STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXV — Nr. 1-2, IANUARIE — FEBRUARIE 1973

BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a - ANUL XXV, Nr. 1—2, IANUARIE—FEBRUARIE 1973

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE :

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

Membri : *din partea Institutului teologic de grad universitar din București : P. S. Episcop Rector ANTONIE PLOIEȘTEANUL și P. C. Pr. Prof. MIRCEA CHIALDA ; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu : P. C. Pr. Rector ISIDOR TODORAN și P. C. Pr. Prof. GRIGORIE T. MARCU.*

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

COLABORATORI

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

CUPRINSUL

STUDII ŞI ARTICOLE

Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Osteneli şi realizări ale Părinţilor armeni, în secolele al IV-lea şi al V-lea* 5

Pr. Prof. Liviu Stan, *Despre modul de însuşire a vechilor pravile: receptare sau asimilare?* 12

Pr. Constantin I. Gheorghe, *Harismele după Epistolele Sfîntului Apostol Pavel* 21

Pr. Doctorand Vasile Mihoc, *«Fiul Omului» după Noul Testament* . . . 33

Pr. Doctorand Alexandru I. Tudor, *Unitate şi diversitate în Faptele Apostolilor* 45

Doctorand Nicolae N. Stoleru, *Rolul pocăinţei pentru promovarea moralităţii credinciosului* 58

Pr. Doctorand Nicolae Bordaşiu, *Datoriile morale ale preotului* 69

Doctorand Sorin I. Petcu, *Ritualul împărtăşirii în riturile liturgice orientale* 82

DIN ACTIVITATEA INSTITUTELOR TEOLOGICE

Decernarea titlului de doctor în teologie Prea Sfinţitului Episcop Antonie Plo-ieşteanul, vicar patriarhal, rectorul Institutului teologic universitar din Bucureşti; Sărbătorirea Preotului Profesor Ioan G. Coman la împlinirea a 70 de ani de viaţă; Preotul Prof. Dr. Ioan G. Coman — la aniversarea a 70 de ani; Un nou doctor în teologie: Preotul Asistent Dumitru Popescu; Schimbul de studenţi teologi dintre Biserica Ortodoxă Română şi celelalte Biserici, în anul universitar 1972—1973; Conferinţa teologică interconfesională de la Sibiu cu tema «Sensul şi importanţa ecumenismului practic»; Sărbătorirea zilei hramului la Institutul teologic universitar din Sibiu 97

Note bibliografice 120

Manuscrisele (articole, studii) trebuie însoțite și de un rezumat într-o limbă străină de circulație, în întindere de cel mult 2 pagini (în patru exemplare).

*

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. Ioan G. Coman

OSTENELI ŞI REALIZĂRI ALE PĂRINŢILOR ARMENI ÎN SECOLELE AL IV-LEA ŞI AL V-LEA*

Literatura patristică armeană, unul din capitolele interesante ale literaturii patristice în general, e roada creştinării Armeniei, în secolul al III-lea, prin Sfîntul Grigorie Luminătorul. Armenia este prima ţară din lume în care creştinismul a fost ridicat la rangul de religie de stat prin regele ei de atunci, Tiridat (261—317). Graţie Catolicosului Sahak (Isaak) şi mult învăţatului Mesrob, care a inventat alfabetul naţional, creştinismul armean s-a consolidat şi s-a dezvoltat prin traduceri şi opere originale prezentînd interes şi valoare nu numai pentru Biserica Armeană, ci şi pentru întregul creştinism. Cultura armeană creştină, care a atins apogeul în secolul al V-lea, este biblică, patristică şi ecumenică. Ea reprezintă o remarcabilă forţă de coeziune spirituală, din care mişcarea de apropiere şi înţelegere a Bisericilor actuale ar putea trage foloase.

Fără să intrăm în amănunte, menţionăm că patriarhul-catolicos Sahak cel Mare şi regele Wramşapuh au sprijinit şi răspîndit scrierea inventată de Mesrob, care convenea aşa de bine limbii armene, că s-a crezut că această scriere a fost «revelată». Sahak şi Mesrob au iniţiat, apoi, organizarea unei întinse lucrări de traduceri, trimiţînd clerici înzestraţi la Edesa, Nisibi şi Constantinopol, printre care Eznik şi Koriun, cu misiunea de a aduna manuscrise, ori de a le traduce sau copia, strîngînd astfel pentru ţara şi Biserica lor tot soiul de comori spirituale. E grupa numită a «sfinţilor traducători», care au introdus în literatura armeană autori de limbă siriacă şi greacă. Cea dintîi carte tradusă în armeană a fost Sfînta Scriptură după versiunea siriacă Peşito. De abia după 431, a fost găsit un manuscris grec al Bibliei la Constantinopol, după care s-a făcut o nouă traducere, care de fapt era o revizuire a traducerii făcută după versiunea siriacă [1]. După diverse corecturi, traducerea definitivă a Vechiului şi Noului Testament, sau «Vulgata armeană» a apărut mai tîrziu, pe la 700.

Punerea în circulaţie a traducerii Bibliei înaintea celorlalte opere literare creştine sau cu puţin înaintea lor a fost iniţiativă fericită — practicată de altfel şi în celelalte literaturi creştine vechi — fiindcă o ade-

* Conferinţă rostită la Academia teologică din Ecimiadzin — Armenia Sovietică în ziua de 26 octombrie 1971.

1. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Fünfter Band, 1932, p. 178.

vărată literatură creştină nu putea şi nu poate răsări şi nu putea şi nu se poate dezvolta fără baza, care e Sfînta Scriptură, singura care păstrează şi indică elementele, sensul şi etosul doctrinei. Este ceea ce văzuseră autorii Italei în Apus, înaintea lui Ieronim, care va da Vulgata latină. Uriaşa operă întreprinsă de Origen : Hexaplele, adică revizuirea şi unificarea textului atîtor traduceri greceşti ale Scripturii care circulau în vremea lui, a pornit tocmai din îngrijorarea că el nu putea elabora teologie fără un text sigur al Bibliei. În cazul Bisericii Armene, traducerea Bibliei era de strictă necesitate atît pentru că ea era baza noii credinţe a poporului armean, cît şi pentru că Biserica Armeană era continuu asaltată de mazdeism, maniheism şi marcionism.

Produsele literare patristice din Armenia secolului al V-lea sînt de două categorii : traduceri şi opere originale.

Între traduceri intră, în afară de Biblie, în primul rînd textul liturghiei Bisericii Armene pentru care au fost luate ca model Liturghia Sfîntului Vasile din Cezareea Capadociei şi Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur [2]. Se pare că Sahak a redactat imne, un manual liturgic şi i se atribuie chiar şi canoane [3].

Dintre operele scriitorilor şi Părinţilor bisericeşti de limbă greacă şi siriacă figurează în limba armeană : — *Apologia* lui Aristide, care a lăsat urme în diferite scrieri armene ; — *Cronica* lui Eusebiu, din care partea I s-a păstrat numai în limba armeană ; — *Istoria bisericească* a lui Eusebiu, făcută după o traducere siriacă ; — *15 Omilii* ale lui Severian de Gabala ; — *Operele* Sfîntului Efrem Sirul (comentarii biblice, îndemnuri, omilii şi tratate, cartea de rugăciune, concordanţa Evangheliei, comentarii la Epistolele Sfîntului Pavel [4] ; — *Hexaemeronul* Sfîntului Vasile cel Mare. Dintre operele Sfîntului Ioan Gură de Aur : *Alegere de omilii, Comentar la Evanghelia Sfîntului Matei, Comentar la Epistolele Sfîntului Pavel, Comentar asupra profeţiilor lui Isaia, Fragmente din comentariile la Sfîntul Matei şi la Sfîntul Pavel* ; — *Panegiric* despre viaţa şi nevoinţele Sfîntului Grigorie Luminătorul [5] ; — Se pare că s-a tradus şi din Sfinţii Atanasie şi Grigorie de Nazianz. S-a tradus de asemenea, din Platon, Aristotel, Porfiriu, Filon [6].

Punerea în circulaţia spiritualităţii armene a unor autori clasici patristici ca Eusebiu, Sfîntul Efrem Sirul, Sfîntul Vasile cel Mare şi Sfîntul Ioan Gură de Aur îmbogăţea cultura bisericească a Armeniei cu evlavie şi umanism creştin deosebite. Merită toată lauda grupul «sfinţilor traducători», care a ştiut să aleagă perle din literatura creştină a secolelor al IV-lea şi al V-lea. Traducerile armene au păstrat uneori scrieri ale căror originale s-au pierdut şi care nu există în alte traduceri. Autorii clasici traduşi erau nu numai în măsură să acopere nevoile imediate ale unei credinţe obişnuite şi ale unei evlavii calde ca aceea sădită de Sfîntul Grigorie Luminătorul, ci şi să provoace şi să stimuleze o teologie şi o literatură bisericească originală de valoare. Lucrul s-a datorat mai

2. *Ibidem*, p. 179.

3. H. Leclercq, *Littérature arménienne*, în «Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie», IX, 2, 1930, col. 1588. 4. *Ibidem*, col. 1590, 1591. 5. *Ibidem*, col. 1591.

6. O. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 178.

ales caracterului profund ecumenic al teologiei şi farmecului literar al capadocienilor şi sirienilor. Teologul care citeşte măcar cîteva pagini din Sfinţii Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz, Efrem Sirul ori Sfîntul Ioan Gură de Aur şi este înzestrat cu darul speculaţiei sau cu arta vorbirii, nu poate rezista dorinţei de a gîndi sau a vorbi ca ei, simţindu-se în contact cu întregul creştinism. Nimeni n-a construit, în perioada clasică a literaturii creştine, vase comunicante mai sigure pentru ecumenismul patristic ca aceşti autori. Sfîntul Atanasie, Eusebiu, Sfîntul Vasile cel Mare, Sfîntul Ioan Gură de Aur erau cunoscuţi încă din secolul al IV-lea, dar ei se impun mai ales din secolul al V-lea în tot creştinismul răsăritean, apusean şi sudic. Prin traducerea unei părţi a operelor lor în limba armeană, ei şi ideile lor pătrund şi în nord-estul lumii creştine printr-o integrare ortodoxă de mare prestigiu în slăvitul Trup al Domnului. Se crea o legătură spirituală puternică de credinţă creştină, dar şi de cultură siro-greacă, de care Biserica Armeană a profitat sub toate raporturile şi de care erau mîndri, cu toate vicisitudinile prin care aveau să treacă, începînd din chiar secolul al V-lea. David cel Nebiruit, Eliseu şi Eznik au încercat nu fără succes să imite limba greacă [7]. Ecumenismul creştin era mult ajutat de universalismul elenic.

Literatura originală a Bisericii Armene e reprezentată de un număr de autori, dintre care citäm : — Eznik de Kolb, *Combaterea sectelor*, adică a sistemelor false : păgînism, mazdeism, filozofie greacă şi maniheism ; — Koriun, *Istoria vieţii Sfîntului Mesrob şi a începutului literaturii armene* ; — Mambre Verţanoh, *Două omilii* ; — Pseudo-Moise de Koren rezumă tradiţiile şi scrierile despre *Istoria Armeniei*, pînă la începutul secolului al VI-lea ; — Eliseu, *Istoria lui Vartan şi a războaielor armenilor contra perşilor* ; — Faust de Bizanţ, *Istoria Armeniei* (317—387) ; — Lazăr de Farpi, *Istoria Armeniei* (388—485) ; — Catolicosul Ioan Mandakuni, *Omilii* şi mai multe *formulare de rugăciune* [8].

Mai sînt, probabil, şi alte scrisori originale în literatura armeană a secolului al V-lea, căci materialele nu sînt încă complet triate, clasificate şi editate.

Ţinem să remarcăm un fapt aparte, dacă nu chiar paradoxal în aparenţă, şi anume cum de a fost posibil să se creeze o epocă de aur a literaturii religioase armene într-un secol bîntuit de grele situaţii politice şi de lupte înverşunate pentru libertate, ca acelea din anii 449 — 451 ? Am putea răspunde printr-o paralelă din istoria vechii Elade şi anume prin cele întîmplate în epoca războiului peloponesiac (431—404 î.d.Hr.) în timpul căruia cultura greacă a dat opere de geniu. Încordarea supremă a Armeniei a fost dublată de un efort maxim spiritual, lucru explicabil şi chiar necesar la un popor cu o istorie mai mult decît bimilenară în acea epocă şi conştient de valoarea lui.

Merită să relevăm, de asemenea, faptul că istoricii patristici ai Bisericii Armeniei, cu tot patriotismul lor fierbinte, nu ezită să critice şi să înfiereze lipsurile şi slăbiciunile din jur, atunci cînd e cazul. Concluzia lui Faust de Bizanţ, de exemplu, este că Armenia a fost o ţară înflori-

7. H. Leclercq, *op. cit.*, col. 1592. 8. *Ibidem*, col. 1592—1594.

toare pînă cînd răutatea părinţilor a adus apusul ei politic [9]. Scrise, în general, de clerici sau monahi, operele istorice cuprind cu precădere, alături de fapte militare, istorie bisericească sau vieţi ale sfinţilor, fiindcă unul din factorii de seamă de atunci ai poporului armean era viaţa bisericească. În timpul războiului contra perşilor dus întîi de un Sahak şi apoi de Wahan, Catolicosul Ioan Mandakuni, deşi în vîrstă înaintată, a fost în mijlocul luptătorilor împărtăşindu-le nevoile şi pericolele [10]. Cînd, în 428, Armenia pierde regalitatea, Catolicosatul e cel care o înlocuieşte şi salvează unitatea naţională sub Sahak [11].

Pentru a înţelege mai bine esenţa şi spiritul Bisericii Armeniei patristice, ne permitem să spicuim unele probleme şi atitudini din operele de gîndire teologică sau de orientare practică ale părinţilor armeni. Se vor putea semnala asemănări sau apropieri doctrinare cu ceilalţi Părinţi ai Bisericii creştine.

Iată cum apreciază vestitul Mesrob fiinţa şi atributele Sfintei Treimi, pentru a cărei definiţie doctrinară au fost necesare primele două sinoade ecumenice, inclusiv numeroase pagini scrise de Sfinţii Părinţi: «Nu există un alt Creator decît Prea Sfînta Treime, Domnia cea atotputernică, Puterea pură, simplă, atotputernică. Ea a zis şi s-a făcut (ce-a zis). Ea a poruncit şi lucrurile au luat naştere, Ea sălăşluieşte în cerul cerurilor şi poartă grijă de toate făpturile, Ea conduce totul în cer şi pe pămînt prin providenţa şi înţelepciunea Ei. Ea e viaţă şi izvor de viaţă pentru toţi, în totul Ea e nemărginită, de neconceput, de negrăit. Ea e dragoste, e plină de fericire vie. E lumină neapropiată, înfricoşătoare, minunată. Ea priveşte cu ştiinţă şi înţelepciune. Ea e vie şi dătătoare de viaţă, bogată în îndurări şi binevoitoare în dovedirea harurilor sale. E răbdătoare şi aduce vindecare. Ea e sfinţenie pentru sfinţii care se apropie de Ea în sfinţenie şi dreptate. Ea luminează tot timpul fiinţele raţionale... Măreţia Ei e de necercetat, fiinţa Ei e fără început, Ea e mai presus de puterea noastră de înţelegere în infinitatea şi nemăsurabilitatea ei. Ea umple cu grijă şi prevedere toate făpturile. Ea cunoaşte cugetele inimilor, Ea cercetează rărunchii şi, prin legile Duhului de viaţă dătător, duce la bucuriile de negrăit ale celor nemuritori, la plăcerea neîncetată, la fericirea de negrăit şi de nedescris» [12]. Sînt în acest text idei, expresii şi prezentări pe care le găsim la marii Părinţi, teologi clasici ai Sfintei Treimi, ca Sfîntul Grigorie Teologul, Sfîntul Grigorie de Nyssa, Sfîntul Ilarie, Sfîntul Chiril al Alexandriei, Fericitul Augustin.

Despre atributele Sfintei Treimi, acelaşi Mesrob zice: «Tatăl este desăvîrşit în persoană şi în putere, în ştiinţă şi în înţelepciune, în creaţie şi în bunătate, El are o esenţă cu totul necreată. Fiul este desăvîrşit în persoană şi putere, în ştiinţă şi înţelepciune, creaţie şi bunătate

9. O. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 186. 10. *Ibidem*, p. 188—189.
11. H. Leclercq, *op. cit.*, col. 1579.
12. *Ausgewählte Reden aus dem Hatschapatum* (5 Jahrhundert) (hl. Mesrob). Übersetzt von Eugen Sommer Pfarrer und Simon Weber, Domkapitular, în «Bibliothek der Kirchenväter» Band 57 — *Der armenischen Kirchenvähnte Schriften*, I Band, 1927, München, p. 255.

şi întreaga sa fiinţă e fără început. Şi Sfîntul Duh este desăvîrşit în putere şi persoană, ştiinţă şi înţelepciune, creaţie şi bunătate. Şi El îşi are fiinţa fără început. Dumnezeirea are o singură fire şi fiinţa ei este neschimbătoare» [13]. E vorba aci de identitatea absolută a persoanelor trinitare, nu însă şi de relaţiile dintre ele.

Eznik de Kolb, aşa de informat şi de înzestrat pentru speculaţii, combate pe cei ce susţineau că Iisus n-a avut un trup real, ci numai asemănător cu acela al omului, deci un trup aparent: «Iisus a fost trupesc, sau netrupesc? Dacă ei afirmă că El a fost netrupesc, atunci pot auzi şi replica: dacă El a venit fără trup şi — aşa cum pretind ei — aici, pe pămînt, nu s-a îmbrăcat cu un trup, atunci e limpede că El nici n-a dat ceva, nici n-a luat ceva, n-a murit şi n-a adus mîntuire. Marcion zice zadarnic: «Noi sîntem preţul sîngelui lui Iisus», căci nici sîngele Său nu s-a vărsat, nici noi n-am fost răscumpăraţi, întrucît, după susţinerea lor, crucea şi moartea au fost numai aparente, nu adevărate. Iudeii se ridică şi ei împotriva lor, căci pînă azi ei persistă afirmînd: «Părinţii noştri au suit pe Iisus pe cruce». Cu aceasta se dovedeşte limpede că Hristos a fost pe cruce nu aparent, ci adevărat. Căci şi pentru învierea noastră adevărată, El a pus ca prototip propria Sa înviere» [14]. Realitatea trupului lui Iisus avea importanţă atît pentru istoricitatea persoanei sale, cît şi pentru existenţa adevărată a firii sale umane în persoana divino-umană a Logosului.

Acelaşi duh ortodox îl regăsim şi într-o mărturisire de credinţă a poporului, nobililor şi clerului armean, care renegaseră credinţa în timpul unei rebeliuni: «Tată, făcător al cerului şi al pămîntului, noi credem în Tine, în Fiul Tău unic, Domnul nostru Iisus Hristos, în Duhul Sfînt de viaţă dătătorul şi în neîmpărţita şi nedespărţita unitate a Sfintei Treimi. Tu eşti făcătorul cerului şi al pămîntului, al celor văzute şi nevăzute. Tu singur eşti Dumnezeu şi nu e altul afară de Tine. Tu, una din persoanele Sfintei Treimi, plin de bunătate faţă de lume şi dorind mîntuirea ei, Te-ai născut la sfîrşitul vremii hotărîte, din Sfînta Fecioara, Maica lui Dumnezeu. Răbdînd toate suferinţele în trupul Tău pe care l-ai primit de la Sfînta Maria, ai unit aceste suferinţe cu crucea, pe care vărsîndu-ţi sîngele Tău, ai smuls lumea din robia blestemului şi a păcatului. Ai murit, ai fost îngropat şi ai înviat. Înălţîndu-te la cer, ne-ai dat făgăduinţa de a ne chema la Tine pe toţi aceia care mărturisim pe adevăratul Dumnezeu, Rege al regilor şi Domn al domnilor» [15]. Esenţialul acestei mărturisiri concordă cu conţinutul Simbolului de credinţă niceo-constantinopolitan. În răspunsul la *Tomosul către armeni* al patriarhului Proclu, din 435, Sahak şi Mesrob vorbesc despre «razele continuei, veşnicei lumini» care veneau de la arhiepiscopul de Constantinopol, iar la sfîrşit prezintă o mărturisire de credinţă tratînd despre întruparea Fiului lui Dumnezeu din «Maria, Născătoarea de Dumnezeu, prin Sfîntul Duh» şi ridicîndu-se contra învăţăturii lui

12. *Ibidem*, p. 256.

14. *Wider die Irrlehren*, IV, 8, *ibidem*, p. 163. Übersetzt von Dr. S. Weber.

15. Lazare de Pharbe, *Histoire d'Arménie*, în V. Langlois, «Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie», tome deuxième, Paris F. Didot, 1869, p. 291, col. 2, p. 292, col. 1.

Teodor de Mopsuestia, care «inventase doi Fii şi două temple» [16]. Era un binecuvîntat contact ecumenic care întărea Biserica asaltată de nestorianism.

Deosebit de calde, părinteşti şi lirice sînt predicile de înalt nivel pastoral ale unor scriitori ca Mambre Verţaroh şi Ioan Mandakuni. Iată un fragment din predica lui Mambre despre învierea lui Lazăr: «După aceea Domnul a zis: «Lazăr, prietenul nostru, a adormit, dar mă duc să-l trezesc» (Ioan XI, 11). O, Stăpîne, Tu vorbeşti cu Apostolii ca şi cu copiii şi le dai lapte drept hrană, ca băieţilor. Ca o mamă le dai viaţă, ca o doică îi hrăneşti, ca un învăţător îi povăţuieşti şi aduci neştiinţa lor sub înţelepciunea Ta. Cînd Te-ai făcut Tu camerierul lui Lazăr, ca să te duci la el să-l trezeşti? Lungimea drumului cere o călătorie de două zile. Lazăr va persista să doarmă pînă ajungi Tu la el? A fost el adormit poate cu mătrăgună sau îmbătat cu vin tare? Unde se află omul care să poată dormi neîntrerupt patru zile şi patru nopţi? Şi acum Tu te duci şi vrei să-l trezeşti? Dece nu l-au trezit surorile sale, care au trimis aşa de repede servitorii lor după Tine? Nu din cauza somnului lui au trimis ele după Tine, ci din cauza durerilor lui de moarte te-au rugat în grabă ca să vii să-l vindeci» [17].

Asemenea Sfîntului Ioan Gură de Aur, catolicosul Ioan Mandakuni apreciază astfel puterea şi valoarea iubirii: «În aceasta, zice Domnul, vor cunoaşte oamenii că sînteţi ucenicii Mei, dacă vă iubiţi unii pe alţii». E mai de preţ să iubeşti pe fratele tău decît să ai darul profeţiei. Iubirea e mai presus decît chemarea la apostolat, ea depăşeşte chiar cinstea de martir, ea e mai de onoare decît oricare altă virtute. Dintre toate virtuţile ea se ridică asemenea unui rege din mijlocul poporului, plină de frumuseţe strălucitoare» [18].

Mandakuni laudă Biserica, îmblînzitoare celor răi şi mama tuturor creştinilor. El îndeamnă la pocăinţă în cuvinte care se aud rar în gura duhovnicilor: «În Biserică sînt mai mulţi medici. Veniţi aici, voi toţi care sînteţi osteniţi şi care aveţi sarcini grele, cum s-a spus. Aşezaţi aci aceste sarcini şi odihniţi-vă. Voi, care sînteţi acum înăuntrul Bisericii, invitaţi pe păcătoşii care sînt afară şi fiţi-le gazde. Mergeţi în pieţele publice şi pe străzile oraşului şi adunînd pe cei săraci cu duhul şi pe cei apăsaţi de păcate, aduceţi-i aici. Ei vor fi toţi vindecaţi, dacă aduc cu ei pocăinţa şi lacrimile care li se cer. Pentru fiecare boală sînt medici cunoscuţi şi aceştia sînt gata. Conduceţi pe vameşi la Matei Evanghelistul şi la Zaheu. Pe adulteri conduceţi-i la acea femeie adulteră, care astăzi este fiica lui Hristos. Conduceţi pe tîlhari la acel tîlhar care a deschis raiul, pe apostaţi duceţi-i la Petru, care păzeşte porţile şi ţine cheile Împărăţiei cerurilor. Nu li se cere altă plată decît rugăciune şi lacrimi... Nimeni nu e mai nefericit decît acela care pentru cîteva lacrimi se lipseşte de Împărăţia cerurilor... Dacă ai vedea murind

16. O. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 197.

17. Bibliothek der Kirchenväter, Band 58, Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter, Band II, 1927, *Homilie über die Auferweckung des Lazarus.* Übersetzt von Dr. S. Weber, p. 13.

18. *Reden des armenischen Kirchenvaters Johannes Mandakuni,* Übersetzt von J. Blatz, în Bibliothek der Kirchenväter, Band 58, p. 147.

pe femeia ta adorată, pe fiul tău, sau pe unul dintre prietenii tăi intimi, n-ai plînge cu amar, şi n-ai vrea nici să te odihneşti, nici chiar să respiri ? Ori, tu vezi mereu în faţa ta propriu-ţi suflet, care e mort» [19].

*

Iată, deci, o imagine destul de clară a credinţei, a orizontului misionar, a efortului de a înţelege şi trăi esenţa creştinismului şi a grijii de a consolida mereu Biserica, aşa cum reiese din operele Părinţilor armeni ai secolelor al IV—V-lea. Este chipul sănătos şi robust al unei spiritualităţi în continuă adîncire de sine şi căutare de forţe care s-o consolideze şi s-o amplifice. Aceste forţe îi vin de la Cezareea Capadociei care, de la Sfîntul Grigorie Luminătorul pînă la Nerses cel Mare, îi sfinţeşte catolicoşii [20], ele vin, apoi, de la Sinodul I Ecumenic la care Biserica Armeană participă prin Catolicosul Aristakes, pe urmă de la celelalte sinoade, de la Constantinopol cu ai cărui arhiepiscopi Armenia se află în legătură. În fine, aceste forţe se întăresc şi se completează prin contactul permanent al clerului şi ierarhilor armeni cu teologia şi întreaga spiritualitate şi viaţă patristică de limbă greacă şi siriacă. Socotim că Sfinţii Vasile cel Mare, Grigorie Teologul, Efrem Sirul şi Ioan Gură de Aur prin operele lor adînci, bogate, variate şi pline de suflul Evangheliei au contribuit considerabil la stimularea literaturii patristice armene şi la ridicarea din mijlocul credincioşilor a unor teologi ca Sahak, Mesrob, Egnik de Kolb, Ioan Mandakuni şi alţii.

Deşi dezvoltată în condiţii grele, literatura patristică armeană cuprinde produse variate şi bogate, uneori de o remarcabilă adîncime şi frumos nivel intelectual. Ea are meritul de a fi creat alfabetul şi limba naţională scrisă şi de a fi pus, prin aceasta, Armenia în legătură culturală cu ţările vecine şi cu întreaga lume civilizată a vremii. Prin această creaţie formală dar vitală în mijlocul poporului armean, acesta a putut, în întregimea lui, să-şi însuşească mari bogăţii spirituale de la alte popoare şi, la rîndul lui, să transmită acestora comoara propriilor sale gînduri şi preocupări.

Literatura patristică armeană a primelor secole (IV şi V) se caracterizează printr-un frumos ecumenism, care se integrează în ecumenismul general creştin de la începutul Bisericii. Credinţa care stă la baza acestei literaturi, sinceritatea şi eforturile ei pentru ortodoxie (Sahak, Mesrob, Eznik), caldul ei umanism, dragostea şi preţuirea excepţională pe care le arată constant Mîntuitorului nostru Iisus Hristos pe care-L prezintă neîncetat ca Fiu al lui Dumnezeu şi fiu al omului, etosul pastoral deosebit de cald asemenea aceluia al Sfîntului Pavel, al Sfîntului Ignatie Teoforul şi al Sfîntului Ioan Gură de Aur, toate acestea fac din Părinţii armeni adevărate forţe ale unităţii creştine, pe care o avem cu toţii în acelaşi Trup al Domnului.

Părinţii Bisericii Armene ne pot ajuta substanţial în eforturile noastre ecumenice actuale.

19. Lazare de Pharbe, *op. cit.*, p. 367, col. I. 20. H. Leclercq, *op. cit.*, col. 1577.

Pr. Prof. Liviu Stan

DESPRE MODUL DE ÎNSUȘIRE A VECHILOR PRAVILE: RECEPTARE SAU ASIMILARE?

Pentru explicarea influenței dreptului bizantin asupra vechiului drept românesc și, în speță, pentru a explica faptul că numeroase colecții de drept bizantin au fost traduse în limba română și promulgate ca legi sau coduri oficiale ale țărilor românești, ca și faptul că în afară de acestea, cu mult înainte de apariția celor dintîi traduceri românești, s-au folosit în mod oficial sau semioficial diverse colecții de drept bizantin, fie în limba greacă, fie în limba slavă, s-a recurs la așa-zisa *receptare*, socotindu-se că a avut loc într-adevăr o însușire de către țările românești a dreptului bizantin în litera și în spiritul lui. Desigur, în afară de cei ce și-au închipuit că a avut loc o astfel de receptare, s-au găsit și cărturari care au adoptat față de ea o atitudine critică, făcînd o seamă de distincții impuse de bunul simț. Cu toate acestea, continuă să se acrediteze «teoria receptării», ci și cînd însușirea legislației bizantine de către țările române s-ar fi produs în mod automat, românii preluînd codurile bizantine tale-quale. Întrucît fenomenul nu a ajuns să fie lămurit în mod întemeiat și clar de către cercetătorii de specialitate, problema rămîne în discuție, și tocmai de aceea, orice contribuție la lămurirea ei apare firească. Să încercăm deci o examinare a ei privind-o într-un cadru mai real și mai precis decît s-a făcut pînă acum [1].

*

Ce se înțelege prin receptare. — Însușirea integrală de către un stat a unei legi sau a unei întregi legislații a altui stat. În cazul concret, ea ar însemna însușirea integrală a unor coduri de legi romano-bizantine, de către țările române. Aceste coduri sînt cunoscute în limba română sub numele de *pravile* sau de *nomocanoane*, datorită conținutului lor mixt, bisericesc și de stat.

Dar să vedem dacă un asemenea act de receptare a fost posibil sau, și mai precis, dacă în cazul concret s-a produs cu adevărat o receptare sau o altfel de însușire, căreia noi, pe temeiuri valabile, ne îngăduim să-i zicem numai asimilare?

Ce presupune o receptare. — a. În primul rînd, existența aceleiași structuri economice și a acelorași relații sociale, precum și a aceleiași forme de constituire și de funcționare a puterii politice.

