acest punct de vedere, ne-o oferă de altfel înșeși formulele de care se servesc ei pentru a preamări efectele mîntuitoare ale «ascultării» Domnului, formule, izbitor de asemănătoare — prin *intenția de compensație* care le străbate — cu cele întîlnite de noi, vorbind despre substituirea penală. Iată numai una din ele :

> «Mîntuit-ai (Σέσωκας) pe cel rănit cu limba cea veninată în Eden, *că mîncarea cea de voie (din pom) cu patima cea de voie ai vindecat-o* (τὸ ἑθελούσιον δήγμα... τῷ ἑκουσίῳ πάθει ἰάσω γὰρ), Dumnezeul părinților noștri, cel preaînalt și preamărit» [139].

Dar, înțelegerea «*ascultării*» Domnului ca o acțiune de ispășire este în fond tot ce poate fi mai normal, din moment ce — considerat în esența lui — păcatul e pentru imnografi, după cum am arătat pe larg altădată, pur și simplu *un act de neascultare*. Singura deosebire constă în aceea că, de astă dată, accentul decisiv nu mai cade pe chinurile îndurate, ca în forma penală a ispășirii, ci pe un factor moral și anume pe faptul că «bunăvoirea Tatălui» [140], adică iconomia cea din veci a Mîntuirii, Domnul Hristos a înfăptuit-o smerindu-se pe Sine și făcîndu-se *ascultător* Tatălui întru toate, *de bunăvoia Sa*.

În cuprinsul noțiunii lor despre ispășire, sub aspectul penal al patimilor, imnografii ne invită astfel să discernem un element de valoare mult mai profundă : aspectul spiritual al Răstignirii. Ei par gata, cu alte cuvinte, să se exprime în privința aceasta oarecum ca și Bernard de Clairvaux odinioară : «Non mors, sed voluntas placuit sponte morientis» [141]. Nu moartea însăși ci ascultarea, smerenia, dăruirea Celui ce a mers de bunăvoie pînă la moarte, în numele și pentru reabilitarea tuturor, acestea i-au plăcut lui Dumnezeu în faptul Patimilor Domnului.

În tot cazul, perspectiva aceasta ne-o oferă un întreg șir de imne dintre care cel puțin următoarele două ni se par cu totul remarcabile. În primul din aceste imne, afirmația esențială a *faptului ispășirii morale* pare îngrădită, e drept, de un întreg peisaj de amănunte. Ideea centrală e însă netedă :

> «Cu mîncarea din pom, în Eden, amăgindu-se începătorul neamului, întru stricăciune s-a alunecat, *neascultînd, Doamne, porunca Ta* prea-

138. *Triod,* Vinerea Patimilor, Pavecernița, Oda IX, Slavă...
139. *Octoih,* Glas II, Duminică : Can. Crucii și Învierii, Oda VII, stih. II.
140. *Mineiul pe aprilie,* în 6 zile : Vecernia ș.a. a Crucii.
141. Bernard de Clairvaux, *Tractatus de erroribus Abelardi,* VIII, tom. 182, col. 1070.

bunule (παρακούσας Κύριε ἐντολῆς τῆς σῆς). Ci pe acesta prin Cruce l-ai ridicat la frumusețea cea dintîi, *ascultător Tatălui făcîndu-Te*, Mîntuitorule (ὑπήκοος τῷ Πατρί... γενόμενος)»[142].

Aceleași afirmații, în imnul următor — mai sobru — capătă un relief și mai puternic :

«Prin lemn s-a omorît Adam de voie, *neascultare făcînd* (παρακοὴν ἐργασάμενος) însă, *cu ascultarea lui Hristos, iarăși s-a înnoit* (ὑπακοὴ δὲ Χριστοῦ ἀναπέπλασται). Că pentru mine s-a răstignit Hristos Fiul lui Dumnezeu»[143].

Dar, lucrul capital e că tot acest inefabil demers ispășitor al Domnului — moral și penal totodată — și-a atins în sfîrșit ținta : ne-a dobîndit iertare, ne-a izvorît cu alte cuvinte, în locul osîndei, binecuvîntarea[144]. Atît de mare preț au avut înaintea lui Dumnezeu *ascultarea* lui Hristos și suferința Lui ispășitoare că ne-au învrednicit în adevăr de iertare și încă de *o iertare desăvîrșită.*

De observat e că, mărturisind faptul, imnograful nu se poate stăpîni să nu trădeze și un accent de gratitudine, pe cît de discret, pe atît de atingător și de personal :

«Stătut-ai judecat, Dreptule Judecător Hristoase și ai osîndit prin trup vrajba, bătut fiind cu trestie și *mie desăvîrșită iertare iscălindu-mi* (ἐλευθερίαν τελείαν ὑπογράφων μοι)»[145].

Ceea ce justifică afirmația aceasta e desigur și de astă dată, în primul rînd, un principiu semnalat de noi de atîtea ori, *binecunoscutul privilegiu de Nou-Adam al Logosului.* E clar în adevăr că fără acest privilegiu înțelegerea ispășirii lui Hristos ca o acțiune împlinită în locul și în numele nostru al tuturor ar rămîne o enigmă de nepătruns. E lesne de înțeles așadar grija imnografilor să ni-l reamintească în felul lor :

«Hristoase, Cel ce însuți *ai ridicat căderea lui Adam, făcîndu-Te Nou-Adam* (τὴν ἔκπτωσιν τοῦ Ἀδὰμ νέος Ἀδὰμ γεγονὼς ἀνέστησας) pe Cruce mîinile pironindu-Ți și cu trestia bătîndu-Te *de bunăvoie* (θέλων) și oțet și fiere gustînd, înălțimea marii Tale milostiviri o preaînălțăm»[146].

Or, două consecințe ale acestui privilegiu par acum să oprească în mod deosebit atenția imnografilor. Mai întîi faptul că între Hristos cel răstignit și noi cei mîntuiți de totdeauna se stabilește *o tainică solidaritate întru ispășire.* Desigur, ei afirmă în general faptul acestei misterioase solidarități fără să mai evoce și rațiunea pe care se întemeiază. Iată una din obișnuitele lor aluzii, în această privință :

«Crucea s-a înfipt în locul Căpățînii, în mijlocul pămîntului și rana ce odrăslise prin lemn în mijlocul Raiului a vindecat-o. Că Mesia Iisus cel ce este numai El drept, în mijlocul tîlharilor celor fără de lege *spîn-*

142. *Octoih*, Glas VI, Duminică : Can. Crucii și Învierii, Oda V, stih. I.
143. *Octoih*, Glas VII, Duminică : Can. Învierii, Oda VII, stih. I.
144. *Octoih*, Glas III, Vineri : Can. Crucii, Oda III, stih. II.
145. *Octoih*, Glas V, Miercuri : Oda V, stih. I.
146. *Octoih*, Glas III, Vineri : Can. Crucii, Oda IV, stih. I ; Octoih ; Glas II, Duminică : Can. Crucii și Învierii, Oda V, stih. I : «A se posti lepădîndu-se Adam cel dintîi, gustat-a din pomul cel aducător de moarte ; ci păcatul aceluia l-a pierdut al doilea Adam cel ce s-a răstignit».

zurîndu-se, dimpreună cu Sine a înălțat pe toți (ἑαυτῷ συνανύψωσεν ἅπαντας) iar pe cel ce a căzut dintru înălțime, în prăpastie l-a aruncat» [147].

Dar să nu se creadă că pentru melozii cărților de cult solidaritatea aceasta se reduce la o simplă generalitate. Nu numai că ea cuprinde pe toți cei morți [148] și pe toți cei vii, dar solidaritatea aceasta a lui Hristos cu noi e de așa natură că fiecare dintre noi poate spune fără minciună, ca și Apostolul : «El m-a iubit și s-a dat pe Sine *pentru mine*» [149]. Pe Cruce — în știința, în iubirea, în ființa Lui spirituală — Hristos ne purta în adevăr pe toți și deslușit pe fiecare dintre noi, aevea, întru Sine. E ceea ce melozii mărturisesc așa :

> «*Ieri m-am îngropat împreună cu Tine, Hristoase,* (χθὲς συνεταπτόμην σοι Χριστέ), astăzi mă scol împreună cu Tine, înviind Tu ; *răstignitu-m-am ieri împreună cu Tine* (συνεσταυρούμην σοι χθὲς), însuți împreună mă preamărește, Mîntuitorule, întru împărăția Ta» [150].

Ca o urmare a actului acestuia de atotcuprinzătoare ispășire solidară, cu același caracter concret și intim, imnografii adeveresc — cum se poate întrezări și din imnul citat, de altfel — *o tainică solidaritate a lui Hristos cu noi cei mîntuiți și întru înnoire, întru restaurare.*

Dacă imnografii nu evocă nici de astă dată temeiul pe care își fundează afirmațiile (privilegiul de Nou-Adam al Logosului), este desigur pentru că lucrul li se părea prea evident. Or, iată cum subliniază ei de obicei și această altă consecință a privilegiului de care vorbim :

> «*Pe mine* cel ce nu m-am plecat întîi poruncii, Doamne, după ce m-ai făcut, dupre adevăr Tu m-ai înstrăinat ; întru care închipuindu-Te și ascultării învățîndu-mă, *întru Tine însuți m-ai zidit prin răstignire* (σεαυτῷ ᾠκησας διὰ σταυρώσεως)» [151].

Toate acestea nu-i împiedică pe imnografi să indice unul după altul, aproape fără lacună, și temeiurile care dau acestei solidare mijlociri de ispășire, în fața lui Dumnezeu, o putere unică.

Cel mai des amintit dintre aceste temeiuri este, după cît putem înțelege, faptul de taină că, fără să merite moartea, *Hristos nevinovatul* a primit să fie dat morții pentru iertarea celor osîndiți la moarte. Ca să fim mai în clar, iată de ce-i vorba : Pe vremea cînd înflorea sclavia, era acceptat — se știe — că orice om liber putea dezrobi un sclav, substituindu-i-se. Substituirea nemeritată și de bunăvoie conferea, cu alte cuvinte, un drept de răscumpărare. Or, o substituire analoagă, vor imnografii să spună, are loc și la Răscumpărarea noastră. Singura deosebire e că Acela care rabdă îndelung, pe nedrept și de bunăvoie osînda pentru toți, e aici o ființă «dăruită rolului ei atotcuprinzător, pînă acolo că se identifică cu acest rol, devenind o ființă universală» [152]. De aici și dreptul universal de răscumpărare pe care îl conferă substituirea Sa.

Dar, semnificația aceasta melozii o fac înțeleasă într-un mod extrem de discret, evocînd pe de o parte caracterul nedrept, uluitor, al su-

147. *Octoih,* Glas VIII, Vineri : Oda VI, stih. I.
148. *Octoih,* Glas VII, Miercuri : Oda IV, stih. II. 149. Gal. II, 20.
150. *Penticostar,* Duminica Paștilor, Oda III, stih. II.
151. *Penticostar,* Duminica Tuturor Sfinților, Can. II, Oda III, stih. I.
152. A. de Sertillanges, *Les sept sacrements de l'Eglise,* Paris, p. 63—64.

ferinței de bunăvoie a Domnului, iar pe de alta, indicînd rostul ei substitutiv în iconomia Mîntuirii, astfel :

> «Fiule cel ce ești *fără de păcate, cum fără dreptate pe Cruce ca un făcător de rele te-ai pironit* (ἀναμάρτητε, πῶς ἀδίκως ὡς κακοῦργος)? *Neamul omenesc vrînd a-l învia* (τὸ γένος τῶν ανθρώπων ζωῶσε θέλων) ca un prea bun» [153].

Un alt temei de putere al acestei inefabile substituiri de bunăvoie îl constituie nu mai puțin «kenoza», *actul de ascultare al Logosului întrupat, față de Tatăl,* în ceasul Răstignirii. În Evanghelie aflăm scris, în adevăr, că stînd încă la Cină, înainte de a porni spre Patimă, Domnul a zis ucenicilor : «Ca să cunoască lumea că Eu iubesc pe Tatăl și că precum Mi-a poruncit El așa lucrez, sculați-vă să mergem de aici» [154]. Am arătat pe larg, ceva mai sus, că întrucît îl privește pe Hristos personal, tot demersul ispășirii noastre, și la imnografi ca și în Evanghelii nu-i altceva în fond decît traducerea în faptă a unui intim omagiu filial de iubire, de ascultare. Or, melozii n-au putut să nu simtă înalta valoare spirituală, puterea de vrednicie incomparabilă pe care atitudinea aceasta a Domnului, de totală și liberă supunere față de Tatăl, o dă acțiunii Sale de ispășire. Dar, prețuirea acestei vrednicii o întîlnim aevea în imnele lor, clar exprimată în sugestive evocări indiscutabile :

> «Doamne, de Ți-ai și întins mîinile pe Cruce de bunăvoia Ta, *dar ai suferit patimă, împlinind bunăvoirea Tatălui, că ai venit să mîntuiești pe oameni* (πατρικὴν εὐδοκίαν ἐκπληρῶν... γὰρ τοῦ σῶσαι Βροτοὺς ἐλήλυθας), ca un milostiv» [155].

Există însă în imnografie și un alt temei care animă substituirea Domnului cea de bunăvoie în locul nostru și acest temei ne privește și mai direct încă : e *gratuita Lui iubire de oameni* sau, altfel spus, bunătatea, milostivirea Lui față de noi toți. Desigur, imensul răsunet al acestui adevăr în imnele melozilor e atît de firesc încît nu poate surprinde. Vom observa numai că cele mai patetice situații sînt închipuite pentru a-l scoate în lumină. Iată, de pildă, cît de impresionante accente află, din acest punct de vedere, un imn în care vorbește Maica Domnului, la ceasul Golgotei :

> «O, cît de mare este *bunătatea Ta!* O, cît este mai presus de gînd milostivirea Ta! O, cît este de multă suferirea și îndelungă răbdarea Ta, Cuvinte fără de început! Fecioara striga tînguindu-se, cum Cel ce ești nemuritor ai iubit să mori? *Mare taină văd,* însă mă închin *Patimilor Tale care de bunăvoie ai răbdat* (Μέγα τὸ μυστήριον βλέπω... τὸ πάθη ἅπερ ἑκουσίως καθυπέμεινας)» [156].

Dar imnografii au înțeles atît de bine întreaga valoare a acestui nou temei de putere ispășitoare a Patimilor Domnului, încît i-au dat și o funcție liturgică. Înainte de a frînge trupul Mielului euharistic, la sfîrșitul liturghiei și ca încheiere a cererilor de după Prefacere, preotul invocă în adevăr : «Mila, îndurarea și iubirea de oameni a Logosului Cel Unul Născut», și aceasta în cîteșitreile liturghii bizantine.

153. *Mineiul pe octombrie,* în 1 zile ; Oda III ș.a. a Crucii.
154. Ioan XIV, 31. 155. *Mineiul pe aprilie,* în 6 zile : Vecernia ș.a.
156. *Mineiul pe februarie,* în 13 zile : Stihoavna Vecerniei ș.a. a Crucii.

Firește, nici nu se putea altfel. Într-o iconomie în care jertfa de pe altar este substanțial identică cu jertfa de pe cruce, a invoca în cursul liturghiei funcția de mijlocire a milei și a iubirii de oameni a Fiului lui Dumnezeu, din ceasul Patimilor, e tot ce poate fi mai logic și mai normal. În fond, liturghia nu ne invită la altceva decît tocmai să ne sprijinim existențial și practic, cu adevărat, pe puterea aceasta de ispășire a iubirii lui Hristos pentru noi, pînă la Cruce, să ne sprijinim adică pe ea ca pe marea noastră scăpare, ca pe ultimul temei de putere pe care-l avem pentru înduplecarea lui Dumnezeu să ne asculte. Aici stă de altfel și toată justificarea funcției liturgice pe care o semnalăm.

Dar, privită mai îndeaproape, însăși turnura frazei din *Liturghier* vădește această adîncă intenție de înduplecare :

> «Cu (pentru) mila, cu (pentru) îndurările și cu (pentru) iubirea de oameni ale Unuia-Născut Fiului Tău (Ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς, καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ Μονογενοῦς σου Υἱοῦ) cu Care ești binecuvîntat împreună cu Preasfîntul, bunul și de viață făcătorul Tău Duh» [157].

Deși de o valoare fără egal, totuși nu vredniciile enumerate de noi pînă aici constituie în fond supremul temei de vrednicie al ispășirii Domnului în fața lui Dumnezeu. Dimpotrivă, dacă e adevărat că gravitatea unei *injurii* se măsoară după persoana lezată, în timp ce valoarea unei *ispășiri* se judecă după persoana care o produce [158], consecința e clară : ceea ce dă un preț cu adevărat infinit tuturor vredniciilor arătate mai sus este faptul că, în cazul Domnului, toate aceste contribuții sînt faptele unui Ipostas care este Dumnezeu : ale Logosului Noul-Adam.

La rîndul lor, imnografii își dau atît de bine seama de importanța acestui adevăr încît de astă dată, împotriva discreției lor de totdeauna, constatăm că îl afirmă categoric, cu o limpezime surprinzătoare. Iată în adevăr una din afirmațiile lor în această privință :

> «Cine acum, Stăpîne, nu se spăimîntează, văzînd, prin Patimă moartea stricată, prin Cruce stricăciunea fugită și prin Moarte iadul de bogăție deșertat ? *Al dumnezeiești Tale puteri, Celui ce Te-ai răstignit, este acest lucru, minunat* (τῆς θείας δυναστείας σου τοῦ ἐσταυρωμένου τὸ ἐξαίσιον ἔργον), Iubitorule de oameni» [159].

Mai mult, melozii se silesc parcă să ne dea o idee pînă și de ceea ce — în această nemăsurată putere de vrednicie — reprezintă, am zice, partea de contribuție a Ipostasului însuși, a Logosului, față de ceea ce ar reprezenta partea de contribuție a firii Lui omenești. Iată în adevăr o aluzie de felul acesta :

> «Doamne, precum ai ieșit din mormîntul pecetluit, așa ai intrat la ucenicii Tăi, ușile fiind încuiate, arătîndu-le patimile trupului pe care le-ai primit îndelung-răbdînd. Căci, *ca Cel ce ești din sămînța lui David, răni ai răbdat, iar ca un Fiu al lui Dumnezeu, lumea ai izbăvit* (ὡς ἐκ

157. *Liturghier*, București, 1912, p. 115, 207, 238, 67. Idem la Utrenie după Evanghelie.
158. Columba Marmion, *Le Christ-Vie de l'âme*, Paris, 1933, p. 158.
159. *Octoih*, Glas VIII, Duminică : Oda IV, stih. II.

σπέρματος Δαυΐδ μώλωπας ὑπήνενκας, ὡς Ὑιὸς δὲ θεοῦ κόσμον ἠλευθέρωσας)
Mare este mila Ta, Mîntuitorule cel necuprins, miluieşte-ne pre noi»[160].

Pentru a ne da desigur o indicaţie şi de modul cum toată această putere de vrednicie a ispăşirii Domnului îşi atinge în sfîrşit scopul înaintea Tatălui, iată că imnografii recurg şi în împrejurarea de faţă la un procedeu care le este familiar, împletesc adică şi în acelaşi timp *împlinesc ideea ispăşirii cu metafora Răscumpărării.* Urmarea este, între altele, că *vrednicia patimilor apare redată prin ideea de «preţ».* Iată un exemplu :

«Cu sîngele cel curs din coasta Ta lumea ai mîntuit, deci pe cei mutaţi prin credinţă la Tine, Hristoase, mîntuieşte-i *cu puterea Patimilor Tale, că Tu pentru toţi preţ pe Tine Te-ai dat* (τῇ δυνάμει τῶν παθημάτων σου, σὺ γὰρ τιμὴν ὑπὲρ πάντων σεαυτὸν δέδωκας)»[161].

Iar alteori şi mai clar încă :

«Ceea ce eşti fără de prihană, Născătoare de Dumnezeu, prunc nou ai născut pe Cel ce este desăvîrşit, pe *Cel ce a plătit cu Crucea şi cu bunătatea toate cîte sînt*»[162].

În scurt, aşa s-ar prezenta la imnografi, în linii mari, firesc, înţelegerea modalităţilor negrăite de care s-a servit Domnul pentru a nimici păcatul şi a înnoi sufletele ; altfel spus, înţelegerea procedeelor de care a servit El pentru a împlini *condiţia de dreptate cuprinsă în iconomia de iubire a Răscumpărării noastre.*

Desigur, atari lămuriri nu tind şi sînt departe de a pretinde să epuizeze «Taina». Ţinta lor e infinit mai modestă : sînt doar simple puncte de reper într-un univers de inefabil mister. Dar serviciul nepreţuit pe care ni-l fac e că, în dumnezeiescul eveniment al Crucii, ne duc de la sensibil la inteligibil şi ne arată că raţiunea de a fi şi toată înţelegerea celor ce se văd, de fapt, şade în «nevăzut», în inteligibil, în taină :

«Crucea Ta, Doamne, deşi lemn se vede cu fiinţa, dar este îmbrăcată cu dumnezeiască putere şi *simţitor lumii arătîndu-se* (αἰσθητῶς τῷ κόσμῳ φαινόμενος), *gînditor lucrează a noastră mîntuire* (νοητῶς ἡμῶν θαυματουργεῖ σωτηρίαν)»[163].

Consideraţii de ansamblu

Privind acum lucrurile în ansamblul lor, unul din rezultatele cele mai clare din toată expunerea de mai sus rămîne fără îndoială constatarea că — întrucît priveşte doctrina Crucii — se întîmplă cu imnografii exact ceea ce spun cercetătorii că se întîmplă şi cu Sfinţii Părinţi, anume că, în ciuda unei analize impresionant de bogată în amănunte, ei nu simt cîtuşi de puţin nevoia — cînd e vorba de ideile dominante ale doctrinei — să renunţe la noţiunile revelate fundamentale din Sfînta Scriptură, adică la noţiunile de *răscumpărare, de sacrificiu,* de

160. *Penticostar,* Săptămîna Luminată, Joi : Laude, stih. IV.
161. *Octoih,* Glas I, Can. morţilor, Oda VI, stih. II.
162. *Mineiul pe noiembrie,* în 11 zile : Svetilna, stih. Crucii. N-am putut afla nici originalul grecesc, nici pe cel slavon după care a fost tradus în româneşte imnul acesta.
163. *Octoih,* Glas V, Marţi : Stihoavna Vecerniei, stih. I.

ispășire [164]. Simpli ucenici, dar cu arta lor proprie, imnografii nu vor altă glorie decît să proclame cu fidelitate sacrul patrimoniu al gîndirii Părinților Ortodoxiei.

Evident, recunoaștem bucuroși că, în preferința lor pentru genul indirect al aluziilor, evocărilor și insinuărilor discrete, li se întîmplă adesea să dea impresia că încurcă și mai mult învălmășeala unor aspecte diferite de doctrină — destul de amestecate de altfel — chiar și în proza Sfinților Părinți. Mai mult, dacă pe de o parte rămîne adevărat că dintre toate marile sinteze scolastice ale evului mediu occidental nici una nu se impune unui ortodox cu necesitate, pe de altă parte, diversitatea și multiplicitatea modalităților de a înțelege taina Crucii, pe care o întîlnim la imnografi, nu vădește mai puțin absența unei analize mai adînci; altfel spus, nu-i mai puțin semnul unei analize care adică n-a mers, în nici una din noțiunile fundamentale revelate, pînă la descoperirea datului ultim unificator.

Dar ceea ce, sub un aspect, e o deficiență, sub un alt unghi e un privilegiu. Nu există sinteză definitivă, toate sînt parțiale, toate sînt perfectibile. Așa încît, chiar așa cum este, doctrina cărților noastre de slujbă, dacă-și are evident inconvenientele ei, prezintă totuși și avantaje.

Vrem să spunem îndeosebi că prin generoasa lor bogăție de informații, imnele din ciclul Patimilor, cu toate lacunele dar și cu toate calitățile lor, ne fac în adevăr neprețuitul serviciu că țin într-o permanentă actualitate, în viața liturgică a Bisericii, *afirmațiile esențiale constante* care fac posibilă în orice moment autentica sinteză tradițională a tainei Crucii, forma lor imnografică permițînd cu adevărat acestor afirmații să rămînă aevea libere de orice sistem și mereu identice cu ele însele, (disponibile totuși, la diversele lor întîlniri cu neprevăzutul istoriei, să reveleze noi implicații) și deci capabile necontenit de noi deschideri spre și mai ample sinteze.

Întrucît privește însă datele înseși, aportul cel mai de preț în cazul de față îl vedem, evident, în relieful deosebit pe care-l capătă, printre toate celelalte afirmații, *faptul recapitulării tuturor creștinilor în Hristos Noul-Adam*, expresia cea mai simplă la care reduc ei principiul de tălmăcire a toată Răscumpărarea, în ciclul Sfintelor Patimi.

Faptul acesta de taină, folosit la început de imnografi în ciclul Întrupării Domnului, pentru a ne face să înțelegem darul gratuit pe care Dumnezeu, în persoana lui Hristos, ni l-a făcut nouă tuturor, e chemat, în adevăr acum, să ne ajute să înțelegem cum *în același Nou-Adam, Hristos, am putut să ne plătim în sfîrșit vechea și obștească noastră datorie față de Dumnezeu* [165].

164. J. Rivière, *Le dogme de la Redemption Étude historique*, Paris, 1904.
165. L. Richard, *op. cit.*, p. 99.

Gabriel Popescu

UN MANUSCRIS AL DIDAHIILOR MITROPOLITULUI ANTIM IVIREANUL ÎN BIBLIOTECA PATRIARHIEI ROMÂNE

Cu cîţiva ani în urmă, Biblioteca Patriarhiei Române a achiziţionat un volum manuscris, expus acum la Muzeul închinat memoriei lui Antim Ivireanul, în incinta mînăstirii ctitorite de acesta, la Bucureşti. Volumul cuprinde, în limba română, cu scriere chirilică, didahiile venerabilului mitropolit al Ţării Româneşti. El se adaugă la cele trei manuscrise ale *Didahiilor* cunoscute şi cercetate mai înainte, toate din veacul al XVIII-lea, şi prezintă importanţă atît prin unele particularităţi cît şi pentru o eventuală reconsiderare a problemei *circu'aţiei* acestor *Didahii*. De aceea prezentăm acest manuscris şi-l recomandăm atenţiei cercetătorilor teologi şi filologi, ca şi bibliofililor.

Cele trei manuscrise — copii — ale *Didahiilor* mitropolitului Antim cercetate pînă în prezent, sînt următoarele :

a) O primă variantă, scrisă de arhimandritul Grigorie Deleanu la Bucureşti, în anul 1781 (Bibl. Acad. R. S. România, fond manuscrise româneşti, ms. nr. 524), editată de Ion Bianu la 1886 ;

b) Varianta a doua, datînd probabil din al doilea pătrar al secolului al XVIII-lea, a fost descoperită de Constantin Erbiceanu şi editată la 1888 (Bibl. Acad. R. S. România, ms. nr. 549) ;

c) A treia variantă, cea mai veche, este o copie a grămăticului Efrem, de la 1722—1725 (Bibl. Acad. R. S. România, ms. nr. 3460) ; a fost publicată de G. Strempel, în anul 1962 *.

Manuscrisul din Bibl'oteca Patriarhiei este cuprins într-un volum format 21×17 cm, numărînd 200 de file, păstrat în bună stare, cu patina unor vremi de mult trecute.

Coperţile volumului sînt din mucava îmbrăcată în piele de culoare maron-roşcat, ornamentate — prin presare — cu motive vegetale aurite. Pe coperta din faţă, în centru, se află — realizat tot prin presare şi aurit — un medalion reprezentînd pe Fecioara Maria cu Pruncul, iar pe

---

* Antim Ivireanul, *Predici*, ediţie critică, studiu introductiv şi glosar de G. Strempel, Bucureşti, 1962. În studiul său introductiv (p. 50, nota 1), G. Strempel face menţiune de existenţa altor două manuscrise cu predicile mitropolitului Antim, pe care nu le-a putut cerceta, afirmînd că : «Unul a fost oferit spre achiziţionare Bibliotecii Academiei R.P.R., în anul 1958, dar pînă la urmă a rămas în depozit particular. Era o copie din jurul anului 1780 ... Pe prima filă era redat, în peniţă, portretul unui mitropolit, într-o execuţie mai puţin decît mediocră. Un al doilea manuscris, păstrat tot în depozit particular, datînd din primul deceniu al veacului al XIX-lea, cu lipsuri la început şi la sfîrşit, ne-a fost semnalat cu bunăvoinţă de Pr. Paul Mihail din Iaşi».

coperta din spate un medalion cu proorocul David. Cele trei margini vizibile ale filelor au fost şi ele aurite şi ştanţate cu motive ornamentale, contribuind la aspectul plăcut al cărţii.

Pe primele două file nenumerotate, ca şi pe ultimele două, nescrise la alcătuirea volumului, s-au făcut ulterior unele însemnări chirilice şi greceşti. Filele 3 şi 4 nenumerotate cuprind *Scara cărţii*, iar pe fila 4 v, se află — se pare adăugat — desenul neterminat, în cerneală colorată, al unei biserici. O însemnare chirilică mai aflăm şi pe fila 5 nenumerotată, în josul paginei, iar pe aceeaşi filă (5 v) este desenat portretul mitropolitului Antim predicînd, deosebit de expresiv, în culorile negru, albastru şi cardinal, cu legenda : **Кѵр** Аѵѳим митрополитѫлъ. În spatele său se văd coloane unite prin arcade, iar dincolo de acestea, se profilează zidul exterior al unei biserici, poate aceea a vechii Mitropolii din Tîrgovişte, unde au fost rostite o parte din Didahii.

De la fila 6, cu care începe de fapt numerotarea originală a filelor, făcută de copist, pînă la fila 194, ultima filă numerotată se află textul didahiilor.

Oglinda paginilor este respectată cu strictețe, uniformă, luminoasă, scrierea cursivă ocupînd 16×11 cm, de regulă 22 de rînduri pe pagină. Ductul caligrafic frumos, curat. Titlurile, colontitlurile, iniţialele subtitlurilor ca şi iniţialele de la începutul fiecărei didahii şi unor paragrafe, cîteva citate biblice şi majoritatea trimiterilor, aflate marginal, sînt scrise cu cerneală roşie. În rest s-a folosit cerneala neagră. Deasupra titlurilor se află un motiv ornamental îngust, răsucit, ca un şnur, cu cerneală neagră. La sfîrşitul fiecărei didahii, sub diferite forme, vinieta finală întîlnită şi în celelalte variante, despre care s-a crezut cîndva că ar fi monograma mitropolitului Antim, dar a cărei prezenţă a fost observată în numeroase alte manuscrise ale epocii, cu rol decorativ.

Sigură este în schimb prezenţa siglei lui Antim Ivireanul, la sfîrşitul a cinci didahii (f. 36, 49 v, 108 v, 161 şi 192 v).

Cuprinsul manuscrisului. — Manuscrisul cuprinde cele 33 de didahii cunoscute ale mitropolitului Antim. Este semnificativ faptul că scrisorile sale de apărare către domnitorul Constantin Brîncoveanu, pe care le aflăm în toate celelalte trei variante manuscrise cercetate, ca şi *Învăţătura pentru ispovedanie* aflată în două din variantele anterioare, nu au fost incluse de copist în manuscrisul de la Biblioteca Patriarhiei, scopul acestei scrieri fiind deci evident omiletic.

Textul este aproape identic cu cel din ediţia Strempel, didahiile succedîndu-se în aceeaşi ordine. Copistul pare a fi uneori mai credincios izvorului pe care l-a folosit decît copiştii celorlalte trei manuscrise ; alteori, dimpotrivă, sare el cîte un cuvînt pe care îl aflăm la ceilalţi şi fără de care construcţia frazei şi înţelesul îşi pierd limpezimea. Iată cîteva exemple :

Textul ms. de la Patriarhie :

Nu doară pentru aceia să asămîneazâ cum că nu ar fi strălucit obrazul lui *mai mult* * decît soarele (f. 7 v).

Şi nu numai singură mărirea lui Hristos veselia ochii ucenicilor, ce şi a lui Moisi *şi* a lui Ilie (f. 8 v).

Cum că *cu* volniciia mîncării ce au dat Dumnezeu lui Adam să adevăra şi legea postului (f. 31 v).

A răbda *amară* patemi şi ocări (f. 10).

Pruncii cei fără-de răotate, cu ramuri în mîini şi cu laudele *în gură* striga : Osana... (f. 120 v).

Dară noi acum *dece* să nu priimim pentru dragostea lui şi pentru binele ce ne-au făcut vreo scîrbă, măcar cît de mică ? (f. 11 v).

Acest sicriu (însufleţit, Sfînta Fecioară, *n.n.*) pre nimeni nu urăşte, pre nimeni nu goneşte, de nimeni nu să scîrbeşte, nici *să fereaşte, aduce cele* mîntuitoare (f. 26 v).

Au trimis în lume proroci să propoveduiască la oameni venirea lui cea *înfricoşată* (f. 1 v).

Mutaţi pentru dragostea meşteşugul cel păscăresc pre pămînt (f. 2 v).

Şi zice cum că-i iaste sminteală ci pentru că cu acele cuvinte îl opria pre el Petru (f. 7).

Numai ei s-au învrednicit o mărire ca aceasta (f. 9).

Soare mai şi mai luminat decît acesta (f. 16).

Ce au aflat înaintea lui Dumnezeu (f. 21 v).

Textul în ediţia Strempel :

Nu doară pentru aceia să asămîneazâ cum că nu ar fi strălucit obrazul lui decît soarele (p. 78).

Şi nu numai singură mărirea lui Hristos veselia ochii ucenicilor, ce şi a lui Moisi a lui Ilie (p. 79).

Cum că volniciia mîncării ce au dat Dumnezeu lui Adam să adevăra şi legea postului (p. 104).

A răbda patemi şi ocări (p. 81).

Pruncii cei făr-de răotate cu ramuri în mîini şi cu laudele striga : Osana... (p. 208).

Dară noi acum *căci* să nu priimim pentru dragostea lui şi pentru binele ce ne-au făcut vreo scîrbă, măcar cît de mică ? (p. 82).

Acest sicriu pre nimeni nu urăşte, pre nimeni nu goneşte, de nimeni nu să scîrbeşte, nici *sufereşte a duce* cele mîntuitoare (p. 99).

Au trimis în lume proroci să propoveduiască la oameni venirea lui cea *înfăţăşată* (p. 72).

Mutaţi pentru dragostea *mea* meşteşugul cel păscăresc pre pămînt (p. 73).

Şi zice cum că-i iaste sminteală *nu că doară ar păţi el sminteală*, ci pentru că cu acele cuvinte îl opria pre el Petru (p. 78).

Numai ei s-au învrednicit *a vedea* o mărire ca aceasta (p. 80).

Soare mai *strălucitor* şi mai luminat decît acesta (p. 87).

Ce au aflat *har* înaintea lui Dumnezeu (p. 93).

Se întîlnesc diferenţe de redactare şi vocabular, ca : *Dumnezeu*, pentru *Domnul* sau *Dînsul* ; *ale dumnezeirii*, pentru *ale lui Dumnezeu* ; *să duseră*, pentru *merseră* ; *atîrnă*, pentru *spînzură* ; *calcă*, pentru *strică* ; *desfătăciune*, pentru *răsfăţăciune*.

Datarea manuscrisului. — Din analiza grafică, lexicală şi gramaticală a textului, s-ar putea afirma că el a fost scris pe la jumătatea veacului al XVIII-lea. O însemnare grecească, aflată la fila 194 v, vine să confirme aceasta, mai exact că manuscrisul este anterior anului 1783. Ea aminteşte că autorul însemnării, vel sărdar Grecianu, a primit cartea în dar. Anul 1783 apare notat aici în două rînduri : o dată la sfîrşitul însemnării, iar a doua oară îndată după iscălitură. Această însemnare ne-a fost numai parţial descifrabilă.

* Scrierea cursivă marchează diferenţele de text.

Alte însemnări aflate pe filele manuscrisului. — La fila 5 nenumerotată, în chirilică : «+ A lui Gheorghe, Vasile şi au afierosit-o dumisa'e (...) Greci(anu) vel sărdar».

La fila 19, în greceşte : « (...) Grecianu mare sărdar».

La fila 2 v, nenumerotată, în chirilică : «Această carte este a mea celui mai jos iscălit şi cine va îndrăzni ca să o fure, să nu-l erte Dumnezeu. Şi este cumpărată de dumnealui taică-miu în t(a)leri 12 : par(ale) 20. 1828 noiembrie 30. Vasilie Dimitriu (...)».

Pe fila 1 nenumerotată, în chirilică : troparul Sfintei Cruci, textul din Psalmul CIII, versetele 15 şi 16, alte cîteva versete biblice şi o scurtă rugăciune de pocăinţă.

Pe ultima pagină a volumului, tot în chirilică : «Aciastă carte este mult folositoare. Cine o va citi cu înţelegere şi cu luare aminte acela să va folosi. Iar cel ce va citi cu neluare aminte în zadar să va osteni». Prima parte, pozitivă, a acestui text este scrisă cu cerneală roşie (culoarea simbolică a vieţii), în vreme ce partea a doua, negativă, este continuată cu cerneală neagră şi, pare-se, de o altă mînă.

Pe filele 1, 161 şi 190 se află aplicată o ştampilă veche, mică, rotundă, cu litere albe pe un fond negru : Α Αργεш; probabil că volumul a aparţinut cîndva Episcopiei Argeşului.

Pr. Doctorand Dan Miron

PRINCIPII ŞI RÎNDUIELI MORALE PRIVITOARE LA CLER ÎN CANOANELE SINOADELOR ECUMENICE*

Diferite probleme cereau sinoadelor ecumenice o soluţionare grabnică şi corectă a celor dezbătute. Dar era greu ca în aceeaşi problemă să fie toţi de acord şi de aceea de cele mai multe ori se iscau neînţelegeri care făceau să iasă la suprafaţă unele slăbiciuni omeneşti. Atunci cînd triumfa adevărul credinţei, cei de altă părere în loc să se întoarcă la adevăr căutau să lupte mai departe împotriva lui, folosindu-se uneori de mijloace imorale. Pentru a cîştiga simpatia taberei adverse se hirotoneau de multe ori persoane nevrednice pentru preoţie. Cei vrednici fugeau de marea răspundere a preoţiei, iar cei mai mulţi se îndreptau spre Taina Preoţiei fără vocaţie şi fără pregătire, numai din dorinţa vanitoasă de a ocupa o parohie sau un scaun episcopal în care vedeau un mijloc de cîştig material.

Datorită acestei stări, bîntuia în Biserică plaga simoniei care a adus în sînul ei oameni care nu aveau nimic comun cu interesele slujirii preoţeşti, provocînd doar sminteală în rîndul credincioşilor. Viaţa morală a unora din membrii clerului lăsa de dorit în multe privinţe producînd nemulţumiri nu numai în Biserică, ci şi-n afara ei. Adesea cei care făceau cinste Bisericii sînt siliţi să-şi părăsească turma din cauza intrigilor care se ţeseau în jurul lor.

Referindu-se la atmosfera care domnea în Biserică, în timpul Sinodului al II-lea Ecumenic, Sfîntul Grigorie de Nazianz o caracterizează astfel: «Sufla vîntul aspru al Occidentului» [1]. «O iarnă grea a pus stăpînire pe Biserică şi au năvălit fiare îngrozitoare care nu ne cruţă nici după ce a sosit vremea senină» [2].

Faţă de această situaţie, Sfinţii Părinţi care au participat la sinoadele ecumenice au fost nevoiţi să ia măsuri pentru a restabili ordinea în Biserică prin extirparea imoralităţii unora dintre slujitorii ei.

În acest sens, Sfinţii Părinţi, în cadrul sinoadelor ecumenice, au examinat cu cea mai mare seriozitate starea religios-morală a clerului şi ca urmare au emis canoane ce cuprind — pe lîngă principii dogmatice, numeroase norme cultice, juridice şi morale [3] — principii şi rînduieli morale privitoare la cler.

Dar canoanele sinoadelor ecumenice nu cuprind toată învăţătura morală a Bisericii referitoare la cler, fiindcă din cuprinsul lor reiese că ele s-au dat de Sfinţii Părinţi numai atunci cînd se iveau în sînul Bisericii abateri. De aceea, canoanele sinoadelor ecumenice nu cuprind toate principiile şi rînduielile morale ce privesc clerul, ci au un caracter redus. Lipseşte de exemplu grija clerului pentru aproapele şi pentru comunităţi, de care se ocupaseră alte sinoade anterioare, locale [4]. De

---

* Lucrare întocmită, în cadrul seminariilor pentru doctorat în teologie, sub îndrumarea D-lui Prof. Const. C. Pavel, care a şi dat avizul să fie publicată.

1. Sf. Grigorie de Nazianz, *Despre viaţa sa,* vers. 1902—1904, col. 1162, la Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol (381)* în «Studii Teologice», XXI (1969) nr. 5—6, p. 358. 2. Sf. Grigorie de Nazianz. *Cuvîntarea XLII,* 2, P. G., XXXVI, 460 B.

3. Vezi împărţirea canoanelor la Pr. Prof. Liviu Stan, *Codificarea canoanelor,* în «Studii Teologice», XXI (1969), nr. 9—10, p. 629.

4. Vezi canoanele emise de Sinoadele de la *Laodiceea, Sardica* şi *Canoanele Apostolice.*

aceea nu se poate spune că morala clerului se reduce numai la principiile și rînduielile morale existente în canoanele sinoadelor ecumenice.

Condiții morale pentru admiterea în cler

1. *Curăție morală și vrednicie deosebită.* — Candidații la preoție trebuie să facă dovada unei vieți morale ireproșabile, învrednicindu-se a fi vase alese și sfințite, distribuitoare a harului dumnezeiesc.

E adevărat că-n creștinism se întîlnesc unele cazuri de candidați la preoție cu o viață mai puțin morală. Chiar în rîndul Sfinților Apostoli ca de exemplu Matei vameșul, devenit prin convertire apostol și evanghelist, și Saul, care din mare prigonitor al Bisericii a devenit cel mai mare apărător al ei, sau filozoful cu moravuri ușoare Augustin, devenit prin convertire Fericitul Augustin. Dar toți aceștia sînt doar excepții voite chiar de Dumnezeu pentru a deveni: «vase alese, ca să ducă numele Lui înaintea neamurilor și a conducătorilor și a fiilor lui Israel» (Fapte IX, 15). Însă viața imorală a acestora a încetat pentru totdeauna din clipa convertirii lor, din momentul în care l-au întîlnit pe Hristos, iar cum fiecare creștin îl întîlnește pe Hristos încă de la Botez, din clipa aceea el trebuie să ducă o viață conformă cu preceptele morale ale Mîntuitorului.

Viața morală a Apostolilor a fost cercetată și cunoscută de Domnul nostru Iisus Hristos încă înainte de alegerea și chemarea lor la apostolat. Mîntuitorul și-a ales ucenicii cu cea mai mare atenție, examinînd fondul sufletesc al fiecărui nou apostol ales. Așa, de pildă, în clipa în care Mîntuitorul l-a întîlnit pe Natanail — cunoscîndu-i trecutul și viața morală a acestuia — a zis despre el: «Iată, cu adevărat, israelit în care nu este vicleșug» (Ioan I, 46).

Așa după cum Mîntuitorul a cercetat viața morală a ucenicilor Săi, tot așa și Sfinții Apostoli au căutat să-și aleagă drept colaboratori, numai oameni cinstiți, oameni curați sufletește, oameni despre care puteau să afirme și ei ca Învățătorul lor despre Natanail că, în ei «nu există nici un vicleșug».

Primii doi episcopi ai creștinătății, Timotei și Tit, au fost hirotoniți ca episcopi numai după ce Sfîntul Apostol Pavel s-a convins de fiecare în parte că este «fără prihană, bărbat al unei femei, treaz, cuminte, cuviincios, primitor de străini, destoinic să învețe pe alții, nebețiv, nedeprins să bată, ne agonisitor de cîștig urît, ci blînd, pașnic, neiubitor de argint, bun chivernisitor în casa lui...» (I Tim. III, 2—4).

Ținînd seama de aceste criterii morale aplicate de Mîntuitorul și Sfinții Apostoli, Părinții Bisericii nu s-au abătut de la ele, ci le-au urmat întocmai, uneori formulîndu-le în scris. Astfel Sfinții Părinți care au participat la sfintele sinoade au discutat starea morală a clerului din timpul lor și s-au oprit îndeosebi asupra candidaților la Taina Preoției.

Noua preoție, cea după rînduiala lui Melhisedec, trece peste barierele Legii mozaice, care admitea în cler numai fii de preoți și care socotea ca impediment la hirotonie defectul corporal, nu cel moral. În canoanele Sinodului Ecumenic Trulan se arată că defectul corporal și originea socială nu sînt piedici la hirotonie[5], deoarece «în Biserica Testamentului Nou s-a hotărît ca la alegerea persoanelor pentru serviciul preoțesc trebuie să se ia în considerare calitățile lor personale, și nu originea lor familiară»[6].

---

5. Vezi la Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, însoțite de comentarii, trad. de Uroș Kovincici și Dr. Nicolae Popovici, Arad, 1931, vol. I partea II (canoanele sinoadelor ecumenice), p. 400. 6. *Ibidem*, p. 401.

Canoanele arată că Sfinţii Părinţi au hotărît ca viaţa morală a candidatului la preoţie să fie cercetată cu cea mai mare seriozitate, conştiinciozitate şi rigoare, de către un preot competent şi de către soborul preoţilor de pe lîngă episcopul locului, urmînd a fi cercetată în cele din urmă şi de un duhovnic în scaunul mărturisirii.

Canonul 9 al Sinodului Ecumenic de la Niceea cere ca să nu se hirotonească acela asupra căruia s-au găsit unele păcate (ἁμαρτήματα) mari, iar dacă unul ca acesta a fost hirotonit, să fie exclus imediat din cler: «Dacă oarecari fără cercetare s-au promovat prezviteri sau cercetîndu-se şi-au mărturisit păcatele lor, şi mărturisindu-se, oamenii mişcaţi fiind au pus mîinile contra canonului asupra unora ca aceştia, pe aceştia canonul nu-i admite (în cler)...»[7]. Sfîrşitul aceluiaşi canon ţine să ne arate necesitatea acestei examinări atunci cînd conchide: «căci numai ceea ce este neprihănit apără Biserica catolicească»[8].

Sfîrşitul acestui canon exprimă un mare adevăr: curăţia morală a candidatului la preoţie este o garanţie că va fi neprihănit şi-n viitor, după ce a primit taina preoţiei.

Examinarea conduitei religios-morale a candidatului la preoţie data cu mult înainte de primul Sinod Ecumenic. Aşa, de pildă, Tertulian în scrierile sale aminteşte de prezbiteri examinatori şi mărturisitori, care stau în fruntea Bisericii[9].

Deci preoţi examinatori şi mărturisitori au existat întotdeauna în Biserică pentru a cerceta viaţa morală a celor admişi în cler, iar o dată cu apariţia Şcolilor teologice, viaţa morală a tinerilor candidaţi este supravegheată de preotul duhovnic al fiecărei şcoli.

Sfinţii Părinţi de la Niceea, cînd au emis canonul 9, şi-au îndreptat privirile spre aceşti duhovnici examinatori, cerîndu-le să facă «cercetarea cuvenită» cu toată seriozitatea, deoarece lor le revine înalta răspundere de a forma viitori preoţi cu o viaţă morală exemplară, pentru că «numai ceea ce este neprihănit este o garanţie că va fi neprihănit şi-n viitor fiind capabil să apere Biserica catolicească».

Canoanele sinoadelor ecumenice cer candidaţilor la preoţie o vrednicie morală deosebită. Vrednicia morală a candidaţilor la preoţie se cîştigă prin efortul personal al fiecăruia, prin săvîrşirea binelui, prin ferirea de rău, prin ajutorarea semenului şi prin muncă cinstită.

Preoţia nu este o profesiune oarecare, ci în primul rînd este o misiune: misiunea slujirii lui Dumnezeu şi a oamenilor pentru [illegible] lor la Dumnezeu. Pentru aceasta ea se deosebeşte de toate celelalte îndeletniciri omeneşti. Îndeplinirea acestei misiuni sfinte cere fiecărui candidat la preoţie să dea dovadă de vrednicie morală deosebită. Lipsa de vrednicie a candidatului la preoţie va împiedica pe viitorul preot să-şi îndeplinească cu conştiinciozitate slujirea preoţească.