1. Intreaga controversă asupra problemei a dat naștere unei imense literaturi de specialitate în care sînt abordate felurite aspecte ale ei, atît de către istorici și juriști laici, cît și de către canoniști. Cea mai judicioasă, ca și cea mai nouă dezbatere a problemei o datorăm savantului prof. *Vladimir Hanga*, de la Universitatea din Cluj, care a publicat recent o sinteză a cercetărilor sale în materie, sub titlul *Le droit romano-byzantin a-t-il été reçu dans les Principautés Roumaines ?* — în «Revue Roumaine d'Histoire», — București, 1971, nr. 2, p. 237—255. Autorul citează și principala literatură de specialitate.

Se zice totuși că ar fi suficientă existența aceleiași orînduiri sociale, deși se pare că existența aceleiași orînduiri sociale nu poate să explice un act de receptare, pentru că fiecare orînduire realizată într-o parte sau alta a lumii, într-o etapă sau alta a dezvoltării societății, prezintă faze și particularități proprii care exclud identitatea de situații sau de realități între orînduirile de același tip existente concomitent în diverse țări.

b. Trebuie apoi să se țină seama de faptul că fiecare societate conține în structura ei, în relațiile sale economice și sociale, precum și în aceea a formei sale politice, niște rînduieli sau norme proprii, specifice, strîns legate de ființa societății respective și care toate laolaltă îi dau un profil aparte. Nu există și nu poate fi realizată o identitate între societăți în această privință.

c. La baza tuturor deosebirilor sau particularităților acestora, care fac ca fiecare societate să-și aibă o identitate proprie chiar în cadrul aceleiași orînduiri sociale, stă o tradiție cu diverse filoane prin care acestea se alimentează dintr-un trecut, în parte propriu, în parte tributar unor influențe străine.

Acest trecut este variat și complex, ca și viața unei societăți din fiecare epocă a dezvoltării sale istorice. El constă din valori culturale în primul rînd și din cele religioase, care toate se grefează pe structura economică, socială și politică, și se împletesc cu acestea. Prezența și lucrarea lor creează mai întîi deprinderi, iar acestea în limbajul juridic se numesc obiceiuri de drept sau legi nescrise. În orînduirile mai vechi, sclavagistă și feudală, ele reprezintă o masă pe care se reazemă societatea ca pe un suport, pentru a-și ține echilibrul necesar păstrării și dezvoltării vieții sale. Din această masă își trag seva ca dintr-un rezervor normele juridice, pozitive. Dar fiindcă în conținutul bazei cutumiare a dreptului din orînduirile respective se găsesc în mod inevitabil și norme cu caracter religios și moral, datorită interdependenței lor în decursul procesului de cristalizare și de formare a tuturor normelor de comportare socială, fenomenul trecerii normelor juridice cutumiare de la faza primară la faza de norme juridice, conturate cu identitatea proprie, deosebită de a celor religioase și morale, reprezintă un salt calitativ care nu este însă și nu poate fi un fenomen discontinuu și detașat de nevoile vitale ale societății în care se produce, ci un fenomen de creștere organică.

De aceea, este de înțeles că, în orînduirea feudală la care ne referim, normele dreptului pozitiv nu pot fi împrumutate tale-quale, ci trebuie grefate pe obiceiul juridic, pe normele dreptului cutumiar și inserate în procesul de creștere, de dezvoltare a societății, adică trebuie integrate în condițiile obiective date ale oricărei societăți, altfel rămîn la suprafață sau devin factori nocivi pentru viața societății care și le însușește.

Astfel stînd lucrurile, este lămurit că, în condițiile orînduirii feudale, temelia oricărui drept pozitiv împrumutat sau însușit ori acceptat, adică receptat, o constituie dreptul cutumiar propriu sau autohton. Acea-

sta este prima condiţie sau primul element care trebuie avut în vedere pentru o asemenea operaţie într-o societate feudală.

A doua condiţie sau al doilea element îl constituie dreptul pozitiv autohton, care există într-o societate oricît de puţin dezvoltată, drept născut din cel cutumiar.

Cu aceasta s-a lămurit destul de clar, că nu poate fi vorba de o receptare propriu-zisă a dreptului bizantin în ţările române, ci doar de o însuşire parţială a normelor acestui drept, prin integrarea lor în ordinea juridică autohtonă, formată din norme ale dreptului cutumiar şi ale celui pozitiv local.

Procesul asimilării. — Deci avem de-a face cu o preluare sau însuşire a unor valori străine, pe măsura şi pe potriva nevoilor societăţii din ţările române. Acest proces reprezintă în fond, asimilarea de către un organism a unor elemente pe care nu le respinge şi nu le elimină, pentru că se dovedesc a-i fi utile întreţinerii sau creşterii vieţii proprii. Cu un astfel de proces avem de-a face în cazul însuşirii dreptului bizantin de către ţările române, iar nu cu o receptare propriu-zisă de către ele a dreptului bizantin.

Se pune acum problema, dacă exista, la data însuşirii parţiale a dreptului bizantin de către ţările române, un drept cutumiar şi un drept pozitiv al acestora?

Pentru a răspunde la această întrebare în mod întemeiat şi în cadrul ştiinţific corespunzător, trebuie să vedem mai întîi cînd a început procesul însuşirii şi asimilării dreptului bizantin.

Este evident că el nu începe doar cu traducerea în limba română şi cu atît mai puţin cu tipărirea în româneşte a pravilelor sau nomocanoanelor bizantine. Atît traducerea cît şi tipărirea lor în româneşte, reprezintă doar faze aparte în procesul asimilării dreptului bizantin de către ţările române. Începuturile acestui proces trebuie căutate în primele contacte ale vieţii autohtonilor din ţările române cu Bizanţul.

Vremea în care pot fi situate acestea. — Înainte de apariţia primelor popoare migratoare, care s-au abătut asupra Bizanţului, şi în toată perioada migraţiunii acestor popoare.

Dar se va obiecta că înainte de epoca migraţiunii popoarelor nu se formase încă un drept bizantin, ceea ce este prea adevărat, dar tot atît de adevărat este că formarea lui cuprinde un timp îndelungat, care nu poate fi încadrat arbitrar şi limitativ, în răstimpul dintre anii cutare şi cutare.

Cînd se poate totuşi vorbi despre începuturile dreptului bizantin? Ele trebuie situate chiar în epoca lui Constantin cel Mare (312—337), de cînd s-au dezvoltat în continuare, în veacurile al IV-lea şi al V-lea, ca să se impună definitiv chiar în a doua jumătate a secolului al VI-lea. Aceasta este vremea în care în legislaţia Imperiului roman se infiltrează elemente tot mai numeroase provenite din creştinism, elemente care dau specificul dreptului bizantin în raport cu vechiul drept roman. Căci, deşi statul continua să fie un stat roman, totuşi dreptul său începuse a deveni un drept bizantin, sau, şi mai bine-zis, un drept romano-

bizantin, care apoi s-a dezvoltat în continuare, ca un drept prevalent bizantin, dar niciodată un drept exclusiv bizantin, ci mereu ca un drept romano-bizantin.

Caracteristice pentru transformarea treptată a vechiului drept roman în drept romano-bizantin sînt legiuirile din epoca împăraților Constantin cel Mare (312—337), Teodosie I cel Mare (379—395), Teodosie al II-lea (408—449) și Marcian (449—457). Iar în paralel cu legiuirile acestora, au contribuit într-o și mai mare măsură la trecerea dreptului roman spre forma lui romano-bizantină legislația canonică a primelor patru Sinoade Ecumenice și influența pe care aceste sinoade au exercitat-o asupra întregii vieți romano-bizantine de atunci și de mai tîrziu. Căci, de fapt, aceste sinoade ne spun ceva mai mult decît ne spune simpla istorie bizantină, profană, cu toată nesocotirea sau minimalizarea lor din partea bizantinologilor de diverse orientări.

După cum se știe, Biserica de pe teritoriul Daciei de la nordul Dunării, ca și populația acestui teritoriu, a avut legături cu Bizanțul, atît pe linie religioasă-creștină, cît și pe linie de interese economice, de vecinătate.

Multe fire ale acestor legături le-au înnodat, cu și fără voia lor, și apoi le-au modelat în chipuri felurite, popoarele migratoare încă din veacul al IV-lea, pînă, inclusiv, în veacul al XII-lea.

În fine, prin cetățile grecești de la Marea Neagră, populația autohtonă din întreaga Dacie, nu numai de la gurile Dunării și din Dobrogea, a avut legături permanente cu Bizanțul.

Datorită acestor împrejurări, a fost posibil ca în toată vremea plămădirii dreptului romano-bizantin și a dezvoltării lui sub forma dreptului bizantin, dreptul autohton să lege și să păstreze mereu fire statornice, iar nu numai sporadice, cu noul drept al împărăției romane și apoi cu acela al împărăției bizantine. În același timp însă, cu toată migrația masivă a unora dintre popoarele care s-au abătut asupra teritoriului patriei noastre, nici dreptul cutumiar autohton, nici dreptul pozitiv, nu au suferit o influență asemănătoare din partea dreptului barbar, care a lăsat extrem de puține urme în dreptul autohton.

Cum se explică acest din urmă fapt? Prin lipsa aderențelor dreptului autohton cu dreptul barbar sau cu dreptul popoarelor migratoare. Pe cîtă vreme, atît dreptul cutumiar cît și cel pozitiv autohton aveau aderențe masive, și chiar într-o proporție copleșitoare, atît cu dreptul romano-bizantin, cît și cu dreptul bizantin propriu-zis, prin fondul comun roman, păstrat din epoca daco-romană, în țările române de pe ambele versante ale Carpaților. Căci, după cum se știe, în epoca aceea dreptul roman s-a impus și s-a aplicat cu strășnicie, fără tocmeală, la fel cum s-a produs ocupația militară, cum s-au trasat drumurile și cum s-au construit cetățile, cum s-a organizat teritoriul, și cum s-a impus administrația romană, pentru că la rîndul ei însăși legea romană era în primul rînd un instrument tehnic verificat, și chiar mai eficient decît alte arme sau alte mijloace tehnice pentru impunerea și consolidarea stăpînirii romane.

În felul acesta trebuie să vedem procesul impunerii și aplicării dreptului roman în provincia Dacia de odinioară, ca un proces spontan sau automat, pentru că stăpînirea romană nu a organizat nici un plebiscit printre daci pentru a constata dacă sînt bucuroși sau nu să primească dreptul roman ; nu a încăput nici o tocmeală între învinși și învingători, pe tema aceasta, și totul s-a desfășurat în chip automat. Acest vechi drept roman a prins rădăcini prin aplicarea lui timp de aproape două veacuri în Dacia romană, și desigur el nu s-a retras odată cu legiunile romane și cu administrația de stat romană, pentru rațiuni ușor de înțeles. Astfel, el reprezenta la sfîrșitul ocupației romane un bun deja însușit de populație, contribuind într-o măsură considerabilă la ridicarea pe o treaptă mai înaltă de civilizație a întregii vieți a băștinașilor, care, și pe această cale, au ajuns în rînd cu cea mai înaintată societate a vremii, cu societatea romană. De asemenea, este de înțeles că dreptul roman a constituit pentru populația autohtonă atît o pîrghie de rezistență cît și o armă de apărare față de noii invadatori, un reazem pentru păstrarea echilibrului odată realizat în viața societății din Dacia romană. Și, în cele din urmă, el a constituit un mijloc de păstrare a unei legături de nădejde cu vechea stăpînire romană, evident superioară stăpînirilor celor noi, «babare», și ca atare neuitată de populație.

Din toate acestea se vede, că dreptul roman, impus pe teritoriul Daciei și folosit în interesul lor de autohtoni, a constituit un factor care prin avantajele lui a fost destinat să se permanentizeze, nefiind în interesul vital al populației să renunțe la el.

De aceea, din epoca romană nu s-a mai pierdut legătura dintre dreptul roman, devenit autohton, și cel romano-bizantin, ci ea s-a păstrat la toate nivelurile posibile și în toate domeniile care interesau. Ea s-a menținut și s-a întărit în unele perioade, în altele a slăbit, dar și atunci cînd a fost întreruptă de barbari, ea s-a reluat în valuri succesive, pe măsura posibilităților și pe potriva nevoilor.

Așadar, ori pe calea păstrării continui sau neîntrerupte a vechiului drept roman, ori pe calea alimentării acestuia în valuri ulterioare prin elementele noi apărute în cadrul dezvoltării dreptului romano-bizantin și apoi a celui bizantin, legătura vechiului drept roman, devenit dreptul autohton al populației din Dacia cu dreptul romano-bizantin, s-a păstrat mereu, iar la ceea ce a fost vechi în dreptul devenit autohton, s-a adăugat noul apărut în dreptul romano-bizantin și apoi în cel bizantin propriu-zis.

Principalul fond juridic roman păstrat de autohtonii din Dacia a fost cel privitor la dreptul agrar și în genere la dreptul civil, cu elemente de drept public și de drept sacru. Deși acestea nu apar ca ramuri distincte sau complet separate ale dreptului, este de la sine înțeles că la puțină vreme după retragerea stăpînirii romane la sudul Dunării, atît dreptul public cît și dreptul sacru s-au detașat de ansamblul normelor juridice moștenite de la romani, din pricina neputinței de a mai fi observate întocmai, ca și din pricina transformărilor pe care le-au suferit datorită stărilor noi care au determinat primenirea și chiar înlocuirea unor părți însemnate din conținutul lor. Astfel este evident că dreptul public «bar-

bar», chiar dacă nu s-a impus pentru o durată mai îndelungată în Dacia, a făcut să fie scoase din uz părți însemnate din dreptul public roman. De asemenea, în dreptul sacru s-au infiltrat, și, printr-un proces îndelungat, au ajuns să prevaleze normele dreptului creștin, împrumutate atît din legislația bisericească a statului romano-bizantin, cît și din cea canonică propriu-zisă.

Dar, în ansamblu, se poate spune că diferitele ramuri ale dreptului autohton au suferit mereu întregiri și primeniri, după cum acestea erau sau nu reclamate de stările sau realitățile variate ale vieții societății și de trebuințele legate de acestea.

Datorită relațiilor agrare existente în Imperiul romano-bizantin și a relațiilor civile în general, și datorită poziției pe care a dobîndit-o Biserica în statul romano-bizantin, precum și faptului că existau relații și stări similare pe teritoriul Daciei, dreptul agrar, cel civil și cel canonic au dobîndit cu timpul o poziție proeminentă în procesul istoric îndelungat de asimilare a dreptului romano-bizantin de către țările române, prin alimentare continuă a dreptului autohton al acestora cu principii și norme provenite din cel romano-bizantin.

Cu această caracteristică se prezintă conținutul celor dintîi pravile netipărite, care ni s-au păstrat fie în limba greacă și în cea slavă, fie în limba română.

Este semnificativ faptul că, deși din secolul al XIII-lea încoace, la slavii din jurul nostru, în speță la sîrbi, bulgari și ruși, s-a adoptat un cod complex, adică o pravilă cuprinzătoare cunoscută sub numele de *Kormciaia Kniga*, totuși această pravilă nu a fost însușită niciodată de țările române și nici de Bisericile lor. Observația este valabilă și în legătură cu alte coduri juridice de proveniență slavă. Acest fapt nu dovedește xenofobie, ci doar că românii au avut și față de colecțiile sau codurile slave, aceeași atitudine ca și față de alte surse neromane sau nebizantine ale dreptului pozitiv. Influențele sporadice nu fac decît să confirme regula generală.

Limitele asimilării și aplicării pravilelor. — Cum se prezintă deci, în perspectiva istorică, procesul dezvoltării dreptului autohton al românilor și acela al așa-zisei «receptări» a dreptului bizantin de către țările române?

Ca o continuă însușire și asimilare parțială a acestuia din urmă de către dreptul autohton, care a fost alimentat mereu, fie continuu fie în valuri, cu principiile și normele dreptului romano-bizantin, din epoca de după încetarea stăpînirii romane asupra Daciei pînă tîrziu în evul mediu și chiar pînă la începutul epocii moderne.

A fost vorba deci de o continuă asimilare a dreptului romano-bizantin și apoi a celui bizantin propriu-zis, iar nu de o receptare a vreunuia dintre acestea.

Receptarea este infirmată de cîteva realități peste care nu se poate trece, și anume:

1. Prima o constituie specificul autohton din care lipsesc foarte multe elemente și stări economice, sociale, politice și religioase pe care

le presupun legiuirile romano-bizantine mai vechi, ca şi cele bizantine de mai tîrziu, cuprinse în pravilele manuscrise sau tipărite.

2. A doua o constituie neaplicarea şi neputinţa de aplicare integrală a normelor din pravile, în viaţa obştească laică şi deopotrivă în cea bisericească din ţările române, tocmai datorită inexistenţei în aceste ţări a realităţilor sau stărilor de orice fel la care se referă un foarte mare număr din textele pravilelor.

3. A treia o constituie includerea în textul pravilelor româneşti a obiceiului pămîntului, adică a dreptului cutumiar român, care reprezintă un plus faţă de textul original al pravilelor precum şi o dovadă că actul de însuşire a pravilelor de către români n-a fost un act automat, ci unul care s-a făcut şi cu discernămîntul critic de rigoare, introducîndu-se în textele pravilelor, la locuri potrivite, norme ale dreptului cutumiar român, de stat şi bisericesc, cu arătarea, în unele cazuri, că obiceiul rînduieşte altfel decît pravila.

În legătură tocmai cu prezenţa obiceiului autohton în pravile, şi bineînţeles şi cu ale altor norme de drept cu totul corespunzătoare stărilor din ţările noastre, apare într-o lumină de diletantism nepravilnic, părerea unora că pravilele nu şi-ar fi găsit în genere aplicare în viaţa de stat la români, şi în speţă în justiţie, fiindcă — zic ei — lipsesc documentele în număr convingător. Dar e lesne de înţeles că, dacă eventual nu ştiam, puteam măcar să ne închipuim că pe acele vremuri hotărîrile judecătoreşti trebuie să fie motivate întocmai ca în vremea noastră cu tot felul de texte de legi.

Cît priveşte viaţa bisericească, aplicarea aproape integrală a pravilelor nu poate fi pusă la îndoială decît din ignoranţă infantilă.

Fetişism pravilist. — Dacă pravilele netraduse ca şi cele traduse în româneşte nu s-au aplicat integral şi nici nu a fost cu putinţă să se aplice decît parţial, atunci cui se datoreşte copierea integrală a unora apoi traducerea şi tipărirea integrală a altora, în limba română?

a. În primul rînd, faptul se datoreşte, fără îndoială, unui anumit fetişism, ca atitudine generală faţă de monumentele mai vechi de cultură religioasă şi juridică, a căror păstrare şi transmitere fidelă se consideră o datorie sfîntă tocmai ca şi în cazul Bibliei.

Lucrul se înţelege mai uşor, dacă ţinem seama de faptul că pravilele erau numite sfinte, fiind nimbate de aureola sfinţeniei atît datorită conţinutului lor canonic cît şi prin analogie cu Biblia, în raport cu care pravilele erau socotite fie ca o emanaţie şi dezvoltare, fie ca o operă auxiliară. Căci, de fapt, în concepţia romano-bizantină şi în cea bizantină propriu-zisă, ca şi în aceea a vechiului drept românesc, nu se concepea viaţa obştească organizată, nici în stat nici în Biserică, decît dacă ea era aşezată pe aceste două baze: Sfînta Scriptură şi Sfintele Pravile.

b. În al doilea rînd, şi tocmai în legătură cu faptul că, în mod practic, pravila dubla Scriptura, copierea şi traducerea integrală a textelor pravilelor se datoreşte rostului pravilelor, care erau nu numai colecţii sau coduri de legi, ci totodată şi manuale, «cărţi de învăţătură», care se foloseau în şcolile vremii sau şi în afara lor, pentru pregătirea şi formarea cărturarilor sau slujitorilor de stat şi bisericeşti.

Prin conținutul și destinația lor, ele nici n-au avut și nu puteau avea o redactare strictă și exclusiv juridică, în termenii obișnuiți ai unor legi și, după cum se poate constata, ele aveau o redactare expozitiv-didactică, uneori chiar critic-științifică, ori interpretativă, reproducînd ararеori integral, iar în cele mai multe cazuri numai în formă prescurtată, atît textul legilor de stat, cît și textul canoanelor.

Ca manuale destinate în primul rînd studiului dreptului și al treburilor bisericești, iar de multe ori și al altor ramuri ale culturii vremii (istorie, geografie etc. și mai ales teologie), și ca unicele manuale în circulație, se înțelege de la sine că traducerea integrală a textelor lor se impunea cu necesitate tocmai pentru satisfacerea trebuințelor practice pentru care erau destinate.

c. În al treilea rînd, însușirea formală, integrală, a pravilelor de către români, se mai datorește și conștiinței că ele reprezintă temelia vechiului drept, adică a legii păstrate de poporul român din epoca romană, a dreptului strămoșesc ale cărui norme chiar dacă nu se mai aplicau decît în parte, s-a socotit că e bine să fie totuși cunoscute.

d. În al patrulea rînd, faptul se datorește existenței și păstrării continui a conștiinței că poporul român forma o comunitate spirituală cu aceea romano-bizantină, sau cu cea bizantină propriu-zisă, de care nu s-a simțit rupt niciodată și ale cărei creații nu trebuiau preluate fragmentar, ci complet.

e. În fine, faptul se mai datorește și atitudinii specifice a poporului român față de creațiile culturii romano-bizantine, ca și de ale celei bizantine în sens propriu, atitudine pe care n-au manifestat-o alte popoare din raza de cultură a Bizanțului, căci nici una dintre acestea nu și-a însușit pravilele în număr atît de mare și în text integral, ci numai cîteva sau numai părțile unora dintre ele incluse în *Kormciaia Kniga* care se referă în mod principal la treburi bisericești.

Este grăitor în această din urmă privință, faptul că traducerile din grecește în limba slavă a pravilelor s-au făcut în cea mai mare parte de români, fie pe teritoriul țărilor române, fie la Sfîntul Munte Athos [2].

*

Fondul roman al dreptului nostru cutumiar, și deopotrivă al celui pozitiv [3], ca și întregul proces de asimilare continuă a dreptului romano-bizantin, și a celui bizantin propriu-zis, de către poporul român, arată că de la apariția sa în zările istoriei poporul român și-a păstrat în in-

2. C. Popovici, *Fontînele și codicii dreptului bisericesc ortodox,* în «Candela», 1886, nr. 10, p. 596—597 ; A Pavlov, *Nomokanon pri bolșom Trebnike,* Odesa, 1872, p. 11, ed. II, Moscova, 1897, p. 23, ș. u. N. Ilinski, *Sintagma Matfeia Vlastariia,* Moscova, 1892, p. 201—211, P. P. Panaitescu, *Manuscrise slave din Biblioteca Academiei,* vol. I, București, 1959, passim.

3. Andrei Rădulescu, *Pagini din istoria dreptului românesc,* București, 1970, p. 43—58 (romanitatea dreptului nostru) p. 59—71, (originalitatea dreptului român) ș.a.

stituțiile și rînduielile sale juridice o pîrghie statornică, pe care și-a dublat-o prin cea canonică, amplificîndu-le apoi pe amîndouă prin asimilarea dreptului romano-bizantin de stat și bisericesc, ca și a celui bizantin propriu-zis, de-a lungul unei epoci de aproape două milenii de dăinuire.

Un rost de prim ordin și chiar hotărîtor în procesul asimilării dreptului romano-bizantin, ca și a celui bizantin de către români, l-a avut faptul că poporul român și-a însușit, de la formarea sa, religia creștină, care s-a afirmat în epoca respectivă ca element de cultură de care își legau nădejdile masele și popoarele de sub dominația romană.

Pentru a arunca o ultimă privire asupra procesului de care ne-am ocupat, trebuie să mai precizăm în final, faptul că încă de la anul 313 și pe o scară mult mai largă, de la anul 325, legile de organizare ale Bisericii au devenit legi de stat, intrînd de atunci încoace în componența dreptului roman, apoi în aceea a dreptului romano-bizantin și a celui bizantin, așa încît din secolul al IV-lea înainte nu se poate vorbi numai de un drept romano-bizantin sau numai bizantin, de stat, ci de unul mixt, de stat și bisericesc, și numai în această ipostază, a fost și a putut să fie asimilat de către poporul român ca și de către popoarele care au avut legături organice cu Imperiul roman și cu cel bizantin, legături favorizate inclusiv de unele popoare migratoare din secolul al IV-lea înainte.

Pr. Constantin Gheorghe

HARISMELE DUPĂ EPISTOLELE SFÎNTULUI APOSTOL PAVEL

Cuvîntul harismă (χάρισμα) înseamnă dar gratuit [1]. Etimologic și gramatical desemnează rezultatul unei acțiuni de a da în mod absolut gratuit [2]. El arată în teologie anumite daruri supranaturale pe care Dumnezeu le acordă credincioșilor, în mod gratuit, nu pentru folosul lor personal, ci în folosul aproapelui. În Epistolele Sfîntului Apostol Pavel nu are totodeauna un sens limitat căci poate desemna toate darurile lui Dumnezeu [3]. La Sfîntul Apostol Petru (I Petru IV, 10) cuvîntul χάρισμα pare sinonim cu χάρις. Sfîntul Apostol Pavel îl folosește de șaisprezece ori, de șapte ori cu sensul de dar duhovnicesc însoțit de anumite puteri minunate în manifestarea lui exterioară (Rom. XII, 6; I Cor. I, 7; XII, 4, 9, 28, 30, 31).

«În Romani V, 15, 16 și VI, 23, cuvîntul χάρισμα este sinonim cu χάρις, arătînd harul divin de mîntuire prin Hristos. În I Timotei IV, 14 și II Timotei I, 6, denotă harul special al preoției. În I Corinteni VII, 7; II Corinteni I, 11; Romani I, 11, XI, 29 și I Petru IV, 10, arată diferite daruri generale sau speciale primite de la Dumnezeu» [4] cum ar fi: fecioria (monahismul) și căsătoria (I Cor. VII, 7) căci «fiecare creștin primește de la Dumnezeu însușiri naturale (sănătate, inteligență) și daruri supranaturale (I Tim. IV, 14) acestea altoindu-se cel mai adesea pe acelea» [5].

Teologii romano-catolici numesc harismele daruri date în mod gratuit (gratae gratis datae), pentru a le deosebi de harul propriu-zis sau sfințitor (gratia gratum faciens) [6]. De fapt, harismele nu se disting prin faptul de a fi gratuite — căci cuvîntul har, exprimă noțiunea de dar gratuit —, ci pentru că în sine harismele nu sînt sfințitoare și nici necesare mîntuirii personale; ele nu cuprind decît noțiunea genului, fără diferența specifică [7].

Aceste daruri erau manifestări ale harului Sfîntului Duh fie în Biserică în general, fie în sufletele unor credincioși în particular, manifestări destinate să întărească credința creștină în sînul comunităților și să atîțe pe cea a iudeilor și a celor din alte neamuri [8]. În general, ele erau necesare epocii de formare a Bisericii, fiind încredințate primilor creștini ca o consecință a credinței și ca o adeverire a harului dumnezeiesc primit la Botez și la Punerea mîinilor, potrivit făgăduinței Mîntuitorului (Marcu XVI, 15—20; Luca X, 1—21; Matei X, 1). De aceea «pentru frumusețea lor excepțională, un comentator le-a numit «darul de nuntă» cu care Hristos și-a impo-

1. F. Prat, *La Théologie de Saint Paul*, Paris, 1927, vol. II, p. 151.
2. H. Clavier, *Charismes*, în «Dictionnaire encyclopédique de la Bible», ed. de Al. Westphal, vol. I, Valence-sur Rhône, p. 182.
3. A. George—P. Grelot, «*Charismes*», în «Vocabulaire de Théologie Biblique», ed. de Xavier Leon-Dufour, ed. II-a, Paris, 1970, col. 152.
4. Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *Actualitatea Epistolei I-a către Corinteni a Sfîntului Apostol Pavel*, în «Studii Teologice», III (1951), nr. 3, p. 190, nota 36.
5. C. Spick, *Les Epîtres de Saint Pierre*, Paris, 1966, p. 151.
6. Vix (L'abbé), *Vie de Saint Paul, accompagnée d'une étude sommaire de ses Epitres*, Paris, 1879, p. 200. 7. F. Prat, *op. cit.*, p. 152.
8. L. Cl. Fillion, *La Sainte Bible commentée*, vol. VIII, Paris, 1925, p. 88.

dobît Mireasa la Cincizecime»[9] Nimic nu este mai felurit decît aceste repartiții de daruri ale harului (harisme), de slujiri și de înfăptuiri (I Cor. XII, 4—6; Rom. XII, 4). Acordarea lor nu se face după criteriul meritelor personale, ci după bunăvoința lui Dumnezeu și numai în folosul Bisericii, nu al celui care le primește[10]. «Fiecărui credincios îi revine sarcina de a distribui cît mai bine ceea ce a primit de la Dumnezeu, de a se comporta ca un bun iconom (intendent sau administrator), adică asemenea robului care se străduiește să administreze cît mai bine avutul stăpînului său, bunurile ce i-au fost încredințate» (Matei XXIV, 45—51; Luca XII, 42—46; I Cor. IV, 1—2; Tit I, 7)[11].

Apariția harismelor, ca rezultat al unei revărsări excepționale a Sfîntului Duh, era împlinirea profeției lui Ioil (III, 1; Fapte II, 16) precum și a făgăduinței Mîntuitorului făcută înainte de înălțare celor unsprezece apostoli, cînd i-a anunțat că celor ce vor crede și se vor boteza, le vor fi acordate semne (σημεῖα) sau minuni extraordinare: izgonirea demonilor, vorbirea în limbi noi, imunitate față de venin și otravă, puterea de a face sănătoși pe cei bolnavi (Marcu XVI, 17—18; cf. Matei X, 20; Ioan XIV, 16—17, 26, XVI, 13). Profeția lui Ioil și făgăduința Mîntuitorului s-au împlinit cu prisosință. La Ierusalim și în Iudeea (Fapte II, 4—41, 43; IV, 31; III, 1—11; V, 1—12; IX, 42; X, 44—48) în Lida (Fapte IX, 33—35), în Iope (Fapte IX, 36—42; V, 18—42; XII, 3—17), în Samaria (Fapte VIII, 5—8) și Cezareea (Fapte X, 46 și XXI, 8—10), în Efes (Fapte XIX, 6) în Damasc (Fapte IX, 17—18), în Cipru (Fapte XIII, 6—12), în Listra (Fapte XIV, 8—11), în Filipi (Fapte XVI, 16—18), în Troa (Fapte XX, 7—12), în Malta (Fapte XXVIII, 3—6) și oriunde se răspîndește credința în Hristos, fapte minunate întăresc creștinismul și adeveresc cuvintele Mîntuitorului de la Cina cea de Taină: «Amin, amin grăiesc vouă, cel ce crede în Mine, va face și el lucrurile pe care le fac Eu și mai mari decît acestea va face» (Ioan XIV, 12—14)[12].

Toate aceste lucrări minunate împodobesc aurora creștinismului, după Cincizecime și constituie un mijloc excepțional pentru întărirea credinței neofiților și pentru convingerea iudeilor și mai ales a păgînilor de dumnezeirea noii credințe. «Această comportare a Providenței răspundea nevoilor Bisericii de atunci»[13].

Cu timpul ele s-au rărit, pe măsură ce Biserica creștea și se întărea, pentru că nu mai erau atît de necesare. Nu era exclus ca orice creștin să poată cîștiga pe alții pentru credința sa, ba eventual să vorbească chiar în adunare (I Cor. XII, 11 și XIV, 27); dar predicatorii cei mai entuziaști ai cuvîntului lui Iisus Hristos erau adesea tocmai acei creștini care aveau aceste daruri ale Duhului Sfînt — harismaticii — și în primul rînd cei învestiți cu slujba cuvîntului[14].

«Ca formă de manifestare, harismele sînt felurite, dar toate purced din aceeași sursă, toate servesc aceluiași scop, toate arată aceeași putere divină. Unitatea lor cauzală rezidă în Sfîntul Duh, unitatea lor formală în Iisus Hristos, unitatea lor finală în Dumnezeu-Tatăl»[15]. Credincioșii care le posedă nu sînt decît administratori vremelnici ai unui har divin unic și multiform (I Petru IV, 10).

Harisma poate fi așadar definită astfel:

---

9. Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *op. cit.*, p. 190.
10. J. Lagrange, *Saint Paul. Epitre aux Romains*, ed. 3-a, Paris, 1922, p. 298.
11. C. Spick, *op. cit.*, p. 151. 12. Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *op. cit.*, p. 190.
13. E. B. Allo, *Saint Paul, Première épître aux Corinthiens*, II, ed., Paris, 1935, p. 317.
14. J. Lagrange, *op. cit.*, p. 298.
15. Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *op. cit.*, p. 192.

1. *Un dar divin gratuit*, în sensul că este împărtăşit de Sfîntul Duh nu pentru merite personale, ci pentru binele altora (I Cor. XII, 7).

2. *Un dar supranatural*, ca o lucrare specială a Sfîntului Duh, deosebită de darul sfinţitor (I Cor. XIV, 27).

3. *Un dar trecător*, fiindcă Duhul Sfînt îl acordă şi îl retrage cînd vrea.

4. *Un dar acordat în vederea folosului general al Bisericii* (I Cor. XII, 7; Efes. IV, 12).

Numărul harismelor nu se poate fixa cu precizie. El depinde de voia Sfîntului Duh, care le acordă potrivit nevoilor felurite ale fiecărei comunităţi. Sfîntul Apostol Pavel enumără, după felul lor, mai multe harisme; dar nu-şi propune să le amintească pe toate şi nici să le clasifice. Astfel, în I Corinteni XII, 8—10 şi 28—30, el menţionează nouă harisme şi se referă la ele şi în alte locuri din epistolele sale (Rom. I, 11; V, 15—16; VI, 23; XI, 29; I Cor. I, 7; VII, 7). În Romani XII, 6—8 Sfîntul Apostol Pavel menţionează şapte harisme, iar în Efeseni IV, 11 aminteşte cinci. În nici unul din aceste texte nu ne dă un tablou al tuturor harismelor, ci le semnalează fără a epuiza lista lor, căci ele puteau fi tot aşa de numeroase ca şi trebuinţele spirituale ale Bisericii [16]. Aşa se explică faptul că în Epistolele pauline se găsesc patru liste, în care sînt menţionate următoarele harisme:

Lista întîi: I Corinteni XII, 8—10: — 1. Cuvîntul înţelepciunii (Λόγος σοφίας); — 2. Cuvîntul cunoştinţei sau înţelegerii (λόγος γνώσεως); — 3. Credinţa făcătoare de minuni (πίστις); — 4. Darul tămăduirilor (χάρισμα ἰαμάτων); — 5. Facerea de minuni (ἐνέργημα δυνάμεων); — 6. Proorocia (προφητεία); — 7. Deosebirea duhurilor (διάκρισις πνευμάτων); — 8. Glosolalia sau vorbirea în limbi (γένη γλωσσῶν); — 9. Tălmăcirea limbilor (ἑρμηνεία γλωσσῶν).

Citînd aceste nouă feluri de harisme, Sfîntul Apostol Pavel nu şi-a propus să le enumere pe toate, pentru că puţin mai departe ne dă:

Lista a doua: I Corinteni XII, 28—30 diferită de prima: — 1. Apostoli; — 2. Prooroci sau profeţi; — 3. Învăţători sau didascali; — 4. Darul săvîrşirii minunilor; — 5. Darul vindecărilor; — 6. Darul ajutorărilor (milosteniilor); — 7. Darul cîrmuirii; — 8. Darul glosolaliei; — 9. Darul tălmăcirii limbilor. Cu alt prilej ne dă:

Lista a treia: Romani XII, 6—8: — 1. Prooroci; — 2. Slujitori; — 3. Învăţători; — 4. Îndemnători sau sprijinitori (ἀντιλήψεις); — 5. Milostivi (cei care împart ajutoare); — 6. Întîi-stătători sau Cîrmuitori (κυβερνήσεις); — 7. Mîngîietori sau Apărători (παρακαλῶν). Iar cu alt prilej ne dă:

Lista a patra: Efeseni IV, 11: — 1. Apostoli; — 2. Prooroci sau profeţi; — 3. Evanghelişti sau binevestitori; — 4. Păstori; — 5. Învăţători sau didascali.

Desigur că acestor liste li s-ar putea adăuga şi alte harisme, ţinînd seamă şi de alte manifestări ale Sfîntului Duh (I Cor. XIV, 26), după cum ele ar putea fi şi prescurtate, ţinînd seama că unele harisme sînt repetate sau sînt denumite cu termeni sinonimi. Ele vădeau, în raport cu nevoile specifice ale fiecărei comunităţi, plenitudinea harului Sfîntului Duh, umplînd toate cele de lipsă.

De cele mai multe ori, harismaticii se deosebeau de ceilalţi creştini şi prin darurile sau talentele lor naturale, la care se adăugau cele ale Sfîntului Duh [17]. Alte-

16. L. Cl. Fillion, *op. cit.*, p. 88.

17. Prof. T. M. Popescu, *Primii didascali*, în «Studii Teologice», ed. I, III (1932), nr. 2, p. 143.

ori, darul era în întregime supranatural, de exemplu, darul minunilor, darul profeției, glosolalia etc. Diversitatea darurilor nu provenea, prin urmare, din diversitatea meritelor personale, ci în mod unic din harul lui Dumnezeu și din hotărîrea voinței Sale [18], căci «unitatea Duhului nu exclude diversitatea darurilor. Unitatea în diversitate și diversitatea în unitate, aceasta este legea lui Dumnezeu însuși, Care este unul în esență, dar felurit în perfecțiuni... Această lege a trecut și în lucrările harului, ca și în cele ale naturii... Duhul este unul, dar darurile sînt felurite, Dumnezeu împărțindu-le fiecăruia în măsura în care socotește de cuviință» [19]. De aceea Sfîntul Apostol Pavel previne pe creștini contra ispitelor de gelozie și de trufie personală, pe care această diferență le putea face să se nască în sărmana inimă omenească, ispite de care, de altfel, nici primii creștini n-au fost scutiți.

Aceste slujiri harismatice care manifestă prezența lucrătoare a Duhului Sfînt în Biserică, nu constituie, desigur, funcții bisericești speciale. Harismaticii nu formau un sacerdoțiu creștin alături de ierarhia bisericească sau în concurență cu aceasta. Teoria lui Harnak asupra existenței unui astfel de sacerdoțiu harismatic sau misionar, anterior sau paralel ierarhiei bisericești locale este nu numai depășită, ci și infirmată de cercetările istorice din ultimii cincizeci de ani [20]. Harismaticii, fie că erau, fie că nu erau membri ai ierarhiei bisericești, lucrau la întărirea credinței și la propovăduirea învățăturilor lui Iisus Hristos.

Atît membrii ierarhiei bisericești cît și harismaticii erau puși în oficiul lor de către Sfîntul Duh, însă în moduri și scopuri diferite. Membrii ierarhiei bisericești erau singurii care primeau, prin punerea mîinilor, darul special al preoției, care este tot o harismă de la Sfîntul Duh și de care nici o comunitate creștină nu poate fi lipsită. Uneori, anumite harisme au înlocuit, iar alteori au sprijinit slujirea predicatorială a ierarhiei bisericești obișnuite, căci scopul era totdeauna același: predicarea Evangheliei, convertirea la creștinism și instruirea credincioșilor. Se pare că o asemenea situație se găsea de pildă în comunitatea din Corint, unde atît obiectivele misionare, cît și darurile harismatice erau mai abundente.

Propagarea creștinismului în veacul apostolic, s-a făcut deci nu numai de către membrii ierarhiei bisericești, ci și de către o pleiadă de misionari harismatici, alcătuită îndeosebi din apostoli, profeți și evangheliști, cărora Sfîntul Apostol Pavel le acordă o deosebită cinste. Acești misionari și mai ales cei investiți cu harisma apostolatului sînt aceia care au contribuit cel mai mult la răspîndirea credinței creștine și la creșterea Trupului lui Hristos [21].

În primul rînd trebuie menționați apostolii. — Funcția de apostol (ἀπόστολος) — în înțelesul de trimis sau delegat — era cunoscută la iudei, după distrugerea Templului din Ierusalim, adică după anul 70 d. Hr. Sfîntul Iustin Martirul și Filozoful afirmă [22] că iudeii din Ierusalim aleseseră oameni pe care îi trimiteau pretutindeni ca să viziteze și să întărească în credință comunitățile din diaspora. Eusebiu de Cezareea spune că acești «apostoli» iudei duceau cu ei scrisori de papirus și că, din timpul

18. L. Cl. Fillion, *op. cit.*, p. 89.

19. A. Monod, *Explication de L'Épître de Saint Paul aux Ephésiens*, Paris, 1867, p. 227.

20. G. Dix, *Le ministère dans l'Église ancienne des années 90 à 410*, Paris-Neuchâtel, 1955, p. 82—84. 21. L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant Saint Paul*, Paris, 1965, p. 352.

22. *Dialogue avec Tryphon*, texte grec, traduction française, par G. Arhambault, tome I, Paris, 1909, cap. VII, p. 78—79.

său chiar, iudeii numeau «apostoli» pe cei care primeau de la șefii lor scrisori enciclice, ca să le ducă la destinație și să confirme primirea lor.

Apostolatul primei generații creștine nu este însă o instituție luată din iudaism, ci o creație pur creștină. De fapt, «apostolatul» iudeu este o instituție tîrzie, căci nici Iosif Flaviu, nici izvoarele rabinice vechi nu au cunoscut-o.

Este drept că termenul «apostol» are cîteodată, în unele Epistole, o însemnare largă și păstrează sensul său etimologic de «trimis» sau de «vestitor». Astfel, în Epistola a II-a către Corinteni se vorbește de «trimișii Bisericilor» (VIII, 23), prin care Sfîntul Apostol Pavel înțelege pe creștinii pe care corintenii îi vor delega să ducă la Ierusalim colecta sau darul lor pentru creștinii săraci din Iudeea. În Epistola către Filipeni, de asemenea, el numește pe Epafrodit «apostol (trimis) al filipenilor» (II, 25), iar în Epistola către Ebrei arată că Iisus este «apostolul (trimisul) mărturiei noastre» la Tatăl (III, 1).

În general însă, cuvîntul «apostol» arată pe discipolii direcți ai Mîntuitorului, adică pe cei doisprezece Apostoli, dar el nu se aplică în mod exclusiv numai «celor doisprezece». Epistolele pauline nu întrebuințează decît o singură dată expresia «Cei doisprezece» (I Cor. XV, 5). Toate comunitățile creștine știau că Iisus Hristos, după învierea Sa din morți, se arătase «Celor doisprezece». Sfîntul Apostol Pavel, care nu fusese martor la aceste arătări, raportează credința neclintită comună. Dar și pe sine însuși Sfîntul Pavel se numește apostol și adesea accentuează caracterul «harismatic» al apostolatului său și în multe din epistolele sale își afirmă autenticitatea titlului său de «apostol»; amintind că a primit apostolatul direct de la Domnul Hristos, deci de la Dumnezeu (Rom. I, 5; Gal. I, 1) prin chemare specială. Astfel, adresîndu-se corintenilor, el insistă asupra autorității sale apostolice, ca unul ce a fost «chemat apostol al lui Iisus Hristos, prin voia lui Dumnezeu» (I Cor. I, 1); în Epistola către Romani (I, 1) el afirmă că este «rob al lui Iisus Hristos, chemat de El apostol, rînduit pentru vestirea Evangheliei lui Dumnezeu», iar în Epistola către Galateni (I, 1) spune că este «Apostol nu de la oameni, nici prin om, ci prin Iisus Hristos și prin Dumnezeu Tatăl». Creștinilor din Corint, el le amintește că titlul său de «apostol» a fost adeverit la ei prin semne, prin minuni și prin puteri (II Cor. XII, 12). Colaboratorii săi sînt de asemenea numiți apostoli, de exemplu Barnaba (I Cor. IX, 4—6 și Gal. II, 9), și Andronic și Iunias, «care sînt vestiți între apostoli» (Rom. XVI, 7). Sfîntul Apostol Pavel vorbește chiar și despre «apostoli mincinoși», «lucrători vicleni, care iau chip de apostoli ai lui Hristos» (II Cor. XI, 13). Cu vremea, sensul acesta larg se va restrînge și se va uita, rămînînd în uz, pentru noțiunea și numele de «apostol», doar imaginea acelora care au fost martori oculari și trimiși direcți ai Mîntuitorului nostru Iisus Hristos (I Cor. IX, 1—2; Gal. I, 1).

Ce era atunci harisma apostoliei, despre care vorbesc Epistolele Sfîntului Apostol Pavel? Ea era, după părerea celor mai mulți comentatori moderni, darul de a expune cu o extraordinară putere de convingere fundamentele credinței creștine. Acest dar presupunea deci o iluminare excepțională din partea Sfîntului Duh. Acestui dar îi era asociată uneori profeția, în sensul strict, adică puterea de a descoperi tainele prezentului și viitorului [23].

În rîndul al doilea vin *profeții*. — Profetul nu este prin definiție nici trimisul unei Biserici, nici un martor al morții și învierii Mîntuitorului. Vocația și misiunea profetului vin de la Duhul Sfînt, care-l stăpînește, îl conduce, îl inspiră. Profeții

23. L. Cl. Fillion, *op. cit.*, p. 89.

erau acei creştini, care primiseră darul de a predica învăţătura creştină, care cunoşteau bine Sfînta Scriptură, şi care îndemnau, mîngîiau şi întăreau pe credincioşi în necazuri [24]: «Cel ce prooroceşte vorbeşte oamenilor, spre zidire, îndemn şi mîngîiere» (I Cor. XIV, 3). Uneori profeţii primeau şi darul citirii în inimi, ca şi darul prezicerii viitorului. Pentru folosul adus Bisericii, profeţia ocupă un loc de frunte între harisme (I Cor. XII, 28—29; XIV, 3—4, 29, 33, 37; Efes. III, 5). Profeţii Bisericii începătoare erau deci foarte preţuiţi pentru întărirea credincioşilor. Aşa au fost, între alţii, Agav (Fapte XI, 28 şi XXI, 10) şi fiicele diaconului Filip din Samaria. Profeţii au fost deci, după cei doisprezece Apostoli, misionarii primelor începuturi şi cei mai de seamă colaboratori ai acestora în slujba cuvîntului: «Cel ce prooroceşte zideşte Biserica» (I Cor. XIV, 4).

În al treilea rînd vin *evanghelişti*. — Asupra lor nu există prea multe informaţii. În Epistolele pauline sînt menţionaţi numai de două ori: în Efeseni IV, 11 şi II Timotei IV, 5, dar fără nici o precizare asupra slujirii lor specifice. Vorbind despre «evanghelişti», Sfîntul Apostol Pavel nu are în vedere pe scriitorii Sfintelor Evanghelii, pentru simplul motiv că la acea dată Sfintele Evanghelii încă nu fuseseră scrise. Prin cuvîntul «evanghelişti», Sfîntul Apostol Pavel înţelege, desigur, pe misionarii care cutreierau satele şi oraşele predicînd noua credinţă creştină, adică viaţa şi învăţătura lui Iisus Hristos sau bunavestire a mîntuirii [25]. În sensul acesta Sfîntul Apostol Pavel scrie lui Timotei: «Să faci lucru de evanghelist» (II Tim. IV, 5). Evanghelistii, ca harismatici, erau prin urmare creştini plini de hăr şi de zel misionar, care mergeau pe urmele Apostolilor, predicînd învăţătura creştină şi întărind credinţa în sînul comunităţilor. Din Faptele Apostolilor (VIII, 12) aflăm că diaconul Filip a împlinit slujirea aceasta ca evanghelist «propovăduind despre împărăţia lui Dumnezeu şi despre numele lui Iisus» şi «binevestind prin toate cetăţile» (VIII, 40).

Eusebiu de Cezareea [26], vorbind despre lucrarea evanghelistilor, aminteşte cu elogii rolul pe care l-au avut în propovăduirea credinţei creştine.

După «apostoli», «profeţi» şi «evanghelişti», Sfîntul Apostol Pavel (în I Cor. XIV, 28—29) trece pe *păstori* (ποιμέναι) şi pe *învăţători* (διδάσκαλοι). Aceste două numiri, care nu se mai întîlnesc în alte texte din Noul Testament nu desemnează două grupe distincte de harismatici, cum s-ar părea la prima vedere, adică una a păstorilor şi alta a învăţătorilor; ci se referă la una şi aceeaşi harismă [27]. «Păstorii» erau şi «învăţători» într-ale credinţei şi vieţii creştine. Ei se deosebeau de «evanghelişti» prin aceea că nu predicau pretutindeni, ci aveau un loc statornic unde se îndeletniceau cu slujba cuvîntului şi cu păstorirea credincioşilor. Unul şi acelaşi slujitor putea să păstorească şi să înveţe, cu atît mai mult, cu cît păstorirea însăşi implică învăţătură, după cum zice şi Fericitul Ieronim: «Nimeni nu poate să-şi asume numele de păstor, dacă nu poate să înveţe pe cei pe care îi păstoreşte».

---

24. H. Rovenţa, *Epistola către Efeseni*, Bucureşti, 1929, p. 94. 25. *Ibidem*, p. 95.

26. *Istoria Bisericească*, III, 37, P.G., XX, 292—293; cf. Iustin Moisescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, în «Mitropolia Olteniei», VI (1954), 1—3, p. 68, n. 26.

27. Articolul τοὺς urmat de conjuncţia δὲ se ia pentru amîndouă numirile; dacă ar fi fost două grupe deosebite, construcţia ar fi trebuit să fie τοὺς μεν...τοὺς δὲ... ceea ce nu este cazul (cf. H. Rovenţa, *op. cit.*, p. 95). Joach. Jeremias (Ποιμήν, în «Theol. Wörterbuch», VI, p. 497) apreciază după folosirea articolului (ποὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους) că păstorii şi didascalii aparţin unuia şi aceluiaşi grup de funcţiuni locale. K. H. Rengstorf Διδάσκαλος, în «Theol. Wörterbuch», II, p. 161), susţine că «didascalii» şi «păstorii» sînt identici. Ideea aceasta este reluată de Ph. H. Menoud, *L'Église et les mistères selon le Nouveau Testament* («Chaiers théologiques», 22), Neuchâtel, 1949, p. 44. Vezi L. Cerfaux, *op. cit.*, p. 368—369, n. 4.

Aceste trei grupe de lucrători ai Evangheliei, «apostoli», «profeți» și «didascali», alcătuiesc deci în documentele literaturii primare, un fel de triadă [28] și sînt cei mai adesea enumărați împreună. Aceștia erau acei slujitori ai cuvîntului, care inițiau pe alții în doctrina și în viața creștină [29]. Ei formau o «triadă» de competențe și de autorități în materie de predică și de învățătură. Ei erau cei care instruiau și edificau pe creștini.

Didascalii, pe care Epistolele pauline îi arată învățînd alături de «apostoli» și de «păstori», îndeplineau o funcție determinată : învățătura. «Didascalul» era — cum de altfel îl arată și numele — «învățătorul» propriu-zis sau catehetul comunității, adică acela care instruia mai de aproape în cele ale credinței și moralei creștine. Prin rolul și în felul său, «didascalul» a fost, în chip desigur elementar, ceea ce înțelegem azi prin cuvîntul catehet și teolog [30].

Harisma denumită *Cuvîntul înțelepciunii* (I Cor. II, 6—15 și XIII, 2 ; Rom. XI, 33—36) era darul de a expune sistematic adevărurile speculative ale religiei creștine, adică dogmele și tainele care depășesc puterea noastră de înțelegere [31].

Harisma denumită *Cuvîntul cunoștinței* (I Cor. II, 1—5 ; III, 1—3 ; VIII, 1—2 ; IX, 8 ș.u. ; XV, 30—35 ; Evr. V, 11—VI, 3 ; Gal. IV, 21—31, etc.) era darul de a explica, pe înțelesul tuturor și cu ajutorul analogiilor cunoscute, adevărurile elementare ale creștinismului, adică acelea care alcătuiesc cateheza obișnuită destinată majorității credincioșilor [32].

«Trebuie să remarcăm, zice un comentator modern [33], că «apostolul» nu vorbește nici de înțelepciune, nici de cunoaștere în ele însele ; ci de un cuvînt de înțelepciune și de înțelegere, căci el are în vedere darul în actul sau în momentul în care el trebuie să servească la edificarea Bisericii. Prin urmare, «cuvîntul înțelepciunii» și «cuvîntul cunoștinței» erau daruri acordate de Sfîntul Duh cu scopul de a învăța și de a explica atît cele mai înalte taine ale religiei creștine, cît și învățăturile creștine elementare. Primul dar era încredințat prin excelență Apostolilor și marilor misionari ai credinței ; al doilea era încredințat și predicatorilor obișnuiți.

Harisma denumită *credința făcătoare de minuni* era mai mult decît virtutea teologică a credinței depline și nezdruncinate în Dumnezeu. Ea era acea harismă specială ce consta dintr-o credință în stare să mute și munții din loc, credință despre care a vorbit Mîntuitorul în Marcu XI, 22—24 ; Luca XII, 28—32 ; XVII, 5 ; Matei VI, 30 ; VIII, 26 ; XIV, 31 ; XVI, 8 ; XVIII, 20 și despre care se face mențiune în Fapte IV, 31 ; I Corinteni XIII, 2 ș.a. Apostolii înșiși cereau de la Mîntuitorul o astfel de credință, cînd ziceau : «Doamne, sporește-ne credința» (Luca XVII, 5 ; vezi și Marcu XVI, 9—20).

Darul tămăduirilor consta în puterea de a vindeca bolile atît prin efectul rugăciunii pline de credință, cît și prin atingerea bolnavilor cu mîna, cu hainele, sau numai cu umbra (Fapte V, 15 ; XIX, 12 cf. Marcu V, 27—29 ; Luca VI 19 ; X, 9) [34]. Uneori, chiar atingerea de veșmîntul Sfîntului Apostol Pavel, ori de umbra Sfîntului Apostol Petru — ca altădată simpla atingere de Mîntuitorul Iisus Hristos — reda sănătatea. Această harismă nu trebuie confundată cu credința făcătoare de minuni, care a fost amintită mai sus.

28. V. Ermoni, *Les origines de l'épiscopat,* Paris, 1905, p. 29.
29. Prof. Teodor M. Popescu, *op. cit.,* p. 144—145. 30. *Ibidem,* p. 146.
31. Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *op. cit.,* p. 192. 32. *Ibidem,* p. 193.
33. L. Cl. Fillion, *op. cit.,* p. 181. 34. Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *op cit.,* p. 193.

Facerea de minuni era puterea asupra legilor firii (Matei XVII, 20; Fapte IV, 31; XVI, 25—26; XXVIII, 3—6 etc.).

Deosebirea duhurilor era puterea de a deosebi adevăratele harisme de cele false (Fapte XIII, 6—12; XVI, 16—18; I Tes. V, 21), în sensul că posesorii acestei harisme aveau puterea să constate originea supranaturală a acestor daruri spirituale, precum și natura și caracterul lor. Din Epistola I către Corinteni XIV—XV, aflăm că harismaticul dotat cu acest dar putea spune dacă profetul vorbea sub influența Sfîntului Duh, sub cea a spiritelor întunericului, sau din propriile sale născociri. Corintul era una dintre cele mai mari cetăți elenice și se aflau acolo mulți zodieri sau ghicitori mincinoși, care tulburau pe localnici și-i amăgeau. De aici necesitatea deosebitorilor de duhuri, fiindcă după cum zice și Sfîntul Ioan Gură de Aur, acei ghicitori nu dădeau și dovada adevărului în timpul cînd vorbeau, ci acea dovadă avea să se învedereze abia în timpul cînd se vor desfășura împrejurările proorocite de ei și deci nu era așa de ușor de a cunoaște cine este cel ce proorocește cu adevărat și cine este cel ce spune minciuni, căci diavolul fiind spurcat s-a băgat printre cei ce prooroceau, introducînd astfel pe acei prooroci mincinoși, care, așa-zicînd, preziceau viitorul, mai ales că tot ce spuneau era fără vreo răspundere și că, prin urmare, numai sfîrșitul împrejurărilor aveau să arate pe adevăratul prooroc și pe cel mincinos; apoi, ca nu cumva auditorii să fie înșelați mai înainte de sfîrșit, le dădea lor Duhul un semn, care chiar și mai înainte de desfășurarea împrejurărilor le arăta și pe unul și pe celălalt. Pe cînd «proorocul», cu cugetul treaz, cu înțelepciune și cu cunoștință de împrejurări, știe ce grăiește și totul spune în cunoștință, ghicitorul își iese din minți, suferă sila, e împins și se tîrăște ca un nebun...» [35]. «Particularitatea demonului este de a face vuiet și tulburare și multă întunecime, pe cînd a lui Dumnezeu este de a lumina și a învăța cu înțelepciune cele cuvenite» [36].

Glosolalia sau vorbirea în limbi era facultatea supranaturală de a se ruga sau a preamări pe Dumnezeu într-o limbă necunoscută, cu un entuziasm vecin cu extazul. Dintre toate harismele, aceasta era cea mai rîvnită la Corint. Mulți protestanți moderni au tăgăduit posibilitatea vorbirii în limbi. Γλῶσσα, după ei, ar fi însemnat organul cuvîntului, iar glosolalia constă în sunete nearticulate produse prin vibrațiuni ale limbii, asemănătoare cu gînguritul pruncilor. De această părere sînt, de exemplu, protestanții Meyer, Eichron, Holstein, Baur, Neander, Steudel, De Wette, Zeller, Ewald, Hilgenfeld și alții. Cea mai mare parte dintre ei văd în glosolalie oarecare suspinuri și cuvinte fără șir, oarecare sunete bizare, pe care le pronunțau glosolalii, sunete în care se amesteca greaca cu siriaca; în special cuvintele «anathema» și «maranatha» impresionau puternic pe oamenii simpli [37], care nu le înțelegeau. Alți protestanți, ca Bleek, Heinrick și Schürer, au susținut că glosolalul vorbea în particular o limbă enigmatică, ca aceea a Pithiei de la Delfi sau ca Alexandra de Lycophron. Aceste opinii sînt simple afirmații fără nici o bază. Adevărul este că «glosolalia» era o limbă articulată, inteligibilă, «o limbă alcătuită din sunete diverse, de la cele mai simple pînă la cele mai complexe» [38], pentru că putea exprima o rugăciune, un psalm, o binecuvîntare, o lucrare a harului Sfîntului Duh (I Cor. XIV, 14—16), exprimînd noțiuni și concepte creștine (I Cor. XIV, 9), posibile de tălmăcit de harismaticul care avea darul tălmăcirii limbilor (I Cor. XIV, 27). «Glosolalia» era, așadar, o limbă ca

35. Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau explicarea Epistolei I Corinteni*, trad. de Theodosie A. Ploeșteanu (Arhiereul), București, 1908, p. 389. 36. *Ibidem*, p. 392.

37. Ernest Renan, *Saint Paul*, Paris, p. 409 și 412, de asemenea în *Les Apôtres*, Paris, 1866, p. 67. 38. Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *op. cit.*, p. 193.

oricare alta (I Cor. XIV, 21 etc.), dar o limbă cu totul nouă, poate asemănătoare cu cea folosită de sfinții îngeri pentru a comunica gîndurile lor (I Cor. XIII, 1). Din Faptele Apostolilor (II, 1—18) vedem mai precis că «glosolalia» era o vorbire sub inspirația Sfîntului Duh, o limbă nouă și neînvățată atît pentru cel care o vorbea, cît și pentru ascultători. La Cincizecime glosolalia Apostolilor a fost înțeleasă, sub influența Sfîntului Duh, de greci în grecește, de romani în latinește, de arabi în limba arabă etc. [39], ceea ce arată că, în această împrejurare unică și specială, Sfîntul Duh a acordat ascultătorilor darul extraordinar de a percepe «glosolalia» ca pe propria lor limbă maternă. Felul uimitor în care se manifesta «glosolalia» izbea imaginațiile și o făcea dorită cu ardoare de neofiții nedesăvîrșiți și neexperimentați, astfel că în loc să se servească de ea cu simplitate și umilință, pentru slava lui Dumnezeu și întărirea aproapelui în credință, mulți se mîndreau cu acest har și astfel pricinuiau o rivalitate condamnabilă și dezordini cu totul opuse caritații creștine și disciplinii bisericești. Sfîntul Apostol Pavel dezaprobă prețuirea excesivă a «glosolaliei» de către creștinii din Corint și le recomandă să rîvnească și celelalte daruri duhovnicești, dar mai vîrtos să proorocească, precizînd că «Cel ce grăiește în limbi pe sine singur se zidește, iar cel ce proorocește zidește Biserica» (I Cor. XIV, 1—5). De aceea Sfîntul Apostol Pavel spune: «În Biserică vreau mai bine să grăiesc cinci cuvinte cu mintea mea, ca să învăț și pe alții, decît zece mii de cuvinte în limbi» (I Cor. XIV, 19); «așa că limbile sînt spre semn nu credincioșilor, ci necredincioșilor; iar proorocia nu necredincioșilor, ci credincioșilor. Deci, dacă s-ar aduna Biserica toată laolaltă și toți ar vorbi în limbi și ar intra și neștiutori sau necredincioși, nu vor zice, oare, că sînteți nebuni? Iar dacă toți ar prooroci și ar intra vreun necredincios sau vreun neștiutor, el este dovedit de toți, el este judecat de toți; cele ascunse ale inimii lui se învederează și astfel, căzînd cu fața la pămînt se vor închina lui Dumnezeu, mărturisind că Dumnezeu este într-adevăr printre voi» (I Cor. XIV, 22—25).