Preoţia nu se poate cumpăra cu bani (Fapte VIII, 19—21), ci ea se dobîndeşte printr-o viaţă morală superioară, bazată pe destoinicie în împlinirea poruncilor şi-n special a celei mai mari porunci care le cuprinde pe toate: porunca dragostei.

Toţi cei care se apropie de Sfînta Taină a Preoţiei fără vrednicie vor fi doar nişte năimiţi, nişte simbriaşi care vor duce turma la pierzare, fiindcă nu văd în slujba lor decît simbria. Pentru aceasta Apostolii au căutat să ferească turma lui Hristos de astfel de păstori nevrednici, atrăgînd atenţia episcopilor «să ia aminte de

7. Can. 9 al Sinod. I Ecum., la Nicodim Milaş, *op. cit.*, p. 51. 8. *Ibidem*, p. 51.
9. Tertulian, *Apologeticum*, p. 39, apud Nicodim Milaş, *op. cit.*, p. 51.

ei și de toată turma pentru a nu intra în ea lupi răpitori, care nu vor cruța turma» (Fapte XX, 28—29).

Urmînd exemplul Sfinților Apostoli, Părinții Bisericii au căutat ca atunci cînd e vorba de admiterea unei persoane în cler, să se aibă în vedere în primul rînd vrednicia morală a candidatului.

De aceea Sfinții Părinți adunați la Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon, prin canonul 2, au hotărît următoarele: «Dacă vreun episcop ar face hirotonie pe bani, aducînd spre vînzare harul cel fără de preț, și ar sfinți pe bani: episcop, sau horepiscop, sau preoți, sau diaconi, sau pe altcineva dintre cei numărați în cler, sau ar înainta pentru bani: econom, sau avocat, sau ecdic, sau pe orice slujitor bisericesc, din spirit de nedemn cîștig pentru sine, cel ce s-ar dovedi că a făcut aceasta să-și primejduiască treapta sa, iar cel hirotonit să nu se folosească de această hirotonie neguțătorită, sau înaintare, ci să rămînă strein de vrednicia sau slujba pe care a căpătat-o prin bani. Iar dacă cineva s-ar găsi uneltitor al unor asemenea lucruri rușinoase și neîngăduite, dacă este cleric, să-și piardă treapta sa, iar dacă este laic sau călugăr, să se dea anatema» [10].

La fel, Sfinții Părinți adunați la acest Sinod Ecumenic au stabilit, ca regulă, ca hirotonia să nu se săvîrșească pentru bani, ci ea să fie administrată numai celor vrednici de a o primi: «Cei ce pe bani se hirotonesc, fie episcop, fie altfel de clerici, și nu după încercare și viață aleasă, poruncim să fie caterisiți. Asemeni și cei ce i-au hirotonit» [11].

Se vede că plaga simoniei a bîntuit mult în Biserică pentru că foarte multe canoane vorbesc despre această calamitate, care rodea ca o gangrenă Biserica (ὡς γάγγραινα τὰς ἐκκλησίας ἐνέμετο) [12]. Dar Sfinții Părinți s-au ridicat cu vehemență împotriva acestei plăgi rușinoase pentru Biserică și au cerut ca fiecare candidat la preoție să fie examinat cu mare atenție dacă este vrednic de-a intra în cler, iar dacă nu dă dovadă de vrednicie, să fie respins.

Sfinții Părinți, adunați la Sinodul al VII-lea Ecumenic de la Niceea, accentuează din nou hotărîrile sinoadelor precedente ca în cler să fie admiși numai oameni vrednici, reînnoind dispozițiile canonului apostolic, care zice: «Dacă vreun episcop prin bani a ajuns la demnitatea aceasta mare, ori prezviter, ori diacon, să se caterisească atît dînsul cît și cel ce l-a hirotonit...» [13].

Deci Sfinții Părinți au condamnat atît pe cei care doreau să intre în preoție fără a fi vrednici, cît și pe cei ce consimțeau să-i hirotonească folosindu-se de mijloace josnice. Situația aceasta îl întristează pe Sfîntul Grigorie Teologul și de aceea unul din motivele care l-au făcut să fugă de preoție, la început, a fost rușinea pe care i-o produceau acei care se îndreptau spre preoție nu cu vrednicie, ci cu bani. «Mi-era rușine de alții... care mai înainte de a fi vrednici să se apropie de cele sfinte, uneltesc fel și chip ca să dobîndească tronul (episcopul), se îngrămădesc și se îmbulzesc în jurul Sfintei Mese, ca și cum pentru dînșii treapta aceasta este nu un model de virtute, ci un mijloc de cîștigare a existenței, nu o slujire împreunată cu grea răspundere, ci o funcțiune lipsită cu totul de răspundere» [14].

---

10. Pr. C. Dron, *Canoanele*. Text și interpretare, București, vol. II (Sinoadele ecumenice), p. 164 11. *Ibidem*, can. 22, p. 269—270.

12. *Sintagma Atenianǎ* II, 354, apud. Nicodim Milaș, *op. cit.*, vol. I part. II, p. 385.

13. Can. 5 și 19, la Pr. C. Dron, *op. cit.*, p. 400.

14. Sf. Grigorie Teologul, *Apologia pentru fuga sa în Pont*, 8, traducere de Pr. N. Donos, Huși, 1931, la Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Vocația și pregătirea pentru preoție*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 5—6, p. 241.

S-ar mai putea da exemplu şi alte canoane, în care se condamnă în aceiaşi termeni cei ce au intrat în cler lipsiţi de vrednicie, dar socotim că exemplele date sînt destul de concludente pentru a ne da seama că-n cler trebuie să fie admişi numai oameni vrednici şi cu o viaţă morală ireproşabilă.

2. *O singură căsătorie reglementară pentru diacon şi preot înainte de hirotonie.* — Alegerea unei persoane pentru serviciul preoţiei mai este legată şi de o altă condiţie morală cerută de canoane: aceea a unei singure căsătorii înainte de a primi Sfînta Taină a Hirotoniei.

Referindu-se la această problemă, Sfîntul Apostol Pavel, zugrăvind chipul preotului lui Iisus Hristos, ni-l prezintă ca pe un soţ al unei singure femei: «Se cade însă episcopului (preotului) să fie fără prihană, bărbat al unei femei...» (I Tim. III, 1). Prin expresia «bărbat al unei femei» se exclude cea de a doua căsătorie, atît înainte de hirotonie, cît şi după hirotonie.

Repetarea căsătoriei preoţilor «o întîlnim doar în vechile religii politeiste, care nu se întemeiau pe principii cu un superior conţinut moral şi cu autoritatea necesară pentru rodirea unei moralităţi demne de fiinţa raţională, creată după «chipul lui Dumnezeu» [15].

Domnul nostru Iisus Hristos a condamnat însă poligamia şi a restabilit monogamia instituită încă de la facerea lumii. Dacă Dumnezeu doreşte ca toţi oamenii pe care i-a împreunat El să nu se despartă pentru a contracta altă căsătorie, cu atît mai mult El vrea ca slujitorul Său să fie pildă a trăirii «fără de prihană, ca bărbat al unei singure femei».

Sfinţii Părinţi adunaţi la Sinodul al VI-lea Ecumenic, dorind ca slujitorii altarului să fie cît mai curaţi din punct de vedere moral, au hotărît prin canonul 6 ca regulă morală, rînduiala rămasă valabilă pentru toate timpurile, ca cei care au intrat în cler necăsătoriţi să nu se mai poată căsători, iar pentru cei ce doresc să intre în cler — ipodiaconi diaconi sau preoţi — să se poată căsători însă numai o singură dată, şi aceasta, înainte de a primi harul preoţiei: «După cum s-a zis în canoanele apostoleşti că dintre cei ce au intrat în cler necăsătoriţi, numai cititeţii şi cîntăreţii se pot căsători; şi noi păzind aceasta, dispunem ca de acum înainte nici ipodiaconul, nici diaconul, nici prezviterul, după ce s-a hirotonit, nici de cum nu are voie să intre în legătură de căsătorie, iar care va îndrăzni să facă aceasta să se caterisească. Dar dacă ar voi vreunul dintre cei ce intră în cler să se împreune cu o femeie prin căsătorie legală să facă aceasta înainte de hirotonia ipodiaconului, sau diaconului, sau a prezviterului» [16].

Urmărind înainte de toate curăţenia Bisericii lui Hristos, Sfinţii Părinţi au căutat ca slujitorii Mîntuitorului să fie modele de trăire a vieţii creştine, urcînd mereu pe treptele desăvîrşirii; şi de aceea ei au rînduit ca viitorul diacon sau preot să încheie numai o singură căsătorie înainte de hirotonie. Căsătoria a doua sau a treia este o profanare a preoţiei, deoarece potrivit canonului 3 al Sinodului al VI-lea Ecumenic: «Nu este cuviincios să binecuvinteze pe altul cel ce este dator să-şi vindece ranele sale» [17].

De aceea, acelaşi canon rînduieşte ca cel care a fost căsătorit de două ori, şi după aceea a primit Taina Preoţiei fără a fi examinat riguros, să fie imediat destituit

15. Diac. Prof. Orest Bucevschi, *Purtarea morală a preotului,* în «Mitropolia Olteniei», VII (1955), nr. 5—6, p. 254. 16. Can. 6 al Sinod. Trulan, la Nicodim Milaş, *op. cit.,* p. 321.
17. *Ibidem,* can. 3 Trulan, p. 318.

din preoție în momentul în care s-a aflat lucrul acesta: «hotărîm împreună ca cei ce s-au căsătorit de două ori și au fost robiți de păcat.. să fie supuși caterisirii canonicești» [18].

Datoriile morale ale clerului

1. *Să învețe pe credincioși.* — Apostolii — și prin ei toți membrii clerului — au primit de la Domnul nostru Iisus Hristos în cadrul slujirii preoțești și misiunea de învățători: «Mergînd învățați toate neamurile...» (Matei XXVIII, 19), misiune care este «o lucrare din dragoste spre tot mai multă dragoste. Ea pornește din dragostea învățătorului, ca apoi, clipă de clipă, pe măsură ce se descoperă dragostea lui, să se nască și cea a credincioșilor legînd printr-o dragoste tot mai adîncă sufletele între ele și înființînd un raport de totală înțelegere și de negrăită comuniune» [19].

Preotul — potrivit cuvintelor Sfîntului Apostol Pavel (II Tim. IV, 2) — trebuie să predice Evanghelia Mîntuitorului «cu timp și fără timp», învățînd cît mai temeinic, cît mai bine pregătit, ferindu-se de însăilări de cuvinte adunate în ultima clipă, numai pentru a spune totuși ceva. El trebuie «să-i hrănească cu cuvintele credinței și ale bunei învățături» (I Tim. IV, 6). «Cu cele ce se cuvin învățăturii sănătoase» (Tit II, 1) [20].

După canoanele sinoadelor ecumenice, atît episcopul cît și preotul sînt datori să învețe în Biserică pe credincioși: «Căpeteniile bisericilor trebuie să învețe în toate zilele și mai ales în duminici întreg poporul în cuvintele dreptei credințe, culegînd ideile și judecățile adevărului din dumnezeiasca Scriptură, și fără să treacă peste hotare puse deja sau peste tradiția de Dumnezeu purtătorilor Părinți. Și dacă s-ar întîmpla vreo controversă în privința celor scrise, aceasta să nu se interpreteze altfel, decît precum au expus luminătorii și învățătorii Bisericii în scrierile lor; ...ca nu cumva fiind ne experți (clericii) să greșească de la ceea ce se cuvine..» [21].

Deci cuvîntul de învățătură rostit de episcop sau de preot trebuie să fie bine studiat înainte de a-l rosti poporului, pentru a nu se strecura greșeli sau abateri dogmatice care să dea naștere la controverse în rîndurile credincioșilor și-n Biserică. În acest sens, canoanele sinoadelor ecumenice mai prevăd ca preotul și episcopul să nu poată învăța în chip arbitrar în Biserică [22]. E bine și chiar necesar ca «preotul să-și țină cuvîntul de învățătură întîi oarecum sieși; el să fie întîi o lămurire personală cu sine însuși și să pună el însuși în practică ceea ce va spune, după un timp, de pe amvon» [23].

Toți membrii clerului se bucură în Biserică de marea demnitate a oficiului de învățător și de aceea ei trebuie să învețe atît pe cei maturi, cît și pe copii așa după cum de altfel cer și sfintele canoane: «Aceștia (clericii) să se îndeletnicească mai degrabă cu învățătura copiilor și a casnicilor, tălmăcindu-le dumnezeieștile scripturi; căci pentru aceasta au și primit preoția» [24].

---

18. *Ibidem.*

19. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului,* Sibiu, 1943, p. 548.

20. Diac. Prof. Orest Bucevschi, *Viața lăuntrică a preotului și lucrarea lui pastorală,* în «Mitropolia Olteniei», VII (1955), nr. 10—12, p. 547.

21. Can. 19 al Sinod. Trulan, la Nicodim Milaș, *op. cit.,* vol. I, part. II, p. 371, cf. Pr. C. Dron, *op cit.,* p. 265.

22. Vezi Nicodim Milaș, *op. cit.,* vol. I, part. II, p. 8, 224—225; 368—370; 374—375.

23. Diac. Prof. Orest Bucevschi, *Viața lăuntrică a preotului și lucrarea lui pastorală...* p. 553.

24. Can. 10 al Sinod. VII Ecumenic, la Nicodim Milaș, *op. cit.,* vol. I, part. II, p. 509 și la Pr. C. Dron, *op. cit.,* p. 411.

Dar membrii clerului învaţă pe credincioşi nu numai pentru că aşa cer sfintele canoane, ci pentru că acest lucru le este dictat de însăşi înalta lor conştiinţă morală.

2. *Să nu-şi părăsească turma.* — Preotul nu este numai învăţător al credincioşilor, ci şi conducătorul obştii sale pe care o conduce spre ţinta finală, realizarea mîntuirii. În această calitate de conducător al turmei sale, el are parte atît de bucurii cît şi de necazuri, deoarece «răspunderea sa este neasemuit de mare şi lucrarea sa cere eforturi şi osteneli, pricepere şi curaj, rîvnă, jertfe şi numeroase renunţări. El este, pe rînd sau în acelaşi timp, părinte şi frate, sfătuitor şi administrator de mustrări, dojeni şi îndemnuri» [25].

De altfel, sfintele canoane iau măsuri împotriva clericilor care-şi părăsesc turma ce le-a fost încredinţată la hirotonie sau ulterior prin transferare: «A venit la cunoştinţa Sfîntului Sinod că unii clerici şi călugări, neavînd învoirea episcopului lor,.. se duc la împărătescul oraş Constantinopol şi, stînd acolo multă vreme, fac neajunsuri, tulburînd rînduiala bisericească... Sfîntul Sinod a hotărît ca aceştia să fie mai întîi vestiţi prin împuternicitul Sfintei Biserici din Constantinopol ca să părăsească cetatea. Iar dacă unii fără ruşine ar rămîne în fapta lor, să fie scoşi, chiar fără voie, prin acelaşi împuternicit, şi întorşi la locurile lor» [26].

La fel şi canonul 20 al aceluiaşi Sinod Ecumenic de la Calcedon hotărăşte să se pună stavilă preoţilor care vagabondează dintr-un loc în altul şi să nu fie primiţi la altă biserică, excepţie făcîndu-se doar cu cei care şi-au pierdut patria: «Clericilor din slujba unei biserici nu le este iertat, după cum am hotărît mai-nainte, să fie rînduiţi la biserica altei cetăţi, ci să se mulţumească cu aceea, la care dintru început s-au învrednicit a sluji, cu excepţia acelor, cari pierzîndu-şi patria lor din nevoie au trecut la altă biserică» [27].

De problema aceasta s-a ocupat şi Sinodul cinci-şase Ecumenic care reînnoieşte hotărîrile Sinodului de la Calcedon hotărînd din nou ca preoţii să nu-şi părăsească turma fără ştirea şi aprobarea prealabilă a episcopului [28].

Urmărind interesele superioare ale Bisericii, sinoadele ecumenice hotărăsc ca preotul să fie legat numai de o singură biserică: «clericul de acum înainte să nu se pună la două biserici; căci aceasta este propriu negutătoriei şi cîştigului mîrşav şi străin de obiceiul bisericesc» [29].

Deci Sfinţii Părinţi prin canoanele emise la sinoadele ecumenice au insistat ca preotul să rămînă la biserica pentru care a fost sfinţit şi să nu-şi părăsească turma.

3. *Să fie credincioşi misiunii lor, ferindu-se de alte îndeletniciri necompatibile cu misiunea lor.* — Toţi cei care au fost chemaţi la slujirea lui Hristos şi au primit această cinste din partea Bisericii trebuie ca din acea clipă solemnă a punerii mîinilor să nu mai «trăiască pentru sine, ci pentru Hristos». Ei trebuie să fie devotaţi misiunii lor şi să-şi îndrepte paşii numai în direcţia slujirii lui Dumnezeu şi a oamenilor, lăsînd la o parte celelalte îndeletniciri omeneşti, care de cele mai multe ori îi îndepărtează de Dumnezeu şi chiar de credincioşi. Pentru preoţii care într-adevăr «caută mai întîi împărăţia lui Dumnezeu», credincioşii sînt în stare să jertfească tot

25. Sabin Verzan, *Slujirea preoţească după epistolele Sfîntului Apostol Pavel*, în «Mitropolia Olteniei», VII (1955), nr. 5—6, p. 289.

26. Can. 23, al Sinod. IV Ecum., la Pr. C. Dron, *op. cit.*, p. 200.

27. Nicodim Milaş, *op. cit.*, vol. I, part. II, p. 240.

28. Vezi can. 18 al Sinod. Trulan, la Nicodim Milaş, *op. cit.*, vol. I, partea II, p. 370 şi can. 10 al Sinod. VII Ecum., *ibidem*, p. 509.

29. Can. 15 al Sinod. VII Ecum., la Nicodim Milaş, *op. cit.*, vol. I, part. II, p. 519.

ceea ce au mai bun, adeverindu-se și prin aceasta cele spuse de Sfîntul Apostol Pavel că: «Cei ce lucrează cele sfinte, mănîncă din prinoasele templului și cei ce slujesc altarului se împărtășesc din altar» (I Cor. IX, 12—13).

Dar Sfinții Părinți, în canoanele sinoadelor ecumenice, nu condamnă pe cei care se îndeletnicesc cu munci compatibile treptei preoțești, pentru că atît Mîntuitorul cît și Sfinții Apostoli n-au disprețuit munca, ci au făcut din ea un principiu de viață.

În canoanele sinoadelor ecumenice sînt condamnați acei clerici care doresc să aibă funcții de conducere atît în Biserică, cît și în stat și care au uitat că misiunea preoției îl leagă pe om ființial de Biserică și pretinde ca el să renunțe la orice slujbă lumească pentru a se consacra cu totul lui Dumnezeu. În acest sens, Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon dispune ca: «Cei intrați odată în cler și monahii să nu intre în armată, nici în dregătorii lumești...» [30].

Ultimul Sinod Ecumenic de la Niceea arată că preotul a primit preoția pentru a se dedica cu totul ei, și nu pentru a alerga după alte funcții incompatibile cu misiunea lui: «Nu le este iertat (clericilor) a primi îndeletniciri lumești... fiind opriți prin dumnezeiești canoane a face aceasta... însă mai bine să învețe.. Căci pentru aceasta au primit preoția» [31].

O altă hotărîre înțeleaptă din punct de vedere moral luată de Sfinții Părinți tot în legătură cu îndeletnicirile incompatibile ale clerului este aceea prin care li se interzice de a avea cîrciumă: «Nici unui cleric nu-i este iertat să aibă cîrciumă, cu atît mai vîrtos cum va sluji altora în aceasta și va face ceea ce nu se cuvine? iar de ar face așa ceva, ori să înceteze, ori să se caterisească» [32].

Tot în privința îndeletnicirilor incompatibile cu misiunea preoției este amintită în canoanele sinoadelor ecumenice și practicarea cametei. Morala creștină a combătut cu vehemență această formă de exploatare a semenului nostru pentru că Evanghelia spune: «Celui ce-ți cere, dă-i, și celui ce vrea să se împrumute de la tine, nu-i întoarce fața ta» (Matei V, 42); «Dați împrumut, nimic nădăjduind» (Luca VI, 35). Căci, dacă credincioșii tolerează și trec cu vederea uneori peste unele păcate ale preotului, ei sînt de-a dreptul intransigenți față de lăcomia de avere, față de iubirea de arginți a preotului [33].

De aceea, Sfinții Părinți prin canonul 17 al primului Sinod Ecumenic, de la Niceea, au căutat să stăvilească pornirea spre lăcomie a clerului prin practicarea cametei: «Deoarece mulți dintre clerici, urmărind lăcomia după averi și după cîștigul urît, au uitat Sfînta Scriptură, care zice: argintul său nu l-a dat în cămătă (Ps. XIV, 5); și împrumutînd pretind dobîndă, sfîntul și marele sinod a hotărît că dacă se va găsi cineva după această hotărîre că ia dobîndă după împrumut, sau altfel practică aceste lucruri, sau care iau înapoi o dată și jumătate, sau în genere născocind altceva pentru cîștigul urît, să se caterisească din cler» [34].

4. *A respecta autoritatea și a se face pildă de respectare a autorității* constituie o altă datorie morală ce i se cere clerului în canoanele sinoadelor ecumenice. Ținta ultimă a vieții creștine este realizarea mîntuirii și cîștigarea Împărăției lui Dumnezeu. Dar atingerea acestui scop nu îngăduie nimănui izolarea de imperativele sociale ale vremii, ci dimpotrivă orice creștin știe că fericirea cerească se cucerește

30. Can. 7 al Sinod. IV Ecum., la Pr. C. Dron, *op. cit.*, p. 175 și Nicodim Milaș, *op. cit.*, vol. I, part. II, p. 202.
31. Can. 10 al Sinod. VII Ecum., la Nicodim Milaș, *op. cit.*, vol. I, partea II, p. 509.
32. Can. 9 al Sinod. Trulan, la Nicodim Milaș, *op. cit.*, vol. I, part. II, p. 332.
33. *Cumpătarea preotului*, în «Mitropolia Banatului», XII (1962), nr. 9—10, p. 540.
34. Nicodim Milaș, *op. cit.*, vol. I, part. II, p. 70, 71.

prin comportarea sa pe pămînt și că nimeni nu se poate apropia de Dumnezeu, dacă-i lipsesc faptele bune, adică actele concrete de iubire frățească față de ceilalți oameni.

Membrii clerului trăiesc mai întîi de toate în societate și de aceea ei nu se pot izola pentru că izolarea nu convine nici naturii, nici menirii omului. Atitudinea clerului față de societatea în care trăiesc nu trebuie să fie alta decît atitudinea pe care Mîntuitorul a avut-o față de societatea timpului Său și care reiese din răspunsul dat celor trimiși de farisei: «Dați cezarului cele ale cezarului și lui Dumnezeu cele ale lui Dumnezeu» (Matei XX, 21).

Atitudinea față de autoritatea de stat a fost elucidată și de Sfîntul Apostol Pavel, care, în Epistola către Romani, scrie: «Orice om să se supună înaltelor stăpîniri, căci nu este stăpînire, fără numai de la Dumnezeu; iar cele ce sînt, de Dumnezeu sînt rînduite. Pentru aceea, cel ce se împotrivește stăpînirii se împotrivește rînduielii lui Dumnezeu. Iar cei ce se împotrivesc își vor lua osîndă» (Rom. XII, 1—2).

Plecînd de la această învățătură, Sfinții Părinți au militat pentru supunerea față de autorități considerînd-o ca o îndatorire generală pentru toți creștinii. În acest sens au hotărît ca cei care se abat de la această normă să fie considerați ca unii care disprețuiesc și calcă voia divină, fiind vrednici de a-și primi pedeapsa cuvenită: «Infracțiunea conspirațiunii sau complicității este cu totul prohibită chiar și de către legile externe, și cu atît mai vîrtos se cuvine a opri să se întîmple aceasta în Biserica lui Dumnezeu. Deci dacă oarecari clerici, sau monahi s-ar găsi făcînd conspirațiuni sau făcîndu-se complici... să cadă cu totul din treapta lor» [35].

Cu toate că în acest canon nu e amintită în mod direct autoritatea de stat, totuși acest canon condamnă în mod implicit pe cei ce atentează la siguranța statului. Supunerea față de autorități nu trebuie să aibă la bază frica, deoarece așa după cum cel care a făcut numai fapte bune n-are de ce să se teamă de moarte, tot așa cel care a făcut binele se va învrednici de laudă din partea stăpînirii: «Fă binele și vei avea laudă de la ea» (Rom. XIII, 3).

De această «laudă din partea stăpînirii» trebuie să se învrednicească în primul rînd membrii clerului și să se facă pildă de respectare a autorității în fața credincioșilor, fiindcă pentru clericii «care sînt pătrunși de lumina revelației celei noi, supunerea față de autorități este dictată de îndemnul conștiinței, propriu omului liber. De fapt, numai o supunere din îndemnul cugetului corespunde demnității morale și libertății spirituale a preotului și a creștinului. O astfel de supunere se arată în respectarea legilor, în acceptarea sarcinilor comune și în participarea constructivă la opera de înflorire a patriei» [36].

Datoriile morale ale familiei clerului

1. *Viața morală a preotului în familie.* — Preotul ortodox este un om căsătorit care a întemeiat o familie în vederea perpetuării neamului omenesc, a ajutorului reciproc și ca remediu împotriva instinctelor trupești. În Ortodoxie, cazurile de preoți celibatari sînt o excepție rară și chiar această excepție este privită ca o nesocotire, o abatere de la normele ortodoxe, care pretind ca în parohii să fie rînduiți numai preoți căsătoriți [37].

Sfîntul Apostol Pavel vorbind doar tangențial despre viața morală a preotului în familie arată printre altele că preotul trebuie să fie un om moral, care prin pur-

35. Can. 18 al Sinod. IV Ecum., la Nicodim Milaș. *op. cit.*, vol. I, part. II, p. 236—237; vezi și can. 34 al Sinod. Trulan, *ibidem*, p. 401—402.

36. Prof. Diac. Nicolae Nicolaescu, *Îndatoriri sociale după Noul Testament*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 7—8, p. 352. 37. *Cumpătarea preotului...*, p. 540.

tarea sa morală să fie ascultat de membrii familiei sale (I Tim. III, 4). Familia preotului e o parohie în miniatură în care are o seamă de obligații de îndeplinit, este «pîrga parohiei», spre care se îndreaptă privirile atente ale credincioșilor și de la care se așteaptă multe.

Credincioșii sînt stăpîniți de aceeași dorință de care era stăpînit și Sfîntul Apostol Pavel atunci cînd cerea ca cei ce doresc să intre în preoție să fie împodobiți cu cele mai alese virtuți: «nebetiv, negrabnic a bate, ci înțelept, blînd și negîlcevitor» (I Tim. III, 2—3).

Aceeași dorință îi stăpînește și pe Sfinții Părinți care în canoanele sinoadelor ecumenice osîndesc purtarea necuviincioasă a preotului în sînul familiei sale.

Comportarea preotului cu soția sa trebuie să aibă la bază duhul iubirii care toate le rabdă și care trece peste micile disensiuni, făcînd ca-n familie să domnească liniștea, pacea și buna înțelegere. Preotul nu trebuie să-și alunge soția sau să divorțeze [38], — din cauza unor motive puerile —, nu numai pentru faptul că-i interzic aceasta sfintele canoane [39], ci și datorită faptului că aruncă o lumină nefavorabilă asupra preoției.

Sinoadele Ecumenice n-au trecut cu vederea viața morală a preotului în cadrul familiei sale, ci au examinat-o cu cea mai mare atenție, pentru că «preotul, deși este un om căsătorit, nu este scutit de toate ispitele și seducțiile care vin din partea femeilor, și care-l pot amăgi și tîrî uneori în astfel de păcate» [40].

Pentru a înlătura astfel de primejdii, canoanele prevăd în mai multe rînduri ca: «Niciunul dintre cei din catalogul ieraticesc să nu-și țină femei sau servitoare decît pe acele persoane, cari în canon sînt trecute libere de bănuială, păstrîndu-și prin aceasta neprihănirea. Iar dacă cineva va călca cele hotărîte de noi, să se caterisească» [41].

Sinoadele Ecumenice au luat această hotărîre nu numai pentru a feri pe cleric de ispită și ocazie la păcat, ci și pentru a nu da anză nici unei bănuieli asupra neprihănirii lui [42]. Tocmai pentru evitarea unei astfel de bănuieli din cugetul credincioșilor, Sfinții Părinți dispun ca nici un cleric să nu poată ținea în casa sa femei, decît numai rude apropiate, care «sînt libere de toată bănuiala» [43], pentru a nu ajunge să-și piardă autoritatea [44].

Comportarea preotului în familia sa verifică propovăduirea orală în autenticitatea celor exprimate în fața credincioșilor. El trebuie să fie «lumină» mai întîi în familia sa, ca să poată lumina apoi cu mai multă putere pe credincioșii săi.

Preotul trebuie să creeze în sînul familiei încă de la început ambianța rugăciunii și a postului care-i va asigura liniștea căminului și bunul prestigiu al familiei sale în fața credincioșilor săi.

Purtarea morală a preotului în cadrul familiei sale a fost îndeaproape studiată de Sfinții Părinți. Așa după cum în anumite zile și posturi el trebuie să ajuneze curățindu-și sufletul, tot astfel trebuie să-și curățească și trupul atunci cînd trebuie să se atingă de cele sfinte și să săvîrșească jertfa cea fără de sînge. De aceea, prin canonul 13 al Sinodului Trulan, s-a hotărît ca clericii căsătoriți să se rețină la timpuri

38. Morala creștină admite totuși divorțul în caz de adulter.
39. Vezi can. 3 al Sinod. V—VI Ecum., la Nicodim Milaș, *op. cit.*, vol. I, part. II, p. 318.
40. *Cumpătarea preotului...*, p. 540.
41. Can. 5 al Sinod. Trulan, la Nicodim Milaș, *op. cit.*, vol. I, part. II, p. 321.
42. *Cumpătarea preotului...*, p. 541.
43. Vezi can. 3 al Sinod. I Ecum., la Nicodim Milaș, *op. cit.*, vol. I, part. II, p. 10.
44. *Cumpătarea preotului...*, p. 540.

anumite de la soţiile lor: «..noi urmînd canonului vechi al perfecţiunii şi orînduirii apostolice, voim ca viaţa comună cea după lege a sfinţilor bărbaţi să rămînă în fiinţă şi de acum înainte, nici decum deslegînd legătura cu soţiile lor, nici lipsindu-i de împreunarea întreolaltă la timpul cuvenit. Dar ştim că cei adunaţi în Cartagina, purtînd grijă de viaţa curată a liturghisitorilor, au zis că ipodiaconii cari ating sfintele taine, şi diaconii şi prezviterii să se reţină la timpuri anumite de la cele cu care trăiesc laolaltă; astfel ca şi noi să păstrăm cele predanisite prin Apostoli şi din vechime în vigoare, cunoscînd că tot lucrul are timpul său şi mai ales cel al ajunării şi rugăciunii. Căci se cuvine ca cei ce se apropie de dumnezeiescul altar să se înfrîneze întru toate la vremea cînd deservesc cele sfinte ca să poată dobîndi ceea ce ei în general cer de la Dumnezeu» [45].

Deci viaţa morală a preotului în sînul familiei sale cere o intensă trăire duhovnicească după principiile moralei creştine pentru a se face pildă de urmat în faţa familiei şi a credincioşilor săi.

2. *Soţia şi copiii preotului, pildă morală de trăire şi conduită pentru credincioşi.* — Nu numai în viaţa familială a preotului soţia joacă un rol important, ci şi în viaţa comunităţii religioase. De aceea ea trebuie să fie nu numai o bună soţie, ci şi o adevărată preoteasă, «mama preoteasă» [46].

Soţia preotului trebuie să fie împodobită cu cele mai alese virtuţi, să fie plină de frumuseţe sufletească şi dragoste statornică; cinstea ei trebuie să fie mai presus de orice îndoială. Privirile credincioşilor se îndreaptă nu numai asupra preotului lor, ci şi asupra tovarăşei sale de viaţă pe care doresc s-o vadă «întru podoabă de cinste, cu sfială şi cu întreaga înţelepciune să se împodobească pe sine, nu cu împletiturile părului sau cu aur» (I Tim. II, 9—10). O asemenea soţie virtuoasă valorează pentru preot mai mult decît orice: «preţul ei covîrşeşte cu mult pe al mărgăritarului» (Prov. XXX, 10).

Soţia preotului trebuie să fie şi este adesea veriga de legătură între preot şi partea femeiască, este colaboratorul cel mai util al preotului, este primul şi cel mai prielnic mediu de a predica cuvîntul lui Dumnezeu. O astfel de «soţie credincioasă, demnă, înţeleaptă, conştientă de sfinţenia şi de răspunderea preoţiei, de sublimitatea şi de sarcinile ei, mari şi sacre, de vrednicia slujirii preoţeşti, va fi sprijin, va fi îndemn, va fi mîngîiere, va fi părtaşă la grijile, necazurile şi bucuriile preoţiei, va gîndi şi simţi ca preotul, va sluji sufleteşte cu el înaintea lui Dumnezeu şi a oamenilor, va binemerita pentru partea ei de gînd şi de faptă la succesul misiunii preoţeşti» [47].

Deşi sfintele canoane nu s-au ocupat în mod amănunţit şi sistematic de soţia preotului, ele totuşi o au în vedere atunci cînd se ocupă de atitudinea femeii în Biserică. Creştinismul s-a adresat tuturor primind şi pe femei să lucreze la răspîndirea lui în lume, dîndu-le unora chiar o funcţie onorifică, aceea de diaconiţe. Dar Sfinţii Părinţi, cunoscînd firea dornică de mărire a femeii, prin canoane au interzis ca femeile să vorbească în biserică [48] în timpul sfintei liturghii. Aceste canoane interzic nu numai vorbirea cu caracter didactic, ci şi vorbirea în şoaptă, care sustrage atenţia celor din jur de la ascultarea sfintei liturghii. Şi-n această privinţă soţia preotului trebuie să fie pildă de seriozitate în faţa femeilor credincioase, contribuind prin atitudinea sa serioasă la buna desfăşurare a serviciului religios.

45. Can. 13 al Sinod. Trulan, la Nicodim Milaş, *op. cit.*, vol. I, part. II p. 352—353.

46. Prof. Dr. Const. C. Pavel, *Familia preotului,* în «Glasul Bisericii», XIX (1960), nr. 1—2, p. 83.

47. Prof. Teodor M. Popescu, *Familia preotului,* în «Mitropolia Olteniei», VII (1955), nr. 7—9, p. 431.

48. Can. 70 al Sinod. Trulan, la Nicodim Milaş, *op. cit.*, vol. I, part. II, p. 444.

O datorie a «mamei preotese» este aceea de a aduce pe lume viața, de a fi mai întîi mama propriilor săi copii și apoi a obștii credincioșilor. Ea trebuie să fie și un prim exemplu pentru credincioși pentru a înlătura atitudinea acelora care, din egoism, evită procrearea de copii și calcă porunca dumnezeiască care se adresează tuturor de «a se înmulți și a stăpîni pămîntul». Pentru soțiile care se sustrag de la această datorie sfîntă, canoanele sinoadelor ecumenice prevăd pedepse drastice, iar pentru cele ce și-l omoară în pîntece prevăd aceeași pedeapsă care se aplică unui ucigaș: «Femeile, care dau medicamente provocătoare de avort și cele ce primesc otrăvuri omorîtoare de prunci, să se supună pedepsei ucigașului» [49].

Copiii nu trebuie să lipsească din nici o familie, dar mai ales din familia preotului pentru că între altele «ei sînt pentru părinții lor un puternic imbold spre muncă și economie, spre cît mai multe virtuți, precum și o puternică pavăză contra ispitelor din afară. Prezența copiilor exercită o cenzură morală dintre cele mai eficace asupra conduitei părinților. Din dorința și grija de a-i face cît mai buni și mai fericiți, părinții își dau toată silința să le ofere pilde personale cît mai bune și să propășească mereu în toate domeniile. Pe unii părinți numai gîndul la copilașii lor dragi i-a oprit de la primejdioasele alunecări morale» [50]. De aceea copiii trebuie socotiți ca expresia concretă a prezenței lui Dumnezeu în familie, ca cerul întreg coborît pe pămînt și ca o fereastră a neprihănirii, prin care lumina pură a cerului pătrunde în casa părinților [51].

Soția preotului trebuie să fie o «împreună-conducătoare a familiei», deoarece de ea depinde în bună parte creșterea religioasă a copiilor săi. Copiii preotului nu trebuie să fie piatră de scandal pentru credincioși, așa după cum au fost în Vechiul Testament copiii preotului Eli care «erau oameni netrebnici și nu știau de Domnul» (I Regi II, 12), profanînd jertfele aduse de credincioși la templu și «depărtînd lumea de a mai aduce jertfă Domnului» (I Regi II, 17).

Copiii preotului trebuie să se ferească de la asemenea fapte și să se facă pildă de trăire morală în fața credincioșilor prin participare la muncile și grijile casei, prin ascultare față de părinți, precum și prin participare activă la sfintele slujbe.

Prin canonul 35 al Sinodului cinci-șase Ecumenic Sfinții Părinți se ocupă de copiii preoților hotărînd ca aceștia să fie primiți în cler numai dacă fac dovada unei vieți morale ireproșabile, fiind în prealabil «cercetați dacă sînt vrednici, conform hotărîrilor așezate de sfintele canoane» [52].

Soția și copiii preotului trebuie să cerceteze cu regularitate Biserica nelipsind de la nici o slujbă religioasă, dovedind prin aceasta că trăiesc ceea ce soțul și tatăl lor propovăduiește credincioșilor. Purtîndu-se astfel, vor crea în sufletele credincioșilor dragostea și stima pentru păstorul lor și pentru familia lui.

Sfîntul Apostol Pavel numea casa lui Ștefanas «pîrga Ahaiei» (I Cor. XVI, 15). Așa trebuie să fie și casa preotului: «pîrga parohiei», «pîrga Bisericii», început și model de casă creștină, de comunitate creștină, de obște credincioasă, de viață religioasă — morală [53].

---

49. Can. 91 al Sinod. Trulan, *ibidem*, p. 472.

50. Prof. Dr. Const. C. Pavel, *op. cit*, p. 81.

51. Pr. Prof. Dr. Nicolae Mladin, *Familia creștină*, în volumul *Biserica și problemele vremii*, Sibiu, 1947, p. 120.

52. Vezi mai pe larg can. 35 al Sinod. Trulan, la Nicodim Milaș, *op. cit.*, vol. I, part. II, p. 400.

53. Prof. Teodor M. Popescu, *op. cit.*, p. 430.

3. *Comportarea preotului şi a familiei lui în societate: decenţă în purtare, în ţinută şi în distracţii.* — În trăirea vieţii creştine, credinciosul are nevoie de un model care să-i dovedească că principiile moralei creştine pot fi într-adevăr traduse în fapte. De aceea, cel mai adesea, credinciosul îşi îndreaptă privirea spre preotul său, dorind să vadă în el un imitator vrednic al lui Iisus Hristos.

Preotul în toată purtarea sa trebuie să-l aibă ca model pe Domnul nostru Iisus Hristos care este «modelul viu de trăire şi conduită morală pentru toţi creştinii» [54]. Pentru aceea preotul «ca propovăduitor al învăţăturii Mîntuitorului şi ca exemplificator al ei prin faptele Mîntuitorului, deci conştient de sublimitatea misiunii sale în slujba Mîntuitorului, trebuie să fie la rîndul său, pildă de viaţă şi purtare morală pentru credincioşi» [55]. Cuvintele Mîntuitorului: «Voi sînteţi sarea pămîntului... şi lumina lumii» (Matei V, 13—14), privesc îndeosebi pe slujitorii sfintelor altare. «Lumina» de care este vorba în textul Sfintei Scripturi nu înseamnă numai ştiinţă, ci şi, mai ales pilda virtuţii care luminează şi prinde în suflet mai repede şi mai trainic decît ştiinţa [56].

Preotul este mereu în mijlocul credincioşilor şi-n casele lor, participînd atît la bucuriile păstoriţilor săi, cît şi la necazurile lor. Credincioşii îl copleşesc cu atenţia lor şi cu unele bunuri care urmează a fi distribuite după serviciul religios săvîrşit. Potrivit sfintelor canoane, prezenţa preotului şi purtarea lui trebuie să fie în tot locul şi în toate împrejurările vieţii de aşa natură încît să impună tuturor respect şi admiraţie. «Preotul trebuie să ducă pretutindeni ceva din atmosfera de sfinţenie a altarului. El trebuie să prilejuiască şi la asemenea ocazii înălţarea sufletească a credincioşilor săi. El este chiar şi-n aceste ocazii reprezentantul lui Iisus Hristos în mijlocul celor ce sînt de faţă şi în această calitate trebuie să impună tuturor decenţă în purtare; cumpătare în mîncare şi băutură [57], înfrînare şi trăire virtuoasă» [58].

Sfintele canoane se opresc şi asupra ţinutei, a îmbrăcăminţii preotului atunci cînd dispun ca: «Nimenea dintre cei ce fac parte din cler să nu se îmbrace în haină nepotrivită, nici cînd petrece în cetate, nici în cale mergînd, ci să întrebuinţeze îmbrăcămintea, ce este destinată pentru cei ce se numără deja în cler...» [59]. «Haina destinată pentru cei ce se numără deja în cler» — este uniforma preoţească: — reverenda —, care nu trebuie înlocuită nici într-un caz cu haina extravagantă ce produce sminteală în inimile credincioşilor.

De aceea, «în materie de îmbrăcăminte, preotul şi familia sa nu trebuie să cadă nicicînd în patima luxului» deoarece: «Tot luxul şi podoaba trupească sînt streine de starea şi rînduiala ierarhicească. Deci episcopii, sau clericii cari se împodobesc cu vestminte luxoase şi strălucite, aceştia trebuie să se îndrepteze; iar de vor persista, să se supună epitimiei, aşişderea şi cei ce se ung cu mirodenii... Căci din vremile vechi fiecare persoană ierarhicească purta îmbrăcăminte potrivită şi modestă. Căci tot ceea ce se ia nu din trebuinţă, ci pentru împodobire cade sub învinuirea de deşertăciune, precum zice Sfîntul Vasile cel Mare: «tot ceea ce nu este după nevoie, ci pentru podoabă, poartă învinuirea deşertăciunii». De aceea nimeni să nu se îmbrace în haine ţesute din mătăsuri scumpe şi nici să pună alte adause colorate şi împletite...» [60].

54. Prof. Diac. Orest Bucevschi, *art. cit.*, p. 256.
55. *Ibidem*, p. 257. 56. *Ibidem*, p. 257.
57. Vezi mai pe larg cancanele ce vorbesc de beţie, la Nicodim Milaş, *op. cit.*, vol. I, part. II, p. 322, 419, 508, 529. 58. *Cumpătarea preotului...*, p. 547.
59. Can. 27 al Sinod. Trulan, la Nicodim Milaş, *op. cit.*, vol. I, part. II, p. 391.
60. Can. 16 al Sinod. VII Ecum., la Nicodim Milaş, *op. cit.*, vol. I, part. II, p. 520; şi Pr. C. Dron., *op. cit.*, p. 424.

Deci preotul trebuie să se îmbrace cît mai sobru; atît culoarea hainelor cît și forma în care sînt lucrate să aibe totdeauna nota celei mai desăvîrșite seriozități.

Dar în măsura în care luxul nu cadrează cu misiunea preoțească în aceeași măsură nu cadrează nici hainele rupte, hainele zdrențăroase sau murdare. Preotul trebuie să fie atent și să se străduiască a servi un exemplu bun și în ce privește curățenia îmbrăcămintei și întreținerea ei în cea mai desăvîrșită ordine» [61].

În ceea ce privește distracțiile, preotul are nevoie ca om de recreere și chiar de unele distracții, care însă trebuie să fie compatibile cu misiunea sa preoțească.

În privința aceasta, canoanele sinoadelor ecumenice interzic clericilor de a practica jocurile de noroc care aduc numai rele celor ce le practică: «Nimenea, nici laic, nici cleric, să nu joace de acum înainte în zaruri, iar de se va prinde cineva făcînd aceasta, dacă ar fi cleric să se caterisească...» [62].

Canoanele sinoadelor ecumenice interzic participarea preotului la spectacole cu dansuri necuviincioase: «Acest sfînt și ecumenic sinod oprește desăvîrșit pe cei ce se zic mimi [63] și spectacolele acestora... și dansurile ce se fac pe scenă. Iar dacă cineva disprețuiește canonul de față și s-ar da pe sine acestora ce sînt oprite, dacă ar fi cleric să se caterisească...» [64].

La fel prin canonul 24 al Sinodului cinci-șase Ecumenic Sfinții Părinți opreau participarea clerului la alergările de cai sau la reprezentațiile de teatru — pentru că acelea se deosebeau foarte mult de cele de astăzi — din cauza *cuvintelor triviale* (ἀναιδῆ ῥήματα) *și a faptelor imorale ce însoțeau aceste spectacole* [65]: «Nu este iertat celor ce se numără în cler, sau monahilor, să se ducă la alergările de cai sau a privi jocurile de la teatru. Ci un cleric, chiar dacă ar fi chemat numai la nuntă, îndată ce vor intra cei ce fac jocuri deșarte, să se scoale și să plece numaidecît. Astfel poruncește învățătura părinților noștri. Iar dacă cineva s-ar dovedi făcînd aceasta, sau să înceteze sau să se caterisească» [66].

O altă rînduială morală așezată de Sfinții Părinți în canoanele sinoadelor ecumenice este aceea prin care se interzice clerului de a face baie împreună cu femeile pentru a nu da prilej celor din afara Bisericii să ponegrească morala creștină: «Nu se cuvine sacerdoților, sau clericilor, sau asceților să se scalde în baie cu femei; ...căci acesta este cel dintîi reproș din partea păgînilor».

Această hotărîre este luată de Sfinții Părinți nu pentru a-i separa pe clerici de restul societății, ci pentru a-i feri — așa cum subliniază canonul — de comentariile nefavorabile ale păgînilor la adresa slujitorilor lui Hristos, și pentru a nu se diminua cu nimic sentimentul pudoarei între credincioși și clerici prin participarea acestora din urmă la aceste băi, unde atît bărbații cît și femeile erau toți nudiști și la un loc.

Cu toate că multe rînduieli morale privind comportarea preotului în societate nu mai sînt valabile pentru vremea noastră — pentru că amprenta imorală a epocii

---

61. *Cumpătarea preotului...*, p. 547—548.
62. Can. 50 al Sinod. Trulan, la Nicodim Milaș, *op. cit.*, vol. I, part. II, p. 418.
63. *Mimi* = măscărici, bufon, comediant.
64. Can. 51 al Sinod. Trulan, la Nicodim Milaș, *op. cit.*, vol. I, part. II, p. 419.
65. Vezi *Sintagma Atenianã*, II, 358, unde alergările de cai menționate în acest canon se pare că erau identice cu *ludi circenses*, care se numeau și *certamina circesium*, (I, 2, *Cod. Theod. de spectaculis*) și *cercensium voluptas* (I, 3, *Cod eod.*), apud Nicodim Milaș, *op. cit.*, vol. I, part. II, p. 388. 66. Pr. C. Dron, *op. cit.*, p. 270.

păgîne a dispărut —, totuşi preotul trebuie să fie atent în societate — fie chiar între prieteni — cu măsură în toate vorbele pe care le rosteşte, după cuvîntul Sfîntului Apostol Pavel adresat efesenilor: «să nu se pomenească între voi măscăriciune, nici vorbă nebunească, nici glumă care nu se cade» (Efeseni V, 3).

*

În concluzie, putem spune că în canoanele sinoadelor ecumenice Sfinţii Părinţi au atins multe aspecte ale conduitei şi trăirii religios-morale a clerului.

Prin principiile şi rînduielile morale aşezate de Sfinţii Părinţi în canoanele sinoadelor ecumenice, s-a căutat să se înlăture din viaţa clerului tot ceea ce nu cadrează cu misiunea preoţiei, cercetîndu-se în acest scop cu cea mai mare atenţie vrednicia şi viaţa morală a preotului lui Iisus Hristos, atît înainte de hirotonie, cît şi în tot timpul activităţii sale.