În dorința lor copilărească de a face paradă de darurile spirituale, corintenii pierdeau prea mult din vedere faptul că harismele nu ajutau și nici nu adăugau vreun merit celui ce le avea, că ele erau acordate nu pentru folosul particular, ci pentru binele general al Bisericii. Ca nu cumva să se ivească vreo dezordine în utilizarea harismelor, Sfîntul Apostol Pavel reglementează ca toate să se facă cu smerenie, cu bună rînduială și spre zidirea tuturora (I Cor. XIV, 26). Astfel «glosolalia» trebuia să fie completată prin harisma tălmăcirii limbilor sau a interpretării și, într-o adunare, cel mult doi sau trei să grăiască în limbi, și pe rînd, iar unul să tălmăcească; atunci cînd în adunare nu se află niciun tălmăcitor, glosolalul să tacă în biserică și să-și grăiască numai lui și lui Dumnezeu. De asemenea prooroacii să vorbească pe rînd, cel mult doi sau trei, iar ceilalți să judece (I Cor. XIV, 27, 28, 29).

Toate harismele, chiar și cele mai mici, contribuiau la binele universal al Bisericii. Apostolul însuși îndeamnă pe toți harismaticii să rămînă fiecare în sfera lui de activitate și să fie mulțumiți cu harurile ce dețin, singurul lucru pe care pot și trebuie să-l dorească fiind sporul continuu în virtutea iubirii de Dumnezeu și de aproapele.

Tălmăcirea limbilor era darul înțelegerii și tîlcuirii «glosolaliei» (I Cor., XIV, 27—28).

---

39. Pr. P. Deheleanu, *Glosolalia sau «vorbirea în limbi» ca dar harismatic*, Ed. Episcopiei Aradului, p. 33.

Îndemnătorii sau *sprijinitorii* erau harismaticii care îndemnau pe creştini să se apere, să se ajute şi să se sprijine la nevoie unii pe alţii (Rom. XVI, 4; II Cor. XI, 33; Fapte II, 45; IV, 34; Filip. IV, 10, 14).

Miluitorii erau acei creştini care aveau harisma milosteniei; mişcaţi prin puterea Sfîntului Duh, aceştia mîngîiau şi împărteau celor nevoiaşi binefacerile cu firească nevinovăţie, «inima lor fiind curată şi fără vicleşug» (Rom. XII, 8), adică împărţind totul cu multă dragoste şi fără să se gîndească la propriile lor interese.

Întîistătătorii sau *cîrmuitorii* erau harismaticii înzestraţi cu darul conducerii comunităţilor (I Tes. V, 12). «Acest dar l-au avut în primul rînd Sfinţii Apostoli, iar ei l-au transmis, prin taina hirotoniei, membrilor ierarhiei bisericeşti. Asupra acestora a trecut, treptat-treptat, toată puterea de a învăţa, de a sfinţi şi de a conduce pe credincioşi în Biserica lui Dumnezeu» [40]. Despre Sfîntul Apostol Pavel se poate spune nu numai că a fost un harismatic, ci că «a fost dăruit cu toate harismele: vedenii, bună» — care nu mai sînt citaţi în nici o altă parte — trebuie să fi fost aceia dintre pretutindeni, predica sa era însoţită şi de harisme (I Tes. I, 5; I Cor II, 4; XIV, 18; II Cor. XII, 1—4; Gal. III, 2—5; I Cor. I, 7 etc.).

Mîngîietorii sau *apărătorii*. — Deosebiţi de didascali, «cei ce mîngîie cu voie bună» — care nu mai sînt citaţi în nici o altă parte — trebuie să fi fost aceia dintre creştinii mai zeloşi, care mîngîiau şi îmbărbătau pe cei aflaţi în suferinţe. Avînd o harismă deosebită, ei duceau cuvîntul cel bun acelora care aveau nevoie urgentă de un sfat sau de o încurajare. Îmbărbătarea este urmarea naturală a învăţăturii (I Tim. VI, 3; Tit I, 9), dar ea poate fi distinctă şi să se arate mai eficace într-o consfătuire intimă, decît printr-o intervenţie oratorică adresată întregii comunităţi.

La Corint, unde aceste daruri extraordinare s-au revărsat cu multă îmbelşugare, credincioşii au întrebat pe Sfîntul Apostol Pavel asupra întrebuinţării lor. Cum era şi firesc, Apostolul, nevoind ca ei să fie în necunoştinţă, le-a scris în prima sa Epistolă şi despre darurile duhovniceşti şi despre dreapta lor întrebuinţare şi mai întîi i-a făcut atenţi asupra provenienţei lor: «Pentru aceasta vă spun vouă că precum nimeni, grăind în Duhul lui Dumnezeu, nu zice; anatema fie Iisus, tot aşa nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus, fără numai în Duhul Sfînt» (I Cor. XII, 3). După Sfîntul Apostol Pavel, adevăraţii harismatici recunosc şi vestesc supremaţia lui Iisus Hristos, întrucît atunci această dogmă era respinsă de unii eretici. A mărturisi că Iisus Hristos este Domn, adică Dumnezeu, este o profesiune de credinţă şi un rezumat de crez, această mărturisire echivalînd cu aceea că Iisus este Mesia şi Fiul lui Dumnezeu. Criteriul fundamental de discernămînt al harismelor adevărate de cele false este deci mărturisirea mesianităţii şi Dumnezeirii lui Iisus Hristos.

Harismele dovedeau în mod vizibil permanenţa prezenţei şi a lucrării Sfîntului Duh în viaţa Bisericii. De asemenea ele arătau şi simbolizau atît unitatea Bisericii creştine, cît şi universalitatea Evangheliei, care este destinată a fi propovăduită tuturor credincioşilor, a-i uni pe toţi în profesarea aceleiaşi dogme şi a-i aduna pe toţi în trupul unic al Bisericii.

Nu trebuie să fim surprinşi că cercetarea şi interpretarea harismelor menţionate în Noul Testament este deosebit de anevoioasă, pentru că, în acest domeniu, nu ne aflăm în faţa unei tradiţii istorice neîntrerupte, ca în cazul ierarhiei bisericeşti, ci avem de a face cu unele fenomene specifice epocii celei mai timpurii a creştinis-

40. Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *op. cit.*, p. 193. 41. H. Clavier, *op. cit.*, p. 183.

mului. Deja în timpul Sfîntului Ioan Gură de Aur acest fenomen devenise de domeniul preistoriei, iar analiza lui era dificilă, incompletă și oarecum obscură chiar pentru marele doctor din Antiohia [42] care se întreba: «Pentru ce acest har nu mai există, pentru ce această binefacere a fost luată oamenilor? Oare, Dumnezeu vrea să ne înjosească?» Și tot el răspunde: «Nu, ci mai degrabă să ne cinstească. Cum? Iată cum: În acele timpuri, oamenii aveau mintea puțin dezvoltată, erau neinteligenți din cauza abjurării recente a cultului idolilor. Spirite opace și pasive, inimi aservite intereselor materiale, bunurile spirituale erau pentru ei neînțelese. Acest har, bunul spiritului și care nu poate fi cunoscut decît prin credință, oamenii îl ignorau. Aceasta este explicația minunilor de atunci... Dacă creștinii din vremea noastră ar fi trăit în timpurile primare ale Bisericii, ar fi avut desigur același privilegiu... În bunurile spirituale există lucruri invizibile, pe care numai credința le poate sesiza și există altele care au o expresie sau un semn exterior pentru a lămuri pe credincioși. Așa este de pildă, iertarea păcatelor, pe care n-o putem sesiza cu ochii... Dar, a vorbi în diferite limbi este atît o acțiune spirituală și invizibilă a Sfîntului Duh, cît și o expresie, un semn sensibil care poate fi sesizat de necredincioși. Influența sau acțiunea invizibilă a spiritului asupra simțurilor este, într-adevăr, făcută sensibilă și neîndoielnică prin limba vorbită și auzită. De aci aceste cuvinte ale Sfîntului Pavel: «Fiecăruia îi este dată manifestarea Duhului pentru folosul altora (I Cor. XII, 7). Or, în acest din urmă caz, eu nu mai am nevoie de minuni pentru a crede. De ce? Pentru că eu sînt condus să cred în Domnul fără manifestarea sau dovada unei minuni. Cel ce este necredincios are nevoie de o cauțiune, de o siguranță pentru a crede; dar pentru mine care am credința, eu n-am ce face cu garanția, cu dovada empirică, cu minunea. Eu n-am darul limbilor, dar nu mă cred mai puțin iertat de păcatele mele. Dar, primitiv, oamenii nu credeau decît dacă erau onorați cu acest dar minunat al limbilor. Suprimînd această minune primitivă, Dumnezeu a voit deci să ne onoreze, mai mult decît să ne umilească. El a suprimat-o cînd a voit să arate că noi primim cu credință cuvîntul său, în afara oricărei cauțiuni, oricărei minuni... Aceasta este explicația absenței actuale a minunilor din Biserica primară» [43].

Într-un articol anterior [44], am arătat că în fiecare Biserică întemeiată de Sfîntul Apostol Pavel există funcțiuni sau slujiri definite și permanente, care foarte repede se organizează pretutindeni după același model și care sînt încredințate pe viață celor mai destoinici dintre credincioși, prin punerea mîinilor și rugăciune: episcopi, preoți și diaconi. Din cele expuse în articolul de față rezultă că în Biserica din veacul apostolic au existat, în viața comunităților locale și alte slujiri, mai mult sau mai puțin variabile și temporare ca o înflorire a harului celui de multe feluri ale Duhului Sfînt, toate fiind exercitate în serviciul dragostei și deci al unității. Între aceste slujiri, esențiale sînt, de la început, cele încredințate membrilor ierarhiei bisericești și, îndeosebi, cele încredințate episcopatului. «În Biserica primară, n-a existat un conflict între ierarhia regulată și harismatici... Au fost doar unele neînțelegeri locale, dar nu de principiu, ci între unii membri ai ierarhiei bisericești și unii harismatici; ele s-au soluționat totdeauna prin intervenția autorității ierarhiei bisericești... Nici din Epistolele Sfîntului Apostol Pavel, nici din celelalte cărți ale Noului Testament nu rezultă

42. E. B. Allo, *op. cit.*, p. 319.

43. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia I-a asupra Cincizecimii*, în «Joly», vol. VII, Nancy-Paris, 1867, p. 522.

44. *Ierarhia bisericească după Epistolele Sfîntului Apostol Pavel*, în «Studii Teologice», XXIII, (1971), nr. 7—8.

o atare concurență sau opoziție. Dimpotrivă, Noul Testament ne arată că toți harismaticii trebuie să respecte doctrina, tradiția și disciplina bisericească [45], supunîndu-se autorității ierarhiei bisericești din fruntea comunităților locale (cf. Ioan IV, 6; Rom. XII, I Cor. XIII—XIV; Efes. III; vezi și Epistolele Pastorale). Cît timp «Cei doisprezece» sînt în viață, apostolatul este cea dintîi și cea mai mare harismă. După Sfinții Apostoli vin urmașii lor legitimi: episcopii, care au asupra credincioșilor laici aceeași autoritate și răspundere (I Tim. I, 18 — IV, 16), ca unii care au primit de la Apostoli, prin succesiune directă și neîntreruptă, harisma învățăturii, sfințirii și conducerii pastorale (I Tim. IV, 14; II Tim. I, 6). Chiar dacă episcopii nu au primit și plenitudinea harismatică a celor doisprezece Apostoli sau a Sfîntului Apostol Pavel — căci lor nu li s-a transmis și puterea de a face minuni și de a fi glosolali — ei au deplină harisma conducerii, care le dă dreptul și îndatorirea să învețe, să săvîrșească Sfintele Taine, să poruncească, să fie respectați și ascultați (I Tim. IV, 11—12). În Biserică, totul trebuie să se desfășoare sub îndrumarea și controlul ierarhiei conducătoare, ea însăși fiind în esență tot de ordin harismatic. Aceasta rezultă atît din tradiția și practica Bisericii primare, așa cum le cunoaștem din Noul Testament, cît și din învățătura Bărbaților Apostolici și a Sfinților Părinți și scriitori bisericești.

Așadar, există o singură harismă — și aceasta stă la îndemîna fiecărui creștin — care le înglobează și le întrece pe toate și aceasta este dragostea. Ca folos, ea înlocuiește toate harismele și constituie cea mai înaltă cale de desăvîrșire. Iar dragostea ca harismă și ca virtute, trebuie să-și aibă motivul și scopul la Dumnezeu și la aproapele. Astfel înțeleasă și trăită, dragostea creștină are într-însa puterea dumnezeiască de a uni pe credincioși în «marea familie a lui Dumnezeu» și de a rodi respectul reciproc al demnității umane, liniștea, buna înțelegere și pacea, spre înflorirea vieții pămînțești și cîștigarea vieții veșnice [46].

Fiecare Biserică locală trebuie să fie, astfel, o comunitate de dragoste și de slujire, spre binele tuturor. Chiar slujirile care par comune sînt daruri ale Sfîntului Duh cînd sînt folositoare tuturor și pot fi mai prețioase decît cele mai extraordinare daruri sau harisme. Căci unde este dragoste, acolo este fără îndoială și prezența lucrării Sfîntului Duh. De aceea Sfîntul Apostol Pavel îndeamnă zicînd «Căutați dragostea» (I Cor. XIV, 1), căci «Dragostea este plinirea Legii» (Rom. XIII, 10).

Toți creștinii trebuie să fie animați de dragoste în tot ceea ce fac; iar dragostea lor să fie dezinteresată și larg cuprinzătoare. Primirea Sfintelor Taine și încorporarea lor la Trupul tainic al lui Hristos, care este Biserica, nu-i înstrăinează de lumea aceasta, ci îi leagă și mai mult de slujirea ei, pentru binele tuturor, după voia lui Dumnezeu și după exemplul Sfîntului Apostol Pavel, care s-a făcut tuturor toate, ca pe toți să-i dobîndească. Sacerdotul creștin va fi așadar cu atît mai de preț înaintea lui Dumnezeu și înaintea credincioșilor, cu cît va sluji mai bine înmulțirea dragostei, păcii și într-ajutorării frățești între oameni și popoare, după porunca și pilda Aceluia care n-a venit ca lumea să-I slujească, ci ca El însuși s-o slujească și să-și dea viața pentru ea» (Matei XX, 28).

45. Louis Bouyer, *L'Église de Dieu*, Paris, 1970, p. 23—25.

46. Diac. Prof. Orest Bucevschi, *Învățătura creștină despre iubire și dreptate*, în «Studii Teologice», V (1953), nr. 9—10, p. 582. 48. L. Bouyer, *op. cit.*, p. 529.

Pr. Doctorand Vasile Mihoc

„FIUL OMULUI" DUPĂ NOUL TESTAMENT*

Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat şi om adevărat, este Cel în care s-au împlinit Scripturile (Luca XXIV, 25—27). În ce constă această împlinire a Scripturilor în Iisus Hristos rezultă din cărţile inspirate ale Noului Testament, care sînt pline de mărturii despre mesianitatea Domnului Iisus Hristos. Este adevărat că, în general, Mîntuitorul s-a ferit să declare pe faţă că El este Mesia cel aşteptat. Aceasta a făcut-o, însă, nu pentru că n-ar fi avut conştiinţa mesianităţii Sale, ci pentru a evita dezlănţuirea entuziasmului popular, ştiind bine că toate nădejdile poporului evreu erau îndreptate spre Mesia, dar un Mesia greşit înţeles de acest popor. Căci Domnul Iisus Hristos a respins concepţia naţional-politică înrădăcinată la evrei, după care Mesia ar fi un conducător politic, descendent davidic, care va readuce gloria pămînteasc㠹 a neamului Său. Cu toate acestea, El a făcut multe aluzii la demnitatea Sa împărătească şi la descendenţa Sa davidică, însă niciodată nu s-a numit pe Sine «Fiul lui David» [1], tocmai pentru motivul arătat mai sus.

De foarte multe ori însă, Mîntuitorul îşi dă denumirea de «Fiul Omului». Această denumire relevă mai bine ideea pe care Domnul Iisus Hristos o avea despre persoana şi despre misiunea Sa în raport cu împărăţia lui Dumnezeu [2], decît cea de «Mesia». Prin folosirea acestei denumiri, El a descoperit mult mai desăvîrşit natura demnităţii Sale mesianice, căci, dacă Mesia avea pentru Israel un înţeles limitat, numele de «Fiul Omului» avea un sens mult mai larg ; el evoca smerenia naturii Sale omeneşti şi totodată măreţia Sa eshatologică, venirea Sa întru slavă, spre a face judecată.

Expresia «Fiul Omului» (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) nu este de origine grecească. Ea derivă de la expresia aramaică בַּר־אֱנָשׁ, aşa cum o găsim în Daniel VII, 13 şi în apocrifele apocaliptice, *Cartea etiopiană a lui Enoh* — şi — *Cartea a IV-a a lui Ezdra*, — unde apare cu un accentuat sens mesianic. «Bar» este echivalentul aramaic al ebraicului «ben» (= fiu) şi este folosit în alcătuirea unor nume proprii ca Barnabas, Barsabbas, Bartolomeu etc. [3]. «Naşa» derivă de la aceeaşi rădăcină ca şi ebraicul אִישׁ şi înseamnă «om». În ebraică este «bar-enoş».

În unele expresii, cerute mai ales de exigenţele paralelismului ebraic, întîlnit frecvent în cărţile didactice şi poetice ale Vechiului Testament, termenul «bar» este folosit cu sens figurat. Se zice, de exemplu, în loc de mincinos, «fiul minciunii» ; păcătoşii sînt numiţi «fiii păcatului», etc. În astfel de expresii, genitivul, care urmează pe «bar», indică specia de care aparţine persoana în chestiune [4]. De aceea şi expresia «bar naşa» are uneori în Sfînta Scriptură acelaşi sens ca şi cuvîntul «om», cu care este pus în paralelă (Iov XXV, 6 ; Psalm CXLIII, 3 ; Isaia LI, 12 ; LVI, 2, etc.).

---

* Lucrare de seminar, susţinută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, care a dat şi avizul pentru publicare.

1. C. Chopin, *Le Verbe incarné et rédempteur*, Paris, 1963, p. 18.
2. L. Lemonnyer et L. Cerfaux, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, 1963, p. 78.
3. Magistr. Leon G. Arion, *Învăţătura despre «Fiul Omului» în Sfintele Evanghelii*, în «Studii Teologice», XVIII (1966), nr. 7—8, p. 471.
4. O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, III-ème éd., Neuchatel — Paris 1968, p. 119 ; vezi şi L. Arion, *op. cit.*, p. 471.

Dar cazul nu este la fel în textele biblice în care expresia are sens mesianic. În aceste locuri expresia are un caracter cu totul special, iar sensul ei deplin îl găsim numai în Sfintele Evanghelii. De aceea, nu cu «ben adam», care apare atît de des în Vechiul Testament, trebuie puse în paralelă referințele la «Fiul Omului» din Noul Testament, ci cu acest «bar enoș», înfățișat în toată strălucirea Lui, de profetul Daniel și de apocrifele apocaliptice.

SENSUL EXPRESIEI «FIUL OMULUI» ÎN NOUL TESTAMENT

În Noul Testament, expresia «Fiul Omului» are o semnificație strict hristologică; ea este denumirea cea mai frecventă pe care și-o dă Mîntuitorul. Cu privire la folosirea acestei expresii în Noul Testament trebuie să precizăm următoarele:

Expresia revine foarte des [5] și aproape numai în Sfintele Evanghelii, excepție făcînd patru versete din alte cărți neotestamentare, dintre care trei sînt citate din Vechiul Testament (Evrei II, 6 = Psalm VIII, 5; Apoc I, 13 și XIV, 4 = Dan VIII, 13), iar al patrulea (Fapte VII, 56) folosește expresia cu sensul ei comun din Evanghelie; b) În afară de Marcu III, 28, unde expresia (la plural) înseamnă «oameni», în general, în celelalte texte ea îl indică întotdeauna pe Domnul Iisus Hristos; c) În Sfintele Evanghelii, expresia este folosită întotdeauna de Mîntuitorul, cu excepția locului din Ioan XIII, 34, unde apare în gura mulțimii care-L aclamă pe Domnul Iisus cu prilejul intrării Sale în Ierusalim; dar și aici este o reluare a cuvintelor Mîntuitorului din versetele precedente.

Mîntuitorul a folosit de preferință această expresie și deși apare foarte frecvent în Sfintele Evanghelii, unii teologi cred că ar fi fost și mai des întrebuințată de Domnul Iisus, dar Sfinții Evangheliști au omis-o uneori, înlocuind-o cu pronumele personal «Eu» [6].

Expresia «Fiul Omului» nu a fost creată de comunitatea creștină [7], nici nu a fost adoptată de Mîntuitorul numai într-un anumit moment al activității Sale, cînd ar fi ajuns la conștiința mesianității Sale, cum afirmă unii teologi protestanți [8]. De asemenea, El n-a folosit această expresie legînd-o numai de viitor, de etapa eshatologică a activității Sale, cum susțin alți reprezentanți ai protestantismului liberal [9].

Nu Biserica primară, ci voia lui Dumnezeu a învestit pe Domnul Iisus Hristos cu puterea și denumirea de «Fiul Omului», în scopul răscumpărării celor căzuți în păcat. Denumirea redă în modul cel mai evident caracteristicile Fiului lui Dumnezeu întrupat, care își împlinește pe pămînt misiunea Sa mîntuitoare.

Ceea ce a făcut ca Fiul lui Dumnezeu să devină «Fiul Omului» a fost căderea în păcat a omului și nevoia de a fi mîntuit. El vine să izbăvească pe cel căzut, făcîndu-se om, pentru ca în trupul Său să fie izbăvită firea omenească. «Dacă omul n-ar fi căzut — spune Fericitul Augustin — Fiul Omului n-ar fi venit. Deci, deoarece căzuse omul, a venit Dumnezeu-Omul și a aflat pe om. Cunoaștem și ținem ca mijlocitor între Dumnezeu și oameni pe omul Iisus Hristos, întrucît era om, care are aceeași fire, pe

5. Expresia «Fiul Omului» apare de 81 ori în Sfintele Evanghelii și anume: de 30 ori la Matei, de 14 ori la Marcu, de 25 ori la Luca și de 12 ori la Ioan (cf. H. Lesêtre, *Fils de l'Homme*, în «Dictionnaire de la Bible», vol. II, Paris, 1926, col. 2258).

6. L. Arion, *op. cit.*, p. 476.

7. Cum crede H. Conzelmann, *Théologie du Nouveau Testament*, trad. în franc. de Etienne de Peyer, Paris — Genève, 1969, p. 146—149.

8. Astfel susțin, de exemplu, E. Schweitzer, Ph. Vielhauer, Todt, ș.a.; vezi: A. Schweitzer, *Le secret historique de la vie de Jésus*, trad. în franc. de Annie Anex — Heimbrod, Paris, 1961, p. 145—149.

9. De ex. A. Schweitzer, *op. cit.*, p. 148.

care o avem şi noi, căci trupul nostru n-are altă fire decît trupul Lui, nici sufletul nostru n-are altă fire decît sufletul Lui. El a primit firea pe care a socotit că trebuie s-o mîntuiască...» [10]. De aceea Mîntuitorul Hristos se identifică în mod deplin cu «Fiul Omului».

În unele locuri El foloseşte expresia în locul pronumelui personal «Eu» [11]. Astfel dacă la Matei V, 11 citim: «Fericiţi veţi fi cînd vă vor batjocori şi vă vor prigoni şi vor zice tot cuvîntul rău împotriva voastră, minţind, din pricina *Mea*», la Luca VI 22, pricina prigoanelor împotriva creştinilor este «Fiul Omului»: «Fericiţi veţi fi... din pricina Fiului Omului». La Ioan VI, 27, vorbind despre Sine, Mîntuitorul zice cînd «Fiul Omului», cînd «Eu». Sînt, desigur, şi alte locuri, în care situaţia este aceeaşi. Mîntuitorul era conştient că este Mesia şi că denumirea aceasta I se cuvine. Trebuie să remarcăm, însă, caracterul tainic, misterios, pe care-l primeşte expresia în gura Domnului Iisus Hristos [12]. Folosirea acestei denumiri atunci cînd vorbeşte despre Sine îi face pe ascultători să bănuiască ceva minunat şi necunoscut de ei în persoana Mîntuitorului. Acest aer de taină îl are, de exemplu, întrebarea din Matei XVI, 13: «Cine zic oamenii că sînt Eu [13]. Fiul Omului?», unde identitatea lui «Eu» (Mîntuitorul) cu «Fiul Omului» este atît de evidentă.

Sensul expresiei n-a fost însă înţeles corect de iudeii contemporani Mîntuitorului. Pentru ei cele două denumiri: «Fiul Omului» şi «Mesia», nu erau echivalente. Chiar şi în sînul Bisericii primare s-a considerat că denumirea de «Fiul Omului» exprimă prea mult firea omenească a Mîntuitorului şi că nu corespunde cu dumnezeirea Sa. descoperită atît de strălucitor la înviere şi înălţare [14]. Acesta este şi motivul pentru care Sfinţii Evanghelişti nu s-au folosit de ea în explicaţiile lor la cuvintele Mîntuitorului, iar scrierile creştine posterioare au întrebuinţat-o destul de rar.

Expresia «Fiul Omului» este foarte bogată în conţinut. Prin întrebuinţarea constantă a acestei expresii, Domnul Hristos vrea să atragă atenţia iudeilor că El este «Omul» prin excelenţă, Mesia despre care vorbesc profeţii, însuşi Întemeietorul împărăţiei lui Dumnezeu pe pămînt. Deci, acest nume este cel care exprimă firea omenească a Domnului Iisus Hristos, dar în acelaşi timp şi dumnezeirea Sa, mesianitatea Sa. Însă folosirea expresiei este legată mai ales de viitorul eshatologic, de glorificarea lui Iisus Hristos, de rolul Său de judecător al oamenilor la sfîrşitul veacurilor. Astfel, expresia «Fiul Omului» are trei sensuri, sau redă trei importante caracteristici ale Mîntuitorului nostru Iisus Hristos: 1) natura omenească; 2) mesianitatea; 3) aspectul eshatologic.

1. Natura omenească a «Fiului Omului». — Expresia «Fiul Omului» ne arată în primul rînd deplinătatea naturii omeneşti a Mîntuitorului. Dacă expresia «Fiul lui Dumnezeu» exprimă integritatea Sa divină, atunci cea de «Fiul Omului» arată integritatea Sa umană. Fiul lui Dumnezeu şi-a însuşit natura umană într-un mod atît de real şi substanţial, încît să constituie cu ea o singură persoană — Persoana divină a Cuvîntului lui Dumnezeu întrupat, afirmă Sfîntul Ioan Damaschin [15].

«Fiul Omului» a trăit pe pămînt ca om deplin, fiind supus tuturor necazurilor, răbdînd de frig, de foame, de sete şi de oboseală, de tristeţe şi de frică. Caracteristice

10. Fer. Augustin, *Sermo CLXXIV*, 2, 2; P. L., XXXVIII, 940.
11. L. Lemonnyer et L. Cerfaux, *op. cit.*, p. 79. 12. *Ibidem.*
13. Cuvîntul «Eu» (μέ) nu se găseşte în toţi codicii care conţin textul original al Noului Testament. 14. L. Arion, *op. cit.*, p. 476—477.
15. Sf. Ioan Damaschin, *Despre cele două voinţe în Hristos*, 40, P.G., XCV, 180.

sînt cuvintele Sale: «Fiul Omului» nu are unde să-şi plece capul» (Matei VIII, 20; Luca IX, 58), care exprimă în modul cel mai elocvent chenoza Sa.

Despre natura omenească a Mîntuitorului, Sfîntul Ioan Damaschin [16] mărturiseşte că după întrupare, Domnul Iisus, ca Fiu al Omului a avut întotdeauna toate proprietăţile firii omeneşti, cele lucrătoare şi cele pătimitoare. Trupul Său, a avut, ca toate trupurile omeneşti, tăierea şi curgerea (τομή καὶ ρεύσις), sufletul Său vital a avut, ca toate sufletele omeneşti, tulburarea, tristeţea, amărăciunea, frica şi moartea, iar sufletul Său raţional (ψυχή λογική) a avut, ca toate sufletele raţionale omeneşti, înţelepciunea (σοφία), înţelegerea (νοῦς) şi voinţa liberă (θέλησις αὐτεξούσιος).

De aceea, după firea Sa dumnezeiască, Mîntuitorul este Dumnezeu adevărat, după firea omenească El este om adevărat. După firea dumnezeiască este «Fiul lui Dumnezeu», după firea omenească este «Fiul Omului».

Activitatea «Fiului Omului», aşa cum o vedem în Noul Testament, este în slujba credincioşilor. «Fiul Omului a venit să caute şi să mîntuiască pe cel pierdut» (Luca XIX, 10). «Fiul Omului» a venit să slujească lumii. De aceea activitatea Sa pămîntească este o continuă slujire. Însăşi denumirea de «Fiul Omului» pe care şi-a luat-o reprezintă o accentuare a misiunii Sale slujitoare. Luînd asupra Sa, suferinţele şi necazurile omeneşti le-a purtat ca «Fiu al Omului», nu ca Fiu al lui Dumnezeu, căci, după cum spune Sfîntul Grigorie de Nazianz, «trebuia ca prin trupul omenesc luat de Dumnezeu să se sfinţească omul» [17].

Slujirea «Fiului Omului» este mîntuirea [18]. În scopul acestei mîntuiri El aduce jertfa supremă a vieţii Sale: «Fiul Omului n-a venit să I se slujească, ci să slujească El şi să-şi dea viaţa preţ de răscumpărare pentru mulţi» (Marcu X, 45). Cuvîntul λύτρον = preţ de răscumpărare, alăturat expresiei «Fiul Omului», apropie în cea mai mare măsură această expresie de cea de «Ebed-Iahve» din Isaia LIII, 11—12. Identificarea deplină între «Fiul Omului» şi «Ebed-Iahve» o arată însuşi Mîntuitorul, cînd zice: «Fiul Omului trebuie să pătimească mult şi să fie defăimat de bătrîni, de arhierei şi de cărturari şi să fie omorît...» (Marcu VIII, 31; Luca IX, 22).