Deşi unele principii şi rînduieli morale din canoanele ce se ocupă de viaţa morală a clerului au căzut în desuetudine, pentru că ele privesc epoca de atunci, totuşi ele au avut o importanţă deosebită în primele veacuri creştine cînd imoralitatea păgînă producea sminteală în rîndurile creştinilor şi chiar ale clerului. Însă cu toată scurgerea timpului, majoritatea principiilor şi rînduielilor morale din canoanele sinoadelor ecumenice privitoare la cler îşi păstrează actualitatea, continuînd să fie obligatorii atît pentru candidaţii la preoţie, cît şi pentru slujitorii lui Hristos.

Doctorand Dumitru Ichim

PROBLEMA CELIBATULUI PREOȚESC ÎN BISERICA ROMANO-CATOLICĂ

Celibatul nu este o problemă care să aparțină numai dreptului canonic sau moralei creștine, ci intră în relație și cu teologia dogmatică prin unele implicații de antropologie creștină.

«La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul» (Fac. I, 1), iar în cele din urmă pe om, în care le-a sintetizat pe amîndouă într-un echilibru armonios. «Și a zis Domnul Dumnezeu: Nu e bine să fie omul singur; să-i facem ajutor *potrivit* pentru el» (Fac. II, 18). Și nu a zis că acest lucru e rău, ci dimpotrivă «i-a binecuvîntat zicînd: Fiți rodnici și vă înmulțiți și umpleți pămîntul și-l stăpîniți... Și a privit Dumnezeu toate cîte făcuse și iată erau *bune foarte*» (Fac. I, 28—31).

Această primă pereche de oameni a fost un simbol primordial al Bisericii în care Dumnezeu și-a așezat însuși icoana vie a chipului Său. Dacă păcatul neascultării a întunecat-o, aceasta nu s-a întîmplat din faptul că ei erau bărbat și femeie. A trebuit să intervină Dumnezeu, prin Fiul Său întrupat, pentru a lumina această icoană din interior, pentru a o spăla cu apa botezului și pentru a o împodobi cu darurile învierii Sale.

Cei chemați de Iisus Hristos să ducă mai departe cuvîntul Evangheliei au fost pescari, vameși, doctori, împletitori de corturi. Unii din ei erau căsătoriți. Nicăieri, fără a interpreta tendențios textul scripturistic, nu găsim o poruncă de a părăsi familia. Putea Cel ce a binecuvîntat nunta din Cana Galileii să dea o asemenea poruncă fără a se contrazice? Apostolul numit de Biserica Romano-Catolică «princeps apostolorum» era căsătorit.

Dar Sfîntul Apostol Pavel nu a fost căsătorit. Da, dar oare nu el spune că episcopul trebuie să fie bărbatul unei singure femei: «δεῖ τὸν ἐπίσκοπον εἶναι μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα» (I Tim. III, 2)? Bineînțeles că accentul nu cade pe δεῖ — că ar trebui neapărat ca preotul sau episcopul să se căsătorească ci pe μιᾶς.

Că sînt «fameni pentru împărăția lui Dumnezeu» e adevărat, dar această excepție întărește regula. Preoția în Vechiul Testament era exercitată din tată în fiu de către leviți. Deci dacă harul preoției era moștenit din tată în fiu, indiscutabil că preotul era căsătorit, iar Mîntuitorul nu a venit să strice legea Vechiului Testament, ci să o plinească.

El a instituit cele șapte Taine prin care se revarsă darurile Sfîntului Duh, iar una dintre ele este Taina căsătoriei și nu a celibatului. Această taină nu e de mică importanță și nu trebuie minimalizată cum se încearcă în unele confesiuni, pentru că «taina aceasta mare este», comentează apostolul și o aseamănă cu unirea tainică dintre Hristos și Biserică.

Problema celibatului trebuie pusă în relație cu cea a comuniunii. Acest raport va arăta că preotul nu este un ostaș roman, însărcinat să cucerească spații geografice, ci un părinte care trebuie să cucerească spații spirituale și să le lumineze.

---

* Această lucrare, susținută în cadrul seminariilor pentru doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, care a și dat avizul de publicare.

Cucerirea din interior, restaurarea omului căzut, pornind dinăuntru este o notă distinctă a Ortodoxiei. Preotul este în lume, dar nu trăiește după voia lumii ci după voia lui Dumnezeu. Familia preotului este aceea prin care cuvîntul predicat este încercat ca aurul prin foc. Ea face posibilă cunoașterea uneia prin celălalt. Opera pastorală este departe de a fi operă oratorică; ea începe acolo unde cuvîntul evanghelic capătă transparență prin faptele săvîrșite, făcînd ca să se străvadă Cuvîntul întrupat. După cum păstorul cel bun sufletul își pune pentru turma sa și nu o părăsește, ci e tot timpul în mijlocul oilor, așa și preotul nu trebuie să fie cel depărtat undeva într-un capăt de catedrală, ci trebuie să stea mai aproape de ei ca astfel cuvintele: «pe noi înșine și unul pe altul și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm» să devină un dialog vizibil cu societatea. Dacă va zice cineva că preotul trebuie să fie necăsătorit pentru că și Iisus Hristos a fost necăsătorit apoi acela trebuie să știe că Iisus Hristos a fost Dumnezeu, iar noi nu vom avea niciodată pretenția de a-L înlocui pe pămînt, ci vom viețui cu El împreună, așa cum a trăit în mijlocul pescarilor.

Biserica nu este o teorie, oricît de frumoasă ar fi, ci o realitate, iar sîmburele ei este familia. De aci încep să se adune doi-trei în numele Domnului, și unde sînt aceștia e și Dumnezeu în mijlocul lor, după cuvîntul Sfintei Scripturi.

Problema celibatului preoțesc în tradiția Bisericii Romano-Catolice

Pînă în secolul al IV-lea, Biserica creștină, urmînd învățătura Sfinților Apostoli, nu a considerat celibatul ca un lucru obligatoriu, ci ca pe un sfat. Cel ce voia să intre în cler, atît în Biserica de Răsărit cît și în cea de Apus, trebuia să fie bărbatul unei singure femei. Începînd din secolul al IV-lea, în Biserica Răsăritului cel ce candida la treapta de episcop trebuia să fie necăsătorit, considerîndu-se o anumită vîrstă înaintată ce se cerea pentru această treaptă ierarhică. Canonul 12 dat de Sinodul trulan (692) oprește căsătoria episcopilor în mod expres.

În Apus, Sinodul din Elvira, prin canonul 33 precizează că cei ce sînt chemați a fi propovăduitori ai Evangheliei, fie episcopi, preoți sau diaconi, trebuie să se abțină de la orice legături cu soțiile lor și să renunțe a avea copii. Oricine călca acest canon era depus. «Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus vel omnibus clericis postis in ministerio abstinere se a conjugibus suis et non generare filios; quicumque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur» [1].

Conciliul din 386 ținut de papa Siricius prezintă poziția papilor în această privință. Papa invocă în favoarea decretului său autoritatea Vechiului și Noului Testament. Această regulă a fost adresată episcopilor din Africa. Cîțiva ani mai tîrziu papa Inocențiu I a reînnoit această regulă care avea să fie urmată de Africa, Spania și Galia.

Sinoadele din Cartagina din 390, canonul 1, și din 401 canonul 3 opreau — cu pedeapsa depunerii — pe preoții și diaconii căsătoriți de a se folosi de drepturile lor conjugale după hirotonie.

Secolul al VIII-lea încadrează o perioadă de criză pentru disciplina celibatului ecleziastic. Moralitatea clerului diferă. În Galia, sub Carol Martel, ea e într-o decadență vizibilă. În Spania regele Witiza abrogă legea celibatului. Disciplina s-a îmbunătățit simțitor în vremea Carolingienilor, sinoadele reamintind clerului că trebuie să se abțină de la orice legătură conjugală, sub pedeapsa depunerii. Din secolul al X-lea, cînd decadența morală s-a făcut tot mai simțită, disciplina celiba-

1. Mansi, t. II, col. 11, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», tome XII, col. 2080.

tului a fost puternic zdruncinată. Pentru a fi reabilitată a fost nevoie de acțiunea papii Leon al IX-lea, Grigore al VII-lea, Urban al II-lea și Calixt al II-lea.

În 1031 sinodul din Bouges poruncea ca preoții, diaconii și ipodiaconii să rupă orice legătură cu concubinele lor și hotăra ca acei ce nu se supun să fie degradați din treapta ce au ocupat-o, astfel ca să nu mai poată îndeplini în Biserică alt serviciu decît cel de cîntăreț sau de citeț.

Papalitatea s-a referit mereu la canoanele 9, 10, 25 ale Conciliului din Clermont, prezidat în 1095 de Urban al II-lea și la canonul 5 al Conciliului din Reims prezidat de Calixt al II-lea în 1119 [2].

Sinodul din Latran (1139) prin canonul 7, sinoadele din Pisa (1135) prin canonul 1 și cel din Reims, prin canonul 7, scolastica prin Toma d'Aquino, Conciliul tridentin, prin canonul 9 n-au făcut altceva decît să repete decretul lui Calixt al II-lea. În secolul al XIII-lea preoții care trăiau în concubinaj nu însemnau decît o excepție, dar în secolele al XIV-lea și al XV-lea celibatul suferă o nouă decadență [3].

Codex Juris Canonici din timpul lui Pius al X-lea a precizat hotărîrea romană de a nu renunța la celibat, poziție pe care a rămas pînă în zilele noastre. Prin aceasta s-a știrbit unul din darurile dumnezeiești cu care a fost înzestrat omul — libertatea. «Clerici in maioribus ordinibus constituti a nuptiis arcentur et servandae castitatis obligatione ita tenentur, ut contra eandem peccantes sacrilegii quoque rei sint» [4]. Acest canon, ca și celelalte, legiferează un sfat, iar sfatul cuprinde în sine o rezervă. Sfatul indică un drum, dar în același timp lasă pe sfătuit să aleagă. Sfatul cuprinde de asemenea un dialog între cel ce îl dă și cel ce-l primește, pentru că dacă am legifera toate sfaturile, dacă le-am urma fără acest dialog n-am mai putea vorbi de personalitate, iar omului i s-ar știrbi din demnitatea lui.

Orice sfat dă posibilitatea de a fi urmat sau nu. Dictonul machiavelic nu are nimic comun din structura creștinismului. Scopul nu scuză mijloacele murdare. Nu se poate trece peste om, peste libertatea lui. «Iată, Eu stau la ușă și bat» spune Mîntuitorul, dar El nu forțează această ușă. Această bătaie în ușă e un sfat, iar Sfîntul Apostol Pavel spune clar că în privința fecioriei nu are poruncă de la Domnul. Singura poruncă de la Domnul este «să vă iubiți unii pe alții» și nu iubim pe Dumnezeu printr-un *trebuie* juridic ci printr-un *trebuie* care strigă în noi, care ne obligă din interior, iar nu formal. Nu iubim pe Dumnezeu din frică, ci din dragoste. Canoanele apostolice, precum și cele date în sinoadele ecumenice permit clerului, în afară de episcop, să fie căsătorit. Canonul 5 apostolic arată că despărțirea de femeie nu-și are nici o justificare în vreun motiv de evlavie. Cel ce va face acest lucru să se afurisească, iar dacă stăruie în greșeală să fie caterisit [5].

---

2. Mansi, t. XX, col. 817 ș.u. și t. XXI, col. 236, în *op. cit.*, col. 2086.
3. *Ibidem*, col. 2086—2087.
4. Petro Gaspari, *Codex juris canonici*, can. 132, par. I, Roma, 1930, p. 135.
5. La fel canonul 10 al Sinodului de la Ancira (314) dă posibilitate clerului de a fi sau a nu fi căsătorit. «Diaconii hirotoniți, dacă în momentul hirotoniei lor au mărturisit și au spus că se vor căsători, neputînd rămîne așa, aceștia căsătorindu-se după aceasta vor putea rămîne în funcție, deoarece li s-a îngăduit aceasta de către episcop. Dar cei ce în timpul hirotoniei au tăcut și au primit să rămînă așa, iar după aceasta s-au căsătorit, aceștia vor pierde diaconia». Canoanele Sinodului de la Cartagina par a interzice căsătoria clerului, dar această problemă a fost rezolvată de Sinodul al VI-lea Trulan (692) care oprește prin canonul 3 căsătoria a doua a preoților, prin canonul 6 căsătoria după hirotonire, prin canonul 12 căsătoria episcopilor (Pr. C. Dron, *Canoanele apostolice*, ed. II, București, 1933, p. 31—33).

Evenimentul Învierii a adus pe lîngă alte daruri și pe acela al înfrățirii credinciosului cu natura. Sfînta Scriptură atestă acest lucru. Credinciosul se roagă împreună cu toată natura sa și natura înconjurătoare. Glasul psalmistului invită munții, apele, cerul și toate viețuitoarele să laude pe Domnul. Natura nu este disprețuită, ca fiind ceva necurat. Această învățătură își are obîrșie în religiile păgîne — unde (ilogic) sînt două principii: al binelui și al răului — și în sectele de mai tîrziu ale gnosticilor, carpocratienilor, marcianiților, maniheilor, encratiților etc., după care materia este necurată. În Ortodoxie sînt rugăciuni speciale de binecuvîntare a naturii și nu găsim nici un blestem la adresa ei.

În colindele de Crăciun natura este umanizată, ridicată pe o treaptă superioară. Munții aduc bradul pentru leagăn, cîmpurile — cele mai curate flori, cerul — steaua, apele — glasul lor. E o dragoste divină care se pogoară prin întrupare, revărsîndu-se și plinind toate. Întemeierea familiei nu este o pulverizare în materie a misiunii preoțești, nu este un compromis, ci o notă a comuniunii umanului cu divinul. Misionarii romani trimiși în secolul al IX-lea în Bulgaria spre a dezlipi pe bulgari de Biserica de Răsărit predicau că preoții ortodocși trebuie priviți cu scîrbă pentru că sînt căsătoriți. Slujirea lor e în afara legii și neplăcută lui Dumnezeu [6].

Preotul în Ortodoxie e împreună-rugător cu credincioșii și nu înlocuiește pe Hristos, ci caută să ducă pe credincioși la Dumnezeu. Sfintele Taine exprimă această strînsă legătură cu poporul. La Botez, de exemplu, zice: «se botează robul lui Dumnezeu...» (de către Dumnezeu). Toată săvîrșirea tainei se face de Dumnezeu prin preot ca printr-un smerit iconom al darurilor dumnezeiești. Nu e nici o interpunere. Nu zice: ego te baptizo. Nu eu, ci Dumnezeu. Eu nu înseamnă decît un chivernisitor al tainelor.

Situația actuală a celibatului în Biserica Romano-Catolică

În timpul din urmă celibatul e suportat tot mai greu de preoțimea catolică. Totuși Papa Paul al VI-lea stăruie în apărarea lui. În timpul sesiunii a patra a Conciliului al II-lea de la Vatican, la 11 octombrie 1965 a afirmat că nu numai că va păstra «legea veche, sfîntă și providențială a celibatului ecleziastic», dar chiar va întări menținerea ei, «reamintind preoților Bisericii latine conștiința cauzelor și rațiunilor care astăzi chiar, în mod special, ne dau ocazia de a considera ca foarte adoptată această lege» [7].

Papa își rezumă punctele de vedere prin enciclica *Sacerdotalis celibatus*. Această enciclică consideră celibatul ca pe ceva «sacru», ca pe un «giuvaier splendid» care-și menține toată valoarea și în epoca noastră. Papa examinează obiecțiile ce se aduc celibatului. În prima parte expune rațiunile celibatului, iar în partea a doua se ocupă de formarea viitorilor preoți în vederea îndepărtării tuturor elementelor inapte din punct de vedere fizic, psihic și moral. Amintește de «dureroasele dezertări» și cazul cînd au fost acordate dispense și subliniază faptul că Conciliul «a confirmat în mod solemn, vechea lege, sfîntă și providențială a celibatului preoțesc așa cum există și azi» [8]. Referitor la cei care părăsesc preoția, arată că aceasta s-a întîmplat nu din cauza celibatului, ci a unei educații nu îndeajuns de eficace în trăirea sacerdotală. Chemarea Papii se adresează atît episcopilor cît

6. Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, însoțite de comentarii*, trad. de Uroș Konvincici și N. Popovici, vol. I, partea II, Arad, 1931, p. 362.

7. «Le Monde» din 24 iunie 1967, p. 24. 8. *Ibidem*.

și credincioșilor, ca să ajute pe preot în eventualele dificultăți care apar în pastorație, dar curentul general este împotriva celibatului preoțesc.

În presa catolică în ultimii ani se aduc unele obiecțiuni împotriva celibatului. Lipsa de preoți în America Latină face pe Mgr Koop, episcop brazilian, să ceară de urgență crearea unui cler căsătorit în aceste locuri unde situația Bisericii este dezastruoasă. Un pas spre realizarea acestui cler s-a făcut prin hotărîrea Vaticanului de a se institui un diaconat căsătorit. Mgr Pierre Koop face o prezentare a actualei situații a Bisericii Catolice din America Latină care formează 33% din Biserica universală. «Cu toate acestea, arată Mgr Koop, ea nu are decît 6% preoți din întreaga lume. În 35 de ani, adică în anul 2000, întrucît ea va constitui 50% din Biserica Catolică, ea va avea trebuință de o sută douăzeci de mii de preoți... Noua situație a diaconatului micșorează dificultatea situației, însă niciodată nu o va remedia. Pentru temeiuri mai ales pastorale, pentru a salva credința atîtor suflete, pentru a săvîrși Sfintele Taine: a Pocăinței și a Euharistiei, pentru a împărtăși Taina Sfîntului Maslu, pentru a celebra sfînta liturghie cu glas tare și îndeosebi pentru jertfa euharistică, avem nevoie urgentă de preoți... Vă propun ca Conciliul să ofere posibilitatea de a acorda preoția unor laici căsătoriți cel puțin de cinci ani... Preoții aleși dintre bărbații căsătoriți vor aduce cu ei starea lor conjugală, familiară și economico-socială care fără îndoială va da o mare eficacitate slujirii lor» [9].

Soluția preotului celibatar ajutat de diaconi căsătoriți nu este o soluție adevărată. După Mgr Boillon, episcop de Verdun, care afirma la Issy-les-Moulineaux: «Se poate ca această poteră să ajungă la capăt, eu nu știu». Mgr Ancel, episcop ajutător de Lyon, a ținut o conferință la Roma asupra acestui subiect. În favoarea preoților căsătoriți, Mgr Ancel argumentează astfel: Recrutarea preoților celibatari este insuficientă; existența preoților căsătoriți nu împiedică pe aceea a preoților celibatari, cum se vede în Orient, unde castitatea este foarte apreciată; mai bine preoți căsătoriți decît scandalul preoților necredincioși.

Ca argumente contrare arată că: episcopul n-ar putea să deplaseze un preot căsătorit; preotul căsătorit ar avea un complex de inferioritate în comparație cu alții; preoții sînt din ce în ce mai mult asociații episcopului și se cade să fie și ei asociați la celibatul său [10].

Problema celibatului e viu discutată și în Olanda. În urma unui chestionar trimis de 9 preoți la 5.500 preoți, 120 au răspuns că ei nu se opun celibatului preotului, însă ei se pronunță împotriva caracterului obligatoriu al acestei reguli. Numărul preoților care au trimis un răspuns identic a trecut de la 120 la 1772 [11].

Enciclica papală asupra celibatului sacerdotal trimisă de Papă întregii Biserici Romano-Catolice a trezit reacțiuni violente, în special în Țările de Jos. Săptămînalul catolic «De Nieuwe linie» rezumă situația imediat după publicarea enciclicei astfel: «Niciodată un document pontifical nu a fost mai rău primit în Țările de Jos».

Uniunea studenților catolici acuză într-un comunicat pe Papa Paul al VI-lea de «a-și fi săpat autoritatea sa» și cere episcopilor olandezi să-și exprime public neliniștea lor față de «ininteligibilitatea crescîndă a limbajului papii» [12].

---

9. *Pe marginea Conciliului al II-lea de la Vatican*, în «Le Monde», din 12 oct. 1965.

10. *Pentru și contra căsătoriei preoților*, în «Le Monde», din 5 oct. 1965, p. 2.

11. *Mai mult de 1500 preoți olandezi s-au pronunțat de pe acum împotriva celibatului eclaziastic*, în «Le Monde», din 26 nov. 1966, p. 11.

12. *Reacțiuni noi, violente sau nuanțate, cu privire la recenta enciclică*, în «Le Monde», din 12 iulie 1967, p. 7.

Între declarațiile adoptate de Adunarea generală a episcopatului francez, ținută la 13 noiembrie 1969, este și următoarea: Preoții sînt «consacrați a fi în mod permanent slujitorii lui Hristos... Noi chemăm la sacerdoțiul preoției pe cei care, prin harul lui Dumnezeu, sînt dispuși la totala dăruire pe care o constituie celibatul consacrat în spiritul Evangheliei. În schimb, noi înșine ne simțim angajați — împreună cu tot poporul lui Dumnezeu — să le oferim condițiile omenești, spirituale, apostolice ale unei slujiri care să corespundă darului întregii lor vieți». În consecință — afirmă episcopii — există «posibilitatea unui liber și definitiv angajament pentru sacerdoțiu și celibat» [13].

Reacțiuni violente împotriva celibatului au avut loc, după cum am arătat mai sus, în Olanda. Episcopii catolici din Țările de Jos s-au pronunțat în ziua de 19 ianuarie 1970 în unanimitate cerînd ca «obligația celibatului ca o condiție a preoției să fie abolită». Răspunzînd unor întrebări în această privință, pastorul Albert van den Heuvel arată că problema căsătoriei preoților nu aparține numai catolicilor olandezi. În America de Sud preoții au cerut ca pentru hirotonie să fie recrutate persoane și din cele căsătorite. Totuși se face o asemenea publicitate asupra Țărilor de Jos în această chestiune deoarece aici există un Conciliu pastoral și episcopii împreună cu poporul Bisericii sînt de acord în privința principalelor opțiuni care se oferă Bisericii de azi.

Nu poate fi vorba de un dezacord cu ansamblul Bisericii Romano-Catolice. Catolicii olandezi nu fac altceva decît să aplice liniile elaborate de Conciliul al II-lea de la Vatican. Ei nu se îndepărtează cu nimic de Biserica Romano-Catolică în care timp de secole preoții au fost căsătoriți, după exemplul Bisericii Ortodoxe din Răsărit. Acesta e un pas de apropiere între cele două mari confesiuni. A hirotoni preoți dintre cei căsătoriți nu înseamnă nicidecum că Biserica din Olanda s-ar protestantiza. Episcopii luptă pentru evitarea unei rupturi cu Roma. Cardinalul Alfrink susține că Biserica Romano-Catolică nu și-a fixat încă poziția, iar Papa nu a dat decizia definitivă.

În încheiere, Pastorul Albert van den Heuvel speră că episcopii olandezi vor obține cîștig de cauză, iar o ruptură ar fi cu adevărat catastrofală [14].

Papa Paul al VI-lea cheamă pe catolicii olandezi să-și revadă pozițiile. Într-o scrisoare din 2 februarie 1970, adresată cardinalului Villot, Papa reafirmă voința lui de a menține legătura între sacerdoțiu și celibat pentru tinerii care sînt chemați să devină preoți. Declară că preoții care se căsătoresc nu pot fi menținuți în slujirea preoțească. Totuși, cu foarte mari rezerve din partea sa, Papa se arată gata să studieze cu episcopii posibilitatea hirotonirii preoților dintre oamenii căsătoriți în cazul unei mari lipse de preoți, cum e situația în America Latină. Papa nu tăinuiește că poziția sa personală e foarte rezervată. Păstrînd o atitudine foarte fermă, cheamă pe catolicii olandezi la dialog. El face aceasta într-o comuniune frățească. «În munca pe care Sfîntul Scaun va trebui să o îndeplinească în acest scop, contăm în special, domnule cardinal, pe colaborarea voastră eficace. Ajutorul vostru ne va fi de folos...» spune Papa [15].

---

13. *Celibatul definitiv este posibil,* în «La Croix», din 18 nov. 1969.

14. *Biserica Romano-Catolică din Olanda și celibatul,* în «Le Christianisme au XX-e siècle», din 29 ian. 1970.

15. *Paul al VI-lea reafirmă legătura între sacerdoțiu și celibat,* în «La Croix», din 5 febr. 1970.

Pentru a menține clerul catolic în disciplina canonică romană, o scrisoare a congregației clerului cere ca preoții să facă din nou în dimineața din Joia Patimilor promisiunile ce le-au făcut cu prilejul intrării lor în cler.

Scrisoarea are ca obiect formarea permanentă a preoților. Ea a fost precedată de o anchetă aproape în toate episcopatele. La sfîrșitul scrisorii, Cardinalul Wright, prefectul Congregației pentru cler, invită pe episcopi să comunice Sfîntului Scaun experiențele lor, sugestii și propuneri în vederea dezvoltării unui dialog între Roma și dioceze. Adunarea preoților va exprima în fața episcopului și în fața adunării fidelitatea lor pentru celibat, supunerea lor în fața episcopului [16].

În fața a aproximativ 15.000 de credincioși adunați în piața Sfîntul Petru pentru a primi binecuvîntare, Papa a reafirmat importanța celibatului: «Vrem să vă vorbim despre sfîntul celibat al preoților. Aceasta este o lege capitală a Bisericii latine. A o abandona sau a o pune în discuție nu se poate... E vorba desigur de o regulă foarte înaltă, foarte exigentă. Ea cere de asemenea o harismă, un dar spiritual, foarte special. Prin alte cuvinte, cere un har exterior și interior» [17]. Această cuvîntare publicată a făcut să se ia diferite poziții. În Olanda, P. Schillebeecks, profesor la universitatea catolică din Nimègue a declarat: «Nu văd în textul papii un refuz de a primi pe Cardinalul Alfrink pentru a vorbi despre problema celibatului. O interpretare contrară ar antrena excluderea principiului de dialog și ar lovi în însăși autoritatea pontificală» [18].

Ca o luare de poziție a Bisericii Romane în favoarea celibatului poate fi considerată o «lege-cadru» dată pentru formarea seminariștilor ca viitori slujitori ai altarului [19].

O precizare pe care o face cardinalul Alfrink cu prilejul celei de a șasea sesiuni a Conciliului pastoral la Noordwijkerhout e aceea de a lămuri că scopul declarației din 19 ianuarie «era de a reafirma atașamentul nostru la principiul valorii evanghelice a celibatului în sacerdoțiu și de a da posibilități oamenilor căsătoriți să se poată urca la slujirea dumnezeiască» [20].

Importanța preotului căsătorit în lucrarea pastorală

Problema celibatului după Revelația divină, păstrată în Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, nu este o condiție sine qua non pentru intrarea în cler a celui pregătit pentru această treabă. Argumentele se pot înmulți, dar adevărul nu are nevoie de multe cuvinte pentru că oricum se impune. Acest sfat evanghelic niciodată nu va putea fi dogmatizat, cum se încearcă. «Sfîntul celibat» va rămîne un sfat, și nu o poruncă. Dovadă sînt nemulțumirile preoților catolici din diferite părți ale lumii. Ca sfat evanghelic va putea fi urmat, ca poruncă nu. Argumentele pastorale misionare pentru celibat izvorăsc din dorința de dominație a Bisericii Apusene. A nu fi legat de un pămînt al strămoșilor, a te aștepta în orice timp de a fi trimis dintr-un loc într-altul e o caracteristică a militarismului catolic. De aceea e atît de greu pentru Sfîntul Scaun să acorde libertate candidaților la preoție de a alege între viața de celibat sau cealaltă.

Se spune că Hristos a rămas El însuși în afara căsătoriei în vederea împărăției lui Dumnezeu și dacă El nu s-a căsătorit, iată dimensiunea hristologică a celibatului. S-ar părea că așa e, dacă am uita că Iisus Hristos a fost Fiul lui Dumnezeu și

16. *O scrisoare a congregației clerului,* în «La Croix», din 10 febr. 1970.
17. *Celibatul este o lege capitală,* în «La Croix», din 3 febr. 1970.
18. «La Croix», din 4 febr. 1970, p. 7.
19. «La Croix», din 18 martie 1970.
20. «La Croix», din 7 aprilie 1970, p. 7.

aparținea Tatălui cu care era în strînsă comuniune. Scopul venirii Lui a fost să ne mîntuiască și în trupul Său s-a recapitulat întreaga istorie umană: elin și barbar, bărbat și femeie. El aparținea tuturor, nu se putea opri într-o familie sau numai la un popor. Nu aceeași situație e cu preotul care fiind om slujește oamenilor prin oameni și cei mai aproape de el sînt cei din familia ce a întemeiat-o și prin care cuvîntul se împlinește.

Altă dimensiune a celibatului ar fi cea ecleziologică. Se acceptă celibatul pentru ca preotul să fie în slujirea Bisericii, căsătoria rămînînd pentru preot o alegorie a unirii tainice cu Biserica. O altă dimensiune, cea eshatologică, consideră că preotul trăiește pe pămînt starea spirituală de dincolo, bazîndu-se pe citatul: «în cer, nu se vor mai căsători» (Matei XXII, 30).

La aceste două obiecțiuni nu se poate răspunde decît privind cu atenție familia unui preot ortodox. E mult mai mare cinstea de care se bucură un preot căsătorit, decît cel necăsătorit. În Ortodoxie e libertate, însă oricum trebuie să slujești pe Hristos. Poți fi sfînt și în familie. Nu te faci robul familiei, ci o ridici pe ea la înălțimea misiunii tale. Natura trebuie înălțată, nu nimicită. Trebuie s-o transfigurezi. Biserica nu e ceva deasupra lumii. Ea e slăvită în lume și prin lume. La Sinodul de la Niceea mulți erau înclinați să hotărască obligativitatea celibatului, dar iată că se ridică un bătrîn călugăr, un ascet care viețuise în post și rugăciune, și în loc ca acest episcop de Tebaida să apere celibatul, el nu-l disprețuiește, dar arată valoarea și cinstea ce trebuie datorată Tainei Căsătoriei. Castitatea adevărată este legătura legală dintre soț și soție. Episcopul Pafnutie arată că «nu trebuie a impune clericilor și persoanelor sacerdotale acest jug greu, deoarece viața conjugală este onorabilă și patul conjugal nepătat, iar în urma rigorii exagerate Biserica va avea pagubă mai mare» [21].

Oare, impunerea celibatului nu lezează cu nimic integritatea și sfințenia Tainei Căsătoriei? Desigur că da. Prin faptul că ierarhia apuseană se socotește deasupra lumii, însăși Sfînta Taină a Căsătoriei e considerată ca ceva inferior, iar în istoria Bisericii găsim cuvinte mult mai aspre, la adresa nunții. Deși, binecuvîntată de Dumnezeu, papa Sirius o numea «nelegiuire» (crimen). «Bate oarecum tare la ochi că papa numește nelegiuire (crimen) viețuirea în căsătorie legală a persoanelor sfințite și pe cei ce viețuiesc astfel îi califică drept oameni dedați patimilor murdare (obscenis cupiditatibus), ne făcînd nici o deosebire între căsătoriile legiuite și între împreunările necurate — căci totuși nu se poate afirma că un preot este la fel de vinovat în fața legii dacă trăiește cu soția sa legitimă sau cu o desfrînată» [22]. Canonul 13 trulan nu se împotrivește celorlalte canoane care vorbesc despre abstinența persoanelor preoțești. Înfrînarea este o virtute care trebuie să o practice orice credincios și pentru realizarea ei nu e neapărat nevoie să nu fii căsătorit.

Dacă problema celibatului e atît de prețuită de Sfîntul Scaun, încît papa nici nu voia să o pună în discuție, dacă celibatul e o lege care sintetizează în ea vocația și entuziasmul spre valorile eshatologice ale preotului, atunci ce vom spune de preoții uniți, cărora papa Benedict al XIV-lea le-a permis să poată trăi liber, în căsătorie. Preoția lor nu e validă? Familia lor trebuie disprețuită? Cuvintele cardinalului Humbert adresate răsăritenilor: «comunitate eretică nicolaită» nu se pot adresa și lor?

Să zicem că e o excepție, un pogorămînt, dar pentru ce acest compromis al «sfîntului celibat», cînd legea are un caracter universal? Acest compromis a fost

21. Dr. Nicodim Milaș, *op. cit.*, p. 11—12. 22. *Ibidem*, p. 356—357.

acceptat pentru a putea «convinge» Biserica Răsăritului şi a o «întoarce» la cea «adevărată». Anul acesta au fost hirotoniţi diaconi dintre persoanele căsătorite. Aceştia au între atribuţiile lor şi cîteva din cele ale preotului. În acest caz deplinătatea preoţiei mai aparţine numai celibatului? Mai poate fi convingător cînd se lucrează cu jumătăţi de măsură? Diaconii hirotoniţi aduc cu ei o viaţă de familie, o experienţă prin care sînt mult mai aproape de societate. Binefacerile familiei în pastoraţie sînt imense dacă familia preotului e conştientă de rolul ce-l joacă. «Toată viaţa noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm» nu e o expresie teoretică, ci ea se exprimă prin mediul înconjurător. Viaţa noastră o dăm lui Hristos prin oameni, prin semenii noştri. Cel ce vrea să fie întîiul să fie slujitor, iar viaţa noastră o dăm lui Hristos slujind pe samariteanul căzut. Neiubind pe Dumnezeu, nu iubeşti nici lumea şi neiubind pe oameni nu vei iubi nici pe Dumnezeu. Adevăratul celibat este acela prin care devii tată tuturor copiilor orfani, ajutător al bolnavilor şi al celor sărmani şi acest celibat se cere tuturor creştinilor căsătoriţi sau necăsătoriţi. Creştinismul cere ardere intensă, dăruire totală nu jumătăţi de măsură. Pe cei căldicei Dumnezeu îi va alunga de la El (Apoc. III, 15—16). Această ardere se realizează prin alţii, nu prin îngustimea egoismului. Biserica este artosul compus din sute de boabe de grîu şi din care preotul înalţă pe Iisus Hristos. Istoric ne înfrăţeşte cu El, supraistoric ne înfiază şi această supraistorie începe de aici cînd ni se cere «sus să avem inimile» şi noi răspundem că le avem către Domnul «Căruia ne închinăm cu vrednicie şi cu dreptate». Pe pămînt fiind, locuim cerul, căci inimile noastre sînt îndreptate către Domnul.

Astfel de celibat ar trebui să ceară fraţii noştri romano-catolici celor ce vin la preoţie: nu un celibat formal, ci unul spiritual, pentru că degeaba ne rupem hainele de văzul lumii cînd inima ne rămîne rece şi împietrită.

Perspectiva ce se deschide este desmorţirea din dogmatizarea unei reguli, fără echivalent şi justificare revelaţională. Acest pas care se face va contribui la apropierea de Biserica Ortodoxă care a păstrat cu fidelitate tezaurul Revelaţiei divine.

Pr. Doctorand Traian D. Valdman

ÎNSEMNĂTATEA SINODULUI AL VI-lea ECUMENIC PENTRU CODIFICAREA CANOANELOR*

Convocarea unui Sinod Panortodox, a cărui necesitate s-a concretizat mai ales în Conferințele interortodoxe ținute din anul 1923 și pînă astăzi, ocupă un loc de frunte în preocupările Ortodoxiei actuale, pentru că au apărut multe probleme bisericești care nu pot fi discutate și soluționate decît într-un sinod al întregii Ortodoxii [1].

Dată fiind importanța unui asemenea sinod, în vremea noastră se depun eforturi deosebite pentru pregătirea lui. În anul 1961, la prima Conferință Panortodoxă de la Rodos s-a și fixat lista temelor ce urmează să fie discutate. Ea cuprinde probleme dogmatice, cultice și canonice, probleme ce privesc raporturile Bisericilor Ortodoxe între ele, raporturile Bisericii Ortodoxe cu cealaltă lume creștină, Ortodoxia în lume, teme teologice și probleme sociale [2].

În fruntea temelor privitoare la administrația și ordinea bisericească se află: «Codificarea Sfintelor Canoane și a Dispozițiilor canonice», problemă care de la o vreme încoace și mai ales în actualitate, se discută cu aprindere și cu invocarea a tot felul de argumente pro și contra, ca și cînd s-ar fi pus pentru prima dată abia în zilele noastre [3].

Întrucît tratarea integrală a acestei probleme depășește proporțiile unei lucrări de seminar, în cele ce urmează vom urmări, numai un aspect al ei, și anume codificarea canoanelor săvîrșită de Sinodul al VI-lea Ecumenic în a doua sesiune a sa.

Acest sinod a fost convocat de împăratul Constantin al IV-lea Pogonat (668—685), pentru a mobiliza toate forțele imperiului cu ajutorul Bisericii, în scopul folosirii lor împotriva tulburărilor interne produse de erezia monotelită [4] și pentru apărarea Imperiului bizantin în fața perșilor, arabilor, avarilor și bulgarilor amenințători [5].

Încă de la începutul secolului al VII-lea perșii cuceriseră Siria și Palestina, traversaseră toată Asia Mică și, cucerind Calcedonul, o parte din ei se instalaseră

---

* Această lucrare, susținută în cadrul seminariilor de doctorat în teologie. a fost întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Dr. Liviu Stan, care a și dat avizul să fie publicată.

1. Pr. Prof. Dr. Liviu Stan, *Soborul panortodox de la Rhodos (24 septembrie—2 octombrie 1961)*, în «Mitropolia Olteniei», XIII (1961), nr. 10—12, p. 723—728; Pr. Dr. Gh. Soare, *De la Vatoped la Rhodos*, în «Biserica Ortodoxă Română». LXXIX (1961), nr. 9—10, p. 844.

2. A se vedea: Pr. Prof. Dr. Liviu Stan, *Soborul panortodox de la Rhodos..., Note și impresii de la Conferința Panortodoxă de la Rhodos*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXIX (1961), nr. 9—10, p. 874—878.

3. Pr. Prof. Liviu Stan, *Codificarea canoanelor*, în «Studii Teologice», XXI (1969), nr. 9—10, p. 631.

4. Pr. Prof. Liviu Stan, *Relațiile dintre Biserică și Stat*, în «Ortodoxia», IV (1952), nr. 3—4, p. 412—413; Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, trad. de Uroș Kovincici și Nicolae Popovici, vol. I, partea I, Arad, 1930, p. 35.

5 Pr. C. Dron, *Canoanele. Text și interpretare*, vol. II, București, p. 225. Idem. *Valoarea actuală a canoanelor*, București, 1928, p. 156—157; A. A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire Byzantin* traduit du russe par P. Brodin et A. Bourguina, tom. I, Paris, 1932, p. 257—264. 275—29[illegible]

în fața Constantinopolului, aproape de Bosfor, în timp ce altă armată persană cucerea Egiptul. Împăratul Heraclius a trebuit să poarte război cu ei din anul 619 până în 627. După războiul cu perșii, un pericol considerabil pentru Imperiul bizantin l-au constituit și avarii, care în anul 626 reușesc să ajungă până sub zidurile Constantinopolului. În aceeași epocă, Bizanțul pierdea ultimele sale posesiuni în Spania, fiind cucerite de vizigoți [6].

În deceniul al IV-lea al acestui secol apare și primejdia arabă, care se extinde cu repeziciune, cucerind mai întîi Siria și Mesopotamia. În jurul anului 650, o parte din Asia Mică, Mesopotamia Superioară, Palestina, Egiptul și o parte din provinciile bizantine din Africa de Nord se găseau deja sub dominația arabă.

Imperiul a cunoscut perioada cea mai critică sub domnia energicului Constantin al IV-lea, cînd flota arabă traversă Marea Egee și Helespontul, și, folosind Cizicul ca bază de operații, asedie în mai multe reprize chiar Constantinopolul [7].

Situația cerea un efort deosebit pentru apărare și acest efort trebuia făcut și susținut de toate forțele Imperiului. În interior era nevoie de liniște și unitate, pentru ca toți imperialii, constituiți într-o forță de monolit, să poată face față atacurilor ce veneau din exterior. Pentru realizarea acestui deziderat bazileul convocă un sinod ecumenic.

Sinodul cunoscut în istorie sub denumirea de al șaselea Sinod Ecumenic, s-a deschis la 7 noiembrie 680 la Constantinopol [8], și, în prima sesiune a sa, care a durat până la 16 septembrie 681, a condamnat monotelismul și a primit dogma despre cele două voințe și două lucrări în Iisus Hristos, cu următoarele cuvinte: «Asemenea mărturisim după învățătura Sfinților noștri Părinți că într-Însul sînt două dorințe sau voințe și două activități firești, neîmpărțite, nedespărțite, neamestecate și neschimbate; și aceste două voințe firești nu se opun una alteia, după cum au zis ereticii nelegiuiți, ci voința Lui omenească urmează și nu contrazice, nici nu stă împotrivă, ci este supusă voinței Lui dumnezeiești și atotputernice [9].

Hotărîrile Sinodului din anul 680 au fost aplicate prin măsuri imperiale continuate și de Justinian al II-lea Rinotmet (685—695; 705—711), împărat «inteligent, curajos și energic», care «avînd rîvnă pentru lucruri măreție» și fiind «foarte credincios», a convocat la Constantinopol un sinod în completarea celui de la 680, aproape în aceleași condiții istorice ca cele ce fuseseră cu 10—12 ani mai înainte. Convocarea acestui sinod era cerută și de faptul că în acea vreme puritatea vieții creștine era alterată din cauza superstițiilor și a vieții fără frîu pe care o ducea toată lumea.

Activitatea sinodului a durat de la 1 septembrie 691 până la 31 august 692. Au fost prezenți 227 Sfinți Părinți și au participat personal patriarhii Constantinopolului, Alexandriei, Antiohiei și Ierusalimului, papa fiind reprezentat prin delegați, dintre care cel mai de seamă a fost episcopul Vasile al Gortinei [10].

Sinodul s-a ținut tot în sala boltită a palatului imperial în care se ținuse și sinodul de la anul 680. Din această cauză a primit numele de-al doilea sinod trulan.

---

6. A. A. Vasiliev, op. cit., p. 260—261. 7. *Ibidem*, p. 280—283.

8. Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles...*, V, p. 175. A. A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 298; N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, partea I. p. 36; Pr. Prof. Liviu Stan, *Relațiile dintre Biserică și Stat*, p. 413.

9. *Kniga Pravil*, p. 7, apud N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, part. I, p. 36.

10. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, III, p. 575—576; Ch. Diehl, *Choses et gens de Byzances*, p. 176, 177, 183; N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, partea I, p. 37; C. Dron. *Canoanele...*, II, p. 220—223; Prof. T. M. Popescu și colaboratori, *Istoria bisericească universală*, vol. I, București, 1956, p. 269.

Mai este numit quini-sext, πενθέκτη sau al cinci-şaselea, fiind considerat ca o completare a celor două Sinoade Ecumenice anterioare, al V-lea şi al VI-lea, care nu au dat canoane [11].

Dar denumirea de quini-sext este greşită, pentru că :

1. Părinţii adunaţi la Sinodul din anul 692 nu s-au întrunit cu intenţia de a completa cele două Sinoade Ecumenice anterioare. Ei aveau conştiinţa că participă la un sinod ecumenic, după cum reiese din unele canoane ale acestui sinod, unde citim : «Dreptcredinciosul şi de Hristos iubitorul nostru împărat a grăit acestui sfînt şi ecumenic sinod» (can. 3); «acest sfînt şi ecumenic Sinod opreşte desăvîrşit pe cei ce se zic mimi...» (can. 51); «sfîntul sinod hotărăşte...» (can. 55).

2. Cele 102 canoane care s-au formulat acum au fost publicate de împărat, ca şi canoanele celorlalte Sinoade Ecumenice, dobîndind astfel puterea legilor de stat şi prevalînd — conform rînduielilor anterioare — chiar asupra legilor comune [12].

3. La Sinodul al VII-lea Ecumenic, cu ocazia explicării canonului al 82-lea trulan, canoanele acestea au fost menţionate ca ale Sinodului al VI-lea Ecumenic [13] şi vorbind în canonul 6 despre obligaţia ţinerii sinodului local o dată pe an, acelaşi Sinod al VII-lea se referă la hotărîrea Părinţilor Sinodului al VI-lea Ecumenic în legătură cu această problemă, consemnată în canonul 8 al Sinodului trulan [14].

4. Sinodul trulan este considerat al VI-lea Sinod Ecumenic şi de Sinodul de la Constantinopol din anul 861, care, în canonul 12, îl numeşte «sfîntul şi ecumenicul Sinod al şaselea» [15].

5. De asemenea, papa Inocenţiu al III-lea se referă la canonul 82 al Sinodului din 692 şi îl numeşte canon al Sinodului al VI-lea, iar papa Graţian, în al său *Decretum*, citează mai multe canoane ale Sinodului al doilea trulan, ca ale Sinodului al VI-lea [16].

6. Raţiunea poate accepta mai uşor că un sinod poate continua pe altul ţinut cu 10—12 ani mai înainte, decît ipoteza că el ar completa pe unul ţinut cu circa 140 de ani în trecut.

7. De fapt, pentru ca un sinod să fie ecumenic nu trebuie să dea canoane în mod obligatoriu, ci să fie acceptat de întreaga Biserică. Acest lucru reiese clar din faptul că nimeni nu a contestat ecumenicitatea Sinodului al V-lea Ecumenic pentru faptul că nu a dat canoane.

Aşadar, sinodul ţinut la Constantinopol în anul 692 nu a fost o completare a Sinoadelor Ecumenice al V-lea şi al VI-lea, ci a doua sesiune a Sinodului al VI-lea Ecumenic, a cărei operă principală o constituie cele 102 canoane.

În istoria legislaţiei bisericeşti acest Sinod reprezintă un moment care n-a fost sesizat cu suficientă atenţie şi a cărui importanţă n-a fost îndeajuns subliniată. El reia tradiţia legiuirilor canonice, adică a legiuirilor făcute de Biserică pentru Biserică şi revizuieşte întreaga legislaţie eclesiastică de pînă atunci, care începuse să se diferenţieze pe regiuni, anulînd dispoziţiile căzute în desuetudine şi întărind pe cele ce erau în vigoare.

---

11. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, III, I, p. 560 ; N. Milaş, *op. cit.*, I, partea I, p. 23 ; C. Dron, *Canoanele...*, II, p. 221 ; T. M. Popescu şi colaboratori, *op. cit.*, p. 269.

12. Pr. Prof. Liviu Stan, *Relaţiile dintre Biserică şi Stat...*, p. 413.

13. N. Milaş, *op. cit.*, I, part. I, p. 37.

14. A se vedea canonul 6 al Sinod. VII Ecum.

15. Τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς ἕκτης συνόδου, Γ. Α. Ράλλη καὶ Μ. Πότλη, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ Ἱερῶν κανόνων, τόμος δεύτερος, Ἀθήνησιν, 1852, p. 687.

16. C. Dron, *Canoanele...*, II, p. 224—225 ; Idem, *Valoarea actuală a canoanelor...*, p. 157.

Dovada o avem în faptul că cel dintîi canon al acestui sinod face un rezumat al tuturor hotărîrilor dogmatice luate la sinoadele ecumenice anterioare și confirmă în mod solemn credința ortodoxă, anatematizînd pe toți cei ce au învățat vreodată împotriva acestei credințe, iar al doilea trece în revistă și aprobă toate hotărîrile cu caracter disciplinar, prevăzute fie în canoanele apostolice, fie în cele ale sinoadelor ecumenice sau locale, fie în cele ale Sfinților Părinți [17].

Părinții adunați la a doua sesiune a Sinodului al VI-lea Ecumenic, la anul 692, au procedat în mod critic la analizarea, verificarea și trierea canoanelor care se aflau atunci în folosință, fie în anumite părți ale Bisericii, fie în întreaga Biserică. Deci, ei au întreprins o adevărată operă de codificare a canoanelor, lucrare concretizată în formularea canonului al doilea.

Sinodul a socotit drept lucru bun și de mare însemnătate să întărească și să statornicească, spre folosul sufletelor și spre tămăduirea patimilor, cele 85 de canoane apostolice. De fapt, aceste canoane nu au fost date în formă scrisă de Sfinții Apostoli. Ele provin din tradiția apostolică, au fost păstrate prin tradiția orală de succesorii Apostolilor și în urma necesităților ivite în Biserică înainte de primul Sinod Ecumenic de la Niceea, au fost fixate în scris. Cu ele se petrece același lucru ca și cu așa-numitul simbol apostolic, care n-a fost alcătuit de Apostoli, ci, pe baza tradiției apostolice, a fost alcătuit după Apostoli și a fost predat Bisericii cu denumirea de apostolic, pentru ca prin aceasta să se arate adevărata lui origine.

Părinții sinodali cunosc situația lor, pentru că le numesc «primite și întărite de Sfinții și Fericiții Părinți și predate nouă cu numele Sfinților și Slăviților Apostoli» (καὶ παραδοθέντας ἡμῖν ὀνόματι τῶν ἁγίων καὶ ἐνδόξων Ἀποστόλων).

Cu toate că nu provin direct de la Sfinții Apostoli, canoanele numite «apostolice» sînt în deplin acord în ideile lor fundamentale cu doctrina cuprinsă în cărțile canonice ale Sfintei Scripturi și corespund cu rigurozitate practicii bisericești care este înfățișată în scrierile discipolilor Sfinților Apostoli și ale succesorilor lor imediați. Tocmai pentru aceste motive autoritatea lor a fost recunoscută de sinoadele și Părinții din primele veacuri.

Astfel, Sinodul I Ecumenic, care s-a ținut la începutul secolului al IV-lea (325), vorbește în mod expres, în canonul 1, despre canoanele apostolice, iar Sinodul din Antiohia (341) în multe din canoanele sale repetă cuvînt cu cuvînt canoane apostolice sau desface în mai multe părți ideile cuprinse în ele. La unele din canoanele apostolice se referă și Sfinții Atanasie cel Mare și Vasile cel Mare [18].

Numărul de 85 canoane apostolice apare și în colecția canonică a lui Ioan Scolasticul, patriarh al Constantinopolului, care a alcătuit colecția sa pe la anul 550, deci cu 140 de ani înainte de ținerea Sinodului al VI-lea Ecumenic. Colecția canoanelor apostolice a cuprins de la început 85 de canoane, cîte a acceptat și acceptă Biserica Ortodoxă pînă astăzi, dar la începutul secolului al VI-lea Biserica de Apus a lepădat pe ultimele 35, primind numai 50 de canoane [19].

În *Kormciaia Kniga* mai sînt cîteva canoane cu numele Sfinților Apostoli, dar despre acestea Zonara spune: «Deoarece canonul al doilea al Sinodului al VI-lea dispune în felul acesta și nicăieri altundeva nu mai menționează alte canoane apostolice decît numai pe cele 85, nu trebuie primite alte canoane care poartă numele de apostolice; dimpotrivă trebuie condamnate, privite ca false și lepădate, căci poartă titlu fals, sînt alterate și nu sînt primite în numărul acelora care sînt

17. N. Milaș, *op. cit.*, I, part. II, p. 301—307. 18. *Ibidem*, I, part. I, p. 10—14.
19. *Ibidem*, p. 17—19.

confirmate de Sfinții și dumnezeiești Părinți»[20]. Deci, în codul canoanelor cu valabilitate în întreaga Biserică Sinodul al VI-lea Ecumenic înscrie 85 de canoane apostolice.

Primind cele 85 canoane apostolice și dîndu-le putere universală, Sinodul Trulan nu acceptă totuși *Așezămintele sau Constituțiile apostolice* pe care canonul 85 le acceptase. Este drept că le acceptase sub rezerva de a fi publicate numai pentru episcopi, că «nu trebuie înfățișate tuturor, din pricina lucrurilor tainice care se cuprind în ele», și totuși le acceptase. Rezerva canonului 85 apostolic se transformă acum în lepădare, din cauză că «din vechime s-au introdus de către eterodocși, spre paguba Bisericii, unele lucruri falsificate și străine de dreapta credință, care «au întunecat frumusețea sublimă a dogmelor dumnezeiești». Ele au fost lepădate «spre zidirea și siguranța turmei creștine», pentru ca nu cumva învățăturile eretice introduse în ele în acea vreme să nu se răspîndească și mai mult, dată fiind încrederea în Sfinții Apostoli, cărora le erau atribuite.

În urma acestei dispoziții a Sinodului al VI-lea Ecumenic, *Așezămintele sau Constituțiile apostolice* au și încetat de a avea autoritate legală în Biserică, dar pentru Dreptul bisericesc continuă să aibă importanță, fiindcă prezintă o icoană completă despre organizarea, conducerea și viața Bisericii creștine din primele veacuri.

De fapt, Sinodul al VI-lea Ecumenic nu le contestă cu totul importanța, deoarece recunoaște că la baza lor stă frumusețea sublimă a orînduirilor dumnezeiești, ci arată că în forma în care ele se prezentau în timpul său nu puteau servi drept călăuză pentru episcopi și că trebuie respinse. Firește că după curățirea lor de ceea ce nu era ortodox, *Așezămintele apostolice* au fost folosite în practica bisericească și istoria nu spune că Biserica și-ar fi ridicat cuvîntul împotriva folosirii lor. Cea mai bună dovadă în acest sens este mărturia patriarhului Fotie, care, în a sa «Bibliotecă», menționează *Așezămintele apostolice* și zice că numai trei lucruri ar trebui eliminate din ele, dar acestea sînt astfel de lucruri, încît pot fi observate de oricine și restul se poate întrebuința liber[21].

După ce înscrie în codul canonic cele 85 canoane apostolice și exclude din acesta *Așezămintele Apostolice*, Sinodul al VI-lea Ecumenic pecetluiește ca valabile și obligatorii pentru întreaga Biserică hotărîrile canonice ale mai multor sinoade.

În veacurile primare s-au ținut multe sinoade pentru soluționarea diferitelor probleme ce s-au ivit în Biserică. Așa au fost Sinoadele ținute în anii 160 și 180 în problema montanismului, Sinoadele ținute în Palestina, Roma, Pont, Galia, Mesopotamia și Efes, referitoare la sărbătoarea Paștilor, Sinoadele din Antiohia, provocate de antitrinitarul Pavel din Samosata, Sinodul ținut în legătură cu problema botezului ereticilor etc.; dar partea cea mai mare din aceste sinoade și hotărîrile lor aveau caracter local. Dintre toate, se disting, prin importanța lor, sinoadele ecumenice și zece sinoade particulare, ale căror hotărîri au caracter universal pentru Biserică[22].

Sinodul al VI-lea Ecumenic menționează, în canonul al doilea, canoanele «celor trei sute optsprezece Sfinți Părinți adunați la Niceea», ale celor «o sută cincizeci adunați în această cetate împărătească și de Dumnezeu păzită», ale «celor două sute întruniți întîia dată în metropola Efesului» și ale celor «șase sute treizeci sfinți

20. *Ibidem*, p. 21—22; *Sintagma Ateniană*, II, 111.
21. N. Milaș, *op. cit.*, I, part. II, p. 313—315; C. Dron, *Canoanele...*, II, p. 233—234.
22. N. Milaș, *op. cit.*, I, part. II, p. 311—313.

și fericiți Părinți de la Calcedon». Deci sancționează cu putere obligatorie universală și canoanele Sinoadelor Ecumenice ținute pînă acum. Dar de ce face acest lucru? Oare, canoanele Sinoadelor Ecumenice nu aveau putere obligatorie în întreaga Biserică? Ba da. Ele erau observate în toată Biserica, pentru că fuseseră promulgate de reprezentanții întregii Biserici și fuseseră primite de toți. Dar Sinodul despre care e vorba ține să le menționeze și acum pentru a sublinia că orice canon dat de un sinod ecumenic trebuie să aibă totdeauna caracter și putere de lege obligatorie pentru Biserică, chiar și după trei secole [23].

Pentru viitor, Sinodul mai declară drept legi obligatorii pentru întreaga Biserică și canoanele sinoadelor locale din Ancira, Neocezareea, Gangra, Antiohia Siriei, Laodiceia Frigiei, Sardica, Cartagina, Constantinopol. Cele circa 300 canoane ale acestor sinoade dobîndesc de acum valabilitate generală, depășesc granițele Bisericilor locale pentru care au fost promulgate inițial și se aplică în toată Biserica. Intră deci în Codul de canoane cu obligativitate generală, contribuind, prin aplicarea lor, la dispariția diferențelor regionale care se iviseră în cadrul Bisericii și determinînd o disciplină unitară în unica Biserică a Domnului Hristos.

De observat că Sinodul al VI-lea Ecumenic nu a primit în codul general hotărîrile tuturor sinoadelor locale care se ținuseră pînă atunci, ci numai trei din Apus (Cartagina I, Cartagina — 419, Sardica) și șase din Răsărit. Deci, lucrînd la codificarea canoanelor, Părinții sinodali au declarat general obligatorii numai hotărîrile sinoadelor particulare care se refereau la probleme ce priveau întreaga Biserică sau la practici observate aproape de toți. Au fost acceptate, deci, numai canoanele sinoadelor locale care erau folosite și de alte Biserici și acelea care au corespuns unor situații noi ce s-au ivit în alte Biserici. Altele, însă au fost acceptate spre a fi aplicate prin analogie cu situațiile din Biserica locală care le-a promulgat.

Sinodul al VI-lea Ecumenic înscrie în codul de canoane al Bisericii și sentințele canonice ale unor Sfinți Părinți. Unii dintre aceștia au fost interpreți excepționali ai hotărîrilor sinodale. Canoanele sinodale au fost aplicate de păstorii Bisericilor locale în cazuri speciale, după împrejurările care s-au ivit, după propria lor apreciere și pe răspunderea lor personală. Această punere în practică a normelor sinodale de către unii dintre păstori, de multe ori devenea publică prin epistolele lor pastorale circulare adresate credincioșilor, prin răspunsurile lor canonice la întrebările puse etc. Cunoștințele profunde ale unora dintre acești păstori au dobîndit recunoaștere generală în Biserică și din scrisorile lor pastorale sau din alte scrieri ale lor au fost scoase fragmentele care dădeau expresie normelor sublime ale conducerii pastorale bisericești și au fost acceptate și confirmate în această calitate pentru întreaga Biserică. În felul acesta canoanele extrase din operele ierarhilor Teofil al Alexandriei, Dionisie al Alexandriei, Petru al Alexandriei, martirul, Grigorie al Neocezareei și de minuni făcătorul, Atanasie al Alexandriei, Vasile al Cezareei, Capadociei, Grigorie de Nisa, Grigorie de Dumnezeu cuvîntătorul, Amfilohie de Iconiu, Timotei al Alexandriei, Teofil al Alexandriei, Chiril al Alexandriei și Ghenadie al Constantinopolului s-au adăugat celor de mai înainte și toate la un loc au format Codicele canonic universal bisericesc [24].

Canoanele extrase din operele acestor mari luceferi ai trăirii creștine, ai acelei trăiri ce tinde mereu spre culmile spiritualității, se adaugă la tezaurul canonic al Bisericii, și Sinodul al VI-lea Ecumenic le investește cu putere și obligativitate

23. *Ibidem*, p. 307. 24. *Ibidem*, p. 312.

generală, apreciindu-le importanța și folosul lor în opera de conducere a credincioșilor spre trepte superioare de trăire creștină, pînă la sfințenie.

De la sfințenie nu sînt îndepărtați nici ereticii și schismaticii care se întorc la Biserica cea una, căci Sinodul trulan din anul 692 mai menționează și «canonul dat de Ciprian, fostul arhiepiscop al Africii și martirul și de sinodul de pe timpul lui», despre botezarea ereticilor și schismaticilor reveniți la dreapta credință.

După ce a arătat cîte canoane a trebuit Biserica să recunoască în codicele său general și după ce pe toate le-a confirmat cu autoritatea sa, Sinodul al VI-lea Ecumenic încheie canonul al doilea cu următoarele cuvinte: «Nimănui să nu-i fie iertat să modifice canoanele mai înainte arătate sau să le desființeze sau să primească, afară de acestea, alte canoane născocite de oarecare indivizi cu inscripții false, care au căutat să negustorească adevărul. Iar dacă se va dovedi că cineva va întocmi vreun canon din cele zise cu altul nou sau îl va desființa, primește epitimia precum hotărăște canonul împotriva căruia a greșit» [25].

De altfel și dispozițiile altor sinoade prescriu că trebuie să se observe obiceiul cel vechi, tradiția, legea și canoanele vechi, că nu este permis să se introducă nimic împotriva canoanelor sinoadelor și ale Părinților și că trebuie să fie excomunicați din Biserică toți cei ce nu se supun acestor canoane [26].

Episcopii ortodocși făgăduiesc, în jurămîntul pe care-l depun înainte de hirotonie, că vor păstra canoanele Sfinților Apostoli ale sinoadelor ecumenice și ale celor preacinstite sinoade locale, care s-au legiferat pentru dreapta credință, iar Mărturisirea de credință ortodoxă învață că «trebuie să credem că tot ceea ce au așezat Sfinții Părinți la toate ortodoxele sinoade ecumenice și provinciale își are originea de la Duhul Sfînt» [27].

Obligativitatea canoanelor codificate de Sinodul al VI-lea Ecumenic, ca și a celor codificate ulterior, nu îngrădește însă autoritatea bisericească în activitatea sa legislativă și nu exclude posibilitatea ca o Biserică locală să dea legi speciale pentru sine, în conformitate cu împrejurările sale specifice.

Dispoziția aceasta nu împiedică forul competent — care trebuie să aibă același rang ca forul care a dat acel canon — să dea canoane noi sau să dea formă nouă vreunui canon anterior, ținînd seama de necesitățile noi ale Bisericii. Aceasta pentru că legile referitoare la viața externă bisericească nu sînt neschimbabile ca adevărurile dogmatice și morale, ci se pot modifica, ele schimbîndu-se o dată cu Biserica. Duhul Sfînt, care a inspirat pe Părinți într-un timp oarecare cînd au dat canoanele lor în conformitate cu nevoile Bisericii, nu a încetat și nu va înceta niciodată să inspire pe Părinți, cînd se vor aduna în numele Lui, ca să modifice legile anterioare sau să dea altele noi, potrivit noilor nevoi ale Bisericii [28].

Deci nu trebuie să se înțeleagă că o dată cu Sinodul trulan a încetat și puterea legislativă a Bisericii și că după această dată nu mai poate fi primit nici un canon. Dispoziția canonului al doilea promulgat de Sinodul al șaselea spune că nimănui nu-i este permis să primească — afară de cele pe care le-am enumerat — alte canoane născocite de indivizi care au căutat să negustorească cu adevărul. Așadar, este interzisă primirea unor canoane făcute de eretici sau schismatici, dar

25. *Ibidem*, I, part. I, p. 3; *Ibidem*, I, part. II, p. 306—307.

26. A se vedea can.: 6, 7, 13, 18 ale Sinod. I Ecum.; can. 2, 7 ale Sinod. II Ecum.; can. 7, 8 ale Sinod. III Ecum.; can. 13, 19, 29, 32, 84, 87, 90 ale Sinod. VI Ecum.; can. 7 al Sinod. VII Ecum.; can. 21 al Sinod. din Gangra.

27. Apud N. Milaș, *op. cit.*, I, part. II, p. 309.

28. N. Milaș, *op. cit.*, I, part. I, p. 3—4; I, part. II, p. 309—310.

nu este oprită formularea și primirea unor canoane care sînt în consensul Codicelui general canonic și care urmăresc rezolvarea unor noi situații ivite în Biserică.

În sprijinul acestor afirmații vine faptul că și după anul 692 Biserica a mai ținut un sinod ecumenic și cîteva sinoade locale, ale căror canoane le-a înscris în Codexul canonic cu valabilitate și obligativitate în întreaga Biserică.

Chiar Sinodul al VI-lea Ecumenic adaugă la canoanele pe care le enumeră în canonul al doilea — și la care dispune să nu se mai adauge nimic — un număr de 102 canoane noi, iar Sinodul al VII-lea Ecumenic adaugă și el la canoanele de pînă atunci încă 22 canoane noi.

În același timp, Sinodul al VI-lea Ecumenic, ca și Sinodul al VII-lea Ecumenic, reia unele dispoziții cuprinse în canoanele anterioare, fie interpretîndu-le, fie modificîndu-le și chiar abrogîndu-le într-o formă care caută să salveze principiile, nu însă și felurite norme concrete cuprinse chiar în așa-numitele canoane apostolice, care au căzut în desuetudine sau care au rămas fără obiect datorită dezvoltării vieții bisericești și apariției unor trebuințe cu totul noi, necunoscute în epoca veche a Bisericii.

Din acestea rezultă că prin canonul al doilea se interzice oricui, în afară de autoritatea bisericească, să procedeze în mod arbitrar la modificări, completări, abrogări sau sporiri de norme canonice. Aceste lucruri nu sînt însă interzise autorității bisericești, care a rămas aceeași ca în epoca sinoadelor ecumenice, puterea și drepturile ei neîmpuținîndu-se sub nici un raport [29].

Totuși Biserica nu a abrogat formal nici măcar canoanele căzute în desuetudine; dar nu pentru că nu ar fi putut, ci din două cauze: rînduiala dreptului bizantin, care nu cunoaște practica abrogării exprese a legilor vechi prin legiuiri noi și buna chibzuință și prevedere a Bisericii, care păstrează în codul său canonic chiar și cele mai anacronice rînduieli, care sînt adevărate piese de muzeu, pentru că ele au fost și sînt folosite mereu ca model după care se poate proceda la soluționarea prin analogie a diverselor situații, cauze și cazuri care pot surveni în viața Bisericii.

După ce exprimă obligativitatea generală a tuturor canoanelor confirmate de Biserica Ecumenică, Sinodul din 692 permite totuși, prin canonul 39, ca Bisericile particulare să-și poată păstra și urma obiceiurile locale. Fiecare Biserică particulară poate avea, după împrejurările în care se găsește, afară de canoanele universale, și dreptul său bisericesc propriu, după care să-și organizeze și să-și conducă viața externă. Acest drept trebuie să fie în esența sa în concordanță cu canoanele universale și fundamentale ale Bisericii, trebuie să fie pătruns de spiritul dreptului general și să servească scopului căruia-i slujesc și canoanele generale ale Bisericii.

Fiecare Biserică locală trebuie să se conducă în viața sa proprie în primul rînd după normele generale obligatorii pentru toți și numai în al doilea rînd după propriile așezăminte particulare. Pe acestea din urmă le poate modifica ea singură, după împrejurările care se ivesc, pe cînd canoanele fundamentale trebuie să le păstreze cu orice preț. Abaterea arbitrară a unei Biserici locale de la canoanele universale recunoscute și confirmate de Biserica ecumenică o pune în stare de schismă și astfel încetează de a fi membră a unicei Biserici a lui Hristos [30].

Deci, canoanele care constituie codicele canonic universal au obligativitatea pentru toți membrii Bisericii. Obligativitatea aceasta nu este condiționată de izvorul

29. Pr. Prof. Liviu Stan, *Codificarea canoanelor...*, p. 633.
30. N. Milaș, *op. cit.*, I, part. I, p. 5; II, part. II, p. 311.

din care derivă, ci de acceptarea și confirmarea lor de către Biserica Ecumenică. Prin urmare, fiecare canon acceptat în această colecție are aceeași obligativitate, indiferent dacă a fost dat de un sinod ecumenic sau de sinod particular, de unul sau de altul dintre Sfinții Părinți, izvorul fundamental și prim pe care se bazează și din care derivă toate fiind Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție [31].

Aprobînd canoanele apostolice, ale sinoadelor locale și ale Sfinților Părinți, Sinodul trulan a vrut să ratifice tot ce se făcuse în Biserică pînă atunci și acest lucru a fost posibil întrucît spiritul general era același, rezultat din respectul acelorași vechi tradiții.

Ratificînd tot ce s-a făcut în Biserică pe baza unei legislații care varia întrucîtva de la o regiune la alta, Sinodul tindea în același timp la unificare. În canonul 1 el a ratificat hotărîrile dogmatice luate pînă atunci, iar în canonul 2 a ratificat canoanele numite ale Sfinților Apostoli în număr de 85, canoanele a patru sinoade ecumenice, a nouă sinoade locale, ținute pînă la acea dată, și canoanele a doisprezece Sfinți Părinți.

Canonul 2 al Sinodului al VI-lea Ecumenic este pentru Dreptul bisericesc cel mai important dintre toate canoanele care s-au dat pînă la anul 692. Prin el s-a confirmat caracterul canonic și ecumenic a sute de canoane care la emiterea lor aveau putere obligatorie numai pentru unele Biserici provinciale. În felul acesta se înlăturau disensiunile despre valabilitatea dispozițiilor cu putere numai în unele locuri. În același timp, fiindcă același spirit le domină pe toate, se făcea constatarea că, în genere, lumea creștină era condusă de aceeași disciplină, cu aceleași tradiții și rînduieli. Întărindu-le, Sinodul le făcea din nou trăitoare în vederea înviorării și unificării vieții creștine. Micile deosebiri își pierdeau caracterul lor local și intrau în circulație în viața bisericească.

Făcînd o privire retrospectivă și amănunțită, Sinodul al VI-lea Ecumenic a dat trecutului însemnătatea cuvenită, inspirîndu-se, pentru reforma pe care o încerca, din ceea ce au făcut înaintașii. El «a fixat în mod pozitiv starea și compoziția colecțiilor» [32].

Lucrarea aceasta nu putea fi făcută de nici unul din Sinoadele Ecumenice anterioare, datorită fazelor în care se găsea dezvoltarea vieții bisericești și a legislației sale. Și de fapt nici unul din Sinoadele Ecumenice anterioare n-a procedat la o codificare a canoanelor în adevăratul înțeles al cuvîntului, adică la trierea canoanelor adoptate pînă atunci în viața Bisericii, și la întocmirea unei liste în care să fie trecute toate canoanele pe care Biserica le consideră valabile și obligatorii pentru toți credincioșii. Numai sesiunea a doua a Sinodului al VI-lea Ecumenic din anul 692 săvîrșește o astfel de lucrare, unică pînă la acea dată [33].

Preocupări de codificare mai avuseseră și Sinodul al IV-lea Ecumenic și cel din anul 419, dar de data aceasta problema codificării a fost pusă într-un mod foarte serios și în rezolvarea ei s-au respectat anumite criterii și s-a folosit o metodă de lucru precisă, fapt care subliniază importanța Sinodului al VI-lea Ecumenic pentru codificarea canoanelor.

Acest Sinod a împărțit canoanele în patru categorii: *apostolice, ale Sinoadelor Ecumenice, ale sinoadelor particulare* și *ale Sfinților Părinți.* Împărțirea aceasta devine model pentru mai tîrziu și de aici înainte este observată în toate colecțiile. Grupate astfel, după importanța lor, canoanele au fost în general apreciate.

a) În fruntea tuturor canoanelor sînt puse *cele ale Sfinților Apostoli,* cu men-

31. *Ibidem.* 32. I. Mortreuil, *Histoire du droit byzantin...,* I, p. 196.

țiunea că nu provin direct de la aceștia, dar sînt admise în codicele general ca unele ce sînt în perfect acord cu ideile lor fundamentale.

b) *Așezămintele sau Constituțiile Apostolice* nu sînt acceptate, pentru că cuprindeau multe idei neortodoxe.

c) *În legătură cu canoanele promulgate de Sinoadele Ecumenice de pînă atunci nu se obiectează nimic*, pentru că fuseseră codificate de Sinodul al IV-lea Ecumenic și pentru că se bucurau de autoritatea Sinoadelor care le-au promulgat.

d) N-au fost admise toate hotărîrile sinoadelor locale ce se luaseră pînă atunci, *ci numai acelea care dobîndiseră valabilitate universală* prin observarea lor în cadrul mai multor Biserici locale.

c) Dintre nenumăratele hotărîri ale Sfinților Părinți *s-au reținut doar acelea cu aplicabilitate în întreaga Biserică*. Recepția acestora s-a făcut în funcție de observarea practică a lor, în măsura în care ajutau la rezolvarea anumitor probleme ce se puneau. Dovadă că în lista canoanelor codicelui general n-a fost trecut orice, fără discernămînt, este și faptul că între izvoarele fundamentale n-a fost trecut Canoniconul lui Ioan Postnicul, care exista în acea vreme.

f) În ceea ce privește Sinodul de la Cartagina (256), acesta trebuie considerat ca al zecelea sinod local, întrucît sinodalii îl includ în canonul 2 și poziția lui coincide cu a celor înșirate mai înainte.

*

Lucrarea întreprinsă de Sinodul al VI-lea Ecumenic nu a însemnat preluarea unei rînduieli anterioare, adică doar confirmarea unei eventuale codificări deja înfăptuite, ci a însemnat o lucrare nouă, întreprinsă în cunoștință de cauză, cu spirit critic și cu dorința de a feri Biserica de folosirea unor rînduieli necorespunzătoare, dăunătoare și străine de natura și misiunea ei.

Metoda de lucru și principiile pe care le-au observat Părinții celui de al VI-lea Sinod Ecumenic atunci cînd au întreprins importanta operă de codificare a canoanelor rămîn călăuzitoare pentru noi, cei de azi și cei de mîine, întrucît această operă nu s-a putut și nu se va putea încheia definitiv decît la sfîrșitul veacurilor, pentru că ea are ca obiect legislația curentă a Bisericii, care în multe privințe trebuie să țină pasul cu dezvoltarea istorică a vieții bisericești, căci, spre deosebire de adevărurile de credință care nu se schimbă, ci rămîn în substanța lor aceleași chiar dacă li se dă uneori cîte o expresie nouă, legile de drept ale Bisericii reprezintă un instrument de care Biserica trebuie să se servească tot timpul în modul cel mai potrivit. Aceasta înseamnă că, în materie de legislație juridică, Biserica trebuie să dovedească o permanentă capacitate de adaptare sau de aducere la zi, în așa fel ca înfăptuirea misiunii sale mîntuitoare să poată fi servită și prin pîrghia juridică, în orice vreme și în orice împrejurări [34].

Prin opera săvîrșită în acest sens și prin exemplul pe care-l constituie pentru codificările următoare ale canoanelor, Sinodul al VI-lea Ecumenic are o însemnătate de necontestat.

33. Pr. Prof. Liviu Stan, *Codificarea canoanelor...*, p. 634.
34. *Ibidem*, p. 637—638.

Doctorand Gheorghe Bogdaproste

ELEMENTE DIN CULTUL MOZAIC ÎN CULTUL CREŞTIN*

Dacă în general orice religie are un cult corespunzător fondului ei doctrinar, cultul religiei mozaice — al cărui fond doctrinar este cuprins în Vechiul Testament — prezintă elemente caracteristice care au trecut şi în cultul creştin. Astfel din Vechiul Testament, Dumnezeu a dat poruncă pentru instituirea şi organizarea unui locaş, a unor forme şi a unui personal de cult. Prin legi divine pozitive a luat naştere, astfel, un cult, cu un caracter specific divin, după originea, fiinţarea şi dezvoltarea lui. Totalitatea acestor forme instituite după porunca divină alcătuiesc cultul obiectiv, care este revelat, în timp ce cultul subiectiv este nerevelat, fiind născut din sentimentul de adorare a lui Dumnezeu, dar nestatornicit de El.

Cînd Mîntuitorul Iisus Hristos a venit să aducă pe pămînt noua învăţătură, a pus în acelaşi timp şi bazele unui nou cult obiectiv, cultul creştin. El însuşi a instituit Sfînta Euharistie, despre care a spus: «Aceasta s-o faceţi întru pomenirea Mea» (Luca XXII, 19; I Cor. XI, 24—25), împreună cu celelalte sfinte taine, ca mijloace de împărtăşire a harului divin şi de sfinţire a credincioşilor. Sfinţii Apostoli şi Biserica după porunca şi exemplul Mîntuitorului, au statornicit, apoi, orînduiri pozitive pentru cultul creştin, care s-a dezvoltat în forme, dar a respectat dreapta învăţătură şi curata tradiţie veche. În cadrul acestor forme de preamărire a lui Dumnezeu, cultul obiectiv s-a întîlnit cu cel subiectiv. De aceea, în Biserica lui Hristos, credinciosul se întîlneşte cu Dumnezeu, cultul obiectiv fiind o permanentă mijlocire a mîntuirii credinciosului, o continuă sfinţire a lui în ajungerea la Dumnezeu. Totalitatea acestor forme externe instituite de Mîntuitorul Hristos şi de Biserica Lui, forme prin care se realizează procesul evolutiv al mîntuirii subiective, alcătuieşte conţinutul cultului creştin [1].

Totdeauna a existat ideea unei legături strînse între Dumnezeu şi om prin cult, ideie pe care o găsim superioară în religia iudaică faţă de celelalte religii antice, şi desăvîrşită mai tîrziu în religia creştină.

Consideraţii generale asupra cultului mozaic

Legătura dintre cultul şi religia mozaică este oglindită în Vechiul Testament, în care se întîlnesc, pe lîngă ideile religioase, şi formele de cult în evoluţia lor de la creaţia primilor oameni şi pînă la venirea Mîntuitorului Hristos. Religia mozaică aşa cum reiese din scrierile Vechiului Testament este monoteistă. Credinţa într-un Dumnezeu, atotdrept, atotputernic, inefabil, şi apoi raportul omului faţă de Dumnezeu, s-a reflectat în mod deosebit în formele de cult ale poporului evreu.

Cultul poporului evreu s-a dezvoltat în două perioade principale: prima perioadă a fost înainte de Moise, iar a doua perioadă după Moise, perioadă care a precizat cultul cu toate amănuntele lui.

În prima perioadă urmaşii protopărinţilor neamului omenesc aduc lui Dumnezeu sacrificii din produsele ocupaţiilor lor. Astfel, Cain şi Abel aduc jertfe lui Dumnezeu

---

* Această lucrare de seminar, susţinută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea Pr. Prof. Mircea Chialda, care a şi dat avizul de publicare.

1. V. Mitrofanovici, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, 1929, p. 3.

din cele mai bune roade ale lor (Gen. IV, 3—5) apoi, Enoh nepotul lui Adam (Gen. V) a început să invoce numele lui Dumnezeu, la care s-au adăugat rugăciuni și sacrificii. Cele două manifestări ale adorării lui Dumnezeu adică invocarea numelui divin sau rugăciuni de laudă, mulțumire, cerere și jertfe, ca semne și simboluri ale recunoașterii atotputerniciei lui Dumnezeu, n-au fost inventii ale primilor oameni. Ele sînt de origine dumnezeiască, pentru că se întemeiază pe raportul stabilit la creație, între Dumnezeu și om și sînt rezultatul creșterii și conducerii dumnezeiești, de care au avut parte primii oameni [2]. În această perioadă Avraam este chemat de Dumnezeu să fie purtătorul Revelației divine în scopul mîntuirii neamului omenesc. El și urmașii lui aveau să păstreze cunoștința despre adevăratul Dumnezeu pînă la venirea Mîntuitorului promis [3].

Cultul simplu al patriarhilor nu era suficient pentru fiii lui Israel, care s-au înmulțit după eliberarea din robia egipteană. De aceea, după încheierea Legămîntului pe Muntele Sinai, Moise, din porunca lui Iahve organizează instituții și forme de cult. Cultul introdus de Moise avea să completeze și să perfecționeze cultul patriarhilor, pentru ca să corespundă exigențelor israeliților, ca popor ales de Dumnezeu pentru mîntuirea neamului omenesc. Cu Moise începe a doua perioadă a cultului mozaic, perioadă în care sînt definite toate momentele esențiale pentru un cult deplin, adică : locașul de cult, persoanele cultului, actele sfinte și timpurile sfinte. Aceste momente esențiale stau întreolaltă în corelație, formînd un tot organic. Acest cult trebuia să aibă caracterul adorării adevărate a lui Dumnezeu, deoarece Moise l-a stabilit conform Revelației divine, Iahve fiind adevăratul Dumnezeu al lui Israel [4]. Menirea acestui cult a fost ca prin el poporul întinat de păcate să crească în frica și dragostea de Dumnezeu și să se pregătească pentru împăcarea cu El, care urma să se împlinească prin Hristos, în Noul Legămînt [5].

Importanța cultului consta în special din sacrificiile sîngeroase și nesîngeroase care se aduceau la templu. Fiecărui sacrificiu îi era întipărit un caracter triplu : cel latreutic, pentru că sacrificiul se aducea pentru adorarea și preamărirea lui Dumnezeu ; cel euharistic pentru că se aducea drept mulțumire pentru binefacerile primite de la Creator ; cel de cerere, pentru obținerea de binefaceri și daruri de la Dumnezeu.

După căderea omului în păcat s-a adăugat și caracterul expiator : căci din cauza păcatului, omul vinovat față de Dumnezeu, stăruia de a se împăca cu El, ca

2. V. Tarnavschi, *Arheologia Biblică,* 1930, p. 371—372.

3. În acest scop Dumnezeu scoase pe Avraam din țara sa și l-a dus în Canaan, spre a păstra credința în unicul și adevăratul Dumnezeu. În toate locurile unde li se arăta Dumnezeu patriarhii au ridicat altare pentru a aduce sacrificii și a invoca numele Domnului. La început altarele erau simple înălțimi de pietre și lut și sacrificiile se aduceau pe altar fără vreo oarecare ceremonie. Jertfele erau luate din animale curate, care se ardeau pe altar și apoi o parte din ele se întrebuința la ospețele sacrificiale. Patriarhii ridicau stîlpi comemorativi (Masebot), pe care îi consacrau lui Iahve turnînd deasupra ulei și libațiuni. La aceste forme de adorare se adăuga și circumciziunea, pe care, din porunca lui Dumnezeu, Avraam a introdus-o ca semn al legămîntului încheiat cu Iahve. Vezi mai pe larg : R. Kittel, *Studien zur hebräischen Arhäologie und Religionsgeschichte,* Leipzig, 1908. p. 430—455 ; V. Tarnavschi, *op. cit.,* p. 371—388 ; A. Barrois, *Manuel d'Archéologie Biblique,* Paris 1953, p. 320—354.

4. A. Barrois, *op. cit.,* p. 321—322 ; V. Tarnavschi, *op. cit.,* p. 374—375.

5. Cultul era public și particular. Cel public se săvîrșea la templu, iar mai tîrziu și la sinagogă. Cultul particular se împlinea de către fiecare evreu la templu sau în familia sa. Elementul principal al cultului mozaic îl constituia jertfele aduse zilnic la templu. Rolul jertfelor mozaice era multiplu : adorarea lui Dumnezeu, curățirea oamenilor de păcate, iertarea greșelilor față de Dumnezeu etc. ; cf. Jacques Marchant, *Le Candelabre Mystique,* Paris 1864, t. VI, p. 508 ; V. Tarnavschi, *op. cit ,* p. 518—519.

să ajungă la starea din care căzuse. De aceea, toate sacrificiile în urma păcatului au caracterul unei înfrînări și renunțări pline de căință [6].

La Templu se aducea un cult zilnic ce consta din jertfa unui miel de un an ca olocaust și jertfe de făină, vin, untdelemn și tămîie. În sîmbetele și în zilele de sărbătoare jertfele zilnice erau sporite. Permanent ele erau însoțite de cîntări de psalmi, de rugăciuni, de citirea unor părți din Sfînta Scriptură și de explicarea lor [7]. Mai tîrziu, din imposibilitatea de a participa toți evreii la cultul de la templu, s-a născut cultul sinagogii, care pe la începutul veacului VIII (î.d.Hr.) s-a practicat numai în diasporaua iudaică, ca apoi să se extindă și în toată Palestina. În sinagogi nu se aduceau jertfe sîngeroase ca la templu. Adunările de cult aveau loc în dimineața și în după amiaza sîmbetelor și sărbătorilor. Adunarea de dimineață era cea mai însemnată și consta din următoarele momente: o binecuvîntare, lectură din Lege, lectură din profeți, psalmi, optsprezece binecuvîntări, rugăciunea generală pentru toți rostită de unul singur, la care cu toții răspundeau amin, binecuvîntarea unui preot și rugăciunea pentru popor [8]. Cultul sinagogii a dat posibilitatea iudaismului să facă din ideile și practicile lui religioase, un element capabil să convingă marile mase de credincioși, nu numai cîțiva cărturari. Sabatul la evrei a avut întotdeauna caracterul unei zile de sfințire nu numai de repaus [9].

Slujitorii cultului au fost arhiereul, preoții și leviții; preoția la evrei fiind ereditară. Toate treptele ei se primeau de candidați printr-o sfințire specială. După încheierea legămîntului preoții au fost aleși din seminția lui Levi, așa după cum a poruncit Dumnezeu (Num. III, 1—14; VIII, 18—24; XVIII, 6—8 etc.) [10]. Dar la săvîrșirea acțiunilor de cult nu toți membrii seminției lui Levi participau în mod egal. În această privință exista o organizație exactă, o deosebire și separare cu totul strictă [11]. Funcția preoților leviți era întreită. Ei săvîrșeau serviciul cultic la templu și sinagogă; aveau rolul de mijlocitori ai poporului la Dumnezeu; învățau și tălmăceau Sfînta Scriptură. Pentru a se face distincție fiecare treaptă a slujitorilor avea veșminte speciale, pe care cei din treapta respectivă le îmbrăcau în timpul serviciului divin [12].

Principalele elemente ale cultului mozaic în cultul creștin

Mîntuitorul Hristos n-a venit să strice sau să înlăture Legea, ci s-o plinească (Matei V, 17), înlăturînd din ea anumite prescripții care o dată cu venirea Sa își pierduseră valabilitatea. Apostolii și primii creștini au continuat să respecte cultul Legii mozaice și după Înălțarea Domnului la cer (Fapte II, 46; III, 1—2; V, 20—42), luînd parte la serviciul de la templu unde se aducea un cult ebraic fără a fi bănuit cel puțin,

6. L. Dennefeld, *Judaisme*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique» t. VIII, 2 col. 1649, V. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 518, 527.

7. O. Casel, *Le Mémorial du Seigneur dans la liturgie de l'antiquité chrétienne*, Paris 1945, p. 23—25; L. Dennefeld, *op. cit.*, 2 col. 1648.

8. Adrien Fortescue, *La Messe, Étude sur la Liturgie Romaine*, trad. par A. Boudinhon, Paris 1921, p. 95; F. Cabrol, *Les origines liturgiques*, Paris 1906, p. 331—334.

9. A. Dennefeld, *op. cit.*, col. 1650; H. Lesêtre, *Sinagogue*, în «Dictionnaire de la Bible», t. V, 2, col. 1905.

10. Pentru evrei preoția mozaică era deosebit de importantă. Ideea preoției mozaice cuprindea trei momente principale: alegerea preotului se făcea de Iahve, iar dreptul de a fi preot se păstra prin succesiunea urmașilor; preotul este sfînt, adică deosebit de popor și destinat de Iahve pentru cultul divin; în fine, el este autorizat să se apropie de Iahve, deci ca mijlocitor între Dumnezeu și popor pe de-o parte iar pe de altă parte ca rugăciunile și sacrificiile poporului să ajungă la Dumnezeu (Num. 16, 5). Cf. A. Fortescue, *op. cit.*, p. 98—99.

11. V. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 464.

12. Vezi mai pe larg F. Cabrol, *op. cit.*, p. 367—368; V. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 454 și 457.

că această participare, care în curînd va rămîne de domeniul trecutului, va afecta cîtuşi de puţin calitatea lor de creştini şi închinători ai lui Iisus Hristos. În afară de cultul de la templu ei luau parte şi la cultul creştin săvîrşit în case particulare, cult, în care se oficia «frîngerea pîinii» sau Sfînta Euharistie, însoţită de lecturi din Noul şi Vechiul Testament, de rugăciuni şi de cîntări de psalmi şi imne religioase (Fapte II, 42; Efes. V, 19; Col. III, 16), şi să asculte cu evlavie predica, care consta din explicarea lecturilor biblice în majoritatea cazurilor[13]. Adunările cultice se încheiau adesea cu agapele frăţeşti, foarte des practicate în creştinismul primar. În această situaţie cultul creştin al primelor veacuri a fost mai mult un cult iudeo-creştin[14]. De aici şi explicaţia existenţei elementelor mozaice în cultul creştin.

1. *Anul liturgic şi împărţirile lui.* — Anul liturgic la iudei avea aceeaşi durată ca şi anul astronomic, adică 12 luni a 29—30 de zile fiecare, iar la al patrulea an se intercala luna a XIII-a numită «veadar». Ei şi-au legat întregul sistem de calculare a timpului de schimbarea fazelor lunii şi nu a soarelui. Începutul unei luni era determinat de apariţia lunii noi. Anul era compus din 53 de săptămîni, iar săptămîna din 7 zile. Zilele săptămînii nu aveau denumiri speciale ci se desemnau prin numărul lor de ordine[15]. Ziua liturgică începea o dată cu apariţia lunii pe cer, deci seara (Gen. 1, 5; Exod. XII, 18; Lev. XXIII, 32) şi era împărţită în perioade ca: dimineaţa şi seara. Alte momente ale zilei erau: ora a VI-a, care corespundea cu amiaza zilei şi ora a IX-a care corespundea cu ora 3 după amiază. De asemenea noaptea era împărţită în patru veghi sau străji (I Reg. XI, 19; Jud. VII, 19; Exod. XIV, 24). Începutul străjii a III-a corespundea cu miezul nopţii[16].

În cuprinsul anului liturgic, evreii aveau o serie de sărbători sau zile festive (Moadim-Lev. XXIII, 2—4; XXXVII, 44; II Cor. II, 2) şi solemnităţi (Haggim-Exod XXIII, 14; XXXIV, 18; Lev. XXIII, 34; XXXIX, 41; Deut. XVI, 10—16; II Cor. V, 3; VIII, 13 etc.) instituite din porunca lui Dumnezeu în amintirea continuă a binefacerilor pe care a binevoit a le împărtăşi poporului evreu, încît cu ajutorul ceremoniilor şi măreţia cultului extern, poporul să înţeleagă mai bine religia revelată. În aceste sărbători poporul avea la dispoziţie un timp de repaus, în vederea participării la cultul divin, în cadrul căruia se explica Legea mozaică[17].

Biserica creştină a adoptat anul bisericesc, care începe ca şi la iudei toamna, cu împărţirile sale în luni, săptămîni, zile şi ceasuri liturgice. Totodată ea a păstrat şi obiceiul iudaic de a sfinţi zilele săptămînii cu rugăciuni şi rituri, care să invoce însemnătatea sau cuprinsul zilei respective[18].

La început creştinii enumerau zilele săptămînii ca şi iudeii: ziua întîi a săptămînii, a doua, a treia etc. Cu toate acestea Biserica Creştină a adus schimbări fundamentale în săptămîna liturgică. Astfel, în locul sabatului a fost instituită ziua de

13. L. Bouyer, *Eucharistie*, deuxiéme édition, Paris 1966, p. 22—31.

14. P. Vintilescu, *Încercări de Istoria Liturghiei*, Bucureşti, 1930, p. 17.

15. A. Barrois, *op. cit.*, t. II, p. 172.

16. Pr. Prof. Ene Braniştе, *Manual unic de liturgică şi tipic* (dactilografiat), Bucureşti 1951—1952, p. 304.

17. Sărbătorile iudeilor erau împărţite în trei clase: 1. Sărbători sabatice: sabatele lunilor noi, anul sabatic şi anul jubiliar; 2. Sărbătorile anuale, care stăteau în legătură cu istoria poporului evreu şi cu lucrarea pămîntului: Paştile sau Pascha, Cincizecimea sau sărbătoarea secerişului şi sărbătoarea Colibelor; 3. Sărbători care se referă numai la sfinţirea zilei: Ziua Împăcării, Sărbătoarea Purim şi Sărbătoarea sfinţirii templului. Cf. L. Dennefeld, *op. cit.*, col. 1649 şi V. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 605—607 şi 641—657.

18. H. Leclercq, *Judaisme*, în «Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie», t. VIII, col. 120.

Duminică ca zi de sărbătoare săptămînală închinată învierii Domnului. Înlocuirea sabatului cu Duminica s-a făcut treptat, căutîndu-se mai întîi o legătură de trecere de la sîmbătă la duminică, prin săvîrșirea Sfintei Liturghii, care avea loc în noaptea ce le despărțea[19]. Cu toate acestea însă, cultul creștin a păstrat sîmbetei o continuitate ca zi liturgică deosebit de importantă. Astfel, în cultul creștin, numai sîmbăta și duminica sînt zile liturgice în timpul postului. În zilele de sîmbătă nu se face ajunare, iar slujbele religioase, în special vecernia, sînt deosebite de celelalte slujbe din restul săptămînii. În afară de acestea, zilele de luni și joi cînd iudeii posteau, au fost înlocuite ca zile de post la creștini, cu zilele de miercuri și vineri, în amintirea patimilor și morții Mîntuitorului Iisus Hristos. Această înlocuire este precizată de Didahia Apostolică astfel: «Zilele voastre de post să nu fie aceleași cu ale fățarnicilor, căci ei posteau lunea și joia, iar voi să postiți miercurea și vinerea»[20]. Trecerea treptată de la elementul iudaic la cel creștin a fost absolut necesară, deoarece creștinismul apăruse în plin mediu iudaic și primii creștini fuseseră recrutați dintre evrei, astfel că nu se putea face o trecere bruscă, ei ținînd încă la obiceiurile și tradiția lor. De aceea, elementele luate din Vechiul Testament au fost rînduite după principiile creștine. La elementele de tradiție ebraică s-au adăugat apoi treptat, altele noi, cu caracter specific creștin.

2. *Laudele bisericești.* — Potrivit Sfintei Scripturi (Gen. I, 5) ziua liturgică începe seara, ca și în cultul Vechiului Testament. Ea este împărțită în șapte părți (cele 7 laude bisericești) avînd fiecare din ele o rînduială de cult aparte. În mare parte laudele bisericești își au originea în Vechiul Testament și în tradiția cultului iudaic adusă în Biserică de primii creștini în perioada apostolică (Fapte II, 5; III, 1; X, 9)[21]. Ceasurile (III, VI, IX) au căpătat o semnificație simbolică, pur creștină evocînd momente din viața Mîntuitorului. Adoptarea anumitor tipuri generale din cultul mozaic al sinagogii în cultul Bisericii Creștine a fost justificată de convingerea că Biserica creștină reprezintă desăvîrșirea a tot ceea ce în Vechiul Testament a fost numai simbol și închipuire, că ea moștenea misiunea pe care sinagoga iudaică n-a putut să o împlinească[22].

Prima laudă din cele 7 ale cultului creștin este vecernia, reprezentînd epoca Vechiului Testament în care s-a aflat omenirea înainte de venirea Domnului Hristos. În cuprinsul rînduielii vecerniei sînt diferite elemente luate din Vechiul Testament și adoptate simbolismului pe care îl dau creștinii acestei laude. Astfel, psalmul CIII de la începutul rînduielii vecerniei evocă purtarea de grijă a lui Dumnezeu față de făpturile Sale, iar psalmul CXL: «Doamne strigat-am către Tine...» sau psalmul CXLI: «Cu glasul meu către Domnul am strigat...» și psalmul CXXIX: «Dintru adîncuri am strigat către Tine Doamne...», din care sînt luate stihirile vecerniei evocă starea de deznădejde a omului ajuns în păcat prin greșeala protopărinților[23]. Aceleași aspecte le evocă și diferitele paremii luate din cărțile istorice și profetice ale Vechiului Testament, care se citesc în cadrul unor vecernii cu rînduială specială.

Ziua liturgică la creștini este înfrumusețată de Utrenie, o altă laudă în a cărei rînduială tipiconală întîlnim o serie de texte din psalmii Vechiului Testament. Din-

19. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 18—19. H. Leclercq, *op. cit.*, în col. 120.
20. Didahia, cap VIII, 1, la I Mihălcescu, *Scrierile Părinților Apostolici*, 1927, vol. I, p. 87.
21. Pr. Prof. Ene Branișteș, *Manual unic...*, p. 299—300.
22. R. G. Finch, *The Synagogue Lectionary and the New Testament*, London, 1939, p. 75—76.
23. Badea Cireșeanu, *Tezaurul Liturgic*, București 1912, vol. III, p. 146; V. Mitrofanovici, *op. cit.*, p. 549.

tre acești psalmi unii se citeau la serviciul din templu sau sinagogă, și amintesc de practicarea rugăciunii particulare și publice de dimineață din cultul mozaic [24]. Dintre acești psalmi fac parte cei 6 psalmi — sau exapsalmul — (Ps. III; XXXVII; LXII; LXXXVII; CII și CXLII), care constituie unul din elementele principale luate din cultul mozaic, avînd un conținut profetic deosebit.

Antifoanele celor 8 glasuri ale Octoihului din slujba Utreniei duminicilor, au fost compuse de Sfîntul Ioan Damaschin pe baza psalmilor 119 și 133 (Catisma a XVIII-a), denumiți în cultul mozaic «Psalmii treptelor». Aceștia, se citeau, potrivit relatărilor talmudiștilor pe cele 15 trepte din curtea templului de către leviți, cu ocazia Sărbătorii Corturilor. După alții, ei se rosteau la cele trei mari sărbători iudaice de peste an: Paștele, Cincizecimea și Sărbătoarea Corturilor [25]. Irmoasele canoanelor de la utrenie sînt de asemenea omilii compuse pe baza așa-numitelor «Cîntări sau imne ale Părinților Vechiului Testament» (Exod XI, 1—21; Deut. XXXIII, 1—44; Isaia XXVI, 9—21; Daniil III, 24—90; Iona II, 3—18; Avacum III) [26].