Viaţa şi moartea pe cruce a «Fiului Omului» este pentru credincioşi. El face totul pentru ca să ridice firea omenească. Căderea firii omeneşti a fost motivul pentru care Cuvîntul a devenit «Fiul Omului». În acest sens Sfîntul Ciril al Alexandriei, spune: «Dacă n-am fi păcătuit, nu s-ar fi făcut ca unul din noi şi dacă nu s-ar fi făcut asemenea nouă, n-ar fi suportat crucea» [19].

«Fiul Omului» a trăit cu toată intensitatea viaţa omenească, încît activitatea Sa pămîntească a devenit pentru noi model, pe care urmîndu-l să ajungem la fericirea cerească.

Slujirea «Fiului Omului» comportă trei aspecte: slujirea învăţătorească, slujirea arhierească şi cea împărătească. Toate aceste trei feluri de slujire sînt făcute pentru mîntuirea celor credincioşi. Întruparea însăşi, cu toate urmările ei s-a făcut pentru cei ce cred. Sfîntul Atanasie cel Mare a concentrat acest adevăr în cuvintele: «Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască» [20].

16. *Ibidem*, col. 176, 177.
17. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvînt la Învierea Domnului*, 22. P. G. XXXVI, 653 B.
18. Vezi Pr. Prof. Petru Rezuş, *Teologia contemporană a «slujirii» şi principiile sale ortodoxe*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 1, p. 28—32.
19. Sf. Chiril al Alexandriei, *Despre închinarea în duh şi în adevăr*, P. G. LXXV, 968.
20. Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvînt despre întruparea Logosului*, 54, P.G., XXV, 192 B.

Prin faptul că Fiul lui Dumnezeu a devenit «Fiul Omului»; firea omenească lipsită de păcat a primit în sine altoiul firii dumnezeiești, germenele ei de regenerare. Această fire omenească a fost străbătută de puterea firii dumnezeiești ca fierul de căldura focului, după cum se exprimă Sfinții Părinți [21]. În tot timpul vieții pământești a «Fiului Omului», firea omenească a căutat să respingă toate ispitele pentru ca, încununînd această luptă cu moartea, ea să fie îndumnezeită în chip real, prin înviere și apoi înălțată la ceruri, la dreapta Tatălui.

Sfinții Părinți învață că mîntuirea noastră n-ar fi fost posibilă fără această slujire a «Fiului Omului», a Cuvîntului care a primit firea omenească în toată integritatea ei. Dezvoltînd această idee, Sfîntul Grigorie de Nazianz spune că Fiul lui Dumnezeu se face Fiu al Omului, adică se face părtaș al firii create, luînd trup și suflet omenesc. Mai întîi există o împărtășire a Cuvîntului cu firea noastră: Dumnezeu se face om, asemenea nouă. Dar coborîrea lui Dumnezeu la starea omului înseamnă posibilitatea urcării acestuia la starea lui Dumnezeu. Luînd firea noastră, Cuvîntul ne-a împărtășit dumnezeirea Lui: cel credincios se face asemenea lui Dumnezeu. «Smerindu-se ca Dumnezeu, El a înălțat, în trupul Său, întreaga omenire la starea lui Dumnezeu. El s-a făcut om pentru om» [22].

Prin viața și învățăturile «Fiului Omului», credinciosul redobîndește putința de a comunica cu Dumnezeu. «Fiul — zice Sfîntul Atanasie cel Mare — se face și se numește pe Sine Fiul Omului pentru ca oamenii să-L numească pe Dumnezeu Tată» [23].

Integritatea și realitatea naturii omenești a Mîntuitorului a fost atacată, în trecutul Bisericii, de multe erezii: dochetismul, maniheismul, marcionismul, apoi, apolinarismul, nestorianismul, monofizitismul, adopționismul, monotelismul, iconoclasmul, care, nu voiau să admită întîlnirea lui Dumnezeu cu creatura Sa.

Împotriva acestor erezii, Sfinții Părinți au apelat la denumirea de «Fiul Omului» pe care Mîntuitorul și-o dăduse în mod consecvent în cursul activității Sale pămîntești, demonstrînd că Fiul lui Dumnezeu, prin întrupare a devenit om adevărat, păstrînd și calitatea de Dumnezeu adevărat. Sinodul al IV-lea ecumenic de la Calcedon (451) a stabilit pentru totdeauna realitatea firii omenești a Mîntuitorului, unită cu firea dumnezeiască în mod «neîmpărțit și nedespărțit, neamestecat și neschimbat».

Afirmarea naturii omenești a Domnului Iisus Hristos — «Fiul Omului», înseamnă afirmarea realismului mîntuirii noastre prin El. Prin slujirea Sa chenotică, El a arătat tuturor calea de acces la prezența și slava dumnezeiască: «făcîndu-se pe Sine asemenea cu chipul smeritului nostru trup, ca să ne facă pe noi asemenea cu chipul slavei Sale» [24].

Prin slujirea Sa, «Fiul Omului» a lăsat urmașilor Săi modelul și îndemnul la slujire: «Cine vrea să fie între voi întîi, să fie tuturor slugă» (Marcu X, 44). De aceea Biserica, urmînd exemplul Domnului său, trebuie să slujească fiilor ei. Datoria de a sluji a Bisericii a fost accentuată la a III-a Adunare Generală, a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la New Delhi (1961), fapt care demonstrează necesitatea și actualitatea acestei slujiri a cărei importanță stă în strînsă legătură cu conținutul expresiei «Fiul Omului».

---

21. Prof. N. Chițescu, *Sinteză asupra dogmei soteriologice, privită interconfesional*, în «Ortodoxia», XI (1959), nr. 2, p. 200.

22. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvîntarea, XXXIX la Sfîntul Botez*, 13, P. G., XXXVI, 348 D.

23. Sf. Atanasie cel Mare, *Despre întruparea Cuvîntului și împotriva arienilor*, P. G., XXVI, 996.

24. *Dumnezeieștile Liturghii*, Edit. Instit. Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1950, p. 186.

2. *Mesianitatea «Fiului Omului».* — Mîntuitorul afirmă hotărît identitatea dintre El, «Fiul Omului» şi Mesia (Hristosul). Mărturisirea Apostolului Petru în Cezareea lui Filip este concludentă în această privinţă: «Cine zic oamenii că sînt eu, Fiul Omului?» — întreabă Mîntuitorul, la care Sfîntul Apostol Petru răspunde: «Tu eşti Hristos, Fiul lui Dumnezeu Celui viu» (Matei XVI, 13—16; Marcu VIII, 38; Luca IX, 26). La fel de clară este şi afirmaţia Mîntuitorului în faţa sinedriului. Cînd arhiereul îl întreabă cu jurămînt: «Să ne spui nouă de eşti Tu Hristos, Fiul lui Dumnezeu?», Mîntuitorul răspunde: «Tu ai zis-o!» şi imediat adaugă: «Căci vă spun încă: de acum veţi vedea pe Fiul Omului şezînd de-a dreapta puterii şi venind pe norii cerului» (Matei XXVI, 63—64; Marcu XIV, 62; Luca XXII, 69).

Din aceste texte reiese în mod cert că «Fiul Omului» este unul şi acelaşi cu Hristos, care este Fiul lui Dumnezeu. Deci «Fiul Omului» este Mesia cel profeţit în Vechiul Testament, care, fiind Fiul lui Dumnezeu, s-a întrupat, luînd firea omenească.

«Fiul Omului» fiind adevăratul Mesia, îndeplineşte în lume tot ceea ce profeţii Vechiului Testament, inspiraţi de Duhul Sfînt, au profeţit despre Mesia. Deoarece Mîntuitorul vorbeşte foarte mult de «Fiul Omului» şi aproape de loc de Mesia, înseamnă că tot ceea ce săvîrşeşte «Fiul Omului» reprezintă o activitate mesianică. Sensul mesianic al expresiei «Fiul Omului» este cel mai adînc şi mai semnificativ dintre toate [25].

Dacă expresia «Fiului Omului», chiar înainte de creştinism, a primit un sens mesianic, semnificaţia ei cea mai completă se conturează deplin în Sfintele Evanghelii, unde majoritatea textelor evidenţiază tocmai această calitate. Astfel, «Fiul Omului» este mijlocitor între cer şi pămînt (Ioan I, 52), «Fiul Omului» s-a pogorît din cer şi se va sui din nou la cer, după ce va fi înălţat ca şarpele în pustie (Ioan III, 13—14); «Fiul Omului», este stăpînul Sabatului (Matei XII, 8), este Cel care fericeşte pe cei ce vor fi prigoniţi pentru numele Său (Luca VI, 22); El poate să ierte cuvintele de hulă împotriva Sa (Matei XII, 32); El seamănă sămînţa cea bună a cuvîntului lui Dumnezeu şi va trimite pe îngerii Săi să strîngă recolta (Matei XIII, 37, 41), El are puterea de a vindeca bolile şi de a ierta păcatele (Matei IX, 6; Marcu II, 10; Luca V, 24); «Fiul Omului» dă Trupul Său spre mîncare ca încredinţare a vieţii veşnice (Ioan VI, 27, 54); a venit să caute şi să mîntuiască pe cel pierdut (Luca XIX, 10) şi nu să piardă sufletele oamenilor (Luca IX, 55); să slujească şi nu să fie slujit (Matei XX, 28; Marcu X, 45). El ştie că va învia din morţi (Matei XVII, 9) şi se va înălţa la cer (Ioan VI, 62); va veni întru slavă cu sfinţii Săi îngeri şi I s-a dat putere să judece lumea (Matei XXV, 31; Ioan V, 27). Acest «Fiu al Omului» nu este un simplu om; El are toate atributele lui Mesia şi este chiar Mesia [26].

«Fiul Omului» a venit să întemeieze împărăţia lui Dumnezeu pe pămînt şi dovada că această împărăţie a luat fiinţă este faptul că, prin «Fiul Omului», «orbii îşi capătă vederea şi şchiopii umblă, leproşii se curăţesc şi surzii aud, morţii înviază şi săracilor li se binevesteşte» (Matei XI, 5).

Minunile pe care «Fiul Omului» le săvîrşeşte pe pămînt, învăţătura şi viaţa Sa dumnezeiască, reprezintă împlinirea deplină a aşteptărilor mesianice. Mîntuitorul este conştient de acest lucru. De aceea El afirmă identitatea dintre «Fiul Omului» şi Ebed-Iahve, Sluga Domnului, care sufere şi moare pentru fărădelegile poporului Său. Această identitate apare în modul cel mai clar în prezicerea patimilor, a morţii şi a

25. L. Arion, *op. cit.*, p. 477. 26. *Ibidem.*

învierii Sale. Întotdeauna cînd vestește patimile, moartea și învierea Sa, Domnul Iisus Hristos folosește denumirea de «Fiul Omului» [27].

Cuvintele: «Fiul Omului trebuie să pătimească mult» (Marcu VIII, 31; Matei XVI, 21; Luca IX, 22), Mîntuitorul le rostește îndată după mărturisirea Sfîntului Apostol Petru, pentru a-i preveni pe Sfinții Apostoli de cele ce se vor întîmpla. Sfinții Apostoli însă nu se puteau gîndi la așa ceva și de aceea Sfîntul Apostol Petru exclamă: «Să nu-ți fie Ție una ca aceasta» (Matei XVI, 22). De aceea Mîntuitorul va repeta, cu altă ocazie, vestirea patimilor, morții și învierii Sale: «Puneți în urechile voastre cuvintele acestea: Fiul Omului va fi dat în mîinile oamenilor! Dar ei nu înțelegeau cuvintele acestea, căci erau ascunse pentru ei ca să nu le priceapă și le era teamă să-L întrebe despre acest cuvînt» (Luca IX, 44—45; Matei XVII, 22—23; Marcu IX, 31). Anunțarea este reluată și amplificată, pe măsură ce se apropie ultimul Paște: «Iată ne suim la Ierusalim și Fiul Omului va fi dat în mîna arhiereilor și a cărturarilor și-L vor osîndi la moarte, și îl vor da în mîna păgînilor ca să-L batjocorească și să-L biciuiască și să-L răstignească, dar a treia zi va învia» (Matei XX, 18—19; Marcu X, 33—34; Luca XVIII, 31—32). Iar în seara de joi, cînd au venit să-L aresteze, Mîntuitorul aduce aminte Sfinților Apostoli: «Iată s-a apropiat ceasul și Fiul Omului este dat în mîinile păcătoșilor» (Matei XXVI, 45; Marcu XIV, 41).

În aceste cuvinte ale Mîntuitorului despre patimile pe care le va suferi «Fiul Omului», vedem pe Ebed-Iahve, omul suferinței, asupra căruia au căzut fărădelegile tuturor (Isaia LIII, 6), care a fost dus spre junghiere ca un miel (Isaia LIII, 7) și «s-a luat de pe pămînt viața Lui» (Isaia LIII, 8), dar care a răbdat cu multă liniște «ca o oaie fără de glas înaintea celor ce o tund» (Isaia LIII, 7).

Patimile, moartea și învierea Domnului Iisus, a «Fiului Omului» sînt, deci, dovada supremă a mesianității Sale și totodată expresia cea mai înaltă a slujirii Sale. «Fiul Omului», deci natura omenească, suferă și moare. Văzînd patimile și moartea Mîntuitorului, Sfinții Apostoli trebuia să-și aducă aminte că această moarte și înviere este «semnul lui Iona» și că apoi va urma învierea Sa întru slavă.

Sfîntul Apostol și Evanghelist Ioan stînd la picioarele Crucii și privind jertfa «Fiului Omului» își va fi adus aminte că «El era străpuns pentru păcatele noastre, zdrobit pentru fărădelegile noastre» (Isaia LIII, 5).

Faptul că Fiul lui Dumnezeu «făcîndu-se om pătimește ca un muritor» [28], presupune manifestarea deplină a omenescului cu slăbiciunile lui inerente, dar nevinovate, întrucît «Fiul Omului» rămîne mereu fără prihană.

Patimile și moartea «Fiului Omului» încununează activitatea Sa mesianică, aducînd mîntuirea. Importanța jertfei «Fiului Omului» este subliniată de Sfîntul Atanasie cel Mare: «Consecința păcatului, moartea, era unită cu trupul pe care-l stăpînea. De aici necesitatea întrupării Cuvîntului în trupul stăpînit de aceasta. Dacă Cuvîntul s-ar fi întrupat în altceva, moartea nu s-ar fi omorît pentru că ea nu era distrusă din om. Și stricăciunea ar fi rămas totuși în om. Trupul unindu-se cu viața, nu mai rămîne nemuritor, ci se îmbracă în nemurire» [29].

«Fiul Omului» nu pătimește pentru Sine. El n-a venit să pună capăt morții Sale, ci morții oamenilor. În moartea și învierea Mîntuitorului vedem dumnezeirea Sa, mesianitatea Sa. Înălțarea «Fiului Omului» cu firea omenească pe care a luat-o la

27. L. Lemonnyer et L. Cerfaux, *op. cit.*, p. 82.
28. Sf. Ioan Damaschin, *Canonul învierii*, oda VII, irmos, P. G., XCVI, 841 C.
29. Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvînt despre întruparea Logosului*, 44, P. G., XXV, 176 A.

întrupare, reprezintă pentru creştin o esenţială modificare a firii omeneşti, o restaurare în starea ei de la început.

Prin înviere şi înălţare, «Fiul Omului» face trecerea de la stadiul de Ebed-Iahve spre starea Sa de Judecător al lumii.

3. *Aspectul eshatologic al «Fiului Omului»*. — Odată cu înălţarea la cer, misiunea pămîntească a «Fiului Omului» ia sfîrşit. El continuă totuşi să se îngrijească de noi. Slava Sa deplină se va descoperi, însă, la sfîrşitul veacurilor, în viitorul eshatologic, cînd va veni cu o negrăită măreţie să judece lumea.

Cuvintele Mîntuitorului privind opera eshatologică a «Fiului Omului» trebuie puse în legătură cu profeţia lui Daniel (VII, 13—14) şi cu descrierile din apocrifele apocaliptice («Cartea etiopiană a lui Enoh» şi IV Ezdra).

«Am văzut în vedenia mea — relatează profetul Daniel — şi iată cu [30] norii cerului venea cineva ca un Fiu al omului (kebar enaş) şi a ajuns pînă la Cel vechi de zile şi înaintea Lui a fost dus şi I s-a dat Lui puterea, slava şi împărăţia, ca toate popoarele, neamurile şi limbile Lui să-I slujească. Stăpînirea Lui este veşnică, ea nu va trece, iar împărăţia Lui nu se va strica (niciodată)» (Dan. VII, 13—14).

Acesta este singurul text din cărţile canonice ale Vechiului Testament, unde expresia «bar enaş» are un sens aparte, fiind pusă în legătură cu manifestarea eshatologică a lui Mesia [31].

Că «bar enaş» de aici nu e un om obişnuit, rezultă şi din descrierea în care este încadrat: El coboară cu (sau pe) norii cerului, deci are caracter transcendent [32]. Sfinţii Părinţi identifică denumirea «Fiul Omului» din Dan VII, 13, cu expresia «Fiul lui Dumnezeu» şi relevă din folosirea primei denumiri dogma hristologică. Sfîntul Ioan Gură de Aur relevă din acest text următoarele învăţături dogmatice: a) Fiul este de aceeaşi cinstire (ὁμοτιμία) cu Tatăl; b) Fiul vine în lume după Tatăl (căci Tatăl stă pe tron, în timp ce Fiul vine pe nori); c) Preexistenţa Fiului (căci mai înainte de a veni în lume, era în nori) [33].

Este greu de contestat caracterul de profeţie mesianică [34] al acestui text şi cu atît mai greu a-i nega autenticitatea [35]. Cel vizat în proorocia lui Daniel este o persoană individuală, nu o colectivitate, cum au susţinut unii critici [36]. Comentatorii vechi iudei, ca şi vechea tradiţie a Bisericii, care ne-a fost consemnată cu claritate de Sfîn-

30. În LXX, în locul prepoziţiei ebr. «im» (= cu) se află «ἐπὶ» (= pe).

31. Din acest text rezultă că, faţă de «ben-adam», care înseamnă om, în general, «bar-enaş» are un înţeles mai larg şi totodată mai înalt (cf. Pr. Prof. N. Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, Sibiu, 1944, p. 98).

32. J. Coppens şi L. Dequeker, *Fiul Omului şi Sfinţii Celui preaînalt în Daniel VII*, în «Les Apocryphes et le Nouveau Testament», Louvain — Bruges — Paris, 1961, p. 60, nota 21, recunosc: «Sînt vreo 70 de texte unde norii sînt asociaţi unei teofanii. Aceasta pledează puternic în favoarea caracterului transcendent al Fiului Omului». — după A. Feuillet, *Le Christ Sagesse de Dieu, d'après les épitres pauliniennes*, Paris, 1966, p. 390.

33. Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Daniel*, P. G., LVI, 232.

34. Cum a făcut, de exemplu, K. Marti, *Das Buch Daniel*. (Cf. N. Neaga, *op. cit.*, p. 99).

35. Unii critici protestanţi raţionalişti consideră că ideea despre acest «Fiu al Omului» din Dan. VII, 13 este o influenţă a mitologiei păgîne (H. Gressmann, *Der Messias*, Göttingen, 1929, p. 343 s), sau o influenţă a mitului «omului primordial». Majoritatea criticilor combat această ipoteză, după cum constată A. Fenillet, *op. cit.*, p. 391.

36. În sînul exegeţilor protestanţi stăruie îndoiala dacă «Fiul Omului» din Dan. VII, 13 este un personaj individual sau unul colectiv. Însă Conducătorul împărăţiei din care fac parte «sfinţii Celui preaînalt» (vers. 18 şi 27) nu poate fi decît unul singur.

tul Iustin Martirul [37], Sfîntul Epifaniu [38], Teodoret al Cirului [39], Fer. Augustin [40] ş.a., au văzut în această persoană individuală, «Fiul Omului», pe Mesia. Concepţia rabinică de mai tîrziu, care aştepta un Mesia pămîntesc, nu transcendent, nu a acceptat interpretarea mesianică a acestui text.

Ideea va reapare în special în apocrifa «Cartea etiopiană a lui Enoh» [41] în cap. 37—71, capitole care formează împreună partea numită, în mod arbitrar, «Cartea parabolelor lui Enoh» [42].

În «Parabolele lui Enoh», Mesia este numit în mod frecvent, fie «Fiul Omului», fie «Alesul». Aici, spre deosebire de Daniel VII, 13, despre Mesia nu se spune numai că este asemenea «Fiului Omului» (kebar naşa), ci «Fiul Omului» este o fiinţă bine determinată, avînd o existenţă personală şi independentă [43]. Mesia este numit cînd «Walada Sabé» (Fiul Omului), cînd «Walada Beesi» (Fiul bărbatului), cînd «Walada egoula, emma chejaw» (Fiul urmaşilor mamei celor vii). Ultima expresie poate fi pusă uşor în legătură cu Protoevangheliul (Facere III, 15).

În «Cartea Parabolelor», pe lîngă faptul că se afirmă clar caracterul transcendent şi preexistenţa «Fiului Omului», I se atribuie şi un rol de judecător, de împărţitor al dreptăţii (XLVI, 3) dar mai ales de judecător eshatologic (LII, 3, 11, 13, 14). Nu se poate susţine că aceste texte sînt interpolaţii creştine [44] şi cu atît mai mult nu se poate argumenta proveniența creştină a «Cărţii lui Enoh» în întregime [45].

În «Cartea a IV Ezdra», «Fiul Omului» este prezentat ca ivindu-se pe valurile mării, ca şi cînd ar ieşi din apă şi ridicîndu-se pe norii cerului ca Mîntuitor. El împrăştie pe duşmani prin suflarea de foc a gurii Sale [46]. Cel Prea Înalt explică vizionarului că acest «bar-naşa» este Fiul Său, pe care L-a ţinut multă vreme ascuns, ca prin El să mîntuiască lumea (IV Ezdra XIII, 3, 10, 26, 32, 37), rezervîndu-I şi judecata de la sfîrşitul veacurilor (XII, 32; XIII, 24, 52).

Mîntuitorul nostru Iisus Hristos a vorbit în multe rînduri şi cu destule amănunte despre misiunea Sa eshatologică, ca «Fiu al Omului».

El este conştient că Dumnezeu «I-a dat putere să facă judecată pentru că este Fiul Omului» (Ioan V, 22, 27), căci rolul «Fiului Omului» nu se termină odată cu moartea Sa. După prima venire, a harului, El va mai avea o venire, a dreptăţii [47] (cf. Matei X, 23; XVI, 27, 28; XXVI, 64; Marcu XIII, 26; XIV, 62; Luca XXII, 69). Această a doua venire va fi plină de măreţie, va fi împlinirea proorociei lui Daniel şi

37. Sf. Iustin Martirul, *Dialogul cu iudeul Trifon*, 31, P.G., VI, 540—541.

38. Sf. Epifaniu, *Împotriva ereziilor*, LVII, 8, P. G., XLI, 1008.

39. Teodoret al Cirului, *Comentariu la Daniel*, II, 13, P. G., LXXXI, 1425.

40. Fer. Augustin, *Despre consensul Evangheliştilor*, II, 1, 2; P. L., XXXIV, 1071.

41. Numită astfel pentru că există în întregime numai în versiunea etiopiană.

42. «Cartea etiopiană a lui Enoh» se compune din 5 părţi. În 1952 s-au găsit la Qumran numeroase fragmente de manuscrise aramaice, care conţin patru din aceste cinci părţi. Partea care lipseşte este tocmai a doua, «Cartea Parabolelor» (cf. A. Feuillet, *op. cit.*, p. 388). Absenţa la Qumran a acestei părţi se datoreşte, probabil, faptului că ea a apărut ceva mai tîrziu, dar în nici un caz în era creştină, cum au presupus unii autori.

43. Fr. Martin, *Le livre d'Énoch*, trad. după textul etiopian, Paris, 1906, p. XXXIX.

44. Unii critici au afirmat, dacă nu originea creştină a «Cărţii Parabolelor», cel puţin o refacere profundă a acestei scrieri de către un creştin; însă aceste interpolări, spun ei, ar fi fost făcute cu o discreţie genială (Cf. P. Benoit, *Exégèse et théologie*, vol. I., Paris, 1961, p. 137—138).

45. Cum vrea J. T. Milik (după A. Feuillet, *op. cit.*, p. 389, «terminus a quo» pentru compunerea cărţii ar fi anul 40 î. d. Hr.).

46. Cf. L. Arion, *op. cit.*, p. 474.

47. H. Lesêtre, *op. cit.*, col. 2259.

se va întîmpla la sfîrșitul veacurilor. Între prima venire și a doua venire, deci, între misiunea pămîntească a «Fiului Omului» și venirea Sa întru slavă ca Judecător, există o strînsă legătură (cf. Marcu XIV, 62; Luca XVII, 24—25). Despre această legătură mărturisește însuși Mîntuitorul: «Oricine va mărturisi pentru Mine înaintea oamenilor și Fiul Cuvîntului va mărturisi pentru el înaintea îngerilor lui Dumnezeu...» (Luca XII, 8—9; Marcu VIII, 38).

Numai atunci la judecata obștească, se va descoperi întreaga slavă a «Fiului Omului», deși această slavă a început a se arăta odată cu învierea. Dar însăși răstignirea, înălțarea pe cruce, este un act de preaslăvire, după cum subliniază Sfînta Evanghelie de la Ioan: «După cum Moise a înălțat șarpele în pustie, așa trebuie să se înalțe «Fiul Omului» (III, 14), iar după uzul ioaneic, verbul „ὑψωθῆναι“ înseamnă «a fi înălțat pe cruce» și totodată «a fi înălțat de-a dreapta lui Dumnezeu» [48].

La această judecată solemnă, «Fiul Omului» va sta «de-a dreapta puterii lui Dumnezeu» în calitate de Judecător și totodată de martor. Slava și puterea Sa vor copleși pe toți, în primul rînd pe cei păcătoși (cf. Marcu XIV, 62).

Ceea ce Vechiul Testament schițase numai în cîteva linii, cu privire la strălucita misiune eshatologică a «Fiului Omului», Sfintele Evanghelii redau amplu. «Omul ceresc» de la Dan. VII, 13 vorbește acum însuși despre Sine.

În celelalte cărți neotestamentare, expresia «Fiul Omului» revine numai de patru ori, cu referire la Mîntuitorul Iisus Hristos.

În cuvîntarea sa Sfîntul Ștefan exclamă: «Iată văd cerurile deschise și pe Fiul Omului stînd de-a dreapta lui Dumnezeu» (Fapte VII, 56). Aici expresia este întrebuințată cu sensul ei comun din Sf. Evanghelii: «Fiul Omului» este Hristos. Sfîntul Ștefan îl recunoaște pe baza cunoștinței pe care a avut-o despre El mai înainte. Subliniem aici minunea înălțării firii omenești pînă la slava de a sta «de-a dreapta lui Dumnezeu». O cîntare bisericească redă în mod sugestiv această înălțare a firii omenești prin «Fiul Omului»: «Spăimîntatu-s-au cetele îngerești, văzînd pusă pe tronul părintesc firea omenească cea căzută, căci în cele mai de jos ale pămîntului era închisă» [49].

În epistolele pauline, expresia «Fiul Omului» apare o singură dată drept un citat din Psalm VIII, 5: «Ce este omul că-l pomenești sau fiul omului că-l cercetezi pe el?» (Evrei II, 5). Sfîntul Apostol Pavel aplică aceste cuvinte ale Psalmistului la Mîntuitorul, căci scrie ceva mai departe: «...pe Cel ce, scurtă vreme a fost pus mai prejos de îngeri, pe Iisus, îl vedem încununat cu slavă și cu cinste, din pricina morții pe care a suferit-o...» (Evrei II, 9). Deși Sfîntul Apostol Pavel nu folosește literal expresia «Fiul Omului» în alte texte, el dezbate conținutul ei în amănunțime, mai ales atunci cînd vorbește de «al doilea Adam», «Adam cel de pe urmă» (I Cor. XV, 45), sau «viitorul Adam» (Rom. V, 14). Sfîntul Apostol Pavel este singurul autor neotestamentar care folosește termenul de „ἔσχατος Ἀδάμ“, plecînd de la „πρῶτος“ sau „δεύτερος“ (trei texte sînt caracteristice (I Cor, XV, 45; Rom. V, 12, 21; Filip. II, 5—11). Acest „ἔσχατος Ἀδάμ“ este însuși Hristos, deci Apostolul cunoaște legătura între «Omul» întrupat și «Omul» eshatologic, dintre Iisus Hristos din Nazaret și «Omul ceresc» al lui Daniel.

48. Cf. O. Cullmann, *op. cit.*, p. 160.

49. *Octoih*, Canonul Crucii și al învierii de la Utrenia Duminicii glas VIII Cîntarea 1, stihira II.

Celebrul text paulin din Filip. II, 5—11 explică în mod indirect sensurile expresiei «Fiul Omului»: întîi, sensul de smerenie, umilință, căci Cel ce este întocmai cu Dumnezeu, ia chip de rob și înfățișare omenească (v. 7), smerindu-se pînă a primi cea mai înjositoare moarte, moartea pe cruce (v. 8); apoi, sensul de slavă, căci «Dumnezeu L-a preaînălțat» mai presus de orice nume (v. 9).

În Apocalipsă denumirea de «Fiul Omului» apare de două ori (I, 13 și XIV, 14) și aceste texte trebuie puse în legătură cu profeția lui Daniel (VII, 13). Expresia ὅμοιος care apare și în Dan. VII, 13, indică caracterul tainic și eshatologic al «Fiului Omului». Că și în alte texte ioaneice și aici este subliniată slava, puterea și strălucirea «Fiului Omului».

Scriitorii creștini din epoca postapostolică au folosit puțin această expresie. Amintim istoria lui Hegesip [50], unde denumirea de «Fiul Omului» pentru Mîntuitorul este pusă în gura Sfîntului Iacob, fratele Domnului, cu prilejul martiriului său. Apoi, la Sfîntul Irineu (sec. II) găsim o dezvoltare hristologică bazată pe folosirea de către Mîntuitorul a expresiei «Fiul Omului» [51].

În general scriitorii bisericești de mai tîrziu au fost înclinați mai mult spre denumirea de «Fiul lui Dumnezeu», despre care credeau că redă mai bine dumnezeirea Mîntuitorului.

Teologii mai noi și cei actuali subliniază însă valoarea hristologică a denumirii de «Fiul Omului» și de aceea, în toate tratatele de teologie a Noului Testament sau de hristologie, cercetarea acestei expresii ocupă un loc important, fără a mai vorbi de studiile speciale care se ocupă cu acest subiect [52].

Din Noul Testament se observă predilecția pe care Domnul Iisus Hristos a avut-o pentru această denumire, față de altele. El manifestă această predilecție pentru a pune în relief natura Sa omenească în marea taină a răscumpărării și a judecății oamenilor [53]. Ca «Fiu al Omului», El ne cuprinde în Sine pe toți, iar cînd mărturisim în Simbolul credinței că Fiul lui Dumnezeu «s-a făcut om», mărturisim nu atît umilirea Lui, cît mai ales valoarea neprețuită a omului, valoare pe care Dumnezeu a apreciat-o mai întîi, iar noi numai după aceea, după ce ne-a arătat-o El prin fapte [54].

Dacă denumirea de «Fiul Omului» este expresia adecvată a mesianității Domnului Iisus Hristos, și a demnității Sale eshatologice [55], nu mai puțin adevărat este că acest nume îl aproprie pe Mîntuitorul de noi, îl face înțeles și îndrăgit.

---

50. Text păstrat la Eusebiu, *Istoria bisericească*, II, 23, P.G., XX, 200—201.

51. Sf. Irineu, *Contra ereziilor*, cart. V, cap. XXI, 1, P. G., VII, 1179.

52. În afară de lucrările citate în note, amintim: H. Lietzmann, *Der Menschensohn, Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie*, Tübingen, 1896; Driver, *Son of Man*, în «Dictionary of the Bible», edit. de Hastings, vol. IV, 1902; M. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu, d'après les Evangils synoptiques*, ed a 5-a, Paris, 1923; Theo Preiss, *Le Fils de l'Homme*: Fragment d'un cours sur la Christologie de Nouveau Testament, Montpellier, 1951; L. Boyer, *La notion christologique de Fils de l'Homme a-t-elle disparae dans la patristique grecque?*, în «Melanges Biblique», redactate în cinstea lui A. Robert, Paris, 1957, p. 519—530; François Mauriac, *Le Fils de l'Homme*, Paris, 1958; *Son of Man* în «The Oxford Dictionary of the Christian Church», edit. de către L. Cross, Londra, 1961, J. Y. Campbell, *Son of Man*, în «A Théological Word Book of the Bible», edit. de către Alan Richardson, Londra, 1965, p. 230—231.

53. H. Lesêtre, *op. cit.*, col. 2259.

54. Vezi Pr. Prof. D. Stăniloae, *Carele pentru noi oamenii s-a făcut om*, în «Glasul Bisericii», nr. 11—12, 1948, p. 12.

55. A. Schweitzer, *op. cit.*, p. 142.

Noi care sîntem creați de Dumnezeu, măcar că ne-am depărtat de El prin păcat, sîntem obiect al iubirii Sale divine. Faptul acesta reiese și din aceea că Mîntuitorul se numește pe Sine constant și intenționat «Fiul Omului», că se jertfește pe Sine, se dă «ca preț de răscumpărare» pentru creștinătate, în întregimea ei.

«Fiul Omului», ca și Adam la rîndul său, cuprinde în Sine pe fiecare dintre noi, cu trupul și cu sufletul. El nu nesocotește pe niciuna din aceste două părți constitutive ale ființei noastre. De aceea insul, așa cum este, cu trup și suflet, are o valoare indefinită și o cinste eternă [56].

Întrupîndu-se, Fiul lui Dumnezeu rămîne pe veci purtător al firii omenești, rămîne pe veci «Fiu al Omului», mărturisind prin aceasta valoarea omului, cea mai perfectă creatură văzută a lui Dumnezeu. «Fiul lui Dumnezeu s-a făcut Fiu al Omului — spune Sfîntul Grigorie Palama — ca să ne arate că firea omenească, spre deosebire de toate făpturile, a fost zidită după chipul lui Dumnezeu, ca să cinstească însuși trupul cel muritor...» [57].

Identificarea Mîntuitorului Hristos cu noi, a fost și este atît de deplină, după cum a arătat El însuși, încît oricîte am face unora dintre semenii noștri, bune sau rele, se raportă și la El (Matei XXV, 40 45).

56. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 13.
57. Sf. Grigorie Palama, *Omilia XLI la Întruparea Domnului*, P.G., CLI, 204.

Pr. Doctorand Alexandru I. Tudor

UNITATE ŞI DIVERSITATE ÎN FAPTELE APOSTOLILOR*

Toţi creştinii sînt unanimi în recunoaşterea adevărului de necontestat, că Domnul nostru Iisus Hristos a întemeiat o singură Biserică, ca organ de continuare a operei Sale mîntuitoare şi că Biserica a luat fiinţă în chip vizibil în ziua Cincizecimii, drept singura Biserică aşezată de Mîntuitorul în lume (Fapte XX, 28). Pentru unitatea ei, Mîntuitorul s-a rugat cu stăruinţă (Ioan XVII) şi în mod solemn, înainte de răstignire, pentru ca ucenicii Săi să fie una, după chipul unirii Sale cu Tatăl (Ioan XVII, 11) şi ca această unire să cuprindă pe toţi cei ce vor crede într-Însul prin cuvîntul lor (Ioan XVII, 20). Unitatea dintre creştini este prezentată solemn şi testamentar de însuşi Domnul Iisus Hristos drept chezăşie şi dovadă a originii divine a Bisericii.

Deşi avem mărturii precise în Sfînta Scriptură (Fapte II, 42; IV, 32—35) că în sînul primei comunităţi ierusalimitene, care repreznită nucleul Bisericii creştine de mai tîrziu, a existat o unitate perfectă între membrii ei, unii teologi ai zilelor noastre nu mai sînt unanimi în recunoaşterea acestui adevăr.

După cum se cunoaşte, prin marea Schismă produsă în anul 1054 Biserica cea *una* a lui Hristos a fost împărţită în două : de Apus şi de Răsărit, iar Reforma din secolul al XVI-lea a produs cea de-a doua ruptură în însuşi sînul Bisericii de Apus. Aşa s-a ajuns în situaţia în care creştinismul, în loc să arate lumii chipul unic şi luminos al lui Hristos, oferă imaginea mai multor Biserici.

Unii dintre teologii protestanţi încearcă să demonstreze că existenţa numeroaselor denominaţiuni îşi are o confirmare solidă în însuşi Noul Testament. Într-un studiu, *Sobornicitatea deschisă*, P. C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae aminteşte teoria unui teolog reformat susţinută la o întrunire teologică (1970), după care încă de la început ar fi existat mai multe Biserici, («mateiană», «lucană», «ioaneică», «petrină», «paulină» etc.), iar însuşirea de adevărata Biserică ar fi fost transferată de Sfîntul Duh oricărei comunităţi apărute dintr-un protest împotriva celor existente.. «Acest teolog vede criteriul adevărat al Bisericii nu în credinţa totală neştirbită, cum îl vedea Biserica din epoca Sinoadelor şi nu într-o spiritualitate răsărită din intuiţia cuminte a tainei atotcuprinzătoare a lucrării lui Dumnezeu, revelată nouă în Hristos, ci în pasiunea protestatară cu care se susţine totdeauna o poziţie strîmtă, unilaterală» [1].

Pentru teologul protestant Étienne Trocmé, Sfînta Euharistie şi Botezul ar fi doar semnele utile ale unităţii creştine în perspectiva eshatologică [2].

Una dintre problemele religioase care solicită creştinătatea contemporană, mai mult ca oricînd, este tendinţa sa spre unitate, spre înţelegere, spre înfrăţire. Pentru lămurirea drumului ce trebuie urmat în încercările de a înfăptui unitatea creştină, sau apropierea dintre Biserici, care şi-au găsit expresia în Mişcarea ecumenică, trebuie să pornim de la izvoare. Este util şi chiar necesar să cunoaştem viaţa lăuntrică a Bisericii primare şi să situăm la justa lor proporţie aspectele de diversitate şi bazele

---

* Lucrare de seminar, susţinută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, care a dat şi avizul pentru publicare.

1. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Sobornicitate deschisă*, în «Ortodoxia», XXII (1971), nr. 2, p. 170.

2. Étienne Trocmé, *Naissance de l'unite*, în «Lumière et vie», t. XX, juin-juillet, 1971, nr. 103, p. 15.

conceptului de unitate ale Bisericii primare. Şi pentru că în căutările noastre de unitate a Bisericilor, protestanţii recunosc în general doar Sfînta Scriptură ca izvor al Revelaţiei divine supranaturale, ni se pare deosebit de important şi de actual să arătăm ce elemente au asigurat unitatea Bisericii primare şi cum au fost soluţionate tendinţele de diversitate după Faptele Apostolilor.

Unitatea bisericii primare

1. *Duhul Sfînt ca principiu al unităţii Bisericii.* — Sfîntul Luca relatează în cea de-a doua scriere a sa, intitulată Faptele Apostolilor, împlinirea făgăduinţei făcute Sfinţilor Apostoli de Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu: pogorîrea Sfîntului Duh asupra lor, întemeierea Bisericii şi răspîndirea creştinismului în Palestina şi în principalele centre şi regiuni ale Imperiului roman, începînd de la Ierusalim şi pînă în Spania.

Biserica ia fiinţă în momentul cînd Sfîntul Duh s-a revărsat peste Sfinţii Apostoli care «erau toţi Apostolii împreună la un loc» (Fapte II, 1) şi cînd, primind cu credinţă cuvîntul propoveduit de ei, s-au botezat ca la trei mii de oameni (Fapte II, 14—41).

La Cincizecime, cînd ia naştere Biserica, se împlineşte profeţia lui Ioil: «...Voi turna din Duhul Meu peste tot trupul...» (Fapte II, 17, cf. Ioil III, 1). În această zi de naştere a Bisericii, lucrarea Sfîntului Duh, ca element de unitate, se face văzută şi simţită prin «darul» glosolaliei, acordat Apostolilor (Fapte II, 4) şi prin «darul» înţelegerii acestei vorbiri în limbi noi (Fapte II, 6), acordat ascultătorilor de diferite naţionalităţi.

Prin scopul şi semnificaţia ei, minunea de la Cincizecime are efecte cu totul opuse fenomenului de la turnul Babel [3]. Ea sfinţeşte, consacră şi legitimează diversitatea tuturor limbilor pămîntului, ea nu le desfiinţează, nu le înlocuieşte cu o limbă unică, ca aceea înainte de turnul Babel, ci le păstrează în diversitatea lor multiplă. Dublul fenomen harismatic de la Cincizecime, adunînd laolaltă felurimea limbilor, arată că cuvîntul lui Dumnezeu este adresat tuturor popoarelor şi poate fi tălmăcit în orice limbă. De aceea comparînd minunea de la Cincizecime cu cele întîmplate la turnul Babel, Sfîntul Ioan Gură de Aur spune: «Odinioară limbile divizaseră pămîntul şi schimbaseră în separaţie o asociaţie rău întocmită. Astăzi devin legătura care uneşte între ele părţile pămîntului şi care schimbă discordia în armonie. Aceasta este semnificaţia profundă a apariţiei Duhului Sfînt în chipul limbilor de foc» [4].

2. — *Unitatea în propovăduire.* — Sfinţii Apostoli primesc plenitudinea harului divin în ziua Cincizecimii (Fapte II), data oficială a naşterii Bisericii. Ea este pentru Biserică, ceea ce a fost pentru Iisus Hristos clipa botezului, cînd Duhul Sfînt, s-a sălăşluit în chip văzut asupra Lui, şi cînd Dumnezeu-Tatăl L-a mărturisit ca pe Fiul Său şi Mîntuitorul lumii (Fapte X, 38) [5].

Duhul Sfînt se pogoară peste Sfinţii Apostoli, iar aceştia propovăduiesc o unică învăţătură. Unitatea învăţăturii izvorăşte din faptul că ei grăiesc numai despre cele ce au văzut şi au auzit (Fapte IV, 20). În orice împrejurare, la templu (Fapte II, 46; III, 1; V, 12, 26, 42 ş.a.), prin case (Fapte V, 42; XII, 12; XVIII, 7 ş.a.), în sinagogi

3. «Cînd s-a pogorît, amestecînd limbile, despărţit-a neamurile, Cel preaînalt; iar cînd a împărţit limbi de foc, într-o unire pe toţi i-a chemat; şi cu un glas slăvim pe prea Sfîntul Duh», *Condacul din duminica Pogorîrii Sfîntului Duh.*

4. Saint Jean Chrysostome, *Oeuvres complètes,* trad. de Joly, Nancy — Paris, 1867, vol. VIII, p. 527.

5. Paul Ternant, *Eglise,* în «Vocabulaire de Théologie biblique», publicat sub direcţia lui Xavier Léon-Dufour, Paris, 1970, col. 239.

(Fapte XIII, 5, 14, 42; XIV, 1; XVII, 1—2, 10, 17; XVIII, 4—5 ş.a.), în faţa mai marilor preoţilor şi a întregului sinedriu (Fapte XIII, 3 ş. a.), Sfinţii Apostoli neîncetat învaţă şi binevestesc (Fapte V, 42), pe acelaşi singur Domn şi Mîntuitor Iisus Hristos, pe care «Dumnezeu L-a înviat» (Fapte II, 24; III, 15, 26; IV, 10; V, 30; X, 40; XIII, 33 ş. a.) şi «L-a înălţat prin dreapta Sa Stăpînitor şi Mîntuitor» (Fapte V, 31) şi pe care «L-a rînduit să fie judecător al celor vii şi al celor morţi» (Fapte X, 42). Acest Hristos este «piatra cea din capul unghiului» pentru că «întru nimeni altul nu este mîntuirea, căci nu este sub cer nici un alt nume, dar între oameni, în care trebuie să ne mîntuim noi» (Fapte IV, 11—12).

Ei propovăduiesc pe acelaşi Duh Sfînt, care îi umple de putere întru mărturisirea lui Hristos şi a Evangheliei Lui pînă la marginile pămîntului (Fapte I, 8; IV, 31). La Cincizecime Sfîntul Apostol Petru grăieşte în faţa mai marilor preoţilor şi bătrînilor poporului din Ierusalim «fiind plin de Duhul Sfînt» (Fapte IV, 8); prin «Duhul» profetul Agav prezice: «va fi în toată lumea foamete mare» (Fapte XI, 28); Sfîntul Apostol Pavel şi colaboratorii săi sînt «trimişi de Duhul Sfînt» în prima călătorie misionară, iar mai tîrziu, cînd au luat naştere şi alte Biserici locale pe lîngă cea de la Ierusalim, acestea «şi sporeau prin mîngîierea Duhului Sfînt» (Fapte IX, 31). Îmbrăcaţi cu puterea harului Duhului Sfînt, «Sfinţii Apostoli grăiesc cuvîntul lui Dumnezeu cu îndrăzneală» (Fapte IV, 31), îndeplinind porunca Mîntuitorului de a fi mărturisitorii Lui în Ierusalim şi în toată Iudeea şi în Samaria şi pînă la marginile pămîntului.

3. — *Unitatea de credinţă.* — Unitatea învăţăturii Sfinţilor Apostoli rezidă în faptul că ei propovăduiesc aceeaşi credinţă despre cele trei persoane ale dumnezeirii cea una în fiinţă. Acestea sînt elementele supranaturale, eterne şi de nezdruncinat, care asigură unitatea învăţăturii Bisericii lui Hristos. Sfinţii Apostoli erau în acelaşi timp martori şi mărturisitori ai acestei credinţe şi toţi cei care le-au ascultat propoveduirea şi au crezut, «şi stăruiau în învăţătura Apostolilor» (Fapte II, 42), adică, deveneau la rîndul lor mărturisitorii aceleiaşi unice învăţături mîntuitoare.

Predica apostolică naşte credinţa comună a tuturor creştinilor. Unitatea de credinţă a Bisericii provine din însăşi unitatea treimică, din adevărul că Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh sînt una (Ioan V, 7). Ascultînd propoveduirea Sfinţilor Apostoli şi mărturisind cu ei aceleaşi adevăruri mîntuitoare, «inima şi sufletul mulţimii celor ce au crezut erau una...» (Fapte IV, 32). Această unitate, care are ca obiect acelaşi unic adevăr de credinţă, este rodul lucrării harului Duhului Sfînt. Tot Duhul Sfînt este acela care păstrează acest adevăr nealterat în Biserică «şi-l face să pătrundă în inima fiecărui creştin, îndemnîndu-i pe toţi să gîndească la fel şi să creadă la fel cu privire la cele dumnezeieşti [6].

Între creştinii primei comunităţi se realizează astfel o uniune spirituală desăvîrşită, rezultată din credinţa lor comună în Sfînta Treime, din dragostea lor pentru Domnul Iisus Hristos şi din dorinţa de a-L mărturisi şi a-L urma împreună.

4. — *Taina Sfîntului Botez.* — Mărturisirea aceluiaşi adevăr de credinţă în Sfînta Treime şi în dumnezeirea lui Iisus Hristos (Fapte VIII, 37) însemnează primul pas pe care îl face credinciosul spre a fi încorporat în Trupul tainic al lui Hristos, care este Biserica, iar încorporarea propriu-zisă se face prin primirea tainei Sfîntului Botez. Cel de-al treilea element care creează unitatea Bisericii este Botezul. «Crezi tu din toată inima ta că Iisus este Fiul lui Dumnezeu?, îl întreabă diaconul Filip pe fa-

6. Diac. Marin I. Sava, *Atitudinea Sfîntului Ciprian, faţă de problema unităţii Bisericii şi actualitatea ei,* în «Studii Teologice», XX (1969), nr. 3—4, p. 212.

menul etiopian, iar acesta răspunde: «Cred că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu» (Fapte VIII, 37). După mărturisirea acestei credinţe în Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, fiecare primeşte prin Botez darul Duhului Sfînt spre iertarea păcatelor (Fapte II, 38; VIII, 16; X, 47—48; XIX, 5 ş.a.). Botezul uneşte pe credincioşi, atît cu Hristos, cît şi între ei, pentru că toţi sînt botezaţi în numele aceluiaşi Domn. Botezul este deci primul act sacramental care încadrează pe creştini în aceeaşi unitate.

5. — *Sfînta Euharistie.* — În Noul Testament mai ales, cuvîntul grecesc „ἡ κοινωνία" exprimă legătura creştinilor cu Dumnezeu şi legătura creştinilor între ei [7]. Această dublă legătură constă din intercomuniunea sacramentală, din rugăciunea comună şi din comunitatea de bunuri materiale. „Ἡ κοινωνία" este trăsătura caracteristică a Bisericii, pe care noi o traducem prin «comuniune». Această uniune este mai întîi o uniune a cugetelor şi a inimilor [8], realizată în acea „κλάσις τοῦ ἄρτου" (Fapte II, 42) — «frîngerea pîinii» [9]. Prin urmare, un alt element sau factor constitutiv, care stă la baza unităţii Bisericii şi care vine să pecetluiască credinţa comună prin predica apostolică, îl constituie Sfînta Euharistie. Dacă propovăduirea Evangheliei şi primirea ei cu credinţă sînt factorii care conduc pe credincioşi spre Botez şi adună pe credincioşi în aceeaşi comunitate duhovnicească, participarea tuturor la aceeaşi jertfă şi taină — care este Sfînta Euharistie — îi face să trăiască în comuniune sacramentală cu Iisus Hristos şi în comuniune frăţească cu alţii [10].

Relatarea Sfîntului Luca asupra vieţii primilor creştini din Ierusalim ne arată importanţa, locul central şi ponderea ce revin participării tuturor credincioşilor la Sfînta Euharistie, ca centru, hrană, simbol, pecete şi garanţie a unităţii lor religioase, comunitare.

După ce la Cincizecime Biserica ia fiinţă ca instituţie teandrică deschisă tuturor credincioşilor, fără deosebire de origine etnică, cel dintîi act pe care îl trăieşte este săvîrşirea primei Euharistii de către Apostoli şi împărtăşirea tuturor cu trupul şi sîngele Domnului Hristos [11].

Sfînta Euharistie este actul divin care face din cei mulţi un singur trup şi un singur suflet, iar primii creştini — aşa cum vedem din Faptele Apostolilor —, au înţeles în mod uimitor de precis acest mare adevăr.

---

7. Daniel Sesboüé—Jacques Guillet, *Communion*, în «Vocabulaire de Théologie biblique», publicat sub direcţia lui Xavier Léon-Dufour, Paris, 1970, col. 189.

8. Eugène Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926, p. 86.

9. **«Frîngerea pîinii»** este Euharistia şi nu masa în comun, care este indicată probabil în cap. II, 46. Această frîngere a pîinii era un act religios şi nu poate fi decît Sfînta Euharistie, aşa cum precizează autorii traducerii siriace *Peşitto*. De această «frîngere a pîinii», care indică Sfînta Euharistie, este vorba şi la Sfîntul Apostol Pavel (I Cor. X, 16), căruia Sfîntul Luca i-a fost colaborator apropiat. Expresia «frîngerii pîinii» este deci o formulă liturgică. E. Jacquier, *op. cit.*, p. 87. Privitor la sensul textului din Fapte II, 46: «frîngînd pîinea în casă», Sfîntul Ioan Hrisostom spune: «După părerea mea, Sfîntul Luca vorbeşte aici, în mod simplu, despre practicile postului şi ale vieţii severe pe care o duceau primii creştini». Saint Jean Chrysostome, *op. cit.*, trad. de Joly, vol. VII, Nancy-Paris, 1867, p. 230.

10. Louis Bouyer, *L'Église de Dieu*, Paris, 1970, p. 334—335.

11. Sf. Ioan Gură de Aur învaţă că toţi aceia care se împărtăşesc cu Hristos, devin un singur trup, pentru că toţi se unesc cu Hristos şi toţi sînt părtaşi lui Hristos în egală măsură. «Noi sîntem însuşi acest Trup. Ce este pîinea? Trupul lui Hristos. Ce devin cei ce se împărtăşesc cu El? Trupul lui Hristos. Nu trupuri numeroase, ci un singur trup. Căci după cum pîinea este o unitate alcătuită din mai multe boabe în aşa fel încît sînt nevăzute dar există, deşi diferenţa nu se vede din cauza unirii lor, tot aşa şi noi ne unim unii cu alţii şi cu Hristos. Tu nu te hrăneşti dintr-un trup şi celălalt din altul, ci toţi din acelaşi Trup». *Omilia' XXIV la' I Cor.*, 2, P. G., LXI, 200.

6. — *Rugăciunea comună.* — Unitatea inimii și a gîndului se realizează prin rugăciunile comune la care participă credincioșii, ca membri ai Trupului tainic al lui Hristos. Înainte de pogorîrea Duhului Sfînt, cei unsprezece Apostoli «...stăruiau într-un cuget, în rugăciune...» (Fapte I, 14). Apostolii Petru și Ioan vin la templu pentru rugăciunea din ceasul al nouălea (Fapte III, 1). Pe cînd Sfîntul Apostol Petru se afla închis în temniță din porunca tetrarhului Irod Antipa, «Biserica lui Dumnezeu» făcea necontenit rugăciuni către Dumnezeu pentru el (Fapte XII, 5); iar după ce îngerul Domnului îl scoate în mod miraculos din temniță, el «vine la casa Mariei... unde erau adunați mulți și se rugau» [12] (Fapte XII, 12). În Filipi, Sfîntul Apostol Pavel împreună cu cei care îl însoțeau merge «lîngă rîu» pentru a predica, deoarece acolo se adunau împreună credincioșii din localitate pentru rugăciune (Fapte XV, 12—13). În Milet, după ce vorbește prezbiterilor din Efes, Sfîntul Apostol Pavel, «plecîndu-și genunchii, s-a rugat împreună cu toți aceștia» (Fapte XX, 36). La plecarea din Tir, el este petrecut, pînă dincolo de zidurile cetății, de către «toți, împreună cu femei și cu copii» și, plecînd genunchii pe țărm, ne-am rugat (Fapte XXI, 5).

Prin urmare, unitatea cugetelor și a simțirii se creează atît prin participarea tuturor la săvîrșirea Sfintei Euharistii și prin împărtășirea lor din același Trup euharistic al lui Hristos, cît și prin participarea lor la toate rugăciunile publice adresate lui Dumnezeu, cu prilejul adunărilor religioase ale comunității.

7. — *Utilizarea frățească a bunurilor materiale.* — După Faptele Apostolilor (II, 42 și IV, 32—35) credinciosul rămîne membru viu al Bisericii printr-o împătrită fidelitate și participare personală, care cuprinde învățătura Apostolilor, comuniunea frățească (τῇ κοινωνίᾳ), frîngerea pîinii (Euharistia) și rugăciunile în comun. Acesta este cadrul și conținutul unității Bisericii primare. Unitatea dintre Apostoli și dintre Apostoli și credincioși asigură, la rîndul ei, și totodată întreține uniunea cu Iisus Hristos [13]. În viața practică această uniune se reflectă și prin comunitatea bunurilor materiale, ca formă concretă a legăturilor de egalitate și dragoste frățească dintre credincioși.

Dacă prin această amplă fidelitate, se realizează pentru toți credincioșii unitatea bunurilor spirituale, comunitatea bunurilor materiale se adaugă ca o consecință spontană a noilor relații create între credincioși prin primirea Evangheliei Sfinților Apostoli, care au întemeiat atît comunitatea primară din Ierusalim, cît și comunitățile din diaspora, au conștiința că Biserica, deși formată din mai multe comunități distincte, este și rămîne totdeauna una singură. Convinși de faptul că Biserica este un organism viu, ca un trup avînd cap pe Hristos, iar mădulare pe toți credincioșii ei, nu puteau trece cu vederea suferințele celor lipsiți. Sfinții Apostoli, ca propovăduitori ai mesajului evanghelic (Matei XXV, 35—36) s-au străduit ca ajutorarea celor sărmani să fie realizată în mod vizibil. În entuziasmul lor de a împlini întru totul poruncile lui Hristos, dintre care cea dintîi și cea mai de seamă este dragostea frățească, primii creștini «își vindeau pămîntul și averile și le împărțeau tuturor, după cum avea nevoie fiecare» (Fapte II, 45). «Iar inima și sufletul mulțimii celor ce au crezut erau una și nici unul nu zicea că este al său ceva din averea sa, ci toate le erau de obște... Și nimeni nu era între ei lipsit fiindcă toți cîți aveau țarini sau case le vindeau și aduceau prețul celor vîndute, și-l puneau la picioarele Apostolilor. Și se împărțea fiecăruia după cum avea cineva trebuință» (Fapte IV, 32—35).

12. Paul Ternant, *art. cit.*, col. 330. 13. E. Jacquier, *op. cit.*, p. 86.

Vorbind despre unitatea de natură spirituală și despre cea de natură materială ce formează în esență o singură unitate, existentă atît în sînul Bisericii din Ierusalim, cît și în relațiile acestei Biserici cu celelalte Biserici locale, Sfîntul Ioan Gură de Aur spune: «Credincioșii, notează Sfîntul Luca, nu erau toți în același loc, dar toți erau însuflețiți de aceeași simțire, căci se poate ca mulți să fie reuniți într-o singură adunare și să difere în sentimente... Bunurile spirituale erau comune între credincioși; ei au socotit potrivit să stabilească o comunitate și în bunurile lor pămîntești; de aci această împărțire, încît unul să n-aibă mai mult decît celălalt». «Credincioșii erau toți împreună». Aceasta nu vrea să spună despre credincioși că se aflau toți în același loc, ci numai că «totul între ei era comun». «Toți», în sensul că nu se afla unul în îmbuibare și altul în sărăcie. Nu!... Nici unul nu avea ceva în stăpînire, căci proprietatea naște lăcomia, iar lăcomia este rădăcina tuturor relelor. Astfel, la Ierusalim nu se mai auzeau aceste reci și aspre cuvinte: «al meu, al tău» [14].

Dacă la început ajutorul material dat de comunitate reușea să împlinească lipsurile celor săraci, cu timpul împlinirea acestor lipsuri se făcea destul de greu. Cei avuți erau puțini la număr, iar cei săraci erau foarte numeroși. De aceea creștinii săraci din Ierusalim își pun nădejdea și în ajutorul comunităților frățești din afara Palestinei. Astfel, în anul 44, ucenicii din Antiohia «au hotărît ca fiecare dintre ei, după putere, să trimită spre ajutorare fraților care locuiau în Iudeea» (Fapte XI, 29) [15]. De aici rezultă limpede grija pe care Sfinții Apostoli o manifestă atunci cînd purced la strîngerea unor astfel de ajutoare, de a nu împovăra cumva viața comunităților, ci fiecare să dea cît voia și numai «după putere» (Fapte XI, 29).

Dacă mai întîi s-a realizat comuniunea de credință și intercomuniunea prin «frîngerea pîini» (Fapte II, 42), această unitate se traduce în faptă, în interiorul Bisericii primare din Ierusalim, prin punerea în comun a bunurilor materiale (Fapte IV, 32 — V, 11) și apoi prin ajutoarele trimise de comunitățile creștine, întemeiate în diaspora [16].

8. — *Sobornicitatea Bisericii primare.* — Un alt element principal al unității Bisericii primare îl constituie sobornicitatea ei. Prin propovăduirea Sfinților Apostoli, sămînța Evangheliei lui Hristos este răspîndită în toată lumea greco-romană. Comunitățile locale se află sub autoritatea Apostolilor care le-au întemeiat și alcătuiesc împreună Biserica cea *una*.

Viabilitatea Bisericii depinde desigur, de capul ei Hristos, de lucrarea Sfîntului Duh, de voia lui Dumnezeu-Tatăl. Dar și membrilor Bisericii le revine o responsabilitate personală în această privință. De aceea tot ce fac Sfinții Apostoli fac în solidaritate cu restul trupului, cu credincioșii, și atunci cînd iau hotărîri nu le iau izolat, ci toți se adună împreună cu creștinii laici, ori cu delegații lor. În felul acesta, hotărîrea luată angajează întreaga comunitate, întreaga Biserică. Din nici o carte a Noului Testament nu rezultă ca vreuna din Bisericile locale, sau conducătorii lor, să exercite vreo jurisdicție asupra altor comunități, indiferent de proveniența credincioșilor care o alcătuiesc, sau de misionarii care au organizat-o. Sfinții Apostoli și primii creștini nu cunosc altă supremație decît pe a Mîntuitorului, capul unic al Bisericii, și aceasta pentru că «Biserica formează cu Hristos o unitate spirituală organică și indisolubilă.

14. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXIV la Faptele apostolilor*, op. cit., trad. de Joly, vol. VII, Nancy—Paris, 1867, p. 230.

15. Prof. Iustin Moisescu, *Sfîntul Pavel și viața celor mai de seamă comunități creștine, în epoca apostolică*, în «Studii Teologice», III (1951), nr. 7, p. 399.

16. Daniel Sesboüë—Jacques Guillet, *art. cit.*, col. 191.

Așa cum Biserica nu se poate concepe fără Hristos, nici Hristos nu se poate închipui fără Biserică» [17].

În Faptele Apostolilor (I, 22—26 și XV) Sfîntul Luca subliniază cît se poate de pregnant sobornicitatea Bisericii ca formă autentic evanghelică de conducere și tocmai această sobornicitate este temelia și garanția ecumenicității și a unității Bisericii. Acest lucru se vede foarte limpede din felul cum s-a desfășurat Sinodul apostolic, pentru că toate discuțiile care s-au purtat și hotărîrile luate au fost dictate de grija pentru unitatea Bisericii.