Stihurile care preced stihirile laudelor, sînt luate din psalmii marcați prin «aleluia» (Ps. 148; 149 și 150), care se citeau la serviciul de la templu precum și la ritualul de sîmbătă dimineața de la sinagogă (Ps. 113; 117 și 135). În general, toate laudele bisericești, conțin în rînduiala lor texte din psalmii Vechiului Testament, folosiți și în cultul iudaic de la templu și de la sinagogă.

3. *Jertfa Euharistică și jertfele Vechiului Testament.* — Cele 7 laude sînt încoronate de Sfînta Liturghie, rînduiala cea mai importantă a cultului dumnezeiesc și centrul întregii vieți religioase creștine, deoarece în cadrul ritualului ei se săvîrșește jertfa cea nouă și nesîngeroasă a cultului creștin, în contrast cu jertfele sîngeroase ale cultului mozaic. De la început Sfînta Liturghie a fost elementul principal prin care cultul creștin s-a deosebit de cel mozaic [27]. Cu toate acestea, unele elemente din Vechiul Testament sînt prezente în rînduiala pregătirii jertfei Euharistice din cadrul cultului creștin. Dintre acestea amintim: formulele pe care le rostește preotul la îmbrăcarea sfințitelor veșminte, luate nu numai din psalmi ci și din alte cărți ale Vechiului Testament. Astfel găsim textul din Isaia (LIII, 7—8) prin care profetul anunță — ca de altfel întreg capitolul LIII — suferințele lui Mesia, text citat apoi de Sf. Evangheliști cînd relatează Patimile Mîntuitorului (Matei XXVII, 12; Marcu XV, 5; Luca XXIV, 11; Ioan XIX, 19), și rostit azi de preotul liturghisitor la scoaterea Sfîntului Agneț: «Ca un miel spre junghiere s-a adus...». Tot în cadrul proscomidiei, cînd liturghisitorul scoate miridă pentru Sfînta Fecioara Maria, punînd-o de-a dreapta Sfîntului Agneț, rostește cuvintele psalmului 44: «De față a stat împărăteasa, de-a dreapta Ta, în haină aurită îmbrăcată și prea înfrumusețată» (V, 11), cuvinte pe care majoritatea Sfinților Părinți ai Bisericii, le interpretează ca referindu-se la Biserica lui Hristos, pe care El o ridică la demnitatea de a sta de-a dreapta Sa [28].

---

24. La sinagogă spre deosebire de templu, iudeii se adunau pentru ca să se roage în comun, să citească din Lege și profeți, să cînte psalmi și să asculte predica exegetică a lecturii făcute în acea zi. Cf. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* Paris 1925, p. 48—49.

25. O. Casel, *op. cit.*, p. 39; L. Duchesne, *op. cit.*, p. 53.

26. Chițu Viorel, *Cultul Vechiului Testament și Cultul creștin,* în «Studii Teologice», XIII (1961), nr. 5—6, p. 302. 27. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 63—64.

28. Fer. Ieronim, *Breviarum in Psalmos,* P.L., XXVI, 1016; Fer. Augustin, *Ennarrationes in Psalmos,* P.L., XXXVI, 509; Teodoret al Cirului **Ἑρμηνεία εἰσ τοὺς ψαλμούς,** P.G., LXXX, 1193; Sf. Atanasie cel Mare **Ἐξήγησις εἰς τοὺς ψαλμούς** P.G., XXVII, 212; Sf. Ioan Hrisostom, **Ἐξήγησις εἰς τοὺς ψαλμούς** P.L., LX, 199 etc.

Tot astfel textul din Isaia LI, 10, alcătuiește rugăciunea de la îmbrăcarea stiharului, iar textul din Exod XV, 6, 7, alcătuiește rugăciunea pentru punerea mînecuței de la mîna dreaptă. La terminarea proscomidiei, liturghisitorul tămîiază cele trei acoperăminte rostind pentru fiecare din ele texte din Vechiul Testament. Pentru acoperămîntul Sfîntului Agneț, preotul rostește psalmul 92: «Domnul a împărățit întru podoabă s-a îmbrăcat...» psalm pe care Sfinții Părinți îl socotesc mesianic. După ei, acest psalm ni-l prezintă pe Iisus Hristos cel înviat și împodobit cu slava și puterea divină care erau proprii Fiului prin însăși calitatea Lui de Fiu al lui Dumnezeu. Luînd asupra Sa păcatele omenirii, El cel fără de păcat s-a încununat cu slavă și putere, și ca Mîntuitor a născut această lume nouă prin Botez înzestrînd-o cu demnitate și putere [29].

Tămîind acoperămîntul al doilea, pe care îl așează pe Sfîntul Potir, preotul liturghisitor rostește un text inspirat din profetul Avacum: «Acoperit-au cerurile bunătatea Ta Hristoase, și de lauda Ta este plin pămîntul» (III, 3); iar la acoperămîntul al treilea un alt text inspirat din psalmul 16. Aceste trei texte luate din proorociile referitoare la Iisus Hristos, demonstrează dumnezeirea Fiului și calitatea Lui de Mîntuitor. Așezarea lor în aceste locuri, Nicolae Cabasila o motivează astfel: «Pentru ca nu cumva din pricina întrupării și înfățișării omenești, oamenii să-și închipuie lucruri mici și nevrednice de dumnezeirea Fiului» [30].

Rînduiala Proscomidiei se încheie cu rostirea psalmului 50, psalm, care dealtfel se rostește de mai multe ori la săvîrșirea Sfintei Liturghii, atît în întregime cît și parțial la pregătirea slujitorilor (v. 15), după vohodul mare (v. 20, 21) și în timpul cîntării «Pre Tine te lăudăm» (v. 12—13).

Ritualul proscomidiei reprezintă sub forme tipice, jertfa Mîntuitorului în Liturghie, recurgîndu-se la preînchipuirile ei din epoca Vechiului Testament, care au anticipat-o sub forma de profeții, tipuri sau simboale [31]. Deși proscomidia este o rînduială specific creștină totuși în simbolismul ei este subliniat raportul ce există între Vechiul și Noul Testament, prin faptul că se scot miride și pentru personajele mai însemnate din Vechiul Testament (Sfîntul Ioan Botezătorul și toți sfinții și slăviții proroci) și pentru că multe din riturile și rugăciunile ei amintesc sau simbolizează persoane sfinte și momente din istoria sfîntă a Vechiului Testament.

Trecînd de la Proscomidie la Liturghia Catehumenilor cu lecturile biblice, omilia și rugăciunile ei, vom observa că aceasta este o formă încreștinată a serviciului cultic vechi al sinagogii [32]. Cele mai numeroase elemente din cultul mozaic se găsesc în partea de la începutul Sfintei Liturghii și pînă la citirea Sfintei Evanghelii. Aceste elemente tipice, preînchipuitoare sau profetice din Vechiul Testament încep să dispară cu timpul, pentru a face loc celor simbolice și mistice ale Noului Testament [33].

Printre elementele din Vechiul Testament amintim: antifoanele, care cuprind cîteva versete din psalmii profetici 91, 92 și 94. Pînă în veacul al VIII-lea acești

29. Teodoret al Cirului, *op. cit.*, col. 1625; Fer. Ieronim, *op. cit.*, col. 1172, Fer. Augustin, *op. cit.*, vol. XXXVII, col. 1182.

30. N. Cabasila, *Tîlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, trad. din grecește și lămuriri introductive, de Pr. Prof. Ene Braniște, București 1946, p. 41.

31. Pr. Prof. Ene Braniște, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila* (Teză de Doctorat), București 1943, p. 190.

32. L. Duchesne, *op. cit.*, p. 94; Pr. Prof. Ene Braniște, *Manual unic...*, p. 305.

33. Vezi mai pe larg, N. Cabasila, *op. cit.*, p. 42—64.

psalmi se citeau în întregime la Sf. Liturghie [34]. Subliniem în această parte «Sfinte Dumnezeule», sau trisaghionul, care este opera Bisericii Creştine, rezultînd din unele combinaţii făcute între cuvintele imnului serafimic (Isaia VI, 3) şi cuvintele lui David: «însetat-a sufletul meu după Dumnezeu cel tare, Dumnezeu cel viu...» (Ps. XLII, 3), la care s-au adăugat cuvintele «Miluieşte-ne pe noi» provenite tot din psalmii lui David [35]. Scopul care se urmăreşte prin această doxologie este reliefarea legăturii dintre Vechiul şi Noul Testament, precum şi faptul că «îngerii şi oamenii s-au unit într-o singură Biserică şi o singură ceată prin venirea lui Iisus Hristos»,[36] zice Nicolae Cabasila. O moştenire sigură din cultul sinagogii este practica lecturilor biblice, din care au mai rămas astăzi doar prochimenele care preced şi încheie pericopa «Apostolului».

În Liturghia credincioşilor predomină elementul dogmatic, pur creştin. Cu toate acestea, multe dintre cîntările şi rugăciunile de aici au la bază numeroase texte luate din Vechiul Testament. Aşa de exemplu cuvintele: «Iubi-te-voi Doamne, vîrtutea mea...» constituie versetul I al psalmului 17, despre care Sfinţii Părinţi ai Bisericii, sînt de părere că se referă la Iisus Hristos şi Biserica Sa, Hristos fiind vîrtutea, întărirea, scăparea şi izbăvitorul cel adevărat al tuturor credincioşilor [37].

Tot astfel şi imnul «Sfînt, Sfînt, Domnul Savaot...» este rezultatul eforturilor creştine de a combina imnul serafimilor din viziunea lui Isaia (VI, 3) şi cîntarea evreilor cu care întîmpinau pe principii şi bărbaţii trimişi de Dumnezeu: «Osana, Fiul lui David, bine este cuvîntat cel ce vine întru numele Domnului, Osana întru cei de sus» (Matei XXI, 9; Marcu XI, 9; Ioan XII, 13; Ps. CXVIII, 25—26 etc.). După unii liturgişti, aceste cuvinte se aflau şi în rînduiala serviciului de sîmbătă de la sinagogă [38].

După ce s-a împărtăşit cu Sfîntul Sînge, preotul (şi diaconul) rosteşte în taină: «Iată s-a atins de buzele mele şi va şterge fărădelegile mele şi de păcatele mele mă va curăţi», text adaptat de pe cuvintele îngerului din viziunea lui Isaia, cînd unul dintre serafimii ce stăteau înaintea Domnului, a luat cu un cleşte un cărbune de pe altar şi venind spre prooroc, i-a atins buzele, zicînd: «Iată s-a atins de buzele tale şi va şterge toate păcatele tale şi fărădelegile tale le va curăţi» (Isaia VI, 7). «Gestul îngerului simbolizează curăţirea profetului de păcate, iar rostirea acestor cuvinte după împărtăşirea cu Trupul şi Sîngele Domnului mărturiseşte credinţa preotului în puterea mîntuitoare a Sfintei Euharistii, ea avînd menirea să aducă curăţirea sufletului celui ce cu credinţă primeşte hrana dătătoare de viaţă» [39].

Ca răspuns la invitarea făcută de preot (sau diacon) credincioşilor ce vor să se împărtăşească, prin cuvintele: «Cu frica lui Dumnezeu, cu credinţă şi cu dragoste să vă apropiaţi», poporul răspunde cu cuvintele psalmistului: «Bine este cuvîntat cel ce vine întru numele Domnului...» (Ps. CXVII, 26—27), «Binecuvîntînd şi slăvind, ca pe Dumnezeu, pe Iisus, pe care îl văd cu mintea în Sfintele Daruri» [40].

---

34. P. Vintilescu, *Liturghiile bizantine privite istoric în structura şi rînduiala lor*, Bucureşti, 1943, p. 51—52.

35. N. Cabasila, *op. cit.*, p. 59. 36. *Ibidem.*

37. Fer. Ieronim, *op. cit.*, vol. XXXVI, col. 914—915; Fer. Augustin, *op. cit.*, vol. XXXVII, col. 148, Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, vol. CXXVIII, col. 497, ş.a.

38. A. Fortescue, *op. cit.*, p. 97; *Louis Finkelstein, The Bircat Ha-Mazon*, in Jewish Quarterly Review, New Series, vol. XIX (1928—1929), p. 211—213; I. Pedersen, *Passahfeste und Passahlegende*, in «Zeitschrift für altestamentliche Wissenschaft», LII (1934), p. 161 ss. etc. la L. Bouyer, *op. cit.*, p. 82—83.

39. Mircea Basarab, *Vechiul Testament în Liturghiile Ortodoxe*, în «Studii Teologice», XII (1961), nr. 3—4, p. 216. 40. N. Cabasila, *op. cit.*, p. 91.

Remarcăm faptul că toate rugăciunile din anaforaua liturgică, au un fond comun folosite de evrei sau iudeo-creștini la cultul sinagogii, care însă n-au alterat conținutul creștin, ci din contră, au subliniat mai mult continuitatea care a existat și există între cultul mozaic nedesăvîrșit și cultul creștin desăvîrșit [41]. Și în cuprinsul rugăciunii amvonului întîlnim texte din Vechiul Testament (Ps. VIII; XVI; XXV; XXVI; XXVII; CXVII; CXII, 2 etc.), care înfrumusețează ritualul creștin. Sfînta Liturghie se încheie cu cuvintele Psalmului 102 «Fie numele Domnului...» (v. 2), prin care credincioșii slăvesc pe Dumnezeu. Părinții Bisericii prezintă această binecuvîntare ca o datorie a oamenilor față de Creatorul lor, căci ceea ce ne îndeamnă profetul prin cuvintele «Fie numele Domnului binecuvîntat...» ne învață și Apostolul neamurilor, zicînd: «Preamăriți pe Dumnezeu în trupul vostru și în duhul vostru», (I Cor. VI, 20) [42].

În Liturghia darurilor mai înainte sfințite, numărul textelor vetero-testamentare este mai mare decît în celelalte liturghii creștine. Catisma a XVIII-a spre exemplu cuprinde un număr de 15 psalmi împărțiți în trei stări (I Ps. CXIX, 124; II Ps. CXXV, 129; III Ps. CXXX, CXXXIV), preotul rostind după sfîrșitul fiecărei stări ectenie mică. Tot din această categorie fac parte paremiile, două la număr, iar în cazul cînd este hram sau sfînt cu polieleu, se adaugă și paremiile zilei respective tot cu cuprinsul vetero-testamentar [43].

Prezența multiplă a elementelor mozaice este justificată la această liturghie, prin faptul că prima parte a ei este constituită din partea de la început a vecerniei.

În general, Sf. Liturghie, în cadrul căreia se săvîrșește jertfa cea fără de sînge a creștinilor, este rînduiala de cult caracteristică Bisericii Creștine. În ea dogmele creștine au găsit formule admirabile de exprimare, alături de emoțiile religioase ale sufletului creștin, din diferite rugăciuni. La Sfînta Liturghie se săvîrșește jertfa creștină cea nesîngeroasă, pe care Domnul Hristos a adus-o în chip sîngeros pe Golgota o singură dată pentru întreg neamul omenesc. Ceea ce nu a putut împlini mulțimea jertfelor din cultul mozaic, a împlinit Mîntuitorul prin suprema Sa jertfă de pe cruce. Jertfele mozaice aveau mai mult o eficacitate simbolică, erau repetabile, se aduceau numai pentru poporul evreu, și nu împărtășeau harul sfințitor. Jertfa cultului creștin însă, a fost adusă o singură dată pentru totdeauna pentru întreaga omenire căzută în păcat. Ea oferă tuturor harul sfințitor, ridicîndu-ne la rangul de fii adoptivi ai lui Dumnezeu și împărtășindu-ne pe toți cu însuși Trupul și Sîngele Domnului Hristos [44].

Prezența numeroaselor elemente mozaice în Sfînta Liturghie a făcut pe unii liturgiști — exagerînd lucrurile — să afirme că rînduiala pregătirii jertfei euharistice la creștini și în special rînduiala din cadrul Liturghiei catehumenilor, și-ar avea originea fie în rînduiala de cult de sîmbătă dimineața de la sinagogă (G. Bickell [45], și F. Probst), [46] fie în rînduiala cinei iudaice de vineri seara (I. Drevs [47] și G. Rauschen) [48]. G. Bickell afirmă că planul Liturghiei descrisă de Constituțiile Apostolice este rînduit

41. Vezi mai pe larg L. Bouyer, *op. cit.*, p. 21—34; 55—82; 187—300.
42. M. Basarab, *art. cit.*, p. 219.
43. Pr. Prof. Ene Branișteș, *Manual unic...*, p. 491.
44. Popescu Mălăiești, *Studii și documentarii. Valoarea Vechiului Testament pentru creștini*, București 1926—1927, p. 87—88.
45. *Messe und Pascha*, *Mayence*, 1872, p. 88—104.
46. *Liturgie des IV Jahrhunderts und deren Reform*, Münster, 1893, p. 6—16.
47. *Eucharistie*, în «Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche», t. V, col. 560—572. 48. *L'Eucharistie et la Pénitencé*, Paris 1916, p. 100.

după ritualul cinei pascale, pe care Mîntuitorul Iisus Hristos l-ar fi împlinit întocmai în seara Cinei celei de Taină, mai înainte de a institui Sfînta Euharistie. Deci Sfînta Euharistie ar fi instituită către sfîrșitul acestei cine pascale [49]. După Rauschen și Drews, rînduiala Sfintei Liturghii a fost inspirată din rînduiala meselor iudaice de vineri seara, de peste săptămînă, căci, după părerea lor, era mai potrivit ca rînduiala Sfintei Euharistii să se inspire din acea rînduială iudaică, decît din rînduiala cinei pascale, care avea loc numai o dată pe an [50]. Bickell, în prezentarea paralelei dintre rînduiala primară a Sfintei Liturghii, respectiv a Sfintei Euharistii și ritualul iudaic de sîmbăta, sau cel al cinei pascale de joi seara, s-a folosit de documente iudaice mult posterioare vieții Mîntuitorului și Apostolilor, de care nu e sigur dacă mai păstrau fidel ritul iudaic din vremea Mîntuitorului [51]. «Chiar dacă analogiile izolate ce s-au semnalat și-ar găsi un temei solid în ideea unei imitări, totuși un asemenea fapt n-ar stabili o dependență a Liturghiei vechi, de ritualul iudaic» [52]. În fond Sfînta Euharistie este mai veche decît ceremoniile sinagogii, deoarece a fost simbolizată înaintea acestora de jertfa lui Melchisedec și de Mana cerească pe care a dat-o Dumnezeu iudeilor în pustiu [53]. Sfînta Euharistie se ridică prin importanța ei deasupra acestora fiindcă este însăși Trupul și Sîngele lui Hristos. «Precum Dumnezeu a dat poporului Său în pustiu mană adusă de îngeri pentru a se hrăni, așa și prin Sfînta Euharistie, Hristos dă creștinilor mana veșnică a Trupului și Sîngelui Său. Acea mană venea din cer, aceasta (Sfînta Euharistie) este supracerească, aceea era a cerului, aceasta e a Stăpînului cerurilor, aceea era supusă stricăciunii dacă era păstrată, pîinea cea cerească este străină de orice stricăciune ca tot cel ce va gusta cu vrednicie, nu va putea să simtă stricăciunea. Evreilor le-a țîșnit apă din piatră, iar Domnului Hristos i-a curs sînge pentru creștini» [54].

În ce privește materia de jertfă, între cina pascală și Euharistia creștină există o deosebire fundamentală. La Cina Euharistică nu s-au folosit niciodată ierburi amare, azimă sau miel pascal ca la cina iudaică. Se poate face doar o analogie formală între pîinea, ca materie de jertfă a Sfintei Euharistii, și «pîinile punerii înainte sau pîinile feții-lechem happanim» [55].

Taina Sfintei Euharistii nu este o cină cu caracter particular ca cea iudaică; din ea se pot împărtăși toți creștinii. Între ritualul mesei pascale iudaice și ritualul cinei creștine, este o oarecare analogie formală, în ce privește succesiunea actelor și gesturilor din cuprinsul lor. Aceasta însă nu atinge cu nimic fondul celei de a doua. Elementele principale din rînduiala Jertfei Sfintei Euharistii sînt de origine pur creștină. Creștinii au turnat în formă veche un conținut nou cultic, reușind să dea un înțeles corespunzător fondului și formei cultului nou. Întrebuințarea elementelor vechi a fost necesară, deoarece «cultul mozaic avusese un rol profetic sau preînchipuitor, așa încît folosirea unor elemente din cadrul lui în cultul creștin, își putea găsi locul ca o necesitate pentru explicarea și înțelegerea deplină a jertfei Noului Testament» [56].

49. G. Bickell, *op. cit.*, p. 105—112; A. Fortescue, *op. cit.*, p. 94—97.

50. Vezi mai pe larg, P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 71

51. F. Cabrol, *Les origines liturgiques*, Paris 1906, p. 331—334.

52. P. Vintilescu, *Liturghiile bizantine...*, p. 75.

53. Max Thurian, *L'Eucharistie, mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de grace et d'intercession*, Neu-Châtel, Paris 1959, p. 21 ss., după L. Bouyer, *op. cit.*, p. 89; J. Quasten, *Monumenta Eucharistica et liturgica etustissima*, Bonnae, 1935—1937, p. 132—133.

54. Sf. Ambrozie, *De mysteriis*, VIII, 20, la J. Quasten *op. cit.*, p. 133.

55. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele mistagogice*, IV, 5, trad. rom. de Pr. D. Fecioru, în «Izvoarele Ortodoxiei», nr. 6, București 1943, p. 563.

56. L. Bouyer, *op. cit.*, p. 28—29.

4. *Sărbătorile, Sfintele Taine și Ierurgiile.* — Sărbătorile cultului mozaic sînt în general comemorări ale evenimentelor istorico-religioase din viața poporului evreu. Prin sărbătorile creștine se repetă anual evenimentele mai însemnate din istoria mîntuirii neamului omenesc. Ele s-au format la început după modelul sărbătorilor iudaice și greco-romane, dar au căpătat un caracter specific creștin [57]. În cultul creștin, unele sărbători au o legătură doar formală cu sărbătorile din cultul mozaic; altele sînt specific creștine. Dintre cele care au o legătură formală cu cele mozaice, amintim: sărbătoarea Tăierii împrejur și a Întîmpinării Domnului, care ne amintesc de unele prescrieri ale Legii mozaice (Luca II, 21—24) pe care le-a respectat și Mîntuitorul Iisus Hristos.

Sfintele Paști, după denumire par a fi identice cu Paștele iudeilor, însă conținutul sărbătorii este cu totul diferit. Pentru iudei era cea mai mare sărbătoare. Ea amintea evenimentul salvării primilor născuți în Egipt, ieșirea din robie și trecerea minunată prin Marea Roșie. Aceste evenimente erau comemorate printr-un ritual special, în centrul căruia era consumarea Mielului Pascal. Pentru creștini, Sfintele Paști este tot cea mai mare sărbătoare. «Dar pe cînd mielul pascal amintea evreilor doar de scăparea lor vremelnică de sub robia egipteană, Moartea și Învierea Domnului, adevăratul Miel Pascal al creștinilor, ne amintesc de Cel care ne-a scăpat pentru veșnicie de la moarte, dîndu-ne viața cea veșnică» [58].

Paștile Vechiului Testament au fost tipul Paștilor creștine, dar cele creștine nu au fost dependente întru nimic de cele iudaice. Nu se poate vorbi de elemente veterotestamentare în cultul creștin la această sărbătoare decît din punct de vedere formal, conținutul creștin al sărbătorii fiind total deosebit de cel al Paștelui iudaic.

O oarecare asemănare se întîlnește și la sărbătoarea Cincizecimii, care și la iudei și la creștini se serba la cincizeci de zile după Paști. Obiceiul din unele biserici creștine, ca la această sărbătoare să se împodobească bisericile și casele oamenilor cu crengi verzi, este o reminiscență din cultul mozaic, potrivit căruia în ziua Cincizecimii, evreii împodobeau sinagogile și casele lor cu ramuri verzi și cu flori, spre a le aminti că Legea s-a dat într-un timp cînd lîngă Muntele Sinai, toate erau verzi, și cînd au fost nevoiți să locuiască în colibe făcute din frunze și ramuri [59].

«La origine, duminica se juxtapune sabatului, care a fost respectat un oarecare timp și de creștini, ca și alte obiceiuri ale sinagogii [60]. Ea a fost prima sărbătoare creștină care a înlocuit sîmbăta iudaică, sărbătorită în primele veacuri de creștinii proveniți dintre iudei. Fondul cultic al sărbătorii este diferit de cel al sabatului, în centrul lui stînd săvîrșirea Jertfei Euharistice a Domnului Hristos.

Sfintele Taine sînt forme ale cultului creștin, instituite de însuși Mîntuitorul, care n-au nici un model în cultul mozaic. Cultul sinagogal nu a avut taine prin care să împărtășească harul, dar sacrificiile, ceremoniile, ungerile și binecuvîntările care se practicau în cultul mozaic, au prefigurat într-un anumit sens Sfintele Taine din Legea Nouă. Credem că însuși numărul tainelor creștine are o legătură cu perfecțiunea care se atribuia numărului 7 (șapte) în Vechiul Testament, dar mai ales cu cele șapte daruri ale Sfîntului Duh, de care vorbește profetul Isaia (XI, 2—3).

57. F. Cabrol, *Les Fêtes chrétiennes*, în «Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie t. V, I, col. 1403.

58. V. Gheorghiu, *Sfintele Paști și reforma calendaristică «ortodoxă română»*, București 1929, p. 1. 59. A. Barrois, *op. cit.*, p. 413. 60. F. Cabrol, *Les Fêtes...* t. V, 1, col. 1403.

Dintre acele elemente și evenimente prefigurative, amintim: 1) Cele șapte candele ale candelabrului din Sfînta, simbolul plenitudinii; 2) cele șapte coloane pe care înțelepciunea le cioplește pentru a-și consolida locuința sa (Prov. IX, 1—6); 3) cele șapte băți făcute în apa Iordanului, care l-au curățit pe Neeman Sirianul de lepră; 4) Cele șapte stropiri care se făceau peste un lepros cu sînge de turturele; 5) Și cele șapte candelabre pe care Zaharia profetul le-a văzut în vis strălucind, fiind nelipsite de untdelemn și totdeauna aprinse (Zah. IV, 1—4). După interpretarea dată de Sf. Părinți psalmului 22, reiese că în el sînt prefigurate toate cele șapte taine [61].

Taina Sfîntului Botez a fost prefigurată de: apele de la creație peste care se purta Duhul Sfînt (Gen. I, 2); [62] apele potopului (I Petru III, 20); apa pe care a scos-o Moise din stîncă și tămăduirea lui Neeman Sirianul prin coborîrea în apele minunate [63]. Botezul nu era un lucru complet nou la evrei. Legea lui Moise le prescria în diferite împrejurări, afundări în apă (Lev. IV, 27—28; XI, 25; XIII, 6 și 34 etc.) [64]. «Din prefigurările diferitelor acte ale Botezului în Vechiul Testament nu rezultă o dependență a rînduielii acestei taine de vreun ritual al cultului iudaic, ci dimpotrivă, se arată vechimea acestei taine, încă de la crearea lumii. Sfîntul Ambrozie spune că Botezul își are prefigurarea în însuși începutul lumii zicînd: «Cînd Dumnezeu a făcut cerul și pămîntul Duhul se purta deasupra apelor. Cel ce era purtat deasupra apelor nu a făcut apele?» [65].

În Taina Botezului lucrează harul Sfîntului Duh. Prin aceasta ea este superioară oricărui act de cult al sinagogii. «Același Duh de la creație — spune Sfîntul Ambrozie — vine și sfințește apele botezului prin care cel botezat se curăță de orice păcat» [66].

Taina Mirungerii este mai puțin prefigurată în cultul mozaic. Totuși, Sfîntul Chiril al Ierusalimului spune că Sfîntul Mir cu care se unge noul botezat «este Duhul Sfînt» despre care și Isaia, în profeția lui spunea în numele Domnului: «Duhul Domnului este peste mine...» (LI, 1) [67].

Taina Cununiei își are oarecum originea în Vechiul Testament prin crearea primei perechi de oameni. Este taina în care întîlnim cele mai multe aluzii la textele și persoanele din Vechiul Testament, în cuprinsul ritualului ei [68]. Desigur că mulțimea persoanelor din Vechiul Testament amintite în rînduiala tipiconală a acestei sfinte taine întărește și mai mult afirmația că instituirea ei s-a făcut o dată cu crearea de către Dumnezeu a femeii, care avea să fie împreună viețuitoare cu bărbatul (Gen. II, 23—25).

Dacă Sfintele Taine au fost prefigurate printr-o serie de acte de cult și evenimente însemnate din Vechiul Testament, acest lucru arată legătura dintre cele două testamente, ambele lăsate de Dumnezeu, dar nicidecum o dependență a tainelor creștine de riturile iudaice. Pentru creștini Sfintele Taine nu sînt simple semne exteri-

61. J. Marchant, *op. cit.*, p. 16—17 și 20—29.
62. Sf. Chiril al Ierusalimului, *op. cit*, trad. rom. cit. p. 91.
63. Sf. Ambrozie, *op. cit.*, III, 16—18, la J. Quasten, *op. cit.*, p. 121.
64. A. Vacant, *Baptême*, în «Dictionnaire de la Bible», t. I, col. 1434.
65. *De Mysteriis*, c. III, 9, la J. Quasten, *op. cit.*, p. 117—118.
66. *Ibidem*, p. 118.
67. Sf. Chiril al Ierusalimului, *op. cit.*, III, I, în trad. rom. cit., p. 556.
68. A se vedea primele două rugăciuni de binecuvîntare a mirilor și imnul «Isaia dănțuiește...», în *Molitfelnic*, București 1937, p. 77—80 și 86.

oare sau simboluri ca în cultul mozaic, ci sînt mijloace eficace de împărtășire a harului, ca să sfințească pe toți cei ce se împărtășesc din bogăția lor [69].

Pe lîngă Sfintele Taine, Biserica creștină a instituit și ierurgiile, slujbe prin mijlocirea cărora se binecuvîntează și se sfințesc momentele cele mai de seamă din viața omului. În oficierile ierurgiilor întîlnim multe din elementele de cult mozaic. Astfel, întîlnim texte din psalmi în rînduiala consacrată primei zile de naștere a pruncului (Ps. 50); «Că iată întru fărădelegi m-am zămislit»; în rînduiala din ziua a VIII-a de la nașterea pruncului, care ne amintește de tăierea împrejur și de punerea numelui Domnului Hristos (Luca II, 21). Însuși Iisus Hristos a împlinit prescripțiile Legii Vechi, care recomanda ca toți pruncii iudei de sex bărbătesc să fie tăiați împrejur în ziua a VIII-a (Lev. XII, 3).

Ritualul îmbisericirii pruncului la 40 de zile și curățirea lehuzei păstrate în cultul creștin, sînt tot de origine iudaică. După datina din Legea Veche (Lev. XII, 7—8) femeia care năștea un băiat era socotită necurată 40 de zile, iar dacă năștea o fată, 80 de zile. După aceste zile ea venea la templu și aducea jertfă de curățire. Această rînduială a împlinit-o și Maica Domnului (Luca II, 22). Mai amintim aici citirea psalmului CXL în rînduiala slujbei pentru agheazma mică și a psalmului L la slujba agheasmei mari.

5. *Expresii, lecturi și persoane din cultul mozaic în cultul creștin.* — În cultul creștin putem afla o serie întreagă de expresii liturgice împrumutate din cultul mozaic. Unele dintre aceste formule au fost folosite și de Mîntuitorul în activitatea Sa pămîntească. Altele dintre ele au fost introduse în cultul creștin, fiind transcrise exact din limba ebraică, păstrîndu-li-se totodată și înțelesul lor original. Enumerăm aici doar cîteva: «Doamne miluiește» (חַנֵּנִי - κύριε ἐλέησον) «Pace tuturor» (εἰρήνη πᾶσι) «Pace ție» (שָׁלוֹם לָךְ; εἰρήνη σοι) «Amin» (אָמֵן - γένοιτο) «Aliluia» (הַלְלוּיָהּ - Ἀλληλούια) etc., precum și expresiile, Osana, Pascha, Sabat, satana și Savaot [70]. Expresiile liturgice, Amin [71], Aliluia [72], Osana [73] și Savaot [74], au o largă întrebuințare în cadrul slujbelor religioase creștine, iar expresiile Amin, Pascha, Sabat, satana etc., se folosesc în vorbirea creștină curentă și mai ales în cuprinsul rugăciunilor.

Practica citirii Sfintei Scripturi în adunările de cult creștine a fost primită de Biserică de la Sfinții Apostoli și aceștia au moștenit-o din cultul Legii Vechi. Din Exod (cap. XXIV) aflăm că Moise a citit din Cartea Legii în fața poporului. De asemenea și leviții citeau Legea cu voce tare și o explicau poporului. Pentru cult, iudeii au împărțit Legea lui Moise în 153 secțiuni numite parașe, astfel că ea era citită în întregime de-a lungul a trei ani. Era și normal ca primii creștini fiind iudei să nu renunțe dintr-o dată la practicile lor cultice mozaice, ceea ce a determinat ca multe lecturi din cultul mozaic să rămînă și în cultul creștin.

Cartea de căpătîi, atît pentru cultul creștin public cît și pentru viața particulară a creștinilor, a fost *Psaltirea*, ca cea «care cuprinde în sine tot ce-i mai folositor

69. V. Chițu. *art. cit.*, p. 309.

70. Vezi mai pe larg, V. Mitrofanovici, op. cit., p. 278—284.

71. Vezi mai pe larg, F. Cabrol, *Amen*, în «Dictionnaire de théologie catholique», t. I, 1, col. 1564.

72. Idem ... *Aleluia*, în «Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie», t. I, 2, col. 1232.

73. Idem ..., *Hosanna*, în «Dictionnaire d'arhéologie chrétienne et de liturgie», t. VI, col. 2771.

74. V. Vigouroux, *Sabaoth*, în «Dictionnaire de la Bible», t. V, 2, col. 1289.

în toate» — după cum spune Sfîntul Vasile cel Mare [75]. Canonul 85 apostolic numără Psaltirea printre cărțile sfinte respectate mult de creștini. Ea a contribuit cel mai mult la formarea rînduielilor creștine de cult. Așa după cum am observat din cuprinsul lucrării de față, psalmii formează o parte principală din cele 7 laude bisericești, fiind nelipsiți și din rînduielile Sfintelor Taine, a Sfintei Liturghii, a ierurgiilor și a celorlalte rugăciuni ale Bisericii [76].

În unele calendare creștine, și mai ales în cel ortodox găsim foarte multe zile închinate unor persoane din Vechiul Testament, pe care creștinii le respectă cu sfințenie. Astfel, întîlnim în cursul anului bisericesc pomenirea lui Moise la 4 septembrie, iar la 17 decembrie a lui Daniel și a celor trei tineri. Ziua de 6 mai este închinată dreptului Iov, iar cea de la 20 iulie Sfîntului Prooroc Ilie Tesviteanul. În general toți proorocii Vechiului Testament sînt pomeniți în calendarul creștin. Unora dintre ei pe lîngă pomenirea de la sinaxar, le sînt închinate și o serie de cîntări din rînduiala slujbelor creștine. Așa sînt o parte din stihirile de la vecernia zilelor de rînd, stihirile de la stihoavnă și troparele unor zile. La utrenie, în special, o parte din pesnele canonului și din stihirile laudelor sînt consacrate zilelor respective.

În rînduiala Sfintelor Taine, de asemenea se pomenesc persoane din Vechiul Testament. Astfel, la Sfîntul Botez, în cuprinsul celei de a doua rugăciuni la tunderea părului noului botezat, e pomenit proorocul Samuel și proorocul David. În rugăciunea de sfințire a untdelemnului se amintește de patriarhul Noe. În rugăciunile de la rînduiala cununiei se pomenesc cele mai multe persoane din Vechiul Testament ca: Adam, Avraam, Sara, Isaac, Rebeca, Iacob, Rahila și alții. La fel și în rînduiala ierurgiilor se amintesc o serie de nume vetero-testamentare. Printre rugăciunile la diferite trebuințe în cuprinsul cărora întîlnim nume de persoane din Vechiul Testament este «rugăciunea pentru cei ce călătoresc pe cale» în care se pomenește Iosif, Isaac și Tobie. În «rugăciunea pentru cei bolnavi» se amintește de Ezechia și Manase [77].

Se poate spune în general că persoanele din Vechiul Testament pe care le întîlnim în cultul creștin sînt mai întîi drepții, care au anticipat creștinismul prin viața și raporturile lor față de Dumnezeu, și apoi profeții, care au proorocit venirea lui Mesia și prin El, Legea cea Nouă.

6. *Influențe ale cultului mozaic cu privire la locașurile de cult, persoanele liturgice și obiectele din cultul creștin.* — Îndeplinirea principalelor forme de cult e legată de un anumit loc destinat pentru acest scop. Atît cultul mozaic cît și cultul creștin se desfășoară în locașul de cult. Însuși Dumnezeu a poruncit să i se facă locaș de închinare, pentru că mediul în care se realizează comuniunea cu El să fie demn de slava Sa. Astfel, Moise a construit Cortul Sfînt, iar Solomon templul din Ierusalim în care s-a săvîrșit cultul. Pe acesta din urmă însuși Mîntuitorul l-a cinstit numindu-l chiar «casa Tatălui Meu» (Luca II, 42) și tot El mărturisește prezența lui Dumnezeu în templu (Matei XXIII, 24).

75. *Comentar la Psalmi* (Ps. I), trad. rom. de Pr. O. Căciulă, în «Izvoarele Ortodoxiei», nr. 2, București 1939, p. 23.

76. În cultul creștin Psaltirea se citește în postul mare de două ori pe săptămînă, iar în restul anului o singură dată pe săptămînă. Se pare că acest lucru este o moștenire din cultul iudaic, deoarece ea avea o largă întrebuințare în cultul divin de la templu. Acolo psalmii erau împărțiți în grupe și fiecare grupă era destinată pentru o zi din săptămînă. Jertfele și întreg ritualul erau însoțite de cîntări din psalmi. De asemenea psalmii au fost folosiți și în cultul sinagogii. Cf. A. Negoiță, *Psaltirea în cultul Bisericii Ortodoxe,* București, 1940, p. 57.

77. V. Chițu, *art. cit.*, p. 310—311.

Primii creștini recrutați dintre iudei au continuat și ei să cinstească *templul* și *sinagoga*, dar *Sfînta Euharistie o săvîrșeau în case particulare*. Cu timpul creștinii și-au avut locașurile lor de cult. De aceea, între părțile componente ale templului iudaic și cele ale bisericii, există unele asemănări. Cele trei părți ale edificiului bisericii, *pronaos*, *naos* și *altar*, corespund cu partea exterioară a templului, adică curtea cu partea de mijloc — Sfînta — și cu Sfînta Sfintelor. Ca și la templu, vechile biserici creștine aveau un portic în fața edificiului, format din coloane legate între ele și acoperite.[78]. În special în vestibulul vechilor basilici creștine se afla un vas cu apă în care credincioșii își spălau mîinile înainte de a intra. Este o moștenire a spălărilor rituale din cultul mozaic. «Folosirea amvoanelor în Bisericile creștine se pare că vine de la banca înălțată în sinagogă, pe care se așezau rabinii, la origine fiind consacrată numai pentru citirea cărților sfinte» [79].

Altarul este locul unde se săvîrșește jertfa cea fără de sînge în cultul creștin, spre deosebire de altarul mozaic, unde se săvîrșeau jertfele sîngeroase, el fiind așezat în curtea templului. Între altarul creștin și Sfînta Sfintelor există totuși și o asemănare. După cum pe Sfînta Masă, la Sfînta Liturghie se află prezent Domnul Hristos cu Trupul și Sîngele Său, și pe tronul sfînt din Sfînta Sfintelor după Sfînta Scriptură era prezent totdeauna Dumnezeu (Ex. XL, 30—38; Lev. IX, 23—24). Între locașurile de cult mozaice și creștine există o legătură mai mult simbolică și tipică, deoarece, atît cortul sfînt cît și templul sfînt sînt tipul Bisericii creștine. Unii cercetători afirmă că templul iudaic ar sta la originea Bisericii creștine, și că între sinagoga iudaică și edificiul bisericilor creștine există o strînsă legătură în ce privește forma de construcție [80]. Totuși, originea formelor de construcție ale basilicilor și bisericilor creștine nu le aflăm numai în templu sau sinagogi. În planul acestora s-au întîlnit diverse influențe, printre care putem să menționăm și pe cele mozaice [81].

Persoanele liturgice constituie condiția și mijlocul necesar prin care se îndeplinește cultul divin. Funcția persoanelor cultului mozaic are unele deosebiri față de cea a persoanelor liturgice din cultul creștin. Astfel, în treptele ierarhice ale cultului mozaic slujitorii erau aleși numai din seminția lui Levi (Ex. XL, 13—15; Lev. VIII, 1—32; X, 1—20). Ei nu aveau o preoție harică și nici nu împărtășeau darul Sfîntului Duh prin acțiunile lor. De asemenea, ei aduceau pentru popor în special jertfe sîngeroase (Ex. XL, 15—17; Lev. VIII, 15—23; IX, 6—24; X, 12—20 etc.) ceea ce nu se face în cultul creștin, în care jertfa sîngeroasă a fost adusă o singură dată pentru totdeauna de Mîntuitorul Hristos (Matei XXVII, 25—26; Marcu XV, 20—47; Luca XXIII, 27—56; Ioan XIX, 16—42).

Între ierarhia mozaică și cea creștină sînt totuși și unele asemănări. Ambele ierarhii sînt de origină divină. Cele trei trepte ale ierarhiei creștine corespund arhiereului, preoților și leviților din Vechiul Testament. Ca și în cultul mozaic și în cultul creștin, primirea cuiva într-o treaptă ierarhică se face printr-o sfințire specială, solemnă — hirotonia —. Slujitorii cultului mozaic, erau socotiți ca și cei creștini mijlocitori între oameni și Dumnezeu (Ex. XXIX, 1; 40—13; Lev. VIII, 1—36 etc.). Funcția preoției mozaice ca și a preoției creștine era întreită: împlinirea serviciului liturgic, conducerea poporului și explicarea Sfintei Scripturi. Arhiereul era unul singur

78. V. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 435—440.

79. H. Leclercq, *Ambon*, în «Dictionnaire d'arhéologie chrétienne et de liturgie», t. I, 1, col. 1330.

80. Idem ..., *Manuel d'Archéologie...*, p. 118—119.

81. *Ibidem*, p. 119—120.

pentru popor, după cum și astăzi episcopul este pentru o singură eparhie [82]. Serviciul leviților era asemănător cu cel al diaconilor. Ca și diaconii, ei nu aveau voie să se atingă în timpul serviciului religios de anumite obiecte și ei se introduceau în serviciul cultic printr-o sfințire deosebită (Ex. XIII, 1; Num. III, 13; Deut. X, 8 etc.), și îndeplineau lucrări inferioare la templu după dispoziția dată de preoți, fiind mijlocitori între preoți și popor (Num. IV, 23, 35—39; I Cr. IX, 13—19; Deut. XXXI, 25 etc.). Dintre persoanele liturgice inferioare, amintim psalții și citeții, care aveau atribuții similare în ambele culte.

Ca și slujitorii creștini slujitorii cultului mozaic purtau veșminte speciale în timpul serviciului religios. Amintim aici cîteva din veșmintele cultului mozaic care au corespondență cu cel creștin. Astfel, efodul marelui preot (arhiereului) (I Sam. II, 18; I Cr. XV, 27; Jud. VIII, 27 etc.), sau marama pe care iudeii și-o puneau pe cap în vremea participării lor la cultul public, ar corespunde după unii cercetători biblici cu orarul pe care diaconii îl poartă la slujbele religioase din cultul creștin [83]. Brîul sau cingătoarea este amintit în Vechiul Testament printre veșmintele lui Aaron și simboliza semnul demnității și al puterii preoțești. Același lucru îl simbolizează și brîul folosit de preoți în cultul creștin.

Mitra, (Misnefet — κίδαρις - μίτρα — Ex. XXVIII, 4; XXXVII, 39; Lev. VIII, 8 etc.), care simboliza puterea și chemarea specială dată de Dumnezeu celui ce o purta, are același simbolism, pe care îl are și mitra arhiereului în creștinism [84]. În general însă, veșmintele folosite în cultul creștin sînt în majoritate de origine creștină.

De asemenea, unele obiecte ce se folosesc azi în cultul creștin își au originea în cultul mozaic ori au un simbolism legat de Vechiul Testament. Cădelnița, își are originea probabil în cățuia folosită pentru tămîierea ce se făcea la templu. Linguriță, simbolizează cleștele cu care serafimul a atins buzele profetului Isaia, curățindu-l de păcate și învrednicindu-l să vestească cuvintele lui Dumnezeu (Isaia VI, 6). Elementele și obiectele care se pare că au fost împrumutate de cultul creștin din cultul mozaic, au căpătat în creștinism o întrebuințare și semnificație cu totul deosebită și mult superioară față de Vechiul Testament [85].

*

Din cele expuse mai sus, putem afirma că în mare parte, cultul creștin a împrumutat o mulțime de elemente din cel mozaic. Dar acest împrumut nu a înlăturat cu nimic fondul spiritual creștin al cultului, întrucît privește mai mult partea formală.

Existența elementelor mozaice în cultul creștin este ușor explicabilă, deoarece primii creștini au fost iudei convertiți, care nu s-au despărțit deodată de practicile iudaice, iar primele comunități creștine s-au înființat în plin mediu iudaic. Aceasta nu înseamnă că cultul creștin este dependent de cel mozaic. Dimpotrivă, în creștinism, elementelor mozaice, Biserica le-a dat o semnificație deosebită cu un profund înțeles spiritual. Elementele de fond, care constituie conținutul cultului creștin, sînt de origine și natură pur creștină. Biserica creștină nu putea să admită în sînul ei conceptul exclusivist iudaic de comunitate religioasă, întrucît primele Biserici creștine

82. Vezi mai pe larg, L. Duchesne, *op. cit.*, p. 34—53; V. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 479—490, 479—490.

83. V. Gregorian, *Veșmintele liturgice în Biserica Ortodoxă*, Craiova 1941; V. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 473—479.

84. V. Gregorian, *op. cit.*, p. 52—53.

85. *Ibidem*, p. 53—54; V. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 430—496 și 508—510.

erau legate între ele printr-un sentiment de credință, dragoste și nădejde deosebit de cel iudaic.

«Era o altă fraternitate religioasă, o altă naționalitate superioară și ideală care-și aștepta realizarea într-un viitor îndepărtat. Pe pămînt și în lumea reală, ea nu însemna înflorirea unei rase sau națiuni hotărîte și în nici o parte nu se găsea un centru religios local, analog Ierusalimului și templului său» [86].

Pentru cultul creștin, cel mozaic are un caracter și simbolic. Între ele există asemănări dar și deosebiri fundamentale. Cel mozaic a avut un caracter aproape exclusiv exterior, care adesea a decăzut într-un formalism riguros condamnat chiar și de Iahve (Isaia I, 11—17; Ieremia XI, 15; Amos V, 12 etc.), pe cînd cel creștin este adevăratul cult în «duh și adevăr» (Ioan IV, 24). Prin primul, evreii aveau posibilitatea de a păstra legătura cu Dumnezeu prin iertarea păcatelor. Prin al doilea, neamului omenesc i se împărtășește harul sfințitor care aduce mîntuirea tuturor celor ce cred că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu, se botează în numele Sfintei Treimi și împlinesc poruncile divine. În cultul mozaic omul nu se poate uni niciodată cu Dumnezeu, pe cînd în cel creștin, oamenii se împărtășesc cu însuși Trupul și Sîngele Domnului Hristos, prezent în jertfa cea nesîngeroasă din cadrul Sfintei Liturghii. În felul acesta, cultul creștin reprezintă o acțiune de jertfă continuă, neîncetat activă, legată nedespărțit de persoana Domnului Hristos Mîntuitorul lumii.

Cu toate acestea nu se poate uita rolul și importanța pe care cultul mozaic le-a avut pentru cultul creștin și mai ales legătura strînsă dintre ele, ca mijloace de sfințire a omului în vederea mîntuirii.