În vederea soluționării neînțelegerii dintre creștinii antiohieni proveniți dintre iudei și cei proveniți dintre păgîni, Apostolii s-au adunat împreună cu bătrînii pentru a lua o hotărîre comună (Fapte XV, 6). Hotărîrea care se ia este unanimă: «noi am găsit de cuviință, adunați într-un gînd» (Fapte XV, 25), sau «atunci Apostolii și preoții, cu toată Biserica, au hotărît...» (Fapte XV, 22). Demn de reținut este faptul că hotărîrea care se ia a fost luată nu numai de Apostoli, ci de «Apostoli, de preoți și de frați» (Fapte XV, 23) adunați în sobor.

În fapt «orice Biserică locală posedă toată plenitudinea eclezială, iar un sinod este prin excelență locul în care se exercită dragostea frățească» [18], bineînțeles numai în situația în care orice Biserică locală are comuniune cu toate celelalte Biserici. «La baza structurii sobornicești a Ortodoxiei, care face din cei mulți una în Hristos, stă însăși filantropia divină, care se opune radical oricărui egalitarism antiierarhic, precum și oricărui principiu monarhic, făcînd imposibilă orice idee despre un vicariat al lui Hristos în conducerea Bisericii luptătoare. Totdeauna Hristos este Acela care conduce Biserica și orice hotărîre dogmatică este inspirată direct de Duhul Sfînt, pentru că «părutu-s-a Duhului Sfînt și nouă» (Fapte XV, 28), și aceste cuvinte vor deveni formula oficială a tuturor sinoadelor» [19].

9. — *Ierarhia bisericească.* — Vorbind despre sobornicitatea Bisericii primare ca element principal al unității ei trebuie să amintim că unitatea Bisericii are la temelia ei, ca parte constitutivă, și ierarhia bisericească.

Sfîntul Luca, în Faptele Apostolilor (XIV, 23) ne face cunoscut faptul că Sfinții Apostoli Pavel și Barnaba, în misiunea lor comună în Asia Mică, au ales și au instituit preoți (πρεσβύτεροι) în toate cetățile în care au întemeiat Biserici. Instituirea de preoți nu era o simplă numire, fiindcă era însoțită de o ceremonie liturgică, cu post, rugăciune și punerea mîinilor [20]. De aici rezultă foarte limpede grija manifestată de Sfinții Apostoli de a asigura, pentru viitor, continuarea neîntreruptă, prin alți slujitori, a sacerdoțiului pe care ei l-au primit de la Domnul Hristos (Fapte XX, 24—25).

Atît Apostolii cît și episcopii și preoții hirotoniți de ei sînt conștienți că reprezintă pe Hristos în fața credincioșilor și că nu lucrează în numele lor, ci în numele lui Hristos. Toată predica și autoritatea lor: comoara învățăturii, puterea harică, autoritatea asupra credincioșilor vin de la Hristos (Fapte III, 6). Păstrarea unității Bisericii revine, ca sarcină esențială, episcopilor ca urmași direcți ai Sfinților Apostoli și este condiționată de ascultarea credincioșilor față de păstorii lor duhovnicești. Biserica

17. Constantin Stănuleț, *Concepția despre Biserică în opera Sfîntului Ciprian,* în «Studii Teologice», XXII (1970) nr. 7—8, p. 566.

18. Paul Evdochimov, *L'Orthodoxie,* Paris, 1965, p. 130—131.

19. *Ibidem,* p. 158—161.

20. Pr. Constantin I. Gheorghe, *Ierarhia bisericească după epistolele Sfîntului Apostol Pavel,* în «Studii Teologice», XXIII (1971), nr. 7—8, p. 501.

nu este numai ierarhia, ci și poporul credincios, care uniți cu capul Hristos, alcătuiesc Trupul tainic al Domnului [21].

10. — *Alte elemente ale unității creștine.* — Pe lîngă aceste elemente de bază, care asigură unitatea de credință, de organizare și de viață a membrilor Bisericii din veacul apostolic, sînt desigur și altele, care, deși de o importanță mai mică, își au partea lor de contribuție la temelia unității Bisericii. Unul din aceste elemente, menționat de Sfîntul Luca în Faptele Apostolilor, este munca manuală, practicată în sînul primelor comunități, de creștini, și socotită nu numai ca mijloc de întreținere, ci și ca mijloc de întrajutorare între oameni (Fapte IX, 36—42; XVIII, 32; XX, 34 ș.a.). Exemplul Sfîntului Apostol Pavel în această privință este destul de elocvent, el fiind un propovăduitor neobosit atît prin cuvînt cît și prin faptă a cultului muncii cinstite sub toate formele ei. Într-o lume, în care munca manuală era disprețuită, au răsunat cuvintele Sfîntului Apostol Pavel, care trebuia să devină principiu normativ pentru păstoriții săi: «cine nu vrea să lucreze, acela să nu mănînce» (II Tes. III, 10).

Diversitatea în biserica primară

1. — *Diversitatea auditoriului.* — După Cincizecime Biserica se dezvoltă foarte repede, la nucleul inițial adăugîndu-se zilnic cei ce își însușesc credința propovăduită de Apostoli, trec prin baia Botezului (Fapte II, 41—44; IV, 32) și primesc de la aceștia taina punerii mîinilor, care le conferă darurile Duhului Sfînt (Fapte VIII, 16 ș. u.). La început Sfinții Apostoli și colaboratorii lor, pentru a deschide drum credinței celei noi între iudei, și-au ales ca loc de propovăduire Templul din Ierusalim și sinagogile locale. Sfinții Apostoli știau că la adunările din templu și din sinagogi întîlnesc, în afară de evrei, și pe prozeliții proveniți dintre păgîni, cărora iudaismul le rezerva un rang minor în concepția despre structura poporului lui Dumnezeu. În toate localitățile, primii misionari creștini întîlnesc un auditoriu foarte variat, în ceea ce privește originea etnică, nivelul cultural, starea socială, vîrsta, sexul, ocupația, viața religioasă. Aceste multiple aspecte ale diversității oamenilor nu sînt piedici, nu constituie impedimente la încorporarea lor în Trupul tainic al lui Hristos. «Pocăiți-vă și să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, și veți primi darul Duhului Sfînt» [22] (Fapte II, 38), iată îndemnul general și unic adresat de Sfinții Apostoli tuturor credincioșilor. În Biserică, așadar, erau primiți deopotrivă ca egali, fără nici un fel de discriminare, toți cei care, pocăindu-se și mărturisind prin viu grai credința în dumnezeirea lui Iisus Hrstos, cereau să fie botezați (Fapte II, 41; VIII, 12, 36—37; X, 47—48; XVI, 15; XIX, 4—5). Tocmai acest fapt a produs unele nemulțumiri în rîndul creștinilor proveniți dintre iudei. Aceste nemulțumiri erau generate de concepția lor îngustă, potrivit căreia numai lor trebuia să li se propovăduiască cuvîntul lui Dumnezeu și numai cei ce țin rînduielile Legii mozaice pot fi siguri de mîntuire (Fapte X, 28). Evreii doreau cu toată ardoarea să subordoneze Legea nouă față de Legea veche, cerînd ca tăierea împrejur să fie cerută tuturor păgînilor, ca o condiție pentru primirea botezului și dobîndirea mîntuirii (Fapte XV, 1). Unii dintre evreii trecuți la creștinism — și în special cei proveniți din tagma fariseilor — își păstrau și după convertire vechile lor obiceiuri. Aceștia nu

21. Pr. Prof. I. G. Coman, *Unitatea Bisericii și problema refacerii ei în lumina Sfinților Părinți*, în «Ortodoxia» VI (1954), nr. 2—3, p. 445.

22. Pr. Prof. Sofron Vlad, *Sfîntul Apostol Pavel, păstor de suflete*, în «Studii Teologice», II (1951), nr. 7—8, p. 445.

vedeau cu ochi buni faptul că la adunările pentru închinare și învățătură și la agape, între participanți domnea un spirit general de frățietate și se afirma egalitatea tuturor oamenilor, fără nici o deosebire [23]. Aceasta este cauza care a determinat apariția primei neînțelegeri între creștinii proveniți dintre evrei și cei proveniți dintre păgîni. Primele neînțelegeri și certuri pe această temă s-au ivit în sînul comunității creștine din Antiohia Siriei. Dar unele discuții și îndoieli se făceau simțite și în sînul Bisericii-mame din Ierusalim.

2. — *Diversitatea dintre membrii Bisericii ierusalimitene.* — Prima diversitate, cu tendințe de neînțelegere, este cea dintre creștinii eleniști și cei evrei (Fapte VI). Ea se referă la modalitatea de aplicare a dragostei frățești cu prilejul împărțirii ajutoarelor și participarea la agape. Deși dragostea și frățietatea sînt elemente de totală unitate, totuși ajutoarele nu se împărțeau în mod egal, ci «se împărțea fiecăruia după cum avea cineva trebuință» (Fapte IV, 35). Atît evreii cît și păgînii, pentru a fi primiți în Biserică, trebuia să se boteze, după mărturisirea credinței lor în Hristos. Și unii și alții sînt primiți fără nici o discriminare în Biserică, dar sînt tratați după specificul fiecăruia. Așa cum însușirile între oameni sînt deosebite, tot așa sînt și nevoile lor, iar Sfinții Apostoli (Biserica) țin seamă de acestea : fiecăruia i se dă după nevoile specifice. Și ca nu cumva această diversitate firească de nevoi și această diversitate în satisfacerea lor prin grija Bisericii să ducă la subminarea unității, Sfinții Apostoli purced la alegerea celor șapte diaconi, pentru a purta grijă de săracii dintre creștinii eleniști. Este un moment important în dezvoltarea vieții creștine în timpul apostolic. Observăm aici un procedeu asemănător cu cel adoptat și la Sinodul apostolic. Sfinții Apostoli nu hotărăsc singuri, ci de comun acord cu întreaga comunitate. Hotărîrea este luată în mod democratic : «Fraților, căutați (alegeți) șapte bărbați dintre voi» Fapte VI, 3) ; «... și au ales» (Fapte VI, 5). Mai mult, vedem că nu se lucrează nici anarhic și nici la voia întîmplării. Astfel, afirmarea multiplelor diversități dintre creștini, în mod firesc, ar fi dus inevitabil la imposibilitatea de a se lua vreo măsură. Toți sînt animați de dorința comună de a se face rînduială în toate și această grijă pentru unitate face ca diversele puncte de vedere sau interese individuale și veleități personale să fie lăsate în umbră. Hotărîrea luată în comun de Sfinții Apostoli împreună cu credincioșii de a alege pe cei șapte diaconi «a plăcut înaintea întregii mulțimi» (Fapte VI, 5) și astfel neînțelegerea a fost înlăturată, iar Sfinții Apostoli stăruie mai departe «în rugăciune și în slujirea cuvîntului» (Fapte VI, 4).

Primirea în creștinism a păgînilor fără a-i mai trece prin ceremonialul Legii mozaice a stîrnit iarăși nemulțumiri în rîndul evreilor creștinați. Sfinții Apostoli sînt chemați să dea chiar socoteală în fața creștinilor din Ierusalim pentru faptul că au botezat pe păgîni. Sfîntul Apostol Petru a trebuit astfel să se justifice în fața creștinilor dintre evrei pentru faptul că a botezat pe sutașul Corneliu (Fapte XI, 1 ș.a.). El arată că primirea la botez a sutașului și a celorlalți păgîni s-a făcut prin poruncă de sus și astfel se produce o ușurare în sufletele evreilor creștinați. Discuția a fost generată de concepția îngustă privind separarea evreilor de alte neamuri, dar Dumnezeu, Creatorul tuturor oamenilor descoperă Sfîntului Petru, prin vedenie, egalitatea dintre popoare și îndatorirea Apostolilor de a predica tuturor Evanghelia și a boteza și pe păgîni (Fapte X, 13—16). Pentru a dovedi mai mult că dorește mîntuirea tuturor și că împărtășește harul Duhului Sfînt tuturor oamenilor care-I ascultă cuvîntul și cred într-însul, Dumnezeu săvîrșește și o altă minune, care umple de uimire nu numai pe

23. Prof. Iustin Moisescu, *op. cit.*, p. 400.

cei adunați în casa sutașului Corneliu, ci chiar pe Sfîntul Apostol Petru. În timp ce Apostolul vorbea celor prezenți despre îndatorirea de a propovădui și mărturisi poporului că Domnul Iisus Hristos este cel rînduit de Dumnezeu să fie judecător al viilor și al morților și le adeverea că tot cel ce crede în El va primi iertarea păcatelor (Fapte X, 42—43), «Duhul Sfînt a căzut peste toți cei ce ascultau cuvîntul» (Fapte X, 44). Uimirea a fost mare pentru toți cei prezenți «văzînd că darul Duhului Sfînt s-a revărsat și peste păgîni» (Fapte X, 45), astfel încît toți cei de față îi aud «vorbind în limbi și slăvind pe Dumnezeu» (Fapte X, 46). Văzînd minunea, Sfîntul Petru spune: «Poate, oare, cineva să oprească apa, ca să nu fie botezați aceștia care au primit Duhul Sfînt ca și noi?» (Fapte X, 47). Așadar, însuși Dumnezeu este Acela care a săvîrșit un act excepțional, împărtășind darul Duhului Sfînt înainte și nu după botez. Aceasta este o dovadă în plus că toți oamenii sînt chemați și primiți la apa Botezului deopotrivă, fără nici o discriminare. Văzînd minunea, cei de față «au slăvit pe Dumnezeu, zicînd: «Așadar și păgînilor le-a dat Dumnezeu pocăința spre viață» (Fapte XI, 18).

3. — *Diversitatea de opinii din sînul Bisericii antiohiene, privind rolul Tăierii împrejur.* — Datorită lucrării misionare a Sfinților Apostoli, îndeosebi a Sfîntului Apostol Pavel, au luat ființă în lumea greco-romană, după modelul Bisericii din Antiohia, și alte comunități creștine alcătuite din evrei și păgîni. Bineînțeles că Sfinții Apostoli și-au adaptat de fiecare dată metoda de lucru la receptivitatea auditorului, dar n-au cerut niciodată păgînilor să treacă prin mozaism pentru a ajunge creștini [24]. Evreii din diaspora, deși rămîneau credincioșii Legii mozaice, nu arătau păgînilor disprețul pe care-l manifestau cei din Ierusalim, ci alcătuiau împreună cu ei aceleași comunități. Dar vestea înmulțirii numărului păgînilor primiți în sînul comunităților creștine a tulburat din nou pe evreii din Iudeea. Cîțiva creștini din Ierusalim au coborît la Antiohia și au învățat pe «frați» că: «Dacă nu vă tăiați împrejur, după rînduiala lui Moise, nu puteți să vă mîntuiți» (Fapte XV, 1) [25]. Neînțelegerile ivite din această cauză în sînul Bisericii antiohiene, n-au putut fi soluționate pe plan local, pentru că creștinii dintre evrei țineau cu tărie la punctul lor de vedere, cu privire la obligativitatea tăierii împrejur, drept o condiție pentru mîntuire și cu privire la curăția și necurăția unor alimente. Atunci frații «au rînduit ca Pavel și Barnaba și alți cîțiva dintre ei» (Fapte XV, 2) să meargă la Ierusalim și să ceară lămuriri Apostolilor și bătrînilor Bisericii. În vederea tulburărilor provocate de iudaizanți se întrunește Sinodul apostolic, prezidat de Sfîntul Iacob «fratele» Domnului, în calitate de episcop al locului. Alături de Apostoli au participat și slujitorii Bisericii și credincioși din Ierusalim.

Luînd cuvîntul, Sfîntul Apostol Petru a cerut să nu se pună «pe grumazul ucenicilor un jug pe care nici părinții noștri, nici noi n-am putut să-l purtăm» (Fapte XV, 10). La rîndul său, și Sfîntul Iacob, «fratele» Domnului s-a împotrivit încercării

24. *Ibidem.*

25. Din rîndul acelorași iudaizanți din Ierusalim unii au venit în Galatia, în absența Sfîntului Apostol Pavel și prin învățături mincinoase au reușit să strecoare în sufletele celor slabi dintre galateni o îndoială în privința apostolatului Sfîntului Pavel, în autenticitatea Evangheliei propovăduite de el, învățîndu-i totodată, că pentru a fi desăvîrșiți, trebuie să primească Legea, adică tăierea împrejur și sărbătorile iudaice (Gal. III, 2—5; IV, 10; V, 2). Pentru a restabili liniștea, prin epistola adresată galatenilor, Sfîntul Pavel le face cunoscut, cu argumente istorice, că atît mandatul apostolic cît și Evanghelia pe care a propovăduiește, le-a primit nemijlocit de la Mîntuitorul, pe cale supranaturală; pentru a fi desăvîrșit, ei nu trebuie să păzească prescripțiile Legii mozaice (Gal. V, 2). *Studiul Noului Testament*, București 1954, p. 115—116.

celor proveniți dintre farisei, de a subjuga Legii mozaice Evanghelia mîntuirii în Hristos și, pentru păstrarea bunei înțelegeri între cele două categorii de creștini, a propus ca cei dintre păgîni să nu fie împovărați cu ținerea rînduielilor mozaice. Sinodul și-a însușit această propunere și a hotărît a scrie Bisericii antiohiene următoarele: «Părutu-s-a Duhului Sfînt și nouă să nu vi se pună nici o greutate în plus în afară de cele ce sînt necesare, să vă feriți de cele jertfite idolilor și de sînge și de (animale) sugrumate și de desfrîu» (Fapte XV, 28—29). Sfinții Apostoli fac deci distincție între ceea ce este esențial și ceea ce este secundar. În cazul de față, esențială este grija ca pacea, armonia și unitatea dintre frați să nu cunoască nici o dezbinare. Celor veniți din păgînism li se cere, ca dovadă a vredniciei de a se numi creștini, să se ferească cu toată severitatea de păcatul desfrîului, specific lumii păgîne; iar ca dovadă de dragoste frățească față de prejudecățile celor din iudaism să se ferească de consumarea idolotitelor, a sîngelui și a cărnii animalelor sugrumate (Fapte XV, 20, 39). Prin această înțeleaptă hotărîre s-a pus capăt tulburărilor.

4. *Deosebiri în felul de propovăduire a învățăturii creștine.* — Fiind animați de dorința de a păstra unitatea Bisericii, Sfinții Apostoli au ținut totodeauna seamă de specificul situațiilor în care s-au aflat, felul propovăduirii fiind deosebit, după împrejurări. De fiecare dată ei își schimbă felul de vorbire și modul de argumentare, din dorința de a se apropia de sufletul celor cărora le propovăduiesc, pentru a le cîștiga încrederea. În cuvîntarea rostită imediat după Pogorîrea Duhului Sfînt, sau în cuvîntarea din templul, Sfîntul Apostol Petru, cu temeiuri scripturistice, caută să dovedească evreilor că Iisus, de care ei s-au lepădat și L-au răstignit (Fapte II, 23, 36; III, 13—14), și pe care «Dumnezeu L-a înviat» (Fapte II, 24, 32; III, 26 ș.a.), făcîndu-l «Domn și Hristos» (Fapte II, 36) este Mesia cel așteptat, este «Fiul lui Dumnezeu» (Fapte III, 13, 26 ș.a.). Dar Sfîntul Apostol Petru își schimbă glasul atunci cînd vorbește păgînilor în casa sutașului Corneliu. Știind că tălmăcirea profețiilor Vechiului Testament nu prezintă valoare pentru păgîni, deoarece nu cunoșteau Legea Vechiului Testament, Sfîntul Petru le binevestește pe Hristos, pe care «Dumnezeu L-a uns cu Duhul Sfînt, care a umblat făcînd bine și vindecînd pe toți cei asupriți de diavolul» (Fapte X, 38) și pe care evreii «L-au omorît» (Fapte X, 39), dar «Dumnezeu L-a înviat a treia zi» (Fapte X, 40). El este «Domn al tuturor» (Fapte X, 36), «...rînduit de Dumnezeu să fie judecător al celor vii și al celor morți» (Fapte X, 42). Sfîntul Apostol Petru își încheie cuvîntarea printr-o mărturisire comună, afirmînd că «tot cel ce crede în El va lua iertarea păcatelor prin numele Lui» (Fapte X, 43).

Același lucru îl desprindem și din activitatea de predicator a Sfîntului Apostol Pavel. În sinagoga din Antiohia Pisidiei, tălmăcindu-le Scriptura Vechiului Testament, stăruie asupra acelorași adevăruri ca și Sfîntul Petru sau Sfîntul Arhidiacon Ștefan. «Din urmașii acestuia (David), Dumnezeu, după făgăduință, i-a adus lui Israel un Mîntuitor, pe Iisus» (Fapte XIII, 23), dar evreii L-au omorît și astfel, «au împlinit glasurile proorocilor, care se citesc în fiecare sîmbătă» (Fapte XIII, 27). Prin Acesta, pe care Dumnezeu L-a înviat din morți, împlinind făgăduința făcută părinților lui Israel (Fapte XIII, 32—33), «vi se vestește iertarea păcatelor» (Fapte XIII, 38).

În Areopagul din Atena însă, în mijlocul filozofilor epicurei și stoici, Sfîntul Apostol Pavel nu mai propovăduiește pe Iisus cel răstignit. Pentru înțelepții Greciei o astfel de propovăduire era o nebunie (I Cor. I, 23); de aceea le propovăduiește pe «Dumnezeul necunoscut» de ei (Fapte XVII, 23), căruia îi ridicaseră totuși un altar de închinare. El le prezintă pe Dumnezeu drept «Domnul cerului și al pămîntului», «care a făcut lumea și toate cele ce sînt în ea» (Fapte XVII, 24). Acest Dumnezeu

«a făcut dintr-un sînge tot neamul omenesc» (Fapte XVII, 26), noi «fiind deci neamul lui Dumnezeu» (Fapte XVII, 29). «Dar Dumnezeu, încheie Sfîntul Apostol Pavel, trecînd cu vederea veacurile neştiinţei, vesteşte acum oamenilor ca toţi de pretutindeni, să se pocăiască, pentru că a hotărît o zi în care va să judece lumea întru dreptate, prin Bărbatul pe care L-a rînduit, dăruind tuturor încredinţare, prin învierea Lui din morţi.» (Fapte XVII, 30—31). Iată aşadar, cum în Areopag, Sfîntul Apostol Pavel nu aminteşte nici numele Domnului Iisus Hristos, ci îl numeşte simplu «Bărbatul pe care L-a rînduit» Dumnezeu (Fapte XVII, 31). Apostolul Pavel a căutat să se acomodeze tuturor, să se adapteze la felul lor de gîndire şi să se coboare la treapta lor de pricepere, pentru a se apropia de sufletul lor [26]. «Către tesaloniceni el vorbeşte ca un *prooroc*, aţintindu-şi privirile spre vremurile din urmă; este *învăţător* al adevărului în Epistola către Romani; *cîrmaci* destoinic, în Epistola către Corinteni; *psalmist*, în Epistola către Efeseni; *părinte* de copii, în Epistola către Filipeni; *păstor* al Bisericii, în Epistolele către Timotei şi Tit; *preot* al celui Prea Înalt, în Epistola către Evrei» [27]. Iată prin urmare că şi atunci cînd Sfinţii Apostoli se deosebesc unii de alţii prin metoda de lucru, sau cînd acelaşi Sfînt Apostol se manifestă diferit în situaţii deosebite, aceasta se întîmplă tocmai pentru păstrarea unităţii Trupului tainic al lui Hristos.

Faptele Apostolilor ne relatează o singură diversitate, chiar o neînţelegere, care s-a ivit între un apostol şi un colaborator apropiat. Este vorba de neînţelegerea dintre Sfîntul Apostol Pavel şi Barnaba, din pricina nestatorniciei lui Ioan Marcu, care nu i-a urmat pînă la capăt în prima călătorie misionară, din Pamfilia întorcîndu-se în Ierusalim (Fapte XIII, 13). După încheierea Sinodului apostolic, Sfîntul Pavel i-a spus lui Barnaba că trebuie să cerceteze toate cetăţile în care au propovăduit cuvîntul Domnului. Din cauză că Barnaba nu renunţă de a-l lua pe Ioan Marcu cu el, împotriva voinţei Sfîntul Pavel, aceştia se despart. Această diversitate dintre Pavel şi Barnaba este un simplu incident, şi astfel de incidente sînt firesti între oameni, pentru că ţin de slăbiciunile fiecăruia. Despărţirea dintre cei doi misionari n-are la bază deosebiri de principii, de tel misionar, ci mai de grabă temperamentul înfocat şi intransigent al Sfîntului Pavel, care nu a îngăduit niciodată fuga din faţa greutăţilor ivite în calea propovăduirii Evangheliei lui Hristos.

5. *Diversitatea harismelor.* — Un alt element de diversitate în sînul Bisericii primare îl constituie fenomenul harismatic. Acest fenomen este o manifestare a Duhului Sfînt în Biserică, care a creat o felurime de slujiri sporadice, locale, specifice fiecărei comunităţi, dar în folosul general al comunităţii.

Conform relatării Sfîntului Luca, în epoca apostolică, astfel de harisme se întîlnesc la Ierusalim (Fapte II, 11), Cezareea (Fapte X, 46), Efes (Fapte XIX, 6) şi alte comunităţi creştine. După botez, în urma primirii Sfîntului Duh, prin punerea mîinilor Sfîntului Pavel, unii creştini grăiau în limbi şi prooroceau (Fapte XIX, 6) iar, prin atingerea de ştergarele şi cingătorile Apostolului «bolile se depărtau de ei, iar duhurile cele rele ieşeau din ei» (Fapte XIX, 11—12). Tot în Faptele Apostolilor Sfîntul Luca ne aminteşte de Agav (XI, 28—29; XXI, 11) şi de cele patru fecioare ale lui Filip, care s-au împărtăşit de harisma proorociei (Fapte XXI, 9). Deşi harismele sînt diverse, totuşi, ele formează o unitate şi această unitate este asigurată de cele trei elemente comune: origine, natură şi scop.

*

26. Pr. Prof. Sofron Vlad, *op. cit.*, p. 439. 27. Prof. Iustin Moisescu, *op. cit.*, p. 415.

Din înfățișarea elementelor fundamentale ale unității Bisericii primare, a aspectelor de diversitate și a soluțiilor adoptate în vederea înlăturării oricărei încercări de tulburare a unității Bisericii, conform relatării Sfîntului Luca din Faptele Apostolilor, subliniem următoarele principii, care ne înfățișează Biserica drept factor de apropiere, unitate și egalitate atît între ucenicii lui Hristos, cît și între toți credincioșii.

— Toți Apostolii au primit plenitudinea harului în ziua Cincizecimii și acest fapt creează o egalitate în ce privește misiunea, demnitatea și autoritatea apostolică.

— Toți au același drept sau mai bine-zis aceeași datorie de a propovădui cuvîntul lui Dumnezeu tuturor oamenilor.

— Toți Sfinții Apostoli propovăduiesc o singură și aceeași credință în Tatăl Creator, în Fiul Mîntuitor și în Duhul Sfînt Sfințitor.

— Toți propovăduiesc aceeași Evanghelie a Mîntuitorului Hristos și toți cheamă pe oameni la mîntuire prin mărturisirea credinței în Hristos și prin primirea botezului în numele Lui.

— Toți Apostolii cheamă pe membrii Bisericii la împărtășirea cu același Hristos, și-i îndeamnă la participarea comună la rugăciune.

— În sfîrșit, toți Sfinții Apostoli se recunosc dependenți de Hristos, de la care au primit atît puterea de a învăța, harul ce le dă puterea în propovăduirea cuvîntului, cît și învățătura însăși.

Biserica, prin glasul Sfinților Apostoli, cheamă la mîntuire pe toți oamenii, fără nici o deosebire. Darul glosolaliei, unitatea credinței și comuniunea dragostei frățești asigură universalismul chemării la mîntuire. Cincizecimea a realizat la Ierusalim unitatea spirituală a creștinilor de toate neamurile, prin comuniunea de dragoste, la frîngerea pîinii, la rugăciune și la viața de obște (Fapte II, 42 ș.a.).

Toți cei care cred în Dumnezeu alcătuiesc o singură familie de frați și au pe Dumnezeu nu numai Creator și Stăpîn, dar și Părinte.

În acest fel creștinismul se manifestă ca o lumină spre mîntuire pînă la marginile pămîntului (Fapte XIII, 47). Toți credincioșii deși rămîn în diversitatea lor de limbă, de așezare geografică, de grad de dezvoltare culturală, găsesc în creștinism o lumină, spre care toți se îndreaptă și se apropie, care este Însuși Dumnezeu-Tatăl, Domnul Iisus Hristos și Duhul Sfînt, adică Sfînta Treime.

În sfîrșit, putem afirma, conform Faptelor Apostolilor, că noua religie încorporează la sine pe toți cei ce cred, indiferent de rasă, neam, vîrstă, sex, grad de cultură etc., și toți se adapă din principiile aceleiași Evanghelii și toți se străduiesc să realizeze același ideal comun de viață religios-morală.

Departe de a împărtăși părerea unor teologi apuseni [28], care susțin că în Biserica primară nu a existat o unitate, ci numai căutări în dobîndirea unității, noi ortodocșii afirmăm că în sînul Bisericii primare a existat cu adevărat unitatea atestată scripturistic în Faptele Apostolilor (II, 42), unitate care s-a păstrat de-a lungul secolelor în cadrul Ortodoxiei. De aceea «unitatea creștinismului nu se poate realiza în afara Ortodoxiei, nu se poate realiza decît sub semnul Ortodoxiei, sub semnul revenirii la plenitudinea inițială» [29].

28. Étienne Trocmé *art. cit.*, p. 6. 29. Pr. Prof. D. Stăniloae, *art. cit.*, p. 169.

Doctorand Nicolae Stoleru

ROLUL POCĂINȚEI PENTRU PROMOVAREA MORALITĂȚII CREDINCIOSULUI *

Frumusețea învățăturii creștine a invitat dintotdeauna la progres spiritual și tinde la asemănarea cu Dumnezeu, într-o viață de echilibru, cu păstrarea simțului realităților. Ea preconizează edificarea personalității creștine, situarea individului la o înaltă treaptă de desăvîrșire morală [1] și generează preocupare pentru viața duhovnicească.

În structura vieții pe care credinciosul doritor de înaltă ținută morală trebuie s-o promoveze, accentul principal cade pe un principiu pozitiv, hotărîtor în orînduirea ei și care este iubirea, expresia raportului nou și dumnezeiesc, deopotrivă între Dumnezeu și credincios și între credincios și semen. În contextul iubirii își au fundament și finalitate celelalte coordonate ale vieții creștine, precizate în egală măsură teoretic (deci transpuse în consensul dogmatic) și cu garanții de eficacitate: propășirea în virtute și idealul sfințeniei, pocăința și smerenia, rugăciunea și duhul comunitar [2].