86. L. Duchesne, *op. cit.*, p. 7.

NOTE BIBLIOGRAFICE

Eduard Ullendorf, *Ethiopia and the Bible*, London, 1968, 173 p. + ilustrații.

Volumul acesta tratează probleme de interes biblic, bazate pe o bună cunoaștere a realităților. Autorul este profesor de etiopiologie la Universitatea din Londra și membru al Academiei britanice, în editura căreia a apărut lucrarea.

Ullendorf este un scriitor consacrat în orientalistică, datorită numeroaselor sale lucrări, dintre care menționăm doar pe cele care au tangențe cu tema «Etiopia și Biblia» : *Catalog of Ethiopic MSS* (Catalogul manuscriselor etiopiene), 1951 ; *Ugaritic marginalia* (Marginalii ugarite), 1951 ; *Studies in the Ethiopic sillabary* (Studii asupra pronunțării silabelor în limba etiopiană), 1951 ; *The Semitic languages of Ethiopia* (Limbile semite ale Etiopiei) 1955 ; *Candace* (Candachia, regina etiopiană menționată în Fapte VIII, 27), 1955; *Hebraic Iewish elements in Abyssinian Christiannity* (Elemente din religia evreilor în creștinismul etiopian), 1956; *The Biblical sources of the Ethiopian national saga*, 1960 ; *An Aramaic Vorlage of the Ethiopictext of Enoh ?* (Un prototip aramaic la textul etiopian al cărții Enoh ?), 1960 ; *The Death of Moses in the literature of the Falashas* (Apocrifa : Testamentul lui Moise în literatura Falasha), 1961 ; *The Queen of Scheba* (Regina de Saba), 1963 ; *The Ethiopians*, 1965 ; *Bilkis* (numele probabil al reginei de Saba), 1963, ș. a.

În timpul din urmă Africa, și în special Etiopia, a trezit un interes deosebit, ceea ce a dus la apariția a o mulțime de monografii și studii speciale despre Etiopia, dintre care unele au oarecare tangență cu scrierea «Etiopia și Biblia».

Autorul pornește de la textul Isaia XLV, 14 («bogățiile Etiopiei și sabeenii cei înalți la statură vor trece la tine și ai tăi vor fi»), și prezintă după aceea istoria Sfintei Scripturi la etiopieni, înfățișînd cîteva considerații generale și vorbind apoi despre tipăriturile biblice în trecut și în limba etiopiană modernă.

Capitolul central al lucrării (p. 73—131) se ocupă de : Atașamentul față de Vechiul Testament la etiopieni ; influența Vechiului Testament în cultul și tradiția etiopienilor ; și, în legătură cu aceasta, despre cortul sfînt, arhitectura bisericilor, muzica în uzul serviciilor cultice, Liturghia, prescripții cultice, ritualul, tăierea împrejur, Sabatul ; factorii care au determinat traducerea Bibliei din evreiește și din aramaică în limba ghez și contribuția etiopiană la lexicografia vechi-testamentară.

Capitolul al treilea tratează despre regina din Saba și anume : împărăția ei, contribuția ei la întemeierea imperiului etiopian ; contribuția lui Iosif Flaviu și a Talmudului la lămurirea relațiilor dintre Vechiul Testament și regina de Saba.

Autorul conclude că etiopienii își au originea în îndepărtatul trecut ; că limba lor aparține celor semite și s-a format din limba arabă ; că etiopienii sînt foarte atașați Vechiului Testament și tradițiilor legate de partea întîi a Bibliei. Acest atașament se vădește atît în viața civilă cît mai ales în viața religioasă a etiopienilor.

Autorul folosește izvoare islamice, material midrașic versiunea etiopiană privitoare la regina de Saba. Iar în «Bibliografie» autorul înșiră peste 400 de lucrări consultate. O contribuție prețioasă la lămurirea problemelor o aduc ilustrațiile, care împodobesc lucrarea. — *(N. Neaga).*

C. Dumont, *De trois dimensions retrouvées en théologie : eschatologie, orthopraxie, herméneutique*, în «Nouvelle revue théologique» 102-e Année, Tome 92, no. 6/1970, p. 561—591.

Pornind de la constatarea că în domeniul teologiei catolice are loc în ultima vreme un proces de înnoire, care atinge nu numai periferia ci și centrul vieții și gîndirii, manifestîndu-se prin publicarea a nenumărate cărți și articole, autorul își propune să în-

cerce situarea problemelor fundamentale angajate în acest proces de înnoire, pentru a îngădui cititorilor să perceapă implicațiile noi ale teologiei catolice de azi, implicații care reprezintă reluări ale curentelor tradiționale.

Pentru aceasta, articolul nu constituie un «inventar» al temelor și problemelor tratate în bibliografia teologică actuală, ci urmărind dimensiunile interne ale procesului de înnoire teologică, se oprește la trei caracteristici ale acestui proces: *perspectiva eshatologică*, reflecția ce se împerechează cu *praxis*, *și ermineutica* ce urmărește evidențierea sensului original într-un eveniment oarecare. Toate aceste trei dimensiuni caracteristice fiind legate organic constituie însăși structura muncii teologice.

În tratarea subiectului, autorul analizează diferitele aspecte ale acestor trei dimensiuni, întemeiat pe lucrările teologice cele mai recente. Prezentăm în continuare schema tratării subiectului, din care se poate întrevedea valoarea acestui studiu sistematic.

În *capitolul întîi* rezervat *Eshatologiei*, autorul justifică la început «Problema punctului de pornire» în tratarea întregului subiect, care angajează: dialogul, comunicarea, raportul cu lumea, secularizarea, antropologia, simbolica și demitologizarea, istoricitatea și subiectivitatea.

După aceasta, trece la înfățișarea în paragrafe aparte a problemelor: «Convergența punctelor de vedere», ca o întoarcere la atitudinea foarte veche care unifica în epoca primară toate comunitățile creștine în așteptarea eshatologică.

«Un dat tradițional», arătînd că, întrucît eshatologia este o temă foarte veche care s-a imprimat adînc în gîndirea și în viața creștină, se poate socoti că perspectiva eshatologică în teologia de azi constituie în fond o redescoperire a sensului pierdut și regăsit.

«Consecințe metodologice» pe care dimensiunea eshatologică actuală le dă gîndirii teologice: împingînd înainte spiritul teologului pentru a urmări omul care caută să precizeze sensul destinului său, întrucît eshatologia este o «relație a timpului actual cu evenimentele de la sfîrșit», teologul trebuie să fie atent la problema care se pune în raport cu aceste evenimente de viitor; o consecință importantă constă în evoluția tezelor dogmatice; iar cea mai importantă consecință constă în faptul că teologia animată de problema viitorului va deveni o disciplină de acțiune, în care kerygma și misiunea reclamă o actualizare a Cuvîntului lui Dumnezeu în viața Bisericii vii.

Însă efectul imediat al actualizării se face simțit în primul rînd în «praxis» și apoi în reflecție, ceea ce duce la angajarea teologiei în practică, la nivelul comunității Bisericii și a lumii.

De aceea în capitolul al doilea — *Ortopraxia* —, autorul demonstrează că incidența acțiunii asupra semnificației duce obligator la apariția unui tip cu desăvîrșire nou de teolog, întrucît «praxis» (practica) influențează gîndirea și exprimarea teologică.

Urmărind apariția «practicii în orizontul teologului», autorul se oprește asupra următoarelor aspecte, tratate în paragrafe aparte: «Semnele noului», «Reapariția unui dat tradițional», «Dinamismul credinței și practica credincioasă», «Rațiuni teoretice și rațiuni practice», «Condiții pentru o teologie practică».

În capitolul al treilea — *Ermineutica* — autorul, după ce a analizat raporturile între perspectiva eshatologică și teologie, între Ortopraxie (practica corectă, care ia atitudini corecte față de meditarea mai fervență a Bibliei, față de participarea mai intensă la liturghie și față de o mai largă activitate misionară, pentru înțelegerea justă a trecutului și a viitorului Bisericii) și teolog, ca și între eshatologie și ortopraxie, trece la problema interpretării ca dimensiune necesară a teologiei. În demonstrarea sa autorul împarte capitolul în următoarele paragrafe:

«O problemă de limbaj», în care arată că pentru teolog nu mai este suficient să proclame textele sacre nici să repete articolele Simbolului de credință, nici nu mai este suficient să se întemeieze pe interpretări date textelor în anumite epoci. Ci teologul trebuie să dea realității imuabile a Mesajului sensul care să fie înțeles de omul de azi. La aceasta teologul trebuie să se folosească neapărat de ermineutică.

«Teologia ca ermineutică» demonstrează — după ce analizează însușirile ermineuticii moderne — că teologia trebuie să facă legătura directă cu metoda tradițională pe care trebuie s-o modernizeze ținînd seama de cuceririle epocii de azi. Teologia va trebui să fie înțeleasă ca lectură, interpretare a cuvîntului Scripturii, devenind din nou, ca în vremea Sfinților Părinți — dar cu alte instrumente critice —

Scriptura citită în Biserică, adică textul descifrat în literalitatea lui, dar și mesaj interpretat pentru existența actuală a credinciosului și a comunității bisericești.

Paragrafele «A face și a spune» și «Ermeneutica și metoda teologiei» demonstrează că ansamblul ermineuticii moderne se dezvoltă după o lege a structurii care este determinată de obiectul însuși al teologiei. Elementele acestei structuri pot fi reduse la următoarele :

1. Interpretarea teologului se bazează pe o anamneză întemeiată pe o muncă neîncetată care pretinde studii noi asupra sensului literal al Scripturii păstrat de Tradiția Bisericii.

2. Momentul nou în interpretare constă în lămurirea sensului pentru situația de astăzi, printr-o interpretare continuă (a aceleiași anamneze care se derulează constant spre problemele de azi), manifestată prin actualizarea polarizată în cunoaștere și în practică. Este necesar însă ca teologia, ca ermineutică, să țină seama că actualizarea pentru astăzi se face printr-un angajament real în acțiune.

3. Cunoașterea și practica trebuie puse în inima lumii ; pentru că, în perspectiva eshatologică, a tinde spre cer înseamnă a înfăptui aducerea lui în lume. De aceea ermineutica teologică nu se încheie fără să declanșeze lucrarea pastorală, kerygmatică ori misionară.

În general totul se întîlnește în trecutul tradițional care preciza momentele principale ale activității teologice în : *exegeză, teologie, pastorală*. Adică interpretarea Sfintei Scripturi este o problemă care se pune înțelegerii și eficacității practice, o comunicare în vederea instaurării Împărăției ce va să vină. Toate aceste momente tradiționale se întîlnesc în ordine inversă în dimensiunile actuale ale teologiei : *eshatologia, ortopraxia* legată de ortodoxie și interpretarea sau *ermineutica*.

În încheiere, autorul sintetizează în ce constă afirmația sa că aceste dimensiuni noi în teologie constituie de fapt «redescoperiri ale teologiei».

Pornind de la eshatologie, mișcarea a declanșat în chip necesar în primul rînd o valorificare a acțiunii ; însă această acțiune nu va avea o direcție precisă decît sub manifestarea inteligibilă a credinței ; iar aceasta are înțeles doar prin referire la un eveniment istoric ca interpretare pentru astăzi a credinței. În acest fel eshatologia, practica, logosul și evenimentul se înlănțuiesc atît de strîns, încît atingerea unuia din acești factori, declanșează inevitabil repercursiuni asupra tuturor celorlalte.

În continuare, pentru a demonstra în ce fel redescoperirea tensiunii eshatologice a dat o viață nouă întregii teologii, autorul înfățișează unele aspecte din teologia mai veche, îndeosebi medievală, din care reiese că raporturile între cele trei dimensiuni teologice și consecințele metodologice la care dau naștere în diferite situații confirmă faptul că epoca noastră se află în curs de a descoperi linia cea mai adecvată și în același timp cea mai tradițională a reflecției asupra Cuvîntului lui Dumnezeu, ca adevărata metodă de interpretare a Sfintei Scripturi.

André Paul, *La guérison d'un lepreux. Approche d'un récit de Marc (I, 40—45)*, în «Nouvelle revue théologique, 102-e Année, Tome 92, no. 6/1970, p. 559—604.

Folosind metoda numită «redaktionsgeschichtlich» — care-i permite unele «prelungiri și acomodări» —, autorul încearcă să pătrundă în globalitatea redacțională, după ce precizează cu atenție fiecare element principal din text, ca factor semnificativ.

În *prima parte* autorul face un «Inventar al trăsăturilor redacționale» ale textului din Evanghelia după Marcu (I, 40—45), în care este descrisă vindecarea unui lepros, demonstrînd că în comparație cu textul din locurile paralele din Evangheliile după Matei și Luca, Marcu organizează într-o anumită ordine elementele principale ale textului, folosind îndeosebi anumite timpuri verbale, și folosind anumite adverbe etc., într-o «generozitate verbală» care are un scop precis.

Prin această ordine aparte a părților povestirii despre vindecarea leprosului, Evanghelistul Marcu integrează întregul context al povestirii în întreaga Evanghelie, cu toate că la prima vedere relieful narativ nu lasă să se vadă aceasta.

În *partea doua* autorul înfățișează «Căutarea unei sintaxe semnificative», așezînd elementele principale ale povestirii într-o schemă, care prezintă structura povestirii din Evanghelia după Marcu sub un aspect geometric, în care raportul între liniile verticale și orizontale pot face mai evidentă intenția Evanghelistului Marcu.

Schema propusă de autor arată că Evanghelistul Marcu reexprimă un dat pe care l-a primit din tradiție, prelungind în chip corect totalitatea conținutului, făcînd ca textul povestirii să nu aibă valoarea globală decît legătura ansamblului care-i dă adevărata semnificație.

În continuare autorul analizează îndeaproape momentele principale ale povestirii privite din punctul de vedere: al leprosului, al Mîntuitorului și al poporului, pentru a evidenția că, în fond, textul Marcu I, 40—45 înfățișează experiența prin care s-a format poporul lui Dumnezeu. Adică un om bolnav de lepră îndrăznește să ceară vindecarea de la Mîntuitorul Care exercita o «atracție» asupra lui *(atracție individuală)*; lepra — ca «semn al puterii morții» face pe Mîntuitorul să simtă repulsie față de purtătorul ei, dar nu față de om pe care-l vindecă, «eliberîndu-l din puterea morții» și apoi îl îndepărtează sfătuindu-l să nu vorbească despre vindecare și Mîntuitorul se îndepărtează; leprosul vindecat «cunoscînd» prin vindecare pe Domnul vorbește cu tărie despre puterea lui Dumnezeu-Omul, devenind profet; mulțimile încredințate din cuvintele leprosului vindecat se simt la rîndul lor «atrase» către Mîntuitorul *(atracție colectivă)*, «aleargă» de pretutindeni către El *(atracție universală)*.

În acest fel reiese că Evanghelistul Marcu a pătruns pînă la marea și minunata taină a experimentării lui Dumnezeu de către om — la început unul, apoi toți —, înfățișînd marea minune, totdeauna actuală, a harului, care poate face din vindecarea unui lepros un exemplu strălucitor al adeziunii celor ce cred la Hristos (Avtos) eshatologic.

Autorul adaugă la studiul său o deosebit de interesantă și bine documentată «Notă suplimentară» despre *Lepra în Biblie și în iudaism.*

Prot. Prof. Liveriu A. Voronov, *Botezul și apartenența la Biserică, după învățătura Sfinților Părinți din veacurile al IV-lea—al V-lea,* în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 5/1970, p. 72—77.

Studiul a fost susținut de Prof. L. Voronov de la Academia duhovnicească din Leningrad ca referat din partea ortodoxă la întrunirea teologilor evanghelici-luterani din R. F. a Germaniei și a teologilor ortodocși ruși, care a avut loc în septembrie 1969, la Academia duhovnicească din Leningrad.

Problema Botezului ca act haric al împreunării credinciosului cu Hristos Mîntuitorul în trupul Bisericii Lui a preocupat îndeaproape pe teologii creștini din veacul al II-lea—al III-lea. Din lucrările lor reiese că pentru ei, trei erau adevărurile fundamentale în legătură cu această problemă:

— că pentru a se mîntui omul este dator să intre într-o foarte strînsă comuniune cu Hristos, în persoana Căruia sînt concentrate ca într-un izvor, toate bunurile și darurile necesare pentru mîntuire, datorită acțiunii Sale răscumpărătoare;

— că mîntuirea personală a credinciosului nu se săvîrșește doar prin unirea morală nemijlocită a individului cu Mîntuitorul, ci prin încorporarea tainică și harică și prin trăirea în continuare în corpul de viață făcător și înduhovnicit prin Duhul Sfînt al Bisericii, al cărei cap este Dumnezeu-Omul, Domnul Iisus Hristos;

— că a bineplăcut Domnului să indice și să statornicească un singur mijloc de încorporare în corpul Bisericii lui Hristos: actul tainic al Botezului prin apă și prin Duh.

În perspectiva acestor adevăruri dogmatice fundamentale devin deosebit de interesante toate amănuntele înțelegerii și învățăturii patristice vechi bisericești despre Taina Botezului, ca «poartă» prin care se intră în Biserică.

În continuare, autorul argumentează aceste afirmații pe extrase din operele unora din Sfinții Părinți din veacurile al II-lea și al III-lea.

Trecînd apoi la învățătura Sfinților Părinți din veacurile al IV-lea și al V-lea, Prof. Prot. L. A. Voronov demonstrează pe larg felul în care aceștia, însușindu-și

pe deplin învățătura Părinților din veacurile al II-lea și al III-lea, s-au străduit să explice și să adîncească această învățătură sub toate cele trei aspecte ale ei.

În acest fel se precizează că învățătura patristică despre Botez nu face o delimitare categorică între acțiunile harice care în prezent sînt numite : Taina Botezului și Taina Ungerii cu Sfîntul Mir. Ci, după învățătura Sfinților Părinți din Biserica Veche, în Botezul «prin apă și prin Duhul Sfînt» se pune început procesului de dobîndire de către om a mîntuirii dăruite de Hristos, întrucît credinciosul primește prin Botez «harul prin apă» și «harul Duhului». Adică Botezul «prin apă și prin Duh» se împarte în două acte, dintre care primul, Botezul «prin apă», este ceea ce numim acum Botezul propriu-zis, iar al doilea, Botezul «prin Duhul» este identic după esența sa lăuntrică cu Taina Ungerii cu Sfîntul Mir.

În aceste amîndouă acte are loc acțiunea Sfintei Treimi asupra credinciosului, îndeosebi acțiunea Fiului și a Duhului Sfînt, Care — după învățătura patristică — lucrează ca «cele două mîini» prin care Tatăl înfăptuiește iconomia mîntuirii lumii.

În continuare, Prot. Prof. L. A. Voronov, aduce largi extrase din operele Sfinților Părinți din veacurile al IV-lea și al V-lea, pe care le analizează într-o perspectivă unitară, sub toate aspectele pe care problema acțiunii harice a Botezului le cuprinde.

În partea ultimă a studiului, autorul se oprește îndeaproape asupra rolului Botezului în iconomia mîntuirii în epoca patristică, arătînd că, pe de o parte, Sfinții Părinți s-au împotrivit cu tărie încercărilor de a stabili ca învățătură a Bisericii diferitele feluri de păreri despre posibilitatea mîntuirii în afară de Botez ; și că pe altă parte, majoritatea Sfinților Părinți nu au socotit cu putință să fie recunoscută ca învățătură a Bisericii nici punctul de vedere rigorist că toți cei ce au trăit și au murit în afara Bisericii adevărate, ca și cei care se vor naște și vor trăi fără ca să participe în timpul vieții lor pămîntești la viața Bisericii, sînt neapărat condamnați la moartea veșnică.

După ce analizează diferitele aspecte ale acestei probleme Prot. Prof. L. A. Voronov, încheie studiul său cu afirmația că în general se socotește că Hristos, Care în Biserică se manifestă ca Mîntuitor și Mijlocitor al unirii creștinilor cu Dumnezeu și ca Plinătatea tuturor bunurilor, în afara Bisericii se manifestă doar ca Stăpîn și Proniator al firii. Cu toate acestea ar putea fi mai corect să se spună că Hristos, Mîntuitorul tuturor oamenilor (I Tim. IV, 10), fiind Cap al Bisericii, acționează în chip văzut și în chip tainic în sufletul tuturor, pentru mîntuirea cărora El a venit pe pămînt (I Tim. II, 4) și, prin urmare, Biserica, în calitate de Trup al Lui, întinde acțiunea ei, într-un grad sau altul, asupra întregii omeniri. Căci întreaga omenire aparține lui Hristos-Mîntuitorul și Bisericii Lui, în adevăr, nu în înțelesul tradițional care leagă de noțiunea «apartenență» la Biserică de prezența la membrii ei a unor drepturi și obligații precise, ci în înțelesul apropierii lăuntrice de inimă plină de dragoste prisositoare a Tatălui ceresc — Creatorul, Proniatorul și Mîntuitorul lumii — și în înțelesul răspîndirii asupra tuturor fiilor lui Dumnezeu, de aproape și de departe (Efes. II, 17), a purtării de grijă materne a Bisericii lui Hristos. — *(P. V. I.)*.

Paul Mihail, *Alte acte românești de la Constantinopol*, în *Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie «A. D. Xenopol»*, Iași, VII (1970), p. 353—357.

Sub acest titlu sînt publicate următoarele acte românești, aflate în Arhiva metocului Sfîntului Mormînt din Constantinopol :

1. Traducerea *Documentului din 7023 (1521), iunie 4*, prin care Ștefan voievod cel Tînăr, domnul Moldovei, întărește Mînăstirii Bistrița satul Călinești, pe Cobîle, și o mînăstire cu vie, aflată la hotarele aceluiași sat, dăruite de boierul Cozma. Traducerea, făcută la 7 noiembrie 1783 de cunoscutul tălmăciuitor Gheorghe Evloghie dascălul și autentificată la 24 iulie 1800 de vel logofătul Constantin Balș, este anterioară copiei slave după care a fost publicat acest act de către Mihai Costăchescu (în *Documente moldovenești de la Ștefăniță voievod (1517—1527)*, Iași, 1943, p. 473—477) și reeditat apoi, prin traducerea aceleiași copii (în *Documente privind istoria României. A. — Moldova, sec. XVI*, vol. I (1501—1550), București, 1953, p. 184—185)

2. Un *Ispisoc hotarnic, din 7093 (1585) octombrie 21*, rezumat și autentificat de Miron Costin, prin care domnitorul Petru Șchiopul întărește Mînăstirii Galata Mare din deal satul Plopii din ținutul Hîrlăului, delimitîndu-i și hotarele. Spre deosebire de documentul original tradus și publicat de Paul Mihail (în «Studii», nr. 2/1954, p. 347), redactarea de față cuprinde formularea documentului în limba română, în versiunea lui Miron Costin. Față de textul original, aici apar anumite expresii caracteristice pentru limba română din secolul al XVII-lea, precum și unele precizări, ca, de exemplu, aceea prin care Mînăstirea Galata este numită «Galata Mare din deal», spre a fi deosebită de o altă biserică, purtînd același nume, dar aflată «în vale».

3. Un *Hrisov din 7168 (1660), mai 7*, prin care Ștefan Lupu, domnul Moldovei, dăruiește Mînăstirii Hlincea satul cu același nume, împreună cu 15 poslușnici, și scutiri de dări și reînnoiește actul tatălui său, Vasile voievod, privind închinarea Mînăstirii Hlincea către Mînăstirea Driiano, de la Rumeli. Documentul poartă iscălitura autografă a lui Ștefan voievod; scrisul este artistic; numele și numirile, semnătura domnului, anul și semnele de punctuație sînt lucrate în aur.

Documentele publicate constituie un îndemn pentru noi cercetări ale arhivei care le păstrează, în vederea descoperirii și a altor mărturii cu privire la istoria patriei noastre. — *(Pr. D. Soare)*.

Al. Mareș, *În legătură cu activitatea tipografică a diaculuí Lörinț*, în «Limba română», București, XIX (1970), nr. 2, p. 129—137.

În ultima vreme unele studii acordă o atenție sporită activității tipografice a lui Lörinț, cît și unei așa-zise tipografii care ar fi funcționat în Sibiu. Se știe că după *Octoihul* slavon (1567), Lörinț tipărește în 1579 la Bălgrad (Alba Iulia) un *Tetraevanghel* slavon. La Bălgrad a funcționat o tipografie, condusă de Lörinț, chemat aici de episcopul ortodox. Mai mult decît atît, S. Iákо opinează că după 1572, Lörinț lucrează independent de Coresi și înființează la Sibiu o tipografie proprie. În această perioadă de timp și loc s-ar plasa tipăriturile lui Lörinț: *Octoihul* slav (1578) (B.R.V., I, nr. 22, p. 73), *Octoihul* slav, (1580) (B.R.V., IV, nr. 27, p. 173), *Psaltirea slavă* (1577—1580) (B.R.V., IV, nr. 2, p. 15). (Vezi S. Iákó, *Tipografia de la Sibiu și locul ei în istoria tiparului românesc din secolul al XVI-lea*, în «Anuarul Institutului de istorie din Cluj», 1964; Idem, *Editura cărților românești la Sibiu în secolul al XVI-lea*, în «Anuarul Institutului de istorie» din Cluj, 1965).

Într-un document al vremii se precizează că la 13 decembrie 1573, «diaconul Vlădicăi, tipograful», a sosit la Brașov pentru o presă (Hurmuzachi, XI, p. 810). Acesta nu poate fi altul decît *Diaconul Coresi*, deoarece atît în epilogul *Octoihului* slav din 1567, cît și în cel din 1579, Lörinț se menționează cu titlul de *diac.* În 1574 (mai 12), deci cu cîteva luni mai tîrziu față de consemnarea din 13 decembrie 1573, un *Octoih* slavon intră în lucru la Brașov, obligîndu-ne să înțelegem că numai Coresi putea fi în acest caz, tipograful mitropolitului muntean.

Ce argumente pot pleda în favoarea existenței unei tipografii chirilice la Sibiu, în cel de al optulea deceniu al secolului al XVI-lea?

Al. Mareș respinge argumentele lui Iákó, precizînd că unica dovadă furnizată în sprijinul ipotezei respective o constituie prezența unei vignete în *Tetraevanghelul* slavon (1579), în care apar data de 1528 și unele inițiale, interpretate de Iakó, ca a fi ale tipografului Theobaldus Gryffius. Iakó presupune că vigneta respectivă provine din materialul tipografic al tiparniței sibiene, de unde Lörinț ar fi închiriat garnituri de litere chirilice, care anterior aparțineau lui Filip Maler (Moldoveanu).

Ipoteza lui S. Iakó privind folosirea unui echipament tipografic din anii 1544—1553 mult mai tîrziu de către Lörinț nu rezistă faptelor. Literele pe care Lörinț le-a utilizat în tiparul său prezintă particularități însemnate față, de garnitura tipografică a lui Filip Maler, infirmînd aserțiunea că Lörinț ar fi lucrat după 1572 la Sibiu (Vezi Ferenc Hervay, *L'imprimerie du maître Philippe de Nagyszeben et les premiers livres en langue roumaine*, în «Magyar Könyvszemle», 1965, nr. 2).

Profesorul Dan Simonescu și L. Demeny resping ipoteza că inițialele ar fi ale lui Th. Gryffius, știindu-se prea bine că acesta a venit în Transilvania în 1532. Inițialele din vignetă formează monograma lui Gemmarius, care a scris o gramatică latină în anul 1529 la Sibiu.

În ceea ce privește caracteristicile *hîrtiei*, în afară de *Tetraevanghelul* slavon tipărit la Alba Iulia, celelalte tipărituri, atribuite lui Lörinț *(Octoihul* slav, 1578, *Psaltirea* slavă, 1577—1580) au hîrtie brașoveană, ceea ce constituie un indiciu al tipăririi în orașul Brașov. Dacă Lörinț ar fi activat la Sibiu, aici exista deja o moară de hîrtie. Nici la Bălgrad (Alba Iulia) nu a funcționat o tipografie episcopală între 1570—1580.

Cercetarea caracteristicilor materialului tipografic din *Tetraevanghelul* slavon (1579), presupus a fi fost tipărit la Bălgrad, arată că e același cu care Coresi și-a tipărit cărțile românești anterioare. Cu o astfel de garnitură Coresi și Mănăilă tipăresc în același an (1579) o nouă ediție a *Tetraevanghelului.* Materialul decorativ utilizat în carte confirmă acest fapt. Patru vignete din *Tetraevanghelul* slavon presupus a fi fost tipărit la Bălgrad, sînt utilizate un an mai tîrziu de Coresi în *Sbornicul* slavon. Una dintre ele o regăsim și în *Psaltirea* slavonă din 1572—1573 (B.R.V., I, nr. 16), care era tipărită pentru Țara Românească, conținînd stema muntenească. Literele *Tetraevanghelului* slavon al lui Lörinț au fost utilizate în același an de Coresi și Mănăilă, iar unele vignete de aici sînt utilizate de Coresi, fapt care impune un argument puternic împotriva opiniei că cei doi tipografi brașoveni ar fi activat complet independent unul față de altul. De o concurență între ei nici nu poate fi vorba. Lörinț a putut merge la Bălgrad ca trimis al brașovenilor, în cadrul politicii de toleranță religioasă a lui Bathory.

În ceea ce privește hîrtia *Octoihului* (1578), ea este brașoveană, fapt confirmat pe o arie mult mai largă (Vezi Al. Mareș, *Cînd și unde s-au tipărit Tîlcul evangheliilor* și *Molitvenicul românesc,* în «Limba română», 1967, nr. 2).

Toate cărțile chirilice din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, în diferite centre ale Transilvaniei, au hîrtie sibiană sau brașoveană. *Tetraevanghelul* slavon a fost tipărit cu două prese, ca și *Sbornicul* slavon (1580). În această situație cei doi tipografi probabil că și-au împrumutat unul altuia șriftul, ornamentația de carte, ca și presele.

Epilogul *Octoihului* (1567) nu e decît o retipărire cu neînsemnate modificări a *Octoihului* slav (1557). În *Octoihul* din 1567 sînt omise numele patronilor cărții. Lörinț, posedă o insuficientă cunoaștere a limbii slave. El preia epilogul integral, operează înlăturarea numelor și prelucrează inabil. Epilogul respectiv al lui Lörinț e deosebit de acelea ale lui Coresi. Lörinț e un străin, probabil un reformat, angajat în tipărirea cărților chirilice «numai din rațiuni de ordin financiar». Al. Mareș exclude identificarea lui Lörinț cu Lavrentie ieromonahul, după cum spunea Iorga (Vezi N. Iorga, *Octoihul diacului Lörinț* în «Analele Academiei Române», Mem. Sec. Ist., Seria III, tom. XI, București, 1930, p. 203).

În epilogul *Tetraevanghelului* slavon (1582) se menționează privind eventualele greșeli de tipar, că nu a scris Duh Sfînt, nici înger, ci mînă de țărînă și duh păcătos și umil. *Epilogurile* lui Coresi nu cunosc o astfel de formulare, nici ale lui Lörinț. Pentru a exemplifica sursa mînăstirească și stilul lor monahal, Al. Mareș, compară pasaje corespunzătoare din *Molitvenicul* slavon, tipărite la Mileșevo 1546, *Apostolul* slavon, Tîrgoviște 1547, *Tetraevanghelul* slavon, Belgrad 1552, *Tetraevanghelul* slavon, 1582, tipărit de Lavrentie. Formula tipică apare în trei tipărituri semnate de ieromonahi. Ieromonahul Lavrente (1582) nu poate fi aceeași persoană cu Lörinț, care cu trei ani mai de vreme iscălea «diac». Epilogurile cărților lui Lörinț trădează o necunoaștere a slavonei și o ignorare a formulelor cărților bisericești ortodoxe.

Noi informații documentare vor putea lărgi orizontul cultural al epocii lui Coresi și relațiile acestuia cu Lörinț. — *(C. B.)*

Emil Diaconescu, *Alexandru cel Bun,* Editura Științifică, București, 1968, 88 p.

Lucrarea semnalează în partea introductivă prezența românilor la răsărit de Carpați, amintind — pe baza documentelor arheologice, istorice și literare — existența unei numeroase populații românești pe teritoriul de azi al Moldovei, încă înainte de secolul al XII-lea. După ce sînt analizate apoi împrejurările întemeierii Moldovei și datele privind dinastia primilor Mușatini, autorul se oprește la domnia lui Ale-

xandru cel Bun (1400—1432), care a reprezentat unul din cele mai importante momente din secolul ce a urmat întemeierii Moldovei.

Autorul menționează relațiile existente între Alexandru cel Bun și Biserică. După ce sînt prezentate: organizarea judecătorească, organizarea militară, populația și clasele sociale, dezvoltarea vieții economice a Moldovei și politica externă în vremea lui Alexandru cel Bun, urmează un capitol de însemnătate deosebită: *Cultura Moldovei în timpul domniei lui Alexandru cel Bun*, din care desprindem următoarele:

În dezvoltarea culturii din această epocă, un rol important l-a avut Biserica (Ortodoxă, — *n.n.*), sub îndrumarea căreia s-au organizat centre cărturărești și artistice. Mînăstirea Neamț a fost centrul în care s-au format cărturari moldoveni. Aici au venit ucenici ai lui Nicodim de la Mînăstirea Tismana și au pus bazele unei înfloritoare vieți mînăstirești, răspîndind — ca și alți ucenici ai lui Nicodim, trecuți în Transilvania — învățătura și scrisul bisericesc.

Alexandru cel Bun a ridicat Mînăstirile: *Moldovița* și *Bistrița*, pe care le-a înzestrat cu numeroase danii. Alte ctitorii mai vechi care s-au bucurat de atenția deosebită a lui au fost: Mînăstirea Neamț, Mînăstirea Sfîntul Nicolae din Poiană, biserica Mirăuți din Suceava, Mînăstirea de maici de la Horodnic, lîngă Rădăuți și Mînăstirea Humor.

Arhitectura și pictura bisericească au luat în acest timp o mare dezvoltare. Prin îmbinarea stilului bizantin cu cel gotic, s-au realizat construcții impunătoare, cu plan cruciform-treflat, împărțit în trei nave, plafon boltit și acoperiș înalt, cu pante mari și streșini proeminente. În țările române, aflate la încrucișarea stilului apusean cu cel răsăritean-bizantin, constructorii au armonizat influențele străine cu cele locale ale artei populare, dînd naștere unui stil propriu: *stilul moldovenesc*. În mînăstiri au funcționat adevărate școli de pregătire a zugravilor și iconarilor români locali, din rîndul cărora au rămas înscrișii în documentele epocii zugravii Nichita și Dobre (1415) și Ștefan Zugravul (1425).

Tot la unele mînăstiri au început a se scrie cărți bisericești, împodobite cu miniaturi și vignete de mare valoare și s-au lucrat veșminte de o rară frumusețe. Broderia artistică din acest timp este cunoscută îndeosebi dintr-un epitrahil cu chipul lui Alexandru cel Bun și al doamnei Marina; acesta, pe lîngă faptul că este cel mai vechi obiect de broderie artistică de valoare din Moldova, dovedește — printr-o inscripție în limba greacă, în care se spune: «Io Alexandru Voievod, autocrat al întregii Moldovlahii și al părților de lîngă Mare» — caracterul independent al Moldovei și demnitatea voievodului.

Autorul subliniază faptul că mînăstirile din Moldova n-au fost numai simple locașuri de închinare, ci «unele din ele au devenit, încă de la începuturi, importante centre de lumină, prin răspîndirea științei de carte și a scrisului cu caracter laic și bisericesc». Aici se învățau scrisul și cititul nu numai pentru cei ce urmau să devină preoți, ci și pentru diecii, logofeții și caligrafii de cancelarie, iar lucrul acesta a servit nu numai poporului român, ci «și vecinilor noștri ortodocși».

În legătură cu organizarea vieții bisericești în Moldova, se arată rolul lui Alexandru cel Bun în aplanarea conflictului cu Patriarhia de Constantinopol. La intervenția voievodului, Patriarhia de Constantinopol a ridicat anatema aruncată, în împrejurări cunoscute, în vremea lui Roman Mușat, asupra țării și poporului moldovean, recunoscînd pe Iosif ca mitropolit al Moldovei și consimțind la ridicarea episcopiei de Suceava la rangul de Mitropolie. «Recunoașterea Mitropoliei de Suceava de către Patriarhia de Constantinopol a însemnat nu numai afirmarea autocefaliei Bisericii Ortodoxe moldovenești, dar și a independenței statului feudal».

Autorul menționează că Alexandru cel Bun a fost un domn foarte tolerant, lipsit de ură confesională; el a fost îngăduitor față de catolici, cărora le-a făcut chiar concesii, a contribuit la întărirea organizării Bisericii armene în Moldova și a tolerat propaganda husită. El a fost însă ortodox convins; la încercările soției sale a doua — Ringala de a-l converti la catolicism, cu speranța că astfel va fi convertit și poporul moldovean, Alexandru cel Bun, s-a despărțit de ea.

De altfel, încă înaintea acestui act Alexandru cel Bun se situase pe poziția de apărător al ortodoxiei moldovene, prin acțiunea de mare răsunet a aducerii la Suceava a moaștelor Sfîntului Ioan cel Nou, prin îmbunătățirea și întărirea legăturilor cu Patriarhia de Constantinopol și prin grija deosebită pentru promovarea culturii și ridicarea nivelului religios al vieții bisericești ortodoxe din Moldova.

Concluziile lucrării sînt juste: domnia lui Alexandru cel Bun a însemnat o epocă de afirmare a prestigiului și a independenței Moldovei, iar figura lui rămîne înscrisă la loc de cinste în marea galerie a voievozilor români «dătători de legi și datini», avînd meritul de a fi fost — după cum remarcă Dimitrie Cantemir — «acela care cel dintîi a făcut cunoscut străinilor numele, pînă atunci puțin știut, al moldovenilor». — *(Pr. D. Soare).*

Cardinal L. J. Suenens, Archevêque de Malines-Bruxelles, *L'Eglise face au temps,* dans «La documentation catholique» 52-e Année-t. LXVII, 21 Juin 1970, nr. 1565, p. 572—577.

Cardinalul Suenens, Arhiepiscop de Malines-Bruxelles și Primat al Bisericii Romano-Catolice din Belgia, este cunoscut astăzi în toată lumea creștină pentru expunerea în interviuri a punctului său de vedere progresist în problema conducerii colegiale în Biserica Romano-Catolică, și asupra altor aspecte ale acelui «aggiornamento» inițiat de papa Ioan al XXIII-lea și schițat de Conciliul al II-lea de la Vatican.

Cu prilejul sărbătoririi Rusaliilor, Cardinalul Suenens a publicat, ca anexă la buletinul diecezei sale — «Pastoralia» (din 19 mai 1970) — textul acestui expozeu în care înfățișează «fidelitatea Bisericii față de trecut, față de prezent și față de viitor», pentru a putea ajuta pe credincioși «să se situeze mai bine în Biserica aflată în marș și să poată accepta și înțelege mai bine evoluția prezentă a Bisericii».

În dezvoltarea acestei teme, Cardinalul Suenens se ocupă în primul paragraf de: *Biserica în istorie,* demonstrînd ce este esențial și ce este secundar, și în ce constă radicalismul înnoirii, care face ca reînnoirile pe care le pretinde epoca actuală de la Biserica Romano-Catolică să angajeze simultan toate aspectele vieții Bisericii.

Pentru a putea rezolva toate acestea, Biserica trebuie să se «resitueze în istorie» pentru că numai astfel va putea fi mai aptă de a trezi pe credincioși la mai mare disponibilitate și suplețe și să-i învețe datoria de a fi fideli în același timp trecutului, prezentului și viitorului. Această «triplă fidelitate constituie gloria și cununa cea mai de preț a Bisericii».

În continuare, Cardinalul Suenens demonstrează: în paragraful al doilea — că *fidelitatea Bisericii față de trecut* angajează problemele importante: «Tradiția și tradițiile», «Tradiția vie» și «Tradiția apostolică»; în paragraful al treilea — că *fidelitatea Bisericii față de prezent* obligă cercetarea problemei «actualității mîntuirii», a «actualității mesajului», fără «primitivism» și fără «presentism», pentru a putea «vedea pe Iisus»; iar în paragraful al patrulea — că *fidelitatea Bisericii față de viitor* impune să se țină seamă de «omul modern și viitorul», de «atenția comună a omului și a Bisericii față de viitor» și de «credibilitatea mesajului Evangheliei» care se poate realiza numai în măsura în care el este capabil să se deschidă spre speranță și spre viitor.

O. Rousseau, *Le deuxième Synode des Evêques. Collegialité et communion,* în «Irénikon», nr. 4/1969, p. 457—474.

Autorul își propune să încadreze Simodul al II-lea al episcopilor catolici — ținut la Roma în cursul lunii octombrie 1969, — în dezvoltarea ideii de «aggiornamento», în mișcarea de înnoire și actualizare a Bisericii Romano-Catolice. Pentru aceasta urmărește felul cum s-ar putea înfăptui ideea unui sinod episcopal catolic periodic, ca manifestare a principiului «colegialității» în conducerea Bisericii Romano-Catolice, socotit ca unul dintre principalele elemente ale acelui «aggiornamento» voit de papa Ioan al XXIII-lea.

În demonstrarea temei propuse, autorul se oprește în primul paragraf asupra unei *Retrospective preconciliare,* în care trece în revistă felul cum a fost primită de diferiți ierarhi catolici ideea papii Ioan al XXIII-lea de a înfăptui o reorganizare a ierarhiei catolice prin crearea unui sinod periodic, ca sinteză a «colegialității». Dez-

voltarea ideii acesteia în perioada preconciliară a făcut ca în ajunul Conciliului al II-lea de la Vatican sinodul periodic al episcopilor să fie conceput ca un organ al colegiului episcopal întreg, care, la un nivel mai mic decît Conciliul, să ajute pe papa în conducerea Bisericii.

În paragraful al doilea — intitulat *Retrospectivă conciliară*, autorul înfățișează succint dezbaterile pline de ezitare care au avut loc în Conciliu, pînă cînd Papa Paul al VI-lea — anticipînd hotărîrea Conciliului — a promulgat înființarea Sinodului episcopilor catolici, aleși în diferite regiuni ale lumii după modalitățile și normele indicate de papa, pentru «a ajuta într-un mod mai eficace pe papa în conducerea Bisericii». Însușită de Conciliu, această instituire a Sinodului trebuie să fie considerată ca o consecință a Conciliului al II-lea de la Vatican.

Sinodul episcopilor catolici nu are așadar autoritatea conciliului, ci este o formă nouă (desigur pentru Occident) de exercitare a autorității în Biserică.

În paragraful al III-lea — intitulat *Colegialitatea la Sinod* —, autorul analizează felul cum au decurs lucrările primului sinod al episcopilor catolici (septembrie—octombrie 1967) și lucrările celui de al II-lea Sinod al episcopilor (noiembrie 1969) și conclude că în urma acestor două sinoade episcopale termenul și ideea de «colegialitate» au devenit curente în întreaga Biserică, ceea ce îndreptățește afirmația că așa cum Conciliul I de la Vatican a fost *conciliul primatului*, Conciliul al II-lea de la Vatican a devenit *conciliul* colegialității.

De aici înainte, «prin colegialitate în viața catolicilor se va înțelege echilibrul între două puteri complimentare, care trebuie să se însereze nu numai în limbaj ci și în fapt, pentru că sensul «colegialității» este că «colegiul apostolic» — și nu Petru singur —, colegiu al cărui cap este Petru, a primit misiunea de a conduce Biserica și că succesorul lui Petru să nu lucreze niciodată în conducerea generală a Bisericii fără prezența implicită a fraților săi».

Paragraful al IV-lea — intitulat *Teologia subînțeleasă* — autorul documentează că, pe temeiul textului din Apocalipsă (XXI, 14), Petru este unul din cei 12, fără însă a fi șef; pentru că Păstorul nu este unul din cei 12 (I Petru V, 4), ci Iisus Hristos, căruia cei 12 și Petru i-au fost vicari în viața militantă a Bisericii; însă Hristos și-a reluat locul și pe această prezență tainică a Lui se întemeiază *primatul* și *colegialitatea*.

În acest fel, după Conciliul al II-lea de la Vatican și după Sinodul al II-lea al episcopilor catolici, Biserica Romano-Catolică nu se mai prezintă așa cum s-a prezentat multe veacuri în trecut (și aceasta va avea din ce în ce mai evidente urmări ecumenice). În viitor socotește autorul — va trebui adîncită din punct de vedere teologic convergența celor două puteri — primatul și colegialitatea — pentru a face să dispară ezitările și nehotărîrile manifestate la sinodul episcopilor.

Autorul semnalează apoi că a intrat din ce în ce mai larg în circulație un nou temei: «comuniunea», asupra căruia trebuie colaționate cu grijă și atenție datele scripturistice și patristice.

Paragraful al cincilea — intitulat *Dezvoltarea ideii de «comuniune»* — autorul, pornind de la faptul că în actele Sinodului al II-lea al episcopilor a devenit frecventă noțiunea de «comuniune eclezială» între credincioși ca și între Bisericile locale, înfățișează mai întîi că, din diferite studii și comunicări făcute la sinod, principiul «comuniunii» așa cum se află în Scriptură și în Tradiție, constituie temeiul teologic al Conferințelor episcopale.

În continuare autorul demonstrează că termenul «comuniune», însemnînd relațiile specifice ale creștinilor între ei — realitate totodată vizibilă și invizibilă și esențială în creștinism *(koinonia)* — a fost, în primul mileniu, o noțiune familiară pentru a desemna comunitatea de apartență la lumea tainelor. Astăzi a fost redescoperită această noțiune, și a ajuns uzuală în studiile recente, însă ea trebuie făcută activă și dinamică păstrînd puritatea doctrinară.

Comuniunea are însă un sens mult mai larg decît noțiunea de colegialitate și îndeosebi mai larg decît colegialitatea episcopală definită la Conciliul al II-lea de la Vatican. Ideea de comuniune înseamnă înainte de toate circulația între frați a acelorași bunuri spirituale *(communio sanctorum, koinonia)*; în timp ce ideea de colegialitate se întemeiază pe «grupare, adunare», sau în orice caz pe «adunarea» celor chemați pentru a se uni în vederea unei acțiuni comune: cult, mărturisirea credinței,

coeziune profundă în dragoste etc. De aceea se poate vorbi de «colegialitate episcopală», se poate vorbi de, «colegialitate prezbiterială» în jurul episcopului, însă «avînd ca punct de plecare *Ordo episcoporum* ca principiu al apostolicității și al unității Bisericii». Se poate vorbi de asemenea de colegialitatea întemeiată pe sacerdoțiul comun credincioșilor, ca extensiune a axelei «Sobornosti», familiară celor din Răsărit.

În toate aceste cazuri colegialitatea este folosită de fiecare dată cu un alt sens, însă la Conciliu termenul de colegialitate a fost folosit numai ca «colegialitate episcopală», — în timp ce comuniunea *(koinonia)* este comună tuturor.

În paragraful ultim — intitulat *Probleme urgente* — autorul precizează care sînt, după părerea sa, problemele ecleziologice pe care trebuie să le cerceteze cu precădere teologia catolică pentru a putea îngădui mersul înainte al Bisericii Romano-Catolice în perspectivele pe care le-au deschis Conciliul al II-lea de la Vatican și cele două Sinoade ale episcopilor catolici, ținute pînă acum.

Nikos A. Nissiotis, *La Question de l'homme*, în «Contacts», revue francaise de l'Orthodoxie, XXII-e Année, No. 69, 1-er trimestre 1970, p. 7—31.

Datorită mutațiilor radicale ce s-au produs în vremea noastră în domeniul științific și în cel al cercetărilor biologice asupra omului s-a ajuns la schimbarea profundă a înțelegerii omului, ceea ce obligă pe omul contemporan să se redefinească în perspectiva participării sale directe la darurile și binefacerile progresului tehnic care transformă structura vieții zilnice.

De aceea antropologia creștină trebuie să țină seama de toate curentele filozofice și științifice și să procedeze la o analiză sociologică a condițiilor de viață.

În dezvoltarea studiului sau despre «problema omului» în cadrul antropologiei contemporane, Prof. Nikos A. Nissiotis analizează în primul paragraf: *Unele aspecte ale felului în care este văzută în antropologia contemporană, «problema omului»*.

În vremea noastră atenția curentelor noi în antropologie este îndreptată spre ceea ce constituie omul însuși, dincolo de orice postulat religios, filozofic sau etic. De aceea antropologia științifică modernă nu se mai oprește asupra problemelor antropologiei clasice: Conștiința, legătura dintre corp și suflet, creația omului, moartea, ci este preocupată exclusiv de problemele omului în cadrul: relațiilor dintre autoritate și libertate personală, conflictului dintre rase, dintre națiunile bogate și sărace, dintre individ și societate, dintre continuitatea istorică și revoluție. Adică este vorba de un proces de eliberare a omului prin progresul științific care-l poate duce la realizarea unei societăți noi.

În acest proces de eliberare nu mai există esență profundă, ontologie a omului, elemente invizibile și insesizabile în om, elemente care să-l califice pe om, pentru că progresul tehnologic și al experimentărilor pe corpul omenesc dau posibilitatea de a defini orice funcțiune psihică, intelectuală sau emoțională pornind de la compoziția materială a corpului omenesc.

De aceea omul este socotit o ființă «psihosomatică» în care «psihi» este înțeles ca o funcțiune implicit conținută în compoziția materială proprie omului. Adică în ființa psihosomatică a omului totul este dat în același timp, totul este dat ca atare și deci totul este «natural»; iar acest natural conține în el toate calitățile care fac ca apoi omul să apară ca o ființă însemnată prin ceva supranatural; supranatural care este doar dezvoltarea ulterioară a darurilor naturale ale materiei care constituie omul.

De aceea studiind pe om, antropologia științifică se preocupă de rezultatele cercetărilor biochimice ale compoziției materiale a omului, de reacțiunile lui psihosomatice, care se datoresc datelor concrete ale ființei biologice a omului, mediului său social, apartenenței sale etnice și rasiale și situației sale economice.

În această perspectivă antropologia științifică nu mai este o reflecție asupra omului și asupra persoanei sale, cu toate că unitatea psihosomatică a omului arată că latura psihologică formează una cu personalitatea umană, care rămîne insesizabilă pentru metoda științifică experimentală întrucît cercetarea omului comportă și o problemă de ordin moral, ceea ce angajează domeniul informării și educării omului. Or, această privire a omului numai în dimensiunea lui orizontală face cu neputință ca omul să ajungă să-și precizeze identitatea.

De aceea în paragraful al doilea, Prof. Nikos Nissiotis se oprește asupra *problemei identității omului.* Demonstrînd că omul încearcă să regăsească identitatea sa în posibilitățile sale de dezvoltare, în realitatea dintre om și natură, în care «humanum» se întrupează în următoarea dimensiune orizontală: gîndirea umană explozivă și natura inteligibilă și dinamică, iar între ele mașina care gîndește, jucînd rolul de mediatoare exactă și infailibilă. Prin identitatea astfel precizată omul încearcă să-și realizeze personalitatea, ceea ce lasă deschisă problema aspectelor care să califice pe om nu numai în dimensiune orizontală, ci și în dimensiunea verticală, mult mai profundă.

În paragraful al treilea, Prof. Nikos Nissiotis face *o încercare de interpretare teologică a schimbărilor contemporane în antropologie.*

Astăzi teologia nu se mai poate opune oricărei teorii radicale și noi cu privire la om, la evoluția lui și la afirmarea lui prin el însuși. Dar, neopunîndu-se dezvoltării, teologia nu trebuie să se identifice cu formele de umanism evoluționar, întrucît aceste forme ignoră valoarea persoanei umane în relație cu Dumnezeu; ci teologia trebuie să mențină echilibrul între o atitudine pozitivă față de progresul uman și între datoria sa specifică de a discerne semnele timpului după temeiurile sale proprii.

În continuare sînt prezentate unele principii care, ținute în seamă, pot împiedica teologia să cadă în extreme și totodată pot face posibile o apropiere între antropologia științifică și antropologia creștină, precum și un dialog între științele morale și științele pozitive, ca parte a științei despre om.

În partea ultimă a studiului, autorul face unele considerații asupra țintei pe care trebuie s-o adopte antropologia creștină în vremea noastră.

Antropologia creștină trebuie să nu piardă niciodată din vedere că ea se încadrează în «diakonia», adică în acțiunea de slujire a omului în vederea dezvoltării sale depline și continui și de aceea trebuie să ajute pe om să treacă de la individualismul său la personalitatea conștientă care să participe în chip dinamic la progresul panuman. Aceasta poate fi realizată numai prin realizarea *persoanei,* care constituie mișcarea ce face ca individul să treacă de la esența sa individuală și insesizabilă la realitatea unei vieți responsabile pentru el însuși și pentru ceilalți.

De aceea este necesar ca antropologia creștină, în vederea creării *persoanei* în om, să urmărească a stabili contacte cu antropologia științifică, pragmatică, antropocentrică, ținînd seama că în această stabilire de contacte, să transmită antropologiei științifice dimensiunea profundă a omului ca persoană responsabilă în fața lui Dumnezeu. — *(O. P.).*

Mitropolitul Nicodim al Leningradului și Novgorodului, *Ioan al XXIII-lea, papă al Romei,* în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 7/1970, p. 71—74.

Articolul reprezintă textul cuvîntării rostite la 15 aprilie 1970 de autor înaintea Comisiei de examinare pentru obținerea titlului de magistru în teologie, la Academia duhovnicească din Moscova.

Alegînd ca dizertație tema *Ioan al XXIII-lea, papă al Romei,* Mitropolitul Nicodim a pornit de la necesitatea de a contribui la destinderea — atît de necesară epocii ecumenice pe care o trăim — între Ortodoxie și Catolicism. Acestei evoluții în viața Bisericii Romano-Catolice papa Ioan al XXIII-lea i-a pus început și a dat impulsurile trebuitoare. Simpatia pe care o arată protestanții și ortodocșii în toate împrejurările în cadrul activității ecumeniste papii Ioan al XXIII-lea sînt pe deplin justificate, deoarece el este cel ce a deschis perspectivele unei noi ere în raporturile dintre Biserica Romano-Catolică și celelalte Biserici și confesiuni creștine.

Pe de altă parte, autorul scoate în evidență că în vremea actuală, a dialogului ecumenic, ortodocșii abordează problemele unității creștinilor pe baza neschimbabilă pentru orice teolog ortodox a învățăturilor Bisericii vechi și nedespărțite.

În această perspectivă, lucrarea *Ioan al XXIII-lea papă al Romei* înfățișează viața lui întemeindu-se pe documente, pe declarațiile lui în legătură cu diferite pro-

bleme, lăsînd la o parte activitatea Curiei romane și a congregațiilor ei în vremea pontificatului papii Ioan al XXIII-lea.

Lucrarea folosește cu precădere metoda descriptivă evitînd critica, pentru a putea analiza pozițiile concrete pe care s-a situat papa Ioan al XXIII-lea.

Ca papă «de tranziție» de la o perioadă la alta, Papa Ioan al XXIII-lea a fost continuator al unor anumite linii și orientări și deci nu a fost străin de anumite tendințe, care pot fi studiate și analizate și care îngăduie tragerea unor concluzii negative ori pozitive asupra ansamblului activității sale. De aceea, cu toată acea largă deschidere spre ceilalți creștini și spre lume în genere, deschidere care caracterizează pe Papa Ioan al XXIII-lea, nu se putea pretinde ca el să renunțe la principiile catolice — cum scriau unii ziariști la începutul lucrărilor Conciliului al II-lea de la Vatican.

Totuși, dincolo de «pașii ușori și fără zgomot» — cum numea el însuși acțiunile sale în problemele ecumenismului —, atitudinea papii Ioan al XXIII-lea pentru contacte și pentru colaborare cu creștinii necatolici a fost foarte fermă.

Mitropolitul Nicodim al Leningradului și Novgorodului conclude că papa Ioan al XXIII-lea «a acționat nu numai cu prudență, ci și cu înțelepciune și liniștit, reușind să schimbe în chip însemnat și eficace atmosfera ce exista atît în sînul Bisericii Romano-Catolice cît și în raporturile ei nu numai cu creștinii necatolici ci și cu lumea necreștină». — *(P.V.I.)*.

Michel Souchon, *Diffusion de l'information et rapports d'autorité*, în «Etudes», tome 332, mars 1970, p. 386—401.

Constatînd că orice modificare în circuitul informațiilor duce obligator la modificarea raporturilor de exercitare a autorității, autorul urmărește felul cum angajează această modificare în circuitul informațiilor de masă (presă, cinema radio-televiziune) autoritățile tradiționale: politice, sindicale, universitare, familiale și bisericești, provocînd actuala stare de criză a autorității.

Pentru aceasta autorul analizează în primul paragraf diferite aspecte în legătură cu «informația, ieri și astăzi»; în paragraful al doilea se ocupă de «limitele democratizării»; în paragraful al treilea se oprește asupra problemei «autoritate și știință»; iar în paragraful al patrulea al studiului se oprește îndeaproape asupra problemei «informația și autoritatea în Biserică».

În legătură cu aceasta, autorul socotește că, cu toată natura particulară a autorității spirituale care se execută în Biserică, nu pot fi neglijate aspectele umane ale chipului Bisericii. Pentru că chiar dacă împărăția lui Dumnezeu nu este din lumea aceasta, Biserica totuși trăiește, gîndește, vorbește și activează în lumea aceasta. De aceea în exercitarea autorității în Biserică se întîlnesc elemente obișnuite în societatea omenească în general.

Astfel în primul rînd este evident că exercitatea autorității în Biserică ține seama de distincția între cei ce cunosc — clericii — și între cei ce așteaptă să cunoască — poporul credincios laic; cei din urmă fiind avizați în chip logic de autoritatea celor dintîi. În al doilea rînd în vremea noastră nu mai este cu putință pregătirea unor hotărîri în așa de mare secret încît la promulgarea lor să pară «căzute din cer». De aceea autoritatea bisericească trebuie să țină seama că necesitatea informării corecte și la vreme a credincioșilor, care fiind deja încunoștiințați prin mijloace de informare în masă așteaptă și primesc comunicarea oficială bisericească cu o părere deja formată. Îndeosebi, în vremea noastră, credincioșii creștini de toate confesiunile au ajuns să aibă un nivel de cunoștințe religioase, și deci pot judeca destul de bine unele probleme ecleziologice, îndeosebi cele legate de conducerea Bisericii.

În această perspectivă pentru Biserică devine o necesitate să folosească mijloacele de comunicare în masă pentru a putea pregăti și dezvolta o opinie publică asupra problemelor bisericești. Pentru aceasta Conciliul al II-lea de la Vatican în *Decretul asupra mijloacelor de comunicare în masă* a propus ca Biserica să folosească tehnica modernă de comunicare, întrucît esențialul credinței creștine, prezența și cuvîntul creștinilor care-și mărturisesc credința fac parte din aluatul societății.

Pe lîngă aceasta însă Biserica are nevoie de a folosi mijloacele tradiționale de comunicare înăuntrul ei a adevărurilor de credință și a dreptarelor de viață, pentru a putea întări și crește pe fiii săi duhovnicești. Numai atunci folosirea mijloacelor moderne de comunicare în exterior în masă, pot avea rost și reușită în viața Bisericii, pentru că numai astfel informația venită prin mijloacele de comunicare în masă pot întări în fiecare credincios convingerile deja preexistente în el. — *(O. P.)*.

Geoffrey Parrinder, *Religion in Africa,* Penguin African Library, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, England, 1969, 253 p.

Lucrarea prezintă un tablou general al religiilor din Africa, răspunzînd unei trebuințe semnalate și simțite adeseori. În *Introducere*, autorul spune: «S-au scris multe cărți (monografii) privind cultul și ritualul diferitelor regiuni în parte, dar s-au semnalat prea puține încercări pînă în prezent, care să privească sinoptic religiile din Africa. Este absolut necesar să se facă acest lucru, deoarece acțiunile reciproce dintre religiile Africii sînt relevante pentru viața modernă — ca realități ale acesteia —, iar urmările credințelor și practicilor religioase se fac simțite în sferele vieții politice și sociale». Pentru aceea autorul își îndreaptă atenția numai asupra formațiilor religioase africane contemporane, lăsînd la o parte vechile religii care au dispărut de pe acest continent, ca de pildă religia vechilor egipteni, rămasă vie doar pentru specialiști sau pentru turiști.

Geoffrey Parrinder împarte actualele religii africane în trei grupe, și anume: 1. *Religiile tradiționale*; 2. *Creștinismul*; și 3. *Islamismul* (în ordinea apariției lor). Prin «religii tradiționale», autorul înțelege să denumească — așa cum se procedează curent — acele forme religioase cărora scriitorii înaintași le dăduseră numele de «animism», «fetișism», ori «politeism». Expresia amintită este folosită numai pentru acest scop, deși creștinismul și islamismul sînt și ele religii «tradiționale» în Africa, în sensul că ele au o îndelungată existență pe continentul african.

După aceste precizări generale, Geoffrey Parrinder își organizează materialul în patru părți, după cum urmează:

Partea întîi, *Religii tradiționale* cercetează următoarele componente ale religiilor grupate în prima categorie, sub titlul: Literatură și artă; Filozofie și cosmologie; Unitate, Ființa Supremă; Pluralitate, Puteri ale Universului; Cuvîntul și actul ritual; Ciclul vieții; Societate și comportări morale. Această parte se încheie cu statistica sumară a religiilor studiate.

Partea a doua, *Creștinismul*, se referă la situații și evenimente care privesc creștinismul african; acesta are în Africa privilegiul de a fi religia cu cea mai îndelungată istorie, dacă, bineînțeles, ne referim numai la actualele religii din Africa. Autorul urmărește, în mare, răspîndirea creștinismului în Africa de Nord și Etiopia, precum și în alte regiuni. Capitolele din această parte se intitulează: Africa de Nord și Etiopia; Primele misiuni moderne; Secolul al douăzecilea; Apariția Bisericilor independente; Situația actuală a creștinismului. La acestea se adaugă o statistică a creștinismului în Africa, întocmită cu multe dificultăți și aflată sub semnul probabilității. Potrivit acesteia, în Africa s-ar afla 68 milioane creștini, din care 8.500.000 ortodocși și copți, 30.000.000 romano-catolici, 22.000.000 protestanți și 7.500.000 independenți.

Partea a treia, *Islamul*, introduce pe cititor în lumea islamismului african, concurent de seamă al creștinismului în înlocuirea vechilor credințe Capitolele acestei părți sînt următoarele: Egiptul și Africa de Nord; Africa Apuseană; Sudanul Estic și Africa Răsăriteană; Situația prezentă; Mișcări religioase. Încheierea acestei părți o face tot o statistică, la fel ca și la părțile anterioare, din care aflăm că numărul musulmanilor în Africa depășește cifra de 83.000.000.

Partea a patra, *Concluzie*, se ocupă de situația celorlalte religii din Africa, cum ar fi religia evreilor africani, sau religiile indiene pătrunse aici datorită unor împrejurări istorice, dar care însumează un număr restrîns de credincioși. Tot această parte este dedicată evaluărilor generale privind relațiile dintre religiile de pe teritoriul african, ca și distingerii trăsăturilor generale ale acestora. Capitolele părții a IV-a se intitulează astfel: Alte religii; Relațiile dintre religiile Africii; Caracteristicile religiei în Africa.

Bibliografia, harta și indexul completează organic, la sfîrșit, cartea lui Parrinder.

Prezentarea cărții lui Geoffrey Parrinder trebuie completată cu cîteva reflecții, spre a ilustra utilitatea acesteia pentru studiile de specialitate. Intenția autorului a fost nu numai de a privi religiile Africii din unghiul etnografiei, cum s-a procedat anterior, ci mai degrabă de a reliefa spiritualitatea genuin africană. Astfel, în capitolul «Cuvîntul și actul ritual» se pot descoperi frumuseți remarcabile. Însușirile lui Dumnezeu sînt exprimate prin «nume de laudă», care sînt repetate și înfrumusețate ca salutul adresat unei căpetenii însemnate și se seamănă cu epitetele folosite în rugăciunile celorlalte religii. Cine ia aminte la rugăciunile africane, rămîne impresionat de repetata înșirare a calităților divine : Dumnezeule, Atotputernicule, Părinte, Preamilostive !

Forma poetică a rugăciunii africane, precum și subtilitățile aforismelor tradiționale slujesc unui scop practic. Credința în Dumnezeu implică providența Lui, grija lui Dumnezeu față de oameni și priceperea Lui în a-i ajuta la caz de nevoie. Tot ce se petrece în viața de familie poate constitui un prilej de rugăciune, fie că este prilej de bucurie sau de întristare. Uneori, rugăciunea ia forma imprecației, ca în Vechiul Testament.

Cosmologiile naive produse de gîndirea populară africană introduc pe cercetător într-o lume în care fabulosul se conjuga cu naturalul. Ele sînt însoțite de ipoteze antropologice tot atît de naive, dar care impresionează prin felul cum sînt elaborate.

Din mărturiile creștinilor africani reiese sensul major, de neasemuită bucurie, pe care îl dezvăluie iconomia Întrupării Domnului nostru Iisus Hristos. Prin actul Întrupării, Dumnezeu se reîntoarce pentru totdeauna la cei de care se despărțise cîndva, din cauza neascultării lor, iar aceștia îl reprimesc între ei cu dragoste, știind că El nu-i va mai părăsi niciodată. Chiar dacă o astfel de interpretare nu este conformă întru totul cu tradiția semitico-mediteraneană, ea constituie totuși o realitate în modul de gîndire african. — *(Al. I. Stan).*

John A. T. Robinson, Bischop of Woolwich, *Exploration into God* (În căutarea lui Dumnezeu), Stanford University Press, 1969, 116 p.

Dr. J. T. Robinson este episcop de Woolvich, cartier din estul Londrei, din 1959. Studiile și le-a făcut la Cambridge, la «Jesus and Trinity College» și este temeinic pregătit în studiul filozofiei proane, în special kantiene și existențialiste. După terminarea studiilor, a funcționat ca profesor și decan la Cambridge, apoi ca profesor de Noul Testament la aceeași Universitate, paralel cu un post important în cancelaria Arhiepiscopiei de Canterbury. Vocația sa pentru catedră l-a dus la redactarea unor lucrări ce au format nucleul cursurilor sale universitare, făcîndu-l cunoscut în teologia apuseană ca un temeinic analist al gîndirii teologice actuale. În lucrările sale Robinson adîncește și compară vechi noțiuni teologice în lumina noilor curente din filozofia creștină.

Una din lucrările sale, *Onest față de Dumnezeu*, a stîrnit discuții în lumea teologică apuseană, dar cînd a fost mai corect înțeleasă — s-a văzut că, atît la catedră cît și în scris, teologhisirea de pînă acum n-a închis și barat toate drumurile teologiei, mereu vie și activă. În lucrarea de față autorul apreciază că ideea de Dumnezeu ca persoană supranaturală este îndepărtată pentru teologul modern, care încearcă să descopere realitatea reprezentată de cuvîntul «Dumnezeu» și să găsească un făgaș, o deschidere spre realitatea centrală a teologiei. Punînd față în față cele două curente ale gîndirii teologice contemporane, cea mistică și cea raționalistă, el caută să dibuie un drum care să-l treacă dincolo de Dumnezeul teist care «a murit» pentru atîția dintre gînditorii teologi de azi.

Autorul prezintă autobiografic evoluția gîndirii sale reflectată în lucrările sale anterioare (impresionante din punctul de vedere al conținutului și întinderii), cum sînt : *Trupul, un studiu de teologie paulină ; Iisus și venirea Lui ; Despre ființa Bisericii în lume ; Liturghia capătă viață ; Douăsprezece studii noutestamentare și altele* Pentru autor teologhisire și popularizare sînt operații concomitente. El se adresează nu numai unui auditor care presupune un nivel ridicat de cultură generală și care să aibă în teologie cunoștințe ce depășesc elementarul. A fi «onești față de Dumnezeu» înseamnă a pătrunde în adîncul problemei tot mai mult și aceasta n-o pot face decît teologi versați — așa cum au făcut pînă acum Sfîntul Apostol Pavel, Ori-

gen, Fericitul Augustin, Toma de Aquino, apoi Paul Tillich și atîția alți teologi din zilele noastre.

Robinson mărturisește că a avut o mare influență asupra gîndirii lui teologice lucrarea lui N. Berdiaev, *Destinul omului*, apoi lucrările lui Tenant și John Oman. Aprofundînd filozofia kantiană pentru o teză universitară, intitulată *Etica lui Kant și idealul moral creștin*, a ajuns la filozofia lui Kirkegaard, pe care o numește «o descoperire» și care i-a lămurit ideea omnipotenței iubirii, care garantează mîntuirea. Astfel și-a clarificat autorul conceptul «eului individual» în relație cu «tu» și apoi a trecut la dimensiunile transcendente care cer o clarificare a ciocnirii divin-umane, distinctă de relația impersonală. Autorul numește pe Dumnezeu «stînca mîntuirii noastre» și «puterea și sprijinul întregii creații». El nu mai spune că Dumnezeu este substanță sau temei, ci că este «Teorelație», făcîndu-se astfel cunoscut și devenind nucleul existenței omului.

Pornind de la ideea lui Teillhard de Chardin, din lucrarea *Fenomenul om*, că universul tinde spre hiperpersonal, concepție în care Dumnezeu este «centrul centrelor», într-o țesătură deasă de relații libere, în care Totul și Personalul nu se exclud, Robinson ajunge la viziunea din Epistola I către Corinteni (XV, 28): «Iar dacă nu este tălmăcitor, să tacă în biserică și numai sieși să-și grăiască și lui Dumnezeu». El mai subliniază și concluzia Apostolului că «Dumnezeu nu este al neorînduielii, ci al păcii». Acest pasaj este hrisovul *panenteismului* creștin, care, așa cum arată pasajul sus-citat, este un panenteism eshatologic. Acum am ajuns și la adevărul în Hristos, așa cum se exprimă Epistola către Evrei (II, 8): «Încă nu vedem cum că toate i-au fost supuse» (omului), într-un anumit scop. Ceea ce se vede și știm este că «îl vedem pe Iisus încununat cu mărire și cu cinste» și că «prin harul lui Dumnezeu El a gustat moartea pentru fiecare om». Dumnezeul care a fost în Hristos este Dumnezeul care este și trebuie să fie în fiecare suflet. Modelul panenteismului și chiar teismul nu poate fi altul decît exclusiv creștin.

Autorul conchide că în stadiul actual al gîndirii teologice de cel mai înalt nivel, teologia Întrupării este una panteistă și ideea aceasta o dezvoltă în paginile cărții sale. Deismul și teismul au fost etape în gîndirea teologică și au marcat poziții ale căror aspecte pozitive s-au contopit ca într-un nou creuzet. Nimic nu este în afara lui Dumnezeu pentru un teolog creștin. Credinciosul iubește atîta cît poate iubi, înțelege atîta cît poate înțelege. El caută să-și apropie din iradierea lui Dumnezeu atît cît poate să se apropie în fața lui. El nu este creat să trăiască în rău, atîta timp cît este creat să trăiască în incandescență. Orice contact cu răul este o pedeapsă și Dumnezeu suferă; de aceea este o datorie pentru credincios să ușureze suferința și să mărească bucuria în Dumnezeu. Această disciplină de părtășie a iubirii constituie fermentul vizibil al împărăției lui Dumnezeu.

În esență, argumentarea autorului constituie o teologie de manifestare a Bisericii ca atare, mai mult decît a celei văzute. Argumentarea lui nu trebuie primită ca atare, fără a fi criticată pentru ce nu este și pentru ce nu exprimă.

Prezentarea episcopului Robinson poate deveni mai aderentă cu felul nostru de a gîndi cu alți termeni, dar în fond cu aceleași sensuri pe care le-am învățat de multă vreme din operele Sfinților Părinți și poate ajuta la înțelegerea mai adîncă a gîndirii pauline că cele ce se văd sînt vremelnice, pe cînd cele ce nu se văd sînt veșnice. — *Al. A. B.*).

Marianna Simon, *Sentiment religieux et sentiment esthetique dans la philosophie de Schleiermacher*, în «Archives de philosophie» tome 32, I janv.-mars. 1969, p. 69—90.

După ce expune concepția lui Schleiermacher cu privire la raportul dintre religie și artă, tinzînd la identificarea sentimentului religios cu sentimentul estetic, autoarea stabilește diferențele care există între acestea și combate ideile esteticismului, care vrea să definească religia prin artă.

Schleiermacher, spune autoarea, și-a început cercetările sale de filozofia religiei sub influența directă a lui Friedrich Schlegel (1772—1829), în timpul căruia religiozitatea sentimentală și estetizantă era la modă iar experiența religioasă era impregnată de un puternic antiintelectualism.

Pornind de la această orientare, Schleiermacher elaborează conceptul de intuiție a infinitului, dublat de sentimentul armoniei universului, care își are sediul în inimă. Religia este — zice Schleiermacher — intuiția universului în infinitatea și unitatea sa, adică sentimentul armoniei acestei totalități cu care noi facem una. Noi simțim prezența infinitului în finit, a Unicului Absolut în multiplicitatea lucrurilor. Pînă la urmă Schleiermacher abandonează conceptul de intuiție și susține că sentimentul este unicul organ al experienței religioase și că religia nu se constituie printr-un sistem de dogme. Adevărurile religioase nu sînt un criteriu al realității religioase, ci un fenomen secundar. Religia nu are nevoie de conceptul de Dumnezeu și nici de o doctrină a nemuririi. Sentimentul este sursa oricărei speculații legitime pentru că sentimentul dependenței absolute tinde la expresie și la comunicare, ceea ce duce la elaborarea de concepte și la constituirea teologiei. Gîndirea religioasă este posibilă, dar numai ca proiectare a sentimentului pe plan intelectual. Ideea este dependentă de sentiment, nu invers.

Un învățămînt al religiei este propriu-zis imposibil, căci înseamnă a comunica idei, iar ideile nu sînt esența religiei. Este vorba, ca și în artă, de un «dor», de o nostalgie.

Trecînd la analiza emoției estetice în comparație cu emoția religioasă, Schleiermacher susține că emoția estetică este sensibilizarea unității unei armonii, așa cum o relevă opera de artă celui care știe să o contemple. Trebuie să facem apel la acest raport al totului și unicului pentru a defini religiozitatea. Universul este unitate în pluralitate. Pot găsi această unitate privind lumea, sau societatea, sau eul individual. Interpretîndu-l pe Schleiermacher, Dilthey spune că lucrurile se petrec aidoma în religie ca și în artă. Lumea nu trebuie înțeleasă și explicată numai în relațiile sale finite, cauzale, ci în armonia sa eternă ca o operă de artă care înglobează totul. Cînd contempli o operă de artă sau universul, se produce o identificare a ființei tale cu unitatea care îl conține și prin aceasta aderi la realitatea sa. Individualitatea în ce are ea unic și neînlocuibil se simte atrasă de frumusețea lucrurilor naturii înălțîndu-se prin aceasta pînă la intuiția unității infinitului.

În modul acesta arta conduce la religie. Omului aruncat în finit, arta îi deșteaptă simțul universului și îi creează o stare sufletească favorabilă emoției religioase. De la sentimentul naturii se ajunge la sentimentul religios, trecînd prin sentimentul estetic, mai ales prin sentimentul sublimului. Artă și religie sînt astfel legate, arta fiind pentru religie un mijloc de expresie. Legătura lor devine și mai vizibilă, cînd arta este muzică, aceasta fiind arta prin excelență.

Aceste aserțiuni ale lui Schleiermacher au dus la unele interpretări greșite — spune autoarea articolului și chiar la exagerări ca aceea a esteticismului, care identifică sentimentul religios cu sentimentul estetic și religia cu arta. Dar între cele două domenii adesea apropiate, al artei și religiei, nu poate fi vorba în spiritul lui Schleiermacher — de o identificare, ci numai de o analogie. Pentru a demonstra acest lucru, autoarea face un examen aprofundat al conceptului central al filozofiei lui Schleiermacher, care este sentimentul.

Sentimentul artistic dă calmul și plăcerea; religia din contră comportă căutare, impuls, tendință. În Reden, Schleiermacher atribuie sentimentului caracterul afectiv care este urmarea unei incitații. La început intuiția și sentimentul definesc împreună religia, simț și gust al infinitului; dar nu trebuie să credem că experiența religioasă este numai însumarea unei intuiții cu un sentiment. În natura sa imediată și autentică ea este unitatea acestor două.

În introducerea la *Glaubenslehre* și în *Dialektik* ne găsim în fața unei situații diferite. Intuiția a dispărut. Dar ceea ce este remarcabil — zice autoarea — este că această dispariție nu ține de faptul că religiozitatea ar fi pierdut total aspectul său cognitiv și ar fi devenit pură subiectivitate emotivă. Începînd de aici accentul e pus pe faptul că sentimentul, el însuși, vizează un obiect; departe de noi a ne închide în noi înșine, el ne pune în relație cu un altul. Se poate deci vorbi de o obiectivitate a sentimentului, acest aspect fiind capabil de a relega într-un plan secundar natura afectivă a sentimentului.

Pe de altă parte, la acest nivel, nu mai avem de a face cu o pluralitate de sentimente, ci cu un sentiment unic, original și fundamental, care va putea deveni organul specific al unei vieți religioase specifice. Începînd de aici — zice autoarea — Schleier-

macher dezvoltă o teorie specifică a sentimentului religios, care se depărtează net de teoria generală a sentimentului din *Psihologia* sa.

În *Dialektik* și *Glaubenslehre*, Schleiermacher înlocuiește cuvîntul sentiment cu acela de conștiință, sau conștiința de sine (Selbstbewusstsein), care este cu totul altceva decît ceea ce se înțelege de obicei prin sentiment. Pentru a ajunge la aceasta, Schleiermacher discută în *Dialektik* opoziția dintre ideal și real și ajunge la concluzia că pentru a face știința posibilă trebuie să postulăm identitatea idealului cu realul. Această identitate nu ne este dată nici în cunoaștere, nici în acțiune (voință), ci în ceea ce el numește «punctul indiferenței» (Indifferenzpunkt) gîndirii și voinței, adică în conștiința de sine, care este conștiința unității existenței. Conștiința de sine fiind reflexul existenței, adică al unității Absolutului, ea devine conștiința de Dumnezeu. Mergînd mai departe, el spune: «Ideea Absolutului n-ar fi un principiu regulator fără viața aceluiași în noi, astfel că nu e prea mult a pretinde că transcendentul este în sentiment. Sentimentul religios se situează la rădăcina ființei noastre. Conștiința de sine este — zice Schleiermacher — prezența lui Dumnezeu în noi și a te simți dependent este a simți acțiunea absolutului asupra ta. Sentimentul religios ne așează astfel în raport cu absolutul, revelîndu-ne în consecință adevărul ultim al ființei noastre.

Dar în religie — adaugă autoarea — nu este vorba de o subiectivitate ca în artă. Pentru aceasta obiectul trece într-un fel de arrière-plan; calitățile sale estetice îi vin de la subiectul care îl contemplă mai mult decît de la sine. Frumusețea lucrurilor este eminamente relativă, ea n-are sediul în sine și trebuie să rezulte din proiectarea nevoilor noastre estetice. Apoi percepția sa este variabilă la infinit și greu de definit prin norme generale. Prin semnificația sa metafizică pe care o comportă, sentimentul religios trebuie să fie astfel clasat aparte de toate celelalte sentimente.

Încheind, autoarea mai precizează că sentimentul estetic este numai la suprafața lucrurilor. Arta constituie o cale de acces la religie, dar viziunea artistică nu duce la o atitudine religioasă decît în măsura în care bănuind în armonia lucrului frumos o armonie mai înaltă, ea constituie o invitație la propria ei depășire. Sensul legăturii însă este acela de la religie la artă, iar nu invers.

Cît despre sentimentul religios, este clar — zice autoarea — că el se află la antipodul acelui gen de e'uziuni prin care esteticismul crede a defini religia.

Reabilitarea gîndirii filozofico-religioase a lui Schleiermacher, începută de cîteva decenii urmărește să înlăture erorile de interpretare trecute și desigur, să valorifice unele din luminile încă vii și eficiente ale gîndirii acestuia. Precizările pe care autoarea le face utilizînd însăși precizările făcute de Schleiermacher se înscriu pe linia unei gîndiri filozofico-religioase moderne, cu toate rezervele ce s-ar putea face din punct de vedere ortodox cu privire la definirea religiei ca sentimentul dependenței absolute și a altor elemente despre revelația și caracterul hristologic al religiei mîntuirii. — *(Ștefan Cîrstoiu).*

Francis Guibal, *Un penseur «à la frontière», Paul Tillich*, în «Études», 1969, nr. 12, p. 739—748.

Caracteristica majoră a lui Paul Tillich (1886—1965) constă în faptul că solicită gîndirea spre regiunile «de frontieră», acelea ale riscului și primejdiei. Receptiv față de toate marile curente ale culturii moderne, el își axează atenția pe o problemă care va domina integral spiritul său: religia tradițională și îndeosebi creștinismul mai poate fi valabil în contextul culturii moderne, în care deja s-a operat o importantă secularizare? Cum e posibil să depășim ruptura dintre lumea «religioasă» și «lumea socio-culturală» a prezentului? Tillich a dezvăluit pînă la capăt pericolul ce amenință dublul adevăr: Dumnezeul Iisus Hristos nu poate fi altul decît Dumnezeul căutat de experiența umană efectivă, creștinismul nu înseamnă nimic dacă nu poate fi permanent actual. Preocuparea creștinismului privind existența omenească, influența sa efectivă într-o lume în plină mișcare, înseamnă totodată căutarea adevărului profund, a sensului ultim și absolut al existenței.

Om al «reîmpăcării» și al sensului unitar al existenței, Tillich a afirmat că nimic din ceea ce este real nu e străin față de «sens», față de «noimă», că acest «sens

ultim» nu poate fi atins într-adevăr decît într-o experiență «existențială», care trece în mod obligatoriu prin ideea de moarte. A uni rationalul teoretic cu pasiunea existenței, a avea grijă față de o coeziune care să integreze toate aspectele realului, fără însă a pierde sensul misterului ireductibil al existenței, a încerca să înțelegi totul, fără însă a uita că viața se reînnoiește în fiecare zi într-un chip imprevizibil — aceasta e sarcina imensă căreia trebuie să te dăruiești. «A construi un sistem de adevăruri existențiale e sarcina cea mai dificilă pe care fiecare generație trebuie s-o reînceapă». Datorită unei culturi vaste și adînci, el a făcut o analiză multilaterală a manifestărilor principale ale spiritului modern (Vezi Paul Tillich, *Théologie de la culture*, trad. de J. P. Gabus et J. M. Saint, Paris Ed. Planète, 1969, 320 p.).

Lumea nouă, modernă, reclamă într-un grad maxim o rationalitate de tip critic pentru a obține o libertate mai efectivă.

În fața acestei culturi, care este și a noastră, nici condamnarea, nici adeziunea fără condiții nu sînt operante. Mai degrabă trebuie să discernem sensul care se ascunde în miezul prezentului. Cultura de «tip tradițional» e depășită, omenirea modernă angajîndu-se în marea aventură științifică și tehnică. Ea tinde să apară ca o lume mai umană, prin libertatea creatoare. Sensul cuvîntului existențialist, altfel spus al «psihologiei adîncurilor», constă, după concepția lui Tillich, în faptul de a ne situa în fața problemelor pe care nu le putem ocoli; existențialismul ne dă o descriere înspăimîntătoare a unei existențe amenințate, și sortită morții. Psihanaliza ne învață să vedem în om «locul» forțelor care sînt angajate în conflict, ce apasă asupra libertății și amenință integritatea sa.

Dincolo de divergențele importante, aceste două curente de gîndire ne pot aminti că existența e *una*, totalmente angajată în toate actele sale (suflet-corp, inconștient-conștient etc.) și că ea rămînte «tainică», în ea însăși.

De acord cu D. Bonhoeffer, Tillich acceptă «autonomia» și «responsabilitatea» omului, proiectîndu-i un «Sens al sensurilor» ca finalitate, o preocupare ultimă, sortită să unifice omul, să-l scape din ispita prăpastiei și a nonființei. *Religia* nu e un sector aparte în lumea realului, ci e efortul de a integra toate evenimentele și a le acorda «ultimul sens». Tillich caută prin aceasta să depășească antinomiile existențialismului. Așa-zisele «quasi-religii» (vezi Paul Tillich, *Dynamique de la foi*, Paris, Casterman, 1968, 144 p.; Idem, *Le christianisme et les religions*, Paris, Aubier, 1968, 176 p.) atrag prin aspectul lor dinamizant și forța lor istorico-socială, însă sub forme diferite, ele cedează aceleiași ispite fundamentale, aceea a idololatriei. Singur «Absolutul» ființei și sensul său au dreptul de a solicita integral omul.

Credința nu se reduce la o formă de cunoaștere intelectuală (credință exprimată în formule), nici la un fideism voluntarist și orb (pura «supunere a credinței»), nici la un simplu sentimentalism subiectiv, sau emoție religioasă. Ea e mai degrabă un act al omului întreg, cuprinzînd toate elementele personalității (corp, suflet, spirit, inconștientul, conștientul), implicînd adeziunea întregii sale ființe.

Într-o astfel de ipostază, opoziția abstractă între credință și rațiune nu mai poate exista. Creștinul e omul integral, «rațional», deoarece posedă sensul total al Rațiunii (P. Tillich, *Amour, pouvoir, justice*, Paris, P.U.F., 1964, 80 p.).

Act originar și plenar al existenței, credința e un act reînnoit permanent implicînd totodată curaj și risc. Ea constă în a afirma valorile ființei. Această experiență a credinței se exprimă totdeauna într-un limbaj și un cult cu simboluri. Trebuie să accepți «logica religioasă» a acestui limbaj și a acestei experiențe, care refuză a se supune unor forme de expresie, a încremeni într-o formă idololatră, într-un limbaj sau cult înghețat. O tendință de sacrificiu, de dăruire, e inseparabilă de o mișcare către Absolut. Omul nu poate recunoaște pe Dumnezeu decît prin moarte (Vezi Paul Tillich, *Le courage d'être*, Paris, 1967, Casterman, 188 p.; Idem, *Religion biblique et Ontologie*, Paris, P.U.F., 1960, 56 p.).

Această structură dinamică a credinței își găsește plenitudinea în creștinism, în Mîntuitorul. Conceptul de creație nouă, de «făptură nouă», garantează adevărata libertate și «împăcarea» prin «răscumpărare».

Spaima neființei și moartea sînt luate asupra Sa și învinse de însuși Hristos, a cărui experiență arată sensul etern al «temporalității»: «În ciuda tuturor forțelor de distrugere, separația între Dumnezeu și om e depășită de partea lui Dumnezeu» (*«Dynamique de la foi»*, p. 118). Acesta e sensul fundamental al pasajului în care Mîntuitorul, «murind cu trupul ca un muritor», conferă vieții un sens universal, spi-

ritual, divin. Departe de a ne oferi numai «evenimente» istorice contingente, simbolurile creştine, revelaţie ultimă care preocupă pe orice om, exprimă adevărul totdeauna nou şi creator. Biserica adevărată nu e o instituţie îngheţată sau o administraţie bine organizată, ci ceata celor care exprimă o nouă realitate pe care au abordat-o, au experimentat-o. În prezentul istoriei lor şi al culturii lor, ei încearcă să o realizeze, fără a o putea vreodată epuiza. Nimic nu reclamă o mai mare urgenţă decît aceea de a feri creştinismul de idololatrie, care-l ameninţă atunci cînd tinde să se transforme în religie intolerantă şi exclusivistă. Sensul universal al Revelaţiei creştine se oglindeşte în multiple chipuri, în care se face cunoscut în istorie. Nici o religie nu are dreptul de a «se absolutiza». Esenţa însăşi a religiei se exprimă în sensul pe care ni-l procură *Crucea*. Ea implică nu numai refuzul de a absolutiza orice formă religioasă particulară, ci totdeodată ea arată că «Revelaţia e sensul ultim al acţiunilor vieţii zilnice» (Paul Tillich, *Le Christianisme et les religions*, p. 170).

Există în acest accent un refuz radical al antropocentrismului. Această moarte faţă de tine însuţi nu poate fi realizată decît în interiorul religiei. Tillich ştie foarte bine că existenţa e totdeauna împărţită, că există «religii», că există «o cultură religioasă alături de o cultură profană, un templu alături de un hotel de oraş, rugăciunea alături de muncă, de efort, meditaţia alături de cercetare, iubirea alături de eros». Ca să ajungi la «religia universală în duh şi-n adevăr», trebuie să depăşeşti toate acestea «prin lăuntru». Pentru Tillich, în adîncimea oricărei religii vii, există un punct în care te ridici spre o libertate spirituală, care îţi dă o viziune a prezenţei divinului «*în toate expresiile sensului ultim al vieţii umane*» (*Le christianisme et les religions*, p. 173).

Forţa gîndirii lui Tillich constă în faptul de a considera într-un chip lucid exigenţele «totalităţii» şi ale «radicalităţii» (Nimic din ceea ce este finit nu trebuie absolutizat). Om al sintezei — s-a spus — dar totdeodată un om al crucii, care refuză să-şi întemeieze experienţa religioasă pe ceva finit (înţelegînd sub acest termen limbajul biblic sau dogmatic), care ştie că nimic (nici instituţie, nici Biserică, nici cult, nici teologie) nu ne poate dispensa de «riscul» şi «curajul credinţei».

Creştinismul nu e o siguranţă, o evidenţă, ci Dumnezeul revelat rămîne ascuns. După Tillich religia nu poate dispărea într-o istorie ce vrea să rămînă istorie *umană*, adică aceea care se defineşte prin căutarea sensului ultim al existenţei în această lume. Însă nu avem nici o garanţie obiectivă şi exterioară în această privinţă şi depinde de oameni şi de libertatea lor de a menţine vii raporturile dintre ceea ce este etern şi istoric, de preocuparea eshatologică şi problemele sociale şi culturale. Astfel, se poate evita greşeala evadării, a rătăcirii, pentru a ne concentra în vederea realizării urmăririi «Sensului ultim», care scapă oricărei fixări obiectivante şi care este de ordinul libertăţii (Vezi de asemenea Georges Tavard, *Initiation à P. Tillich*, Paris, Centurion, 1968, 224 p.).

Anicuţa Popescu, *Instituţia căsătoriei şi condiţia juridică a femeii din Ţara Românească şi Moldova în secolul al XVII-lea*, în «Studii», Bucureşti, 1970, nr. 1, p. 55—80.

Autoarea prezintă factorii ce au dus la consolidarea familiei şi Reglementarea juridică a căsătoriei, aşa cum o consemnează pravilele româneşti, «reflectă trăsăturile esenţiale ale poziţiei societăţii feudale şi în special ale Bisericii».

Ea analizează nomocanoanele, sintagmele, utilizate în *Îndreptarea legii* şi *Pravila aleasă*. Căsătoria, detaliat descrisă în pravile, «avînd caracter de taină (una din cele şapte ale Bisericii), se încheia şi se desfăcea de către autorităţile bisericeşti, se săvîrşea public şi cu un ceremonial precis. Principiul monogamiei e prevăzut expres în pravile, încălcarea lui fiind sancţionată, iar dreptul penal intra în acţiune (Vezi *Carte românească de învăţătură*, ediţia 1960, gl. 15). «Biserica creştină ortodoxă considera pe cel ce se căsătorea cu două femei ca eretic şi îl «certa cu moarte cumplită» (*op. cit.*, gl. 15).

În *Pravila de la Govora* (1642) se menţionează principiul liberului consimţămînt şi «blagoslovenia părinţilor şi a preoţilor». *Îndreptarea legii* (1652) preciza că fetele care se căsătoreau fără ştirea părinţilor erau considerate «desfrînate», iar «Biserica le supunea la unele penitenţe» (Canoanele Marelui Vasile, gl. 38, în *Îndreptarea*

legii, p. 504). *Pravila aleasă* (1632) și *Îndreptarea legii* reflectînd spiritul Bisericii creștine și al legiuirilor bizantine prevedeau că «cine va lua muiare care va hi logodită cu alt bărbat și va fi viu logoditorul ei» comite delictul de infidelitate conjugală.

Anul de doliu după moartea soțului trebuia respectat. Această prevedere, cuprinsă în *Sintagma lui Matei Vlastares* (1335) ca și în *Nomocanonul lui Manuil Malaxos* (1562) s-a menținut și în secolul al XVII-lea. În ceea ce privește gradele de rudenie, ele erau specificate cu detalii semnificative. Rudenia spirituală ce lua ființă prin botez și adopțiune, precum și între rudele celui adoptat, era considerată valabilă pînă la a 8-a spiță din ambele părți. «Biserica creștină ortodoxă dă mare importanță rudeniei spirituale» (p. 67).

Căsătoria între rude, «amestecarea de sînge» era pedepsită, de altfel ca și «preoții care au blagoslovit acea nuntă». Ei erau caterisiți dacă știau că cei ce se căsătoresc sînt rude, iar în cazul că nu știau, ei aveau «să canonească».

Nunta făcută cu un eretic era nulă. Căsătoria cu călugări sau călugărițe era interzisă, pravilele precizînd că cel ce se va lepăda de «sfîntul chip, iaste de rîs și batjocură».

Căsătoria secretă a fost totdeauna «reprobată energic de Biserica Ortodoxă, de legile împăraților bizantini și de pravile, fiind considerată nulă. Unele căsătorii ale domnitorilor erau consemnate în cărți de cununie. Un astfel de act ni se păstrează de la Petru Schiopu, căsătorit cu Irina Botezat la 15 ianuarie 1591. El e semnat de Petru Schiopu și mitropolitul Gheorghe de Suceava, care i-a cununat.

Un alt aspect al familiei — grija părinților față de copii și a acestora față de părinți — e atent subliniat în vechile noastre legiuri. Părinții sînt obligați de pravile să-și întrețină copiii pînă la majorat. Ei puteau desmoșteni pe copiii care nu îi îngrijeau în caz de boală sau care îi băteau etc.

Considerînd că «nu totdeauna căsătoriile sînt reușite, cît și pentru a se evita grave păcate, Biserica creștină ortodoxă, pravilele și obiceiul juridic îngăduiau căsătoria a doua și a treia, exceptîndu-se clericii». Pravilele și «obiceiul pămîntului» considerau că prima căsătorie este «lege», cea de a doua «iaste ertare», iar cea de a treia: «călcare de lege». Pravilele nu admiteau preoților cărora le-au murit soțiile să se căsătorească a doua oară. Cînd nu se respecta această prevedere, cel pedepsit era scos din «ceata preoției», deoarece «cela ce va lua a doua cunună... nu poate fi cleric» (*Pravila aleasă a lui Eustatie Logofătul*, din 1632, cap. 100). Canoanele bisericești considerau cea de a treia căsătorie poligamie și desfrînare reprobabilă. Era admisă totuși de pravile în cazuri excepționale, cînd cel ce se căsătorea avea pînă la 40 de ani și făcea aceasta din dorința de a avea copii.

Vechiul drept românesc reflectă o inegalitate în drepturi și obligații privind soțul și soția, poziția femeii căsătorite fiind inferioară.

Autoarea articolului utilizează o bibliografie selectivă în care lucrările de specialitate și literatura teologică românească sînt utilizate adecvat și în mod valoros. — *(C. B.)*.

Heinz-Dietrich Wendland, *Ökumenische Sozialethik?*, în «Ökumenische Rundschau», nr. 4/1970.

Titlul studiului e pus sub semnul întrebării. Motivul? Etica socială — după unii — nu poate primi timbrul unei noțiuni «ecumenice», în practicarea conținutului ei, fiindcă mai sînt creștini — deși n-ar trebui să fie și nici n-ar fi trebuit să fie vreodată —, care trăiesc cu mentalitatea secolului al XVII-lea, socotind aplicarea forței drept armă în «lupta confesională» (cum se întîmplă în Irlanda de Nord), iar alți creștini, în mod conștient sau inconștient, declară o anumită teologie sau confesiune de «sacrosanctă» și, în consecință, socot că zidurile confesionale nu pot fi dărîmate nici chiar sub aspectul convietuirii cotidiane. Deci termenul «ecumenic» n-ar putea să fie conexat în sens autentic cu noțiunea: etică socială creștină, aceasta nedepășind anumite granițe.

Desigur, noțiunea «etică socială» implică relația cu «aproapele» urmărind să-i păstreze și apere drepturile în orice împrejurare și împotriva oricui. Iar *dreptul* aproapelui are, în conceptul creștin, caracter universal, fiindcă suportul relațiilor sociale este iubirea, care are caracter universal, depășind orice granițe și dezbinări de rasă, clasă, națiune și confesiune, deci aproapele este orice om. Tendințe ecumeniste

în etica socială creştină sesizăm, desigur, în dialogul cu marile transformări sociale de azi, cînd se încearcă a apăra dreptul aproapelui («drepturile omului»). Şi etica socială «ecumenică» nu trebuie interpretată că s-ar mişca numai în categoriile «abstractului». Iar aproapele pe care voim şi trebuie să-l ajutăm este un om aflat totdeauna într-o anumită situaţie istorică şi socială şi aceasta prezintă o variaţie foarte mare după trecut, prezent, ţară, continent etc. Faptul acesta trebuie cunoscut şi de el trebuie ţinut seama în acţiunea de ajutorare a aproapelui. «Ecumenismul» eticii sociale creştine nu este din domeniul «abstractului», fiindcă el răsare din dragostea divină, care vede totdeauna în mod concret oameni individuali şi grupe de oameni în «umanitate» şi în «om».

Etica creştină de totdeauna vizează din iubirea de om şi din «umanitatea» lui Dumnezeu, realizate în Iisus Hristos. Aceasta cuprinde toţi oamenii şi toate situaţiile istorice. Dar etica socială creştină este ecumenică în măsura în care dă dovadă cu cuvîntul şi cu fapta despre această iubire de om, — fapt ce se poate întîmpla totdeauna numai într-un anumit timp şi mediu social şi care constituie o premisă pentru etica socială ecumenică. Aceasta are în vedere omenirea «ecumenică», ceea ce înseamnă că se depăşesc şi graniţele tradiţiilor şi ale confesiunilor, dar nu pentru a distruge moştenirea Bisericii, ci păstrînd-o, pentru a se da Bisericii posibilitatea să contribuie efectiv la toate acţiunile întreprinse pentru binele uman, individual şi colectiv, ca: libertate, dreptate socială, umanitate, pace, egalitate, alungarea foamei etc. Toate aceste categorii etice-umane sînt «noţiuni fundamentale» pentru etica socială. Iar relaţia *agapei* faţă de ele este de natură critică-pozitivă, căci iubirea voieşte libertatea persoanei şi dreptate socială şi se întrupează în forme istorice ale umanităţii lumeşti, fără să se dizolve în ele. Cu caracterul ei împăciuitor, iertător şi jertfelnic, ea cuprinde toată umanitatea şi toate instituţiile activităţii sociale ale Bisericii. «Agape» împiedică ideologizarea omului, a ideilor şi atitudinilor sale. Cel mai mic progres realizat în domeniul dreptăţii sociale contează foarte mult pentru ea. Afirmaţia Apostolului Pavel că fără dragoste toate darurile spirituale n-au nici o valoare (I Cor. XIII) are, evident, deplină valoare, mai ales cu privire la raţiunea morală şi la umanitate.

Deci, prin porunca iubirii faţă de aproapele etica creştină are şi aspect social revenindu-i imperativul apărării drepturilor aproapelui, iar acesta, după conceptul creştin, fiind orice om, fără nici o discriminare pămînteasca; iar iubirea creştină avînd caracter universal, este evident că etica socială creştină — date fiind coordonatele «ecumenismului» actual, trebuie să manifeste caracter «ecumenic» chiar şi pînă la înfăptuirea «ecumenicităţii bisericeşti» spre care tinde creştinătatea.

Autorul militează stăruitor pentru acest fapt.

În Biserica Ortodoxă Română faptul nu-i ceva necunoscut. «Apostolatul Social» iniţiat şi cultivat de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian constituie o dovadă evidentă. — *(Prof. O. Bucevschi).*

Prof. A. Gheorghievski, *Despre spovedania înaintea împărtăşirii cu Sfintele Taine, după mărturia literaturii vechi creştine,* în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 1/1970, p. 68—73.

Pornind de la adevărul că «Cultul este temelia vieţii bisericeşti, în care liturghia este centrul, iar canonul euharistic constituie culmea, care reflectă adîncurile credinţei creştine şi care mărturiseşte despre starea lăuntrică a conştiinţei bisericeşti într-una sau alta din perioadele istoriei», autorul demonstrează că Biserica Ortodoxă — păstrătoarea învăţăturilor şi poruncilor Domnului ale Apostolilor şi tradiţiilor patristice —, în dragostea şi purtarea ei de grijă faţă de credincioşi, a împărtăşit fără întrerupere cu Trupul şi Sîngele Domnului.

Cercetînd felul cum s-a înfăptuit participarea credincioşilor la împărtăşirea cu Sfintele Taine şi locul ce ocupă spovedania în viaţa liturgică în primele veacuri creştine, Profesorul Academiei duhovniceşti din Moscova aduce mărturii bine alese din istoria cultului creştin în primele veacuri şi din vechea literatură liturgică.

Din multele mărturii aduse, autorul conclude că în cursul primelor veacuri din viaţa Bisericii lui Hristos credincioşii se împărtăşeau cu Sfintele Taine totdeauna cînd se săvîrşea Sfînta Euharistie, însă numai după ce se spovedeau şi primeau ier-

tarea păcatelor. Mai tîrziu, datorită slăbirii duhului de pioşenie, împărtăşirea cu Sfintele Taine a început să devină din ce în ce mai rară.

Textele aduse ca mărturie scot în evidenţă duhul adînc de pocăinţă şi grija pe care o dovedeau credincioşii de a nu se apropia cu nevrednicie de Sfintele Taine, după cum reiese din conţinutul rugăciunilor pe care le citesc preoţii înainte de aducerea şi prefacerea Sfintelor Daruri. Autorul aduce mărturii din cuprinsul acestor rugăciuni întîlnite atît în *Liturghia* Sfîntului Vasile cel Mare, a Sfîntului Ioan Gură de Aur, ca şi în *Liturghia* Sfîntului Iacob (atît în textul sirian cît şi în textul grecesc), rugăciuni care s-au păstrat în mare parte în liturghia ortodoxă de azi.

Din textele aduse reiese că nu numai pentru credincioşii mireni era obligatorie spovedania înainte de împărtăşirea cu Sfintele Taine, ci şi pentru preoţi, care erau obligaţi la o stare de purificare, de pocăinţă, înainte de săvîrşirea Sfintei Euharistii şi de împărtăşire.

Aşa se explică de ce Biserica Ortodoxă, ca moştenitoare şi următoare a Bisericii Vechi creştine, a statornicit în conformitate cu practica veche bisericească, «rînduiala pregătirii pentru împărtăşire, care consta în «mărturisirea cu sinceritate a păcatelor, în post, în umilinţă şi în împăcarea cu toţi...» (*Mărturisirea de credinţă ortodoxă*, răspuns la întrebarea 107).

Prot. Prof. Alexandr Vetelev, *Dumnezeiasca liturghie*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 1/1970, p. 60—68.

Socotind că sfînta liturghie ocupă locul central în ciclul zilnic al cultului bisericesc, Profesorul Academiei duhovniceşti din Moscova, se opă îndeaproape de istoria formării sfintei liturghii şi de anumite părţi şi momente esenţiale ale liturghiei, care sînt legate de participarea la ea a credincioşilor prezenţi.

În primul paragraf, despre *Liturghia în epoca apostolică*, autorul urmăreşte felul cum s-a format în decursul veacurilor rînduiala sfintei liturghii, aşa cum o avem astăzi, reflectînd în ea experienţa liturgică multiseculară a Bisericii. Pentru aceasta autorul face o comparaţie a textului rînduielii actuale a liturghiei cu rînduiala primară a liturghiei în epoca apostolică şi în celelalte epoci ulterioare.

În paragraful al doilea, despre *Rugăciunile pentru cei vii şi pentru cei morţi*, autorul analizează îndeaproape momentele în care, în timpul liturghiei se fac rugăciuni pentru cei vii şi pentru cei morţi: la proscomidie, după citirea pericopei evanghelice, în timpul cîntării heruvimice, după sfinţirea Cinstitelor Daruri etc. În analizarea conţinutului acestor rugăciuni, autorul scoate în evidenţă sensul lor ecleziologic.

La sfîrşitul acestei analize, autorul evidenţiază că după săvîrşirea sfintei liturghii în care s-au făcut atîtea rugăciuni pentru cei morţi, slujba parastasului pentru morţi ce se face la sfîrşitul liturghiei ar putea apărea ca o scoborîre a însemnătăţii şi eficacităţii liturghiei.

În paragraful al treilea, despre *Taina Împărtăşaniei*, autorul se ocupă de importanta ce s-a acordat Sfintei Împărtăşanii în trecutul Bisericii creştine — în epoca apostolică şi în vremea Sfinţilor Părinţi şi stăruieşte îndeosebi asupra caracterului ei de «recunoştinţă, de mulţumire, de care este pătrunsă întreaga sfîntă liturghie».

În ultimul paragraf, autorul înfăţişează în chip documentat *Însemnătatea Dumnezeieştii liturghii*, care este în acelaşi timp şi rînduiala fundamentală a cultului bisericesc şi putere harică creatoare în Biserica lui Hristos; şi «pom al vieţii» şi «Paşti neputrezitoare»; şi fîntînă «de apă vie» şi cea mai sfîntă «taină»; şi «izvor de vindecare» şi «hrană a mîntuirii»; şi «glasul viu al conştiinţei seculare bisericeşti» şi «amintirea neîntreruptă despre iubirea jertfelnică faţă de oameni a Fiului lui Dumnezeu».

Liturghia se săvîrşeşte în timp, dar se săvîrşeşte şi pe altarul ceresc, pentru că puterea mîntuitoare care lucrează în ea este Mîntuitorul însuşi Care a făgăduit că va fi în Biserică «pînă la sfîrşitul veacurilor». — *(P.V.I.)*.

CUPRINSUL

Revistei «STUDII TEOLOGICE»

pe anul XXII (1970)

I. — STUDII ŞI ARTICOLE

	Pagini
Balca, Diac. Prof. Nicolae, *Biblia în sistemul hegelian*	39— 59
Bogdaproste, Doctorand Gh., *Valoarea moral-socială a cărţii Psalmilor*	104—117
Bogdaproste, Doctorand Gh., *Elemente din cultul mozaic în cultul creştin*	723—739
Branişte, Pr. Prof. Ene, *Explicarea Botezului în «Catehezele Baptismale» ale Sfîntului Ioan Gură de Aur*	509—527
Bria, Diac. Asist. Ion, *Tensiunea dintre Scaunul papal şi Bisericile Romano-Catolice locale*	60— 69
Bria, Diac. Asist. Ion, *Sfînta Scriptură şi Tradiţia. Consideraţii generale*	384—405
Chilea, Pr. Sebastian, *Logos şi Etos*	250—256
Coman, Pr. Prof. Ioan G., *Spirit umanist şi elemente de antropologie în gîndirea patristică*	356—367
Coman, Pr. Prof. Ioan G., *Prosopopeea Romei la Simah, Sfîntul Ambrozie şi Prudenţiu. Elemente istorice literare*	493—508
Daniel, Constantin, *«Irodieni» — denumire a esenienilor în Noul Testament*	528—546
Ghiuş, Arhim. Benedict, *Faptul Răscumpărării în imnografia Bisericii Ortodoxe*	70—103
Ghiuş, Arhim. Benedict, *Faptul Răscumpărării în ciclul Întrupării*	230—249
Ghiuş, Arhim. Benedict, *Faptul Răscumpărării în ciclul vieţii publice a Domnului*	406—430
Ghiuş, Arhim. Benedict, *Faptul Răscumpărării în ciclul Sfinteior Patimi*	649—684
Ichim, Doctorand Dumitru, *Învăţătura ortodoxă despre sfintele icoane*	444—451
Ichim, Doctorand Dumitru, *Problema celibatului preoţesc în Biserica Romano-Catolică*	704—713
Jivi, Doctorand Aurel, *Biserica Ortodoxă din Cipru şi situaţia ei actuală*	118—128
Jivi, Doctorand Aurel, *Patriarhia Ortodoxă Sîrbă de la 1920 pînă în prezent*	452—460
Mircea, Pr. Ioan, *Apostolatul după Noul Testament*	547—564

Pagini

Lossky, Vladimir, *Tradiţie şi tradiţii* (Traducere din limba rusă de Paraschiv V. Ion) . . . . . 585—598

Miron, Doctorand Pr. Dan, *Principii şi rînduieli morale privitoare la cler în canoanele Sinoadelor Ecumenice* 689—704

Moisiu, Pr. Prof. Alexandru, *Fericitul Augustin — păstor şi îndrumător al vieţii creştine* . . . . . 637—648

Necula, Doctorand Nicolae D., *Participarea credincioşilor laici la cult în Bisericile Răsăritene* . . . . 278—290

Pistrui, Pr. Chiril, *Unul din cele mai vechi manuscrise slave din ţara noastră* . . . . . 212—229

Popa, Doctorand Ioan I. *Opera Sfinţilor Părinţi din «epoca de aur» ca izvor al predicii* . . . . . 431—443

Popescu, Gabriel, *Un manuscris al «Didahiilor» mitropolitului Antim Ivireanul în Biblioteca Patriarhiei Române* 685—689

RăMureanu, Pr. Prof. Ioan, *Evenimentele istorice înainte şi după Sinodul de la Calcedon* . . . . 179—211

Sandu, Doctorand Ştefan, *Întruparea Mîntuitorului după învăţătura celor trei confesiuni creştine* . . . 575—584

Stan, Doctorand Alexandru I., *Preotul Gheorghe, islamist transilvănean în secolul al XV-lea* . . . . . 291—298

Stan, Pr. Prof. Liviu, *Har şi jurisdicţie* . . . . 5— 28

Stan, Pr. Prof. Liviu, *Pentru serbarea Sfintelor Paşti la aceeaşi dată de întreaga creştinătate* . . . . 368—383

Stăniloae, Pr. Prof. D., *Rugăciunile pentru alţii şi sobornicitatea Bisericii* . . . . . 29— 38

Stăniloae, Pr. Prof. D., *Temeiurile teologice ale ierarhiei şi ale sinodalităţii ei* . . . . . 165—178

Stăniloae, Pr. Prof. D., *Sfînta Treime, structura supremei iubiri* . . . . . 333—354

Stănuleţ, Doctorand Constantin, *Concepţia despre Biserică în opera Sfîntului Ciprian* . . . . . 565—574

Valdman, Doctorand Pr. Traian D., *Vechea organizare a Bisericii şi Sinodul I Ecumenic* . . . . . 267—277

Valdman, Doctorand Pr. Traian, *Însemnătatea Sinodului al VI-lea Ecumenic pentru codificarea canoanelor* . 713—722

II. — NOTE BIBLIOGRAFICE

asupra unor cărţi, studii şi articole publicate în diferite reviste

A New Testament Wordbook for Translators. Some Translational Articles in Preliminary Form, 1966. — *(Pr. Prof. Dr. Gr. Marcu)* . . 133—134

Albu, Nicolae, *Cauzele interdicţiei «Istoriei pentru începutul românilor în Dachia» şi a «Istoriei Besericei românilor ale lui Petru Maior»*, în «Limbă şi literatură», XX (1969). — *(I. F. Stănculescu)* . . 302—303

Anastasescu, Iancu, *Contribuţii la istoricul celor două biserici din co-*

Pagini

muna Voinești, județul Dîmbovița, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 11—12 . . . . . 313—314

Arnaldez, Roger, *Dieu, la création et la révelation en Islam*, în «Revue de théologie et de philosophie», VI/1969. — *(P.V.I.)* . . . . 461—463

Atenagora, Arhiepiscopul Tiatirelor, *Tendințe noi în ritualul ortodox* (Traducere de Pr. Axente Moise), în «Mitropolia Banatului» XIX (1969), nr. 10—12 613

Aumont, M., *Le prêtre, homme du sacré* (Coll. «Problèmes d'aujourd'hui), Tournai-Paris, 1969. — *(Alexandru Andrei)* . . . 617

Bălaşa, Pr. D., *Biserici din Gorj*, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 5—6 135

Bălaşa Pr. D., *Trei pergamente slavone privitoare la satele Iablanița (Mehedinți) și Ștefănești (Gorj)*, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 5—6 135

Bălaşa, Pr. D., *Încă un manuscris necunoscut al cronicarului Dionisie Eclesiarhul: «Pomelnicul bisericii Sîntul Nicolae din Tîrgu-Jiu, 1814»*, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 3—4 . . . 136

Bălaşa, Pr. D., *Pomelnicul unui schit de maici necunoscut, metoc al Mînăstirii Brădetul (Argeș)*, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 9—10 310

Bănescu, Prof. N., *Din istoria Imperiului bizantin. Perioada protobizantină: I. — Constantin cel Mare*, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 5—6 143

Baumer R., și Dolch, H., *Volk Gottes: Amt und Nachfolge im Alten Testament un im Qumran*, Viena, 1967. — *(N. Neaga)* . . 599—600

Benedict, Cristian, *Date noi cu privire la tabloul: «Aman implorînd iertare Esterei»*, în «Arta» nr. 10/1969. — *(I. F. Stănculescu)* . 484—485

Bernardi, Jean, *La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Marseille, 1968. — *(Ierom. Veniamin Micle)* 152—153

Binder, Prof. Dr. Ludwig, *Învățămîntul teologic din țara noastră în slujba bunelor raporturi dintre culte*, în «Mitropolia Ardealului», XV (1969), nr. 11—12 . . . . . 613—614

Binder, Pavel și Huttmann, Arnold, *Românii din Brașov în epoca Reformei*, în «Studii și articole de istorie», XIII (1969). — *(C. Bărbulescu)* . . . . . 307—308

Böckenforde, Ernst-Wolfgang, *Politisches Mandat der Kirche?*, în «Stimmen der Zeit», nr. 12/1969. — *(Prof. O. Bucevschi)* . . . 328

Bogdan, Damian P., *«Letopisețul de la Bistrița», la plus vieille des chroniques roumaines — sa langue*, în «Revue des études sud-est européenes, VI (1968), nr. 3. — *(C. Bărbulescu)* 140

Boschke, P. L., *La creazione non è finita*, Milano, 1970. — *(Prof. Nicolae Garusa)* 461

Branişte, Pr. Prof. Ene, *Punctul de vedere ortodox despre dezvoltarea și revizuirea liturgică*, în «The Altar», nr. 1/1969. — *(P.I.D.)* . . 486—487

Branişte, Pr. Marin M., *Însemnări și manuscrise din biserica Mavrodolu-Pitești*, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 7—8 . . . 312—313

Bratcher, Robert, G. et. Nida, Eugène A., *Manuel du traducteur pour l'Evangile de Marc*. Trad. franc. de P. Weber, publicată în Elveția, 1968. — *(Pr. Prof. Dr. Gr. Marcu)* 132

Brekelmans, Antonius, *Glaubensbekenntnisse in der alten Kirche; Entstehung und Funktion*, în «Concilium», nr. 1/1970. — *(Prof. O. Bucevschi)* . . . . . 320—321

Bulat, T. G., *Întregiri la istoria Bisericii Moldovene pînă la Ștefan cel Mare, după mărturii mai noi*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969), nr. 5—6 . . . . . 140—141

Pagini

Bulat, T. G., *O mînăstire doljeană închinată Patriarhiei de Alexandria: Segarcea*, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 7—8 . . 309

Buna-cuviinţă oglindită în proverbe şi maxime din toată lumea, culese de Gh. Paschia, Bucureşti, 1970. — *(Pr. D. Soare)* . . . . . 487—488

Bunnik, R. J., *Prêtres des temps nouveaux* (Coll. «L'actualité religieuse»), Tournai-Paris, 1969. — *(Alexandru Andrei)* . . . 617—618

Buzatu, Pr. D., *Observări de terminologie bisericească*, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 9—10 . . . . . 309—310

Certeau, Michel de, *Structures sociales et autorité chrétienne*, în „Etudes», tome 331, juillet 1969. — *(O. P.)* 477

Certeau, Michel de, *Autorités chrétiennes*, în «Etudes», tome 332, fevr. 1970. — *(O. P.)* . . . . . 477—478

Chappuis, Jean-Marc, *Information du monde et prédication de l'Evangile*, Génève, 1969. — *(Gabriel Popescu)* . . . . . 465—466

Chihaia, Pavel, *Construcţii monastice în jurul bisericii «Negru-Vodă» din Cîmpulung-Muscel*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 7—8 313

Chiril, Pr., *Hirotonirea bărbaţilor căsătoriţi*, în «Le Monde», din 5—6 apr. 1970. — *(O. P.)* . . . . . 327—328

Cocora, Pr. Gabriel, *Contribuţia episcopului Dionisie Romano la dezvoltarea omileticii româneşti*, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 3—4 136

Conord, Paul, *Les doctrines chrétiennes, tableaux comparatifs*, Paris, 1969. — *(Gabriel Popescu)* 321

Constantinescu, R. şi Lazen, E., *O bibliotecă monastică din Transilvania pe la 1200*, în «Studii», nr. 6/1969. — *(C. Bărbulescu)* . 475

Corydalée, Théophyle, *Oeuvres philosophiques*, tome I: *Introduction à la logique* (Associatione internationale des études de sud-est européenes. Comité national roumain), Bucarest, 1970. — *(Valeriu Streinu)* . . . . . 482—483

Cosma, Dr. Aurel, *Sfîntul Ilie — patronul suburbiului Fabric*, în «Mitropolia Banatului», XIX (1969), nr. 10—12 610

Cotoşman, Prot. Dr. Gh., *Mînăstirea Cebza*, în «Mitropolia Banatului», XIX (1969), nr. 7—9 . . . . . 318—319

Creţeanu, Radu, *Cine era Lupu Buliga, ctitorul Schitului Topolniţa, şi ceva despre sfîrşitul lui*, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 11—12 472

Christache-Panait, Ioana, *Cărţi vechi cu însemnări din bisericile Mitropoliei Banatului*, în «Mitropolia Banatului», XIX (1969), nr. 4—6 142

Christache-Panait, Ioana, *Un zugrav din Ţara Românească în Transilvania, în prima jumătate a secolului al XVIII-lea*, în «Studii şi cercetări de istoria artei, seria plastică», nr. 2/1969. — *(I. F. Stănculescu)* . . . . . 619—620

Christache-Panait, I. şi Elian, T., *Bisericile de lemn din Moldova*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XLV (1969), nr. 7—9 315—316

Cronici şi povestiri româneşti versificate (sec. XVII—XVIII), studiu şi ediţie critică de Dan Simonescu, Bucureşti, 1967. — *(Pr. D. Soare)* 143—144

Cuny, Paul, *Prêtre, quelle est ta place?*, Tours-Mame, 1969. — *(Alexandru Andrei)* 618

Danielou, Cardinal Jean, *Celibato Sacerdotale*, în «L'Osservatore Romano», 31 ian. 1970. — *(Anca Manolache)* 326

Daniel, C., *Esséniens et Eunuques (Matthieu XIX, 10—12)*, în «Revue de Qumran», tome VI (1968), nr. 23, Paris. — *(C. Bărbulescu)* 132—133

Pagini

Deac, Mircea, *Arta românească pe meridianele lumii*, în «Revista Muzeelor», nr. 4/1969. — *(I. F. Stănculescu)* . . . . . 483—484

Demeny, L., *A dus oare Coresi tiparnița de la Tîrgoviște la Brașov ?*, în «Limbă și literatură» nr. 19/1968. — *(I. F. Stănculescu)* . . . 138—139

Demeny, L., *Noi contribuții la activitatea tipografică a lui Lavrentie*, în «Revista bibliotecilor», nr. 4/1969. — *(Pr. I. Ionescu)* . . . 139—140

Denis, Henri, *Le prêtre de demain*, Tournai, 1967. — *(Alexandru Andrei)* 153

Diaconescu, Emil, *Alexandru cel Bun*, București 1968. — *(Pr. D. Soare)* 746—748

Diaconescu, Pr. Ilie Gh., *Reliefuri și inscripții pe cruci de piatră feudale din nord-vestul Ungrovlahiei*, în «Glasul Bisericii», XXXVIII (1969), nr. 7—8 . . . . . 311—312

Dictionnaire de la foi chrétienne, publié sous la direction de Olivier de la Brosse, Antonin-Marie Henry, Philippe Rouillard. Tome I: *Les mots*. Paris, 1968. — *(P.I.D.)* . . . . . 146—147

Dolch, H., vezi Baumer, R.

Dracopol-Ispir, Dr. Lucia, *«Madona de Nerucci»*, în «Revista Muzeelor», nr. 5/1969. — *(I. F. Stănculescu)* . . . . . 485—486

Drăguț Vasile, *Dragoș Coman, maestrul frescelor de la Arbore*, București, 1969. — *(Diac. Șt. Gh. Milea)* . . . . . 159—160

Dubois, Jacques, *Les saints du Nouveau Calendrier*, în «La Maison de Dieu», nr. 100/1969. — *(Ierom. Veniamin Micle)* . . . . 614—616

Dujarier, Michel, vezi Laurentin, André, Dumont, C., *De trois dimensions retrouvées en théologie, eschatologie, orthopraxie, herméneutique*, în «Nouvelle revue theologique», nr. 6/1970. — *(P.V.I.)* . . . . . 740—742

Dupuy, Bernard-Dominique, *Der Konstitutive Charakter der Ethik im Christlichen Glaubensbekenntnis*, în «Concilium», nr. 1/1970. — *(Prof. O. Bucevschi)* . . . . . 323—324

Duțu, M., *Les racines de la consecience nationale chez les Roumaines*, în «Colloque de la Commission internationale des études slaves du Comité Internationale des Sciences historiques», Paris, 1968. — *(C. Bărbulescu)* . . . . . 603—604

Elian, T., vezi Christache-Panait,

Elliger, Karl, *Das Buch der kleinen Propheten* (Naum, Avacum, Sofonie, Agheu, Zaharia, Maleahi), übersetzt und erklärt, Göttingen, 1967. — *(N. Neaga)* 630

Enescu, N. C., *Ștefan vel dascăl de la Putna*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969), nr. 5—6 141

Firca, Prot. Iova, *Elemente folclorice de ritual în Banat*, în «Mitropolia Banatului», XIX (1960), nr. 7—9 . . . . . 321—322

Flora, Prof. Dr. Radu, *Comunitatea ierarhică sîrbo-română sub jurisdicția Mitropoliei din Sremski-Karlovici*, în «Mitropolia Banatului», XIX (1969), nr. 10—12 . . . . . 608—609

Gerken, Alexander, *Ofenbarung und Transfendenzerfahrung. Kritische Thesen zu einer Kunitigen dialogischen Theologie*, Düsseldorf, 1969. — *(V. Iliescu)* . . . . . 628—629

Gheorghievschi, Prof. A., *Despre spovedania înaintea împărtășirii cu Sfintele Taine, după mărturia literaturii vechi creștine*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 1/1970. — *(P.V.I.)* . . . . . 761—762

Gorovei, Ștefan, *Taina mormîntului domnesc de la Rădăuți și piatra de la Probota*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969), nr. 5—6 . . . . . 141—142

Grabs, Rudolf, *Albert Schweitzer. Wegbereiter der etischen Erneuerung* (Col. «Reihe Christ in der Welt», Heft 33), 1968. — *(Pr. Prof. Corneliu Sîrbu)* . . . . . 150—151

Pagini

Grigoraș, N., *Bisericile curții domnești din Iași*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969). nr. 5—6 141

Guibal, Francis, *Reflexion sur le christianisme aujourd'hui*, în «Etudes», t. 332, mai 1970. — *(O. P.)* . . . . . 630—631

Guibal, Francis, *Un penseur «à la frontière» — Paul Tillich*, în «Etudes», nr. 12/1969. — *(C. Bărbulescu)* . . . . . 757—759

Hardy, Père Gilles, *Les sacraments selon les règles canoniques*, în «Présence orthodoxe», nr. 6/1969. — *(C. Bărbulescu)* . . . 486

Haşdeu, B. P., *Etymologicum magnum Romaniae, Dicționarul limbei istorice și poporane a românilor* (Pagini alese). Ediție îngrijită de Andrei Rusu. Studiu introductiv de Paul Cornea, București, 1970. — *(P.I.D.)* 625

Hristu, Pan. C., *Ignatie al Antiohiei* (Col. „Φῶς πατέρων" 1), Tesalonic, 1970. — *(Asist. Șt. Alexe)* . . . . . 626—628

Hierzenberger, Gottfried, *«Der magische Rest». Ein Beitrag zur Entmagisierung des Christentums.* Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Ferdinand Klostermann, Wien, 1969. — *(V. Iliescu)* . . . 628

Huttmann, Arnold, vezi Binder, Pavel

Huttmann, Arnold, vezi Nussbacher, Gernat

† Iacobos, Mitropolitul Mitilenei, *Călătoria mea în România*, în «Păstorul», ian.-febr. 1970. — *(C. Corniţescu)* . . . . . 470—471

Ică, Ioan I., *Principiul individuaţiunii la Toma de Aquino privit din punct de vedere ortodox*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 5—6 . . . . . 144—145

Ignatie Lesbianul, mitropolit al Ungrovlahiei (1765—1828), volum omagial editat de mitropolitul Iacobos al Mitilenei, Atena, 1965. — *(Pr. Prof. T. Bodogae)* . . . . . 136—137

Imnuri vedice, tălmăcite în versuri de Ion Laurian Postolache după textele franceze, germane și engleze traduse și comparate de Viorica Vizante, București, 1969. — *(Pr. D. Soare)* . . . . . 466—467

Ionescu, Prof. Dimitrie Gh., *Cartea românească și vechi biblioteci din orașul și județul Buzău : 1431—1700*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 7—8 314

Ionescu, Dimitrie Gh., *Date privitoare la evoluţia teritorială urbanistică și demografică a orașului Buzău din secolul al XV-lea pînă în 1944*, în «Studii și Articole de istorie», XIII (1969). — *(I. F. Stănculescu* . . . . . 472—473

† Irineu, Crăciunaș-Suceveanul, *Bisericile cu pictură exterioară din Moldova*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969), nr. 7—9 315

Ivan, Diac. Prof. Ioan, *Schitul Tarcău*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969), nr. 5—6 142

Jugăreanu, Veturia, *Catalogul colecţiei de incunabule, Sibiu*, (Biblioteca Muzeului Bruckenthal), Sibiu, 1969. — *(C. Bărbulescu)* . . 604—605

Korodi, Anna, vezi Nussbacher, Gernat

Kupisch, Karl, *Vale senex magister et amica paterne*, în «Die Zeichen der Zeit», nr. 3/1969. — *(Pr. Prof. Corneliu Sîrbu)* 150

Laurentin, André, et Dujarier, Michel, *Catechumenat — données de l'histoire et perspectives nouvelles*, Paris, 1969. — *(G. P.)* . 326

Lavalette, Henri de, *Aperçus sur l'autorité de l'Eglise et l'autorité dans l'Eglise*, în «Etudes», tome 330, janv. 1969. — *(O. P.)* . . . 149

Lazen, E., vezi Constantinescu, R.

Lebeau, Paul, S. J., *Vatican II et l'espèrance d'une Eucharistie oecuménique*, în «Nouvelle revue théologique», nr. 1/1969. — *(O. P.)* 149—150

Pagini

Leon-Dufour, Xavier, *Ce se aşteaptă de la un exeget?* (Traducere de Ion V. Georgescu), în «Mitropolia Banatului», XIX (1969), nr. 10—12 . . . . . 600—602

Leonăchescu, Conf. Dr. ing. Nicolae, *Exercitarea dreptului de proprietate al Mînăstirii Bistriţa-Vîlcea asupra moşiei Stroeşti din judeţul Argeş*, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 9—10 . 310—311

Lercaro, Card. Giacomo, *I cristiani e le ingiustizie del mondo»*, în «Mondo e Missione», nr. 5/1970. — *(Pr. D. Soare)* . . . . 623—624

Levert, P., *De la Confession des pêchés ou la dénonciation du Pharisien selon J. Nabert*, în «Revue des sciences religieuses», nr. 3/1970. — *(O. P.)* 480

Lipinschi, Edouard, *L'hymne a Yahve Roi au Psaume XXII, 28—32*, în «Biblica», Comentarii periodici Pontificii Instituti Biblici, vol. 50, fasc. 1/1969. — *(P.V.I.)* . . . . . 463—465

Mailat, Ion N., *Noi date asupra Mînăstirii şi Schitului Ghighiu*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 5—6 137

Manolache, Pr. Mihai, *Istoricul Mînăstirii Rîmeţi din Transilvania*, în «Mitropolia Ardealului», XIV (1969), nr. 7—8 317

Mănucă, Pr. Mihai, *Cele trei altare ale bisericii Sfîntul Nicolae Domnesc din Iaşi*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XLV (1969), nr. 7—9 315

Mareş, Al., *În legătură cu activitatea tipografică a diaculuí Lörinţ*, în «Limba Română», nr. 2/1970). — *(C. Bărbulescu)* . . . . 745—746

Martini, Carlo M., *L'eschisione dalla comunità del popolo di Dio e il nuovo Israele secondo Atti III*, 23, în «Biblica», Comentarii periodici Pontificii Instituti Biblici, vol. 50, fasc. 1/1970. — *(P.V.I.)* . 299—300

Mastroianopoulos, Arhim. Ilias, *Premise ortodoxe pentru dialogul ecumenic* (Traducere de Pr. Olimp N. Căciulă), în «Mitropolia Banatului», XIX (1969), nr. 10—12 . . . . . 612—613

Meyendorf, J., *Le Christ dans la Théologie byzantine*, Paris, 1969. — *(Arhim. Nestor Vornicescu)* 319

Meteş, Ştefan, *Viaţa bisericească a românilor din Scaunul Săliştei* (Sibiu), în «Mitropolia Ardealului», XIV (1969), nr. 9—10 . . . 316

Miguel, P., *La conscience de la grace selon Siméon le Nouveau Théologien*, în «Irénikon», XLII (1969). — *(C. Bărbulescu)* . . . 476—477

Mihail, Paul, *Alte acte româneşti de la Constantinopol*, în Anuarul Institutului de istorie şi Arheologie «A. D. Xenopol», Iaşi VII (1970). — *(Pr. D. Soare)* . . . . . 744—745

Mladin, Dr. Nicolae, Mitropolitul Ardealului, *Înnoirea teologiei*, în «Mitropolia Ardealului», XV (1969, nr. 11—12 . . . . . 610—612

Moldovan, Pr. Ilie, *Îndeplinirea îndatoririlor cetăţeneşti ca poruncă divină*, în «Mitropolia Ardealului», XIV (1969), nr. 9—10 . . 614

Molin, Virgil, *Reflecţii la un studiu despre «Catehismul grecesc de la 1544»*, în «Mitropolia Ardealului», XIV (1969), nr. 9—10 . . 316—317

Morati, Christiane, *Dogmatique et vie spirituelle*, în «Revue d'ascétisme et de mystique», nr. 1/1969. — *(C. Bărbulescu)* . . . . 480—481

Mureşianu, Prot. Ioan B., *Aspecte din trecutul Bisericii Bănăţene*, în «Mitropolia Banatului», XIX (1969), nr. 7—9 319

Nedelcu, Gheorghe P., *Vasile Serafim, pictor din secolul al XIX-lea*, în «Studii şi cercetări de istoria artei, seria plastică», nr. 2/1969. — *(I. F. Stănculescu)* . . . . . 618—619

Negoiţă, Pr. Dr. Atanasie, *Cadrul istoric al Bibliei*, în «Mitropolia Banatului», XIX (1969), nr. 10—12 600

Nicolae, Episcop al Macariopolei Dr., *Svetata Evharistiina Jertva. Iziasmenie na pravoslavnata liturghia*, Sofia, 1968. — *(Pr. Dr. Gh. Cotoşman)* . . . . . 616—617

Nicolescu, Corina, *Studii recente despre icoane*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XLV (1969), nr. 5—6 . . . . . 153—154

Nicolescu, Corina, *Lucrări de artă românească în Muzeul de icoane din Recklinghausen* (R. F. a Germaniei), în «Revista muzeelor», nr. 1/1970. — *(I. F. Stănculescu)* 620

Pagini

Nida, Eugène A., vezi Bratscher, Robert G.
Nicodim, Mitropolitul Leningradului și Novgorodului, *Ioan al XXIII-lea, papă al Romei*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 7/1970. — *(P.V.I.)* . . . . . 751—752
Nissiotis, Nikos, *La question de l'homme*, în «Contacts», nr. 69 (1970). — *(O. P.)* . . . . . 750—751
Noica, Constantin, *Ce cuprind caietele lui Eminescu*, în «Calendarul ortodox» «Credința» pe anul 1970». — *(Pr. D. Soare)* 325
Nussbächer, Gernat, *Considerații filigranologice asupra «Evangheliarului slavon al lui Lavrentie»*, în «Revista Bibliotecilor», nr. 12/1969. — *(I. F. Stănculescu)* 302
Nussbacher, Gernat, Huttmann, Arnold, Korodi, Anna, *Ex librisuri din Transilvania (III)*, în «Revista bibliotecilor», nr. 4/1970. — *(I. F. Stănculescu)* . . . . . 474—475
Old Testament Quotations in the New Testament, Edited by Robert G. Brachter, London, 1967. — *(Pr. Prof. Dr. Gr. Marcu)* . . . 129
Păcurariu, Mircea, *Doi cărturari răsăreni cu studii la Viena*, în «Almanahul Parohiei ortodoxe române din Viena pe anul 1970». — *(Pr. D. Soare)* . . . . . 317—318
Pantschowski, Pr. Dr. Iwan, *Das Prinzip der cristlichen Liebe* (Ettische Genealogie und Axiologie), Sofia, 1968. — *(Prof. O. Bucevschi)* 148—149
Papacostea, Șerban, *O veche tipăritură despre Moldova la mijlocul secolului al XVI-lea*, în «Studii», nr. 3/1969. — *(C. Bărbulescu)* . 606—607
Paraschiv, Ion V., *Teologia frumosului*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969, nr. 5—6) 145
Parrinder, Geoffrey, *Religion in Africa*, Middlessex, 1969. — *(Alexandru I. Stan)* . . . . . 753—754
Paul, André, *La guérisson d'un lépreux. Approche d'un récit de Marc (I, 40—45)*, în «Nouvelle revue théologique», nr. 6/1970. — *(P.V.I.)* 742—743
Pippidi, D. M., *Studii de istorie a religiilor antice. Texte și interpretări*, București, 1969. — *(P. I. David)* . . . . . 468—470
Platon, *Dialoguri*. După traducerea lui Cezar Papacostea, revizuită și întregită cu două traduceri noi și cu «Viața lui Platon», de Constantin Noica, București, 1968. — *(Diac. Prof. Ioan Zăgrean)* . 158—159
Platon, *Lysis*. Cu un eseu despre înțelesul grec al dragostei de oameni de Constantin Noica; cu o postfață de T. Papacostea, București, 1969. — *(Diac. Prof. Ioan Zăgrean)* . . . . . 478—479
Popescu, Anicuța, *Instituția căsătoriei și condiția juridică a femeii din Țara Românească și Moldova în secolul al XVII-lea*, în «Studii», nr. 1/1970. — *(C. Bărbulescu)* . . . . . 759—760
Popa, Atanasie, *Un cărturar bihorean din secolul al XVII-lea: Popa Pătru din Tinăud*, în «Limba și literatura», XX (1969). — *(C. Bărbulescu)* . . . . . 306—307
Popescu, Pr. Clement, *Șaptezeci de ani de la zidirea bisericii «Sfîntul Nicolae și Sfînta Ecaterina» din Bucureștii-Noi*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 7—8 312
Popescu, Dr. Gabriel, *Das gegenseitige Sich-Kennen un der Oekumenismus der Gegenwart-Zeugnisse aus dem Leben der Orthodoxen Kirche Rumäniens*, în «Catholica Unio», 1/1970. — *(P.I.D.)* . . 322—323
Popescu-Dolj, Alexandra, *Un document de la Matei Basarab pentru Mînăstirea Arnota*, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 5—6 135
Popiți, Grigorie, *Pagini din istoria Bisericii Bănățene*, în «Mitropolia Banatului», XIX (1969), nr. 10—12 . . . . . 609—610
Predescu, Lucian, *Contribuții la viața și opera lui Dragoș Eustratie Logofătul*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 9—10 . . . 314
Prinosul României și al Bisericii Ortodoxe Române în războiul de eliberare ruso-turc, în «Țărcoven Vestnic», an. 70, nr. 4/1969. — *(Ion Bănățeanu)* 134
Rahner, Karl, *Serviteur du Christ (Réflexions sur le sacerdoce à l'heure actuelle)*, Mame, 1969. — *(Alexandru Andrei)* 618

Pagini

Reabțev, Alexandr, «*Canonul cel Mare*» — *Școala pocăinței*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 3/1969. — *(P.V.I.)* . . . 155—156
Revista Библиотекар Beograd, nr. 5/1968. — *(C. Bărbulescu)* . . . 304—305
Rezuș, Pr. Prof. Petru, *Concepția doctrinară a Ortodoxiei contemporane*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969), nr. 7—9 . . 322
Robinson, John A. T., Bischop of Woolvich, *Exploration into God*, London, 1969. — *(Al. A. B.)* . . . . . 754—755
Roșu, Doina și Roșu, Lucian, *Mînăstirea Gura Motrului*, București, 1969. — *(I. F. Stănculescu)* . . . . . 607—608
Roșu, Lucian, vezi Roșu, Doina
Rousseau, C., *Le deuxième Synode des Evêques. Collegialité et communion*, în «Irénikon», nr. 4/1970. — *(P.I.D.)* . . . . . 748—750
Sacerdoțeanu, Aurelian, *Cu privire la problema continuității poporului român*, în «Studii», nr. 1/1970. — *(P.I.D.)*. 624
Schild des Glaubens. Geschichten der Bibel Alten und Neuen Testaments samt einem Auszug aus dem Psalter und den Briefen der Apostel. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin. — *(Pr. Prof. D. Călugăr)* . 130—131
Schlink, M. Basilea, *Der Niemand traurig sehen kann. Ein Wort des Zuspruchs für jeden Tag des Jahres*. Darmstadt — Eberstadt, 1967. — *(Pr. Prof. D. Călugăr)* . . . . . 147—148
Schneemelcher, Wilhelm, *Die patristische Tradition in Ortodoxer und in evangelischer Sicht*, în «Kleronomia», I (1969), 2. — *(Asist. St. Alexe)* . . . . . 300—301
Schweizer, Eduard, *Jesus Christus im vielfältigen zeugnis des Neuen Testaments*, München und Hamburg, 1968. — *(Pr. Prof. Corneliu Sîrbu)* . . . . . 131—132
Scuteri, Constantin V., *Ecleziologia Sfîntului Grigorie al Nisei*, Atena, 1969. — *(C. Cornițescu)* 471
Semnificația medico-istorică a bolnițelor mînăstirești, de un colectiv; cu o introducere de Prof. Dr. Doc. V. L. Bologa (în extras cu o postfață de Mitropolitul Firmilian al Olteniei), în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 9—10; 11—12 XXII (1970), nr. 1—2 . . 602—603
Serafincean, I, *Legămîntul lui Dumnezeu cu Noe și importanța lui religioasă*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969), nr. 11—12 300
Siegwalt, Gerard, *Petite chronique tillichienne*, în «Revue d'histoire et de philosophie religieuse», nr. 1/1969. — *(O. P.)* . . . . 481—482
Simanschi, L., *Curtea și Biserica domnească din Piatra Neamț*, București, 1969. — *(I. F. Stănculescu)* . . . . . 156—157
Simič, P., *Ein österlicher cherubischer Hymnus*, în «Byzantinoslavica», Praga, nr. 1/1969. — *(Al. Elian)* 630
Simon, Marianna, *Sentiment religieux et sentiment esthétique dans la philosophie de Schleiermacher*, în «Archives de philosophie» nr. 1/1969. — *(St. Cârstoiu)* . . . . . 755—757
Simonescu, Dan, *Un mare editor și tipograf din secolul al XVI-lea: Coresi*, în «Studii de bibliologie», XI (1969). — *(C. Bărbulescu)* . 605—606
Smochină, N. P., *Semnificația unui manuscris*, în «Magazin istoric», nr. 6/1970. — *(Pr. D. Soare)* 470
Souchon, Michel, *Diffusion de l'information et rapports d'autorité*, în «Études», tome 332, mars 1970. — *(O. P.)* . . . . . 752—753
Stahl, Henri H., și Stahl, Paul H., *Civilizația vechilor sate românești*, București, 1968. — *(Pr. D. Soare)* . . . . . 620—621
Stahl, Paul H., vezi Stahl, Henri H.
Stoica, Onoriu, vezi Toropu, Octavian.
Stoicescu, N., *Monumentele Țării Românești și Moldovei acum un secol. Biserici și Mînăstiri*, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 11—12 472

Pagini

Suenens, Cardinal L. J., Archévêque de Malines-Bruxelles, *L'Eglise face au temps*, în «La documentation catholique», nr. 1565/1970. — *(O.P.)* 748
Tebeica, Val., *Malgaşii*, Bucureşti, 1970. — *(Pr. D. Soare)* . . . 621—622
The Penguin Companian to Literature — 2 — European. Penguin Reference Books, Edited by Anthony K. Thorlby, Harmondsworth, Middlesex, England, 1969. — *(Alex. I. Stan)* . . . . . 629—630
Thomas, Joseph, *L'Eglise et la societé industrielle*, în «Etudes», tome 331, oct. 1969. — *(O. P.)* 477
Toropu, Octavian şi Stoica, Onoriu *Necropola prefeudală creştină de la Obîrşia Nouă (jud. Olt)*, în «Mitropolia Olteniei» XXI (1969), nr. 7—8 . . . . . 308—309
Turdeanu, E., *Notes sur la tradition littéraire du «Testament d'Abraham»*, în «Studii bizantini e neoellenici», vol. IX, Roma, 1967. — *(C. Bărbulescu)* . . . . . 129—130
Tîgu, Viorel, *Tradiţie şi artă bisericească în Banat*, în «Mitropolia Banatului», XIX (1969), nr. 7—9 318
Ullendorf, Eduard, *Ethiopia and the Bible*, London, 1968. — *(N. Neaga)* 740
Uriţescu, Arhim. Grigorie, *Mînăstirea Văleni-Argeş*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 7—8 313
Uspenski, Prof. Dr. N. N., *Cina cea de taină şi trapeza Domnului*, în «Mitropolia Banatului», XIX (1969), nr. 4—6 151
Văduva-Poenaru, Ion, *Lepinski vir — un oraş de 80 de secole*, în «Ştiinţă şi tehnică», XXII (1970). — *(P.I.D.)* . . . . . 625—626
Vătămanu, Nicolae, *Consideraţii în legătură cu iconografia răsăriteană a sfinţilor vindecători*, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 3—4 154
Velciu, Dumitru, *Un diac din secolul al XVIII-lea : Enache Grămăticul, cămăraş de Ocna, tatăl vitreg al cronicarului Ion Neculce*, în «Limbă şi literatură», XX (1969). — *(I. F. Stănculescu)* . . . 473—474
Vetelev, Prot. Prof. Alexandr, *Dumnezeiasca liturghie*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 1/1970. — *(P.V.I.)* 762
Voeltzel, René, *Jean Commenius ou d'une spiritualité pour une éducation*, în «Revue d'histoire et de philosophie religieuse», nr. 1/1969. — *(O. P.)* . . . . . 479—480
Vornicescu, Arhim. Nestor, *Die Orthodoxe Kirche in Rumänian*, în «Catholica Unio», 4/1969. — *(P.I.D.)* 323
Voronov, Prot. Prof. Liveriu A., *Botezul şi apartenenţa la Biserică, după învăţătura Sfinţilor Părinţi din veacurile al IV-lea—al V-lea*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 5/1970. — *(P.V.I.)* . . 743—744
Vulpe, Prof. univ. Radu, *Deceneu, sfetnicul apropiat al lui Burebista*, în «Magazin istoric», nr. 6/1970. — *(Pr. D. Soare)* . . . . 467—468
Weiher, Eckhard, *Die Dialektik des Iohannes von Damaskus in kirchenslavische Ubersetzung* (Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris, t. VIII), XLIII (1969). — *(V. Iliescu)* 632
Wendland, Heinz-Dietrich, *Oekumenische Sozialethik*, în «Oecumenische Rundschau», nr. 4/1970. — *(Diac. Prof. O. Bucevschi)* . . . 760—761
Westermann, Claus, *Grundformen prophetischer Redl*, München, 1968. — *(N. Neaga)* . . . . . 631—632
Zabolotski, Prof. Nicolae, *Rugăciunea pentru unitatea creştină*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 1/1969. — *(P.V.I.)* . . . 155
Zaloscer, Hilde, *Vom Mumienbildnis zur Ikone*, Wiesbaden, 1969. — *(V. Iliescu)* 628