Îndeosebi noțiunile smerenie-pocăință, conjugate, ni s-au părut definitorii pentru o înțelegere cuprinzătoare a spiritualității creștine și a disponibilităților umane de realizare a ei. Simțămîntul propriei nevrednicii, permanenta nemulțumire de sine, conștiința insuficienței și slăbiciunii firii noastre, raportate la ordinea divină, constituie tonalitatea fundamentală, temelia creșterii duhovnicești plenare. Însuși modul de viață creștin este structurat pe smerenie ca pe axa lui principală și pe corolarul ei, pocăința. Pocăința face corp cu smerenia și amîndouă definesc spiritualitatea creștină pentru că «Biserica, trup al lui Hristos, realizează între mădularele sale, nu numai o comunitate de credință și viață spirituală, ci și o comuniune de suferință și păcat» [3].

Relația păcat—pocăință

A vorbi după cuviință și importanță despre pocăință, (clarificările terminologice urmînd să reiasă pe parcurs), înseamnă a analiza în principal cea mai însemnată, poate, din multiplele laturi ce formează conținutul vieții noastre sufletești și a urmări îndeaproape acțiunea harului divin, care nu neglijează nici una din manifestările acesteia [4].

În general, prin pocăința creștină, se înțelege lucrarea instituită de Mîntuitorul (Matei XVI, 16—19; Ioan XX, 21—23), conform căreia credinciosul, căindu-se sincer de păcate și mărturisindu-le deschis și total duhovnicului, cu hotărîrea statornică, imperativă și promisiunea de a-și îndrepta viața prin virtute, dobîndește de la Mîntuitorul, prin Sfîntul Duh, harul nevăzut al iertării. Urmarea firească este împăcarea cu Dumnezeu și pătrunderea de viața harică. Pocăința poate fi considerată ca taină în care caz este specific creștină și ca virtute generală, deci sentiment comun tuturor, cu obîrșie în natura psihologică și morală a omului.

---

* Lucrare de seminar în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, întocmită sub îndrumarea D-lui Prof. Constantin C. Pavel, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Pr. Prof. C. Sîrbu, *Adevărul și frumusețile ortodoxiei,* în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 4, p. 589.

2. Ierom. Antonie Plămădeală, *Cîteva aspecte ale trăirii duhovnicești ortodoxe,* în «Glasul Bisericii», XVII (1958), nr. 3, p. 237.

3. Max Thurian, *La Confession,* Les presses de Taizé France, 1966, p. 13.

4. Pr. P. Vintilescu, *Spovedania și duhovnicia,* București, 1939, p. 23.

Motivația religioasă a pocăinței stă în pronia divină, care cunoscînd în profunzime sufletul omenesc, și înțelegînd slăbiciunea umană în general, dar mai ales știind ce ravagii produce păcatul în viața credinciosului, a lăsat Pocăința ca leac al însănătoșirii morale. «Pocăința cuprinde întreaga lucrare de desăvîrșire a vieții creștine, de la starea de păcătoșenie pînă la culmile trăirii în duh» [5]. Creșterea duhovnicească, în permanenta colaborare a voinței cu harul divin, se realizează prin luptă cu păcatul în care credinciosul obișnuit înfrînge, dar este adeseori și înfrînt. Echilibrul și-l regăsește în pocăință. În cuvinte inegalabile ca frumusețe, ne vorbește Sfîntul Ioan Gură de Aur despre rațiunea și necesitatea ei: «Pocăința este mistuirea nelegiuirilor, vărsare de lacrimi, încredere în Dumnezeu, nădejde în mîntuire; ea ne deschide cerul. Dacă ești plin de păcate, nu deznădăjdui... înnoiește-te prin pocăință! Îndurarea Domnului este fără măsură și bunătatea Lui nu se poate cuprinde în cuvinte» [6]. «Pocăința este apoi leac al greșelilor, dar ceresc, putere minunată, care pe toți îi prefface. Răsplata ei este iertarea păcatelor, izvor al mîntuirii» [7].

În ansamblul pocăinței intră componente care ele însele pot fi de sine stătătoare și judecate aparte, în ordinea: căință (metanoia), regret și repulsie pentru păcat, deci dobîndirea harului și îndreptarea, orientarea pronunțată spre bine [8].

Pocăința își are rațiune și este efect în primul rînd al unei greșeli, iar în sfera religioasă, a unui păcat. Pocăința presupune o vină, este corelată cu păcatul. Păcatul, neascultarea de către om a poruncilor lui Dumnezeu, este o realitate funestă, răul sub toate formele lui, dezacordul cu legile naturii, vieții și fericirii omenești și dumnezeiești. Exclusiv față de Creator, păcatul este o ofensă și o revoltă, nesocotire a atotputerniciei și dreptății divine, prin el am pierdut dragostea lui Dumnezeu, pe El însuși, care ni s-a oferit [9]. «Nu e pace în oasele mele de la fața păcatelor mele». «Necăjitu-m-am și m-am smerit foarte; răcnit-am din suspinarea inimii mele» (Psalmul XXXVIII, 3, 8).

Păcatul nimicește sănătatea morală și trupească a credinciosului, aduce dezordine interioară, suferințe în viața personală. «Pentru păcatele mele cele multe, mi se îmbolnăvește trupul, slăbește și sufletul». «Stăpînă, milostivește-te spre noi și ne ajută, sîrguiește că pierim de mulțimea păcatelor», se spune în Paraclisul Maicii Domnului. Păcatul este motiv și izvor de tulburare a ordinei naturale, a păcii și armoniei pusă de Dumnezeu în lume și în firea omului. «Toată făptura suspină laolaltă și este pînă acum în dureri de naștere» (Rom. VII, 12). În virtutea structurii sale ființiale, postparadisiace, credinciosului, deși i s-a șters prin botez păcatul strămoșesc, îi rămîne, ca urmare a libertății morale, înclinația spre greșeală, pe care amplificînd-o responsabil, ajunge să păcătuiască, uneori iremediabil și de moarte [10]. Păcatul instaurîndu-se ca realitate, a adus suferința, ca o urmare tragică a lui. Vorbim de aceea în mod obișnuit de suferință pentru păcat. Păcatul dezorganizează și tulbură viața harică necesară mîntuirii.

5. Diac. Gavriil Cernăuțeanu, *Frecvența săvîrșirii Sfintelor Taine*, în «Mitropolia Banatului», XX (1970), nr. 4—6, p. 312.

6. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii despre Pocăință și Sfînta Vavila*, Trad. Ștefan Bezdechi, Sibiu, «Seria Teologică», 1938, p. 29, 86. 7. *Ibidem*, p. 66.

8. Hristu Andruțos, *Simbolica*, trad. Iustin Moisescu, Craiova, 1955, p. 299—300.

9. Abbé Jean Violet, *La Confession*, Paris 1929, p. 20.

10. Pr. Simion Radu, *Epitimie și satisfacție*, în «Biserica Ortodoxă Română» LXXXVII (1969), nr. 3—4, p. 331.

Mai mult sau mai puțin, toți sîntem păcătoși, pe temeiul universalității păcatului și a realității lui de netăgăduit. Păcatul se substituie tendințelor și impulsurilor virtuoase, paralizează voința și entuziasmul, distruge sentimente superioare, încrederea în sine, în semeni și în Dumnezeu, favorizează ceea ce este morbid și josnic — este un permanent și periculos factor de dezagregare. Prin păcat credinciosul atentează la propria lui demnitate, își denigrează valoarea sa umană, lucru contrastant, deoarece ființa umană, capodoperă a Divinității, a fost chemată să urce culmile perfecțiunii, nu să se afunde în abisul fărădelegilor [11].

Faptele rele apar ca negare și lepădare a lui Dumnezeu și nesocotire a voii Lui, lezare a legii, datoriei, în general a ordinei morale. Împătimirea, îmbolnăvirea sufletului prin păcat, a făcut dificilă menținerea vie a comuniunii cu Hristos, cu valorile cardinale ale binelui și adevărului. Păcatul însă, deși împiedică realizarea plenară a vieții în Hristos, nu rupe radical și definitiv, ci numai slăbește legătura și comuniunea credinciosului cu Mîntuitorul și Biserica Lui [12]. Dumnezeu atotbun a lăsat păcătosului, indiferent de gravitatea păcatului, o cale prin care să revină în comuniune cu El, să redevină mădular al Bisericii, i-a dat putința să redobîndească duhul pierdut, prin căință și spovedanie. În același timp act psihologic și soteriologic, pocăința aduce redresarea și regenerarea sufletească a creștinului [13]. Sfinții Părinți socotesc îndeobște vremea vieții pămîntești ca una de pocăință. «Acesta este timpul căinței, acela (timpul de după moarte) al judecății... acesta al ostenelii, acela al răsplătirii» [14]. Nu există păcat care să nu poată fi curățit prin pocăință. Dacă nu putem evita păcatul, avem totuși prin pocăință, cu toate accepțiunile ei, putința de a șterge urmele lui, în care caz viața noastră eliberată de păcat și suferință urmează calea adevărului. Neîndoielnic, lupta cu păcatul a celui dispus spre îndreptare este grea, fiind vorba predominant de a o a doua naștere, de o naștere în duh, însă prezența și acțiunea harului divin sînt aici salutare.

Lacrimile pocăinței și sinceritatea mărturisirii renasc ființa credinciosului la o viață nouă, stimulează optimismul natural, marchează «întoarcerea la ceea ce este propriu naturii de la ceea ce este împotriva naturii» [15]. Ea restaurează chipul lui Dumnezeu în noi și restabilește legătura familiară cu Tatăl Ceresc, dă iertare reală și sens existenței noastre [16].

Fenomen sufletesc complex, pocăința prezintă un aspect paradoxal, căci într-un sens este îndreptată spre trecutul păcătos, iar în altul, privește senin și viguros spre viitor, credinciosul depunînd prin ea străduință pentru înnoire și eliberare de moartea spirituală. În orientarea spre trecut ea constă într-un proces al conștiinței morale care judecă trecutul păcătos. Sub acțiunea conștiinței, credinciosul își dă seama de gravitatea păcatelor săvîrșite. Odată cu conștiința păcătoșeniei se naște aversiunea puternică a voinței față de păcat, regretul de a-l fi săvîrșit și dorința de a-l nimici. Elementul subiectiv care face pocăința deplină este țîșnirea ei din conștiința curată a iubirii de Dumnezeu. Există căință deplină unde este și iubire deplină față de Dumnezeu.

---

11. Pr. Prof. Ion Bunea, *Păcatul și păcătoșii*, în «Mitropolia Ardealului», III (1959), nr. 5—6, p. 390.

12. Diac. Prof. Nicolae Balca, *Etapele psihologice ale mărturisirii*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 1—2, p. 26.

13. Diac. Prof. O. Bucevschi, *Vină și căință*, în «Glasul Bisericii», XV (1956), nr. 9—10, p. 546. 14. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, trad. cit., p. 99.

15. Ierom. Antonie Plămădeală, *art. cit.*, p. 241.

16. Prot. Dr. Simion Radu, *Despre sensul ortodox al canonului în Taina Sfintei Pocăințe*, în «Mitropolia Ardealului», VIII (1963), nr. 4—6, p. 393.

De pocăință este legată și orientarea spre viitor, ea arătîndu-se deplină numai dacă se transformă în îndreptare morală efectivă — evitarea prilejului de a mai păcătui, săvîrșirea faptelor vrednice de pocăință [17].

Pocăința este un act sufletesc și religios esențial, ce-și are obîrșia în durerea ce le naște în suflet, în aversiunea ce o simte penitentul pentru păcatele făptuite și în dorința de a se întoarce la comuniunea cu Dumnezeu [18].

Elementele Spovedaniei

a) *Căința.* — Moment principal al pocăinței, căința este o urmare firească a conștiinței păcatului. Ea constă în repulsie pentru păcatul prezent (implicînd voința), regretul retrospectiv pentru el și hotărîrea de a-l evita pe viitor [19]. Căința trebuie să fie sinceră ducînd pînă la zdrobirea inimii. Cine nu se căiește pentru un păcat sau altul, acela nu este matur pentru pocăință. Căința nu trebuie să fie expresia spaimei credinciosului în fața pedepsei divine, ci o căință care se aduce jertfă pentru învrednicirea de iertarea divină. Hotărîrea pentru căință marchează renunțarea la trecutul păcătos, la înclinațiile și pasiunile spre păcat. Senzația specifică a acestui moment este trebuința unei ușurări și vindecări.

În aspectul ei psihologic, căința rezultă din nemulțumirea voluntară, regretul lăuntric în legătură cu necurăția faptelor anterioare [20]. Ea nu se referă numai la urmările faptelor noastre, ci îndeosebi la noi, ca ființe capabile de fapte condamnabile. De aceea, ea trece drept un act sufletesc specific și tainic de refacere a integrității spirituale [21]. Posibilitatea psihologică a căinței se întemeiază pe natura înlănțuirii structurale interne a vieții spirituale umane, în care, în fiecare moment este prezentă structura întregului ce-l reprezintă viața și persoana noastră. Orice clipă a vieții trecute, fără a o goli din noi, o putem curăți de răul din ea, cît trăim putem preface în permanență trecutul. Căința este amintirea unei fapte unită cu repulsia față de săvîrșirea ei. Prin amintire unită cu regret și aversiune scăpăm de faptele contrare moralității. Căința are ca urmare întinerirea, înviorarea morală a penitentului, trezirea la o viață dinamică [22].

Redimensionînd, explorînd și pătrunzînd mai adînc valorile căinței, constatăm că în ea există o puternică forță de trezire, de luminare în har. Direct proporțional cu intensitatea ei, păcatul cedează harului. Ea deșteaptă binele, trezirea este activă, și impulsionează la nevoință și luptă cu răul [23]. Căința pătrunde pînă la granițele profunde dintre bine și rău, denunță primejdia păcatului, trezește forța vie care să repare dezordinea și să restabilească armonia interioară [24]. Căința, înțeleasă ca o permanentă stare de cruce și deznădejde, nu este, din capul locului, fecundă, ci paralizantă. Numai mărturisirea și plînsul asupra păcatului nu înseamnă învingerea lui. Păcatul este osîndit prin căință, dar trebuie și depășit prin promovarea binelui [25]. Căința autentică

17. Pr. Dr. Corneliu Sîrbu, *Necesitatea Pocăinței în Sfînta Taină a Mărturisirii*, în «Revista Teologică», XXXVI (1946), nr. 1—2, p. 56—57.

18. Diac. Prof. N. Balca, *art. cit.*, p. 27.

19. Pr. Prof. I. Bunea, *Pocăința — îndatorire creștinească*, în «Mitropolia Olteniei», IX (1957), nr. 11—12, p. 738.

20. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Mărturisirea, mijloc de creștere duhovnicească*, în «Mitropolia Olteniei», VIII (1956), nr. 4—5, p. 169.

21. Diac. Prof. O. Bucevschi, *Vină și căință*, p. 546.

22. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Căință și înviere sufletească*, în «Revista Teologică», XXXV (1945), nr. 1—2, p. 11.

23. Pr. Constantin Galeriu, *Sensul creștin al Pocăinței*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 9—10, p. 675. 24. *Ibidem*, p. 677. 25. *Ibidem*. p. 680.

este aceea care traduce în fapt arhicunoscuta «metanoia», semnificînd regret plenar, purificare și reînnoire a sufletului, pentru a se deschide spre adevăr, trecere dincolo de păcat prin încetarea săvîrșirii lui.

b) *Examenul de conștiință.* — Căința constă esențial dintr-un aprofundat și serios autoexamen al conștiinței, dintr-o retrospectivă a faptelor în lumina moralității. Cercetîndu-și conștiința, penitentul coboară în adîncul inimii, stă de vorbă cu sine însuși. Nu se rezumă deci doar la actele vieții externe, ci pătrunde neapărat în viața lăuntrică. Cunoașterea de sine prin examenul conștiinței este o condiție esențială a pocăinței complete și presupune un dezvoltat spirit critic față de noi înșine și faptele proprii. În cadrul lui credinciosul își cercetează profilul sufletesc, gradul de vinovăție și posibilitățile de îndreptare [26]. Examenul va fi credincios, sincer, complet, matur, obiectiv, după criterii evanghelice, eliminînd subiectivismul, orgoliul, inconștiența, tendința de diminuare a gravității faptelor. «Fă-te nu apărător, ci judecător al păcatelor tale, socotește ... cîte păcate ai făcut cu lucrul, cu cuvîntul, cu învoiala gîndurilor. Socotește cu multă silință, pentru ca să afli fiecare păcat al tău...» [27]. La sfîrșitul acestui examen ajungem să avem conștiința clară a vinei proprii și să se trezească în noi dorința de mărturisire pentru a căpăta ușurarea. Impulsul spre cercetarea conștiinței ne vine din voința de a vindeca sufletul de greutatea și obsesia păcatului. În cadrul examenului de conștiință ne analizăm situația morală și bilanțul ei, rememorînd și trecînd în revistă faptele responsabile.

Examenul de conștiință pretinde o serioasă capacitate de introspecție și scrutare a lumii interioare, o stăruință și o consecvență în a-l practica [28]. Sfîntul Ioan Hrisostom îl recomandă ca pe un exercițiu zilnic [29]. El este esențial în perspectiva că lipsa conștiinței păcatului face chiar spovedania ineficace. Rostul lui este de a trezi în sufletul celui ce a pornit să se căiască, regret și durere lăuntrică, dorința de îndreptare prin nerepetarea păcatelor, a renaște deci și a se sfinți [30]. Nicodim Aghioritul spune în acest sens: «...Să nu te mulțumești numai întru a cerceta știința ta și a afla păcatele tale, pentru că aceasta singură puțin te va folosi pe tine, ci luptă-te în tot chipul ca să omori păcatele tale cu durerea inimii tale, adică cu zdrobirea și părerea de rău. Socotește paguba și vătămarea cea mare ce ți-au pricinuit păcatele tale la Dumnezeu» [31].

Căinței trebuie să-i urmeze cu necesitate hotărîrea de reînnoire sufletească prin mărturisire, de refacere a integrității spirituale. «Nu ajunge doar să recunoști că ești păcătos — este necesar și gîndul și hotărîrea de a te ridica, de a te schimba în bine» [32]. Pe lîngă o statistică și bilanț al vieții morale individuale, căința este deci un act religios, soteriologic.

c) *Mărturisirea.* — Mărturisirea păcatelor, făcută duhovnicului (apelul la duhovnic este una din caracteristicile esențiale ale spovedaniei ortodoxe), are o mare importanță psihologică și eficacitatea ei este mai mult decît evidentă, pentru că pe lîngă

---

26. Pr. Prof. Spiridon Cîndea, *Taina Sfintei Mărturisiri, privită din punct de vedere pastoral și metodologic* în «Mitropolia Banatului», XVI (1966), nr. 4—6, p. 233.

27. Nicodim Aghioritul, *Carte foarte folositoare de suflet, numită și Exomologhitarion*, București, 1928, partea a III-a, cap. I, p. 131—132.

28. N. Balca, *art. cit.*, p. 31.

29. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XLII la Matei*, III, P.G., LXII, 454.

30. Pr. Prof. Spiridon Cîndea, *Examenul de conștiință — element important în pregătirea penitentului pentru mărturisire*, în «Mitropolia Ardealului», VII (1962), nr. 9—12, p. 714.

31. Nicodim Aghioritul, *op. cit.*, partea a III-a, cap. I, p. 131—132.

32. St. Jean Chrysostome, *Exortations à Theodore, Lettres à Olympias*, Introd. et trad. par Philip E. Legrand, Paris, 1933, p. 99.

dezlegarea sacramentală căpătată aici prin mijlocirea duhovnicului, penitentul capătă ușurarea sufletească ce rezultă în principal din faptul că a transmis altuia greutatea sufletului său.

Mărturisirea face începutul efectiv al pocăinței, generatoare de renaștere interioară și reabilitare morală [33].

Înainte de a fi o practică specific creștină, mărturisirea se bazează pe o adîncă nevoie sufletească instinctivă, a credinciosului. Este cunoscut faptul că din firea lui, insul cînd are o bucurie ține să o împărtășească și altuia, tot așa și atunci cînd are o supărare, o greutate pe cuget sau cînd își simte conștiința încărcată cu vreun păcat greu. Adeseori el se destăinuiește vreunui prieten, iar uneori, cînd a comis vreo mare fărădelege, merge să se predea autorităților. Conștiința vinovăției apasă, produce zbucium sufletesc [34].

Spovedania este deci o activitate conformă naturii noastre. Recîștigarea păcii sufletești pierdută prin fapte contrare moralității, în accepțiunea religioasă, nu poate avea loc, decît prin mărturisirea la scaunul duhovnicului. Mărturisirea nu este aici numai o descărcare psihologică, ci căutarea iertării lui Dumnezeu, acordată credinciosului și așteptarea unei dezlegări care să confere asigurarea acestei milostiviri [35]. Mărturisirea și lacrimile pocăinței, cu care credinciosul o însoțește, au efecte binefăcătoare pentru însănătoșirea și liniștirea sufletului. «Dintru adîncuri am strigat către Tine, Doamne, Doamne auzi glasul meu» (Psalmul CXXIX, 1) — «Șterge fărădelegea mea. Mai vîrtos mă spală de fărădelegea mea și de păcatul meu mă curățește» (Psalmul L, 1—2). Dar pentru ca un credincios să simtă nevoia mărturisirii, el trebuie să posede un grad apreciabil de sensibilitate religioasă-morală. Grija pentru curăția inimii, pentru asanarea conștiinței, trebuie să constituie o cerință organică.

Mărturisirea este un act nou ce se adaugă căinței, un act deși de umilință și înfrîngere a mîndriei, totuși nobil și voluntar, ce definește personalitatea. Ea aduce schimbări reale în viața spirituală a credinciosului. Credinciosul care nu se mărturisește frecvent trăiește la suprafața sufletului lui, nu se poate elibera de balastul apăsător al păcatelor. Mărturisirea sinceră și responsabilă deșteaptă imperativul de a nu mai păcătui, întreține sensibilitatea, ferește pe creștini de obișnuința cu păcatul. Din punctul de vedere al perfecțiunii morale, mărturisirea frecventă reprezintă un mijloc eficace pentru întărirea voinței și pentru îndrumarea pe calea legii morale [36]. Practica mărturisirii permite un echilibru al vieții spirituale, care menține pe credincios într-o convingere profundă și lucidă asupra păcatului și în certitudinea nestrămutată și liberatoare a dragostei lui Dumnezeu [37]. Cultivînd mărturisirea, credinciosul cîștigă o conștiință mai dreaptă, comuniunea cu Dumnezeu e mai intimă, rezistența la rău mai viguroasă [38]. Făcută duhovnicului cu simplitate, limpezime, deplin și adevărat, mărturisirea edifică în principal și pe duhovnic (cu care se realizează comuniunea de gînduri, penitent-confesor), în privința remediului de aplicat.

Mărturisirea păcatelor este singura cale de obținere a iertării și de refacere a echilibrului sufletesc. Penitentul face mărturisirea deopotrivă lui Dumnezeu și semenilor: lui Dumnezeu, pentru că de la El obține iertarea și semenilor, în care sens duhovnicul-martor reprezintă și pe Dumnezeu și pe semeni [39].

---

33. D. Stăniloae, *Căință și înviere sufletească*, p. 22.
34. Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgreanu, *Desăvîrșirea vieții prin Sfintele Taine*, în «Mitropolia Ardealului», IX (1964), nr. 1—2, p. 87.
35. Max Thurian, *op. cit.*, p. 89.
36. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 65.
37. Max Thurian, *op. cit.*, p. 60.
38. J. Violet, *op. cit.*, p. 130.
39. *Ibidem*, p. 105.

Dispoziția pentru spovedanie este un act delicat, credinciosul avînd să înfrîngă deopotrivă mîndria, demnitatea greșit înțeleasă și rușinea prezentării la duhovnic. După cum săvîrșirea păcatului a însemnat o biruință a lui asupra noastră («robia păcatului»), căința și mărturisirea lui trebuie să reprezinte un act de biruință a noastră asupra lui. Adevărata mărturisire are darul să diminueze influența păcatului asupra noastră [40]. Dezideratul pios materializat de căință trebuie să-și găsească prelungire în spovedania completă, garanție a eliberării de păcat. În privința faptului că mărturisirea trebuie să epuizeze tot conținutul sufletesc al penitentului, cărțile noastre de slujbă sînt categorice și înțelepte: «Iată, fiule, Hristos stă nevăzut de față, primind mărturisirea ta cea cu umilință. Deci nu te rușina, nici te teme să ascunzi vreun păcat, ci fără sfială, spune toate cîte ai făcut, ca să iei iertare de la Mîntuitorul Hristos, ... de vreme ce ai venit la doctor, să nu te întorci nevindecat» [41].

De dorit este, ca din moment ce credinciosul a alergat la scaunul duhovnicului, muncit de gînduri, tulburat sufletește și doritor de liniște și iertare, să nu ascundă nimic, destăinuindu-se complet. «Pe cît de mult ușurează și eliberează sufletul mărturisirea păcatelor, pe atît îl îngreuiază ascunderea lor» [42].

Mărturisirea are pentru credincios darul mîntuitor de a-l elibera din solitudine și a-l orienta spre scopul restabilirii curentului și circuitului comuniunii mai intime cu Dumnezeu, a-l deschide față de Dumnezeu și aproapele [43].

Cu efectul ei curativ și preventiv, mărturisirea are caracter de imperativ categoric, pentru purificarea și îmbunătățirea vieții lăuntrice. Efectul pe care îl produce asupra credinciosului este de netăgăduit, lucru pentru care Mîntuitorul a ridicat-o la rangul de taină.

Penitentul își descoperă interiorul sufletesc în fața duhovnicului, unde simte căldura iubirii divine care îl va stimula după aceea în îndeplinirea datoriilor sale de cetățean al împărăției pămîntești și cerești. Este important să constatăm că credinciosul care vine la scaunul duhovnicului a simțit deja nevoia și dorința îndreptării [44].

Fără mărturisire nu se poate concepe curățirea, renașterea spirituală, iertarea păcatelor, îndreptarea credinciosului. Prin ea credinciosul operează în inimă un început de separație între el și păcat, începe să conlucreze cu harul divin pentru iertarea lui, prin apropiere de Dumnezeu, prin activarea iubirii de adevăr, prin năzuința reintrării sub ocrotirea legii divine [45].

d) *Dezlegarea și iertarea.* — În scaunul spovedaniei, după expunerea păcatelor, după dialogul dintre duhovnic și penitent, i se acordă acestuia din urmă dezlegarea și iertarea în numele Mîntuitorului Hristos. Dezlegarea de la spovedanie semnifică dezlegarea din mirajul, teroarea și anchiloza păcatului. Duhul e dezlegat ca el să propășească potrivit firii sale către adevăr, bine și frumos. Dezlegarea certifică hotărîrea de a nu mai continua greșeala, ci de a se îndrepta spre o viață nouă. Duhovnicul invită credinciosul dezlegat la o reînnoire și transformare sufletească prin voință — «Pune dar, de acum început bun, nădăjduind spre Dumnezeu, Cel ce poate să-ți ajute și mai vîrtos te păzește ca să nu te întorci la greșelile ce le-ai făcut» [46]. Dezlegarea

40. Pr. Irineu Crăciunaș, *Învățătura ortodoxă despre pocăință*, în «Ortodoxia», XII (1960), nr. 3, p. 393. 41. *Molitfelnic*, Rînduiala Spovedaniei.

42. Tertulian, *Liber de poenitentia*, VIII, P. L. I, 1359.

43. Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1965, p. 290.

44. Diac. Prof. O. Bucevschi, *Despre duhovnicie*, în «Mitropolia Olteniei», IX (1967), nr. 5—6, p. 314. 45. P. Vintilescu, *Spovedania...*, p. 101.

46. *Molitfelnic*, Rînduiala Spovedaniei.

are valoare sacramentală, ea producîndu-și efectul supranatural de iertare a păcatelor și împăcare cu Dumnezeu, reface prietenia cu Mîntuitorul și comuniunea cu Biserica [47].

De faptul că i s-au iertat păcatele, credinciosul are certitudinea doar atunci cînd l-a urît cu desăvîrșire și din adîncul sufletului. Iertarea căpătată la spovedanie, marea noutate și revelație adusă de Mîntuitorul în lume, nu ne-o putem da singuri și nici semenul, pentru că păcatul nu este o insuficiență naturală, ci o vină față de Dumnezeu, pentru ofensa ce i-a fost adusă. Iertarea constituie esența pocăinței, ca taină. Prin iertarea păcatelor de către duhovnic, ele sînt iertate și de către Dumnezeu. «Pentru numele Tău, Doamne, iartă-mi păcatul că mare este. Vezi întristarea și amărăciunea mea și iartă-mi păcatele! (Psalmul XXIV, 10—17). În scaunul spovedaniei credinciosul penitent nu este judecat și admonestat propriu-zis pentru păcat, ci i se acordă iertarea, ca el, încurajat, să pornească a se îndrepta [48]. Iertarea se acordă esențial nu pentru păcatul expus, ci pentru promisiunea și angajamentul către Dumnezeu al penitentului de îndreptare faptică (intensificarea exercițiului virtuții) și progres în viața morală. În acest sens, este clar că epitimia nu hotărăște iertarea, ci întreține doar o atenție mai pronunțată asupra consecințelor păcatului.

Iertarea se cere urmată de «fapte vrednice de pocăință» (Luca III, 8) care să confirme existența și eficacitatea pocăinței, să mărturisească restabilirea progresivă a frumuseții morale. Prin iertare, Mîntuitorul cere celui pe care l-a iertat să nu mai greșească în continuare, iar penitentul face în acest sens un angajament solemn. Pentru schimbarea radicală a vieții, pentru dezbrăcarea de omul cel vechi, va avea însă nevoie de o voință tenace, va trebui să manifeste putere morală. Iertării trebuie să-i urmeze deci, logic, îndreptarea faptică ce constă în lucrarea și promovarea statornică a binelui. Penitentul se va sili să dovedească «inimă curată și duh drept», împreună cu conduita adecvată, reluînd și intensificînd virtuțile, progresînd în viața îmbunătățită. Mîntuitorul, medicul absolut al rănilor provocate de păcat, prin iertarea preotului, purifică și transfigurează patimile, direcționîndu-le spre bunurile cerești [49].

Este necesar să stăruim în continuare asupra a două elemente inseparabile de configurația spovedaniei : epitimia și preotul duhovnic.

Epitimia. — Duhovnicul, martor al spovedaniei credinciosului, recomandă acestuia la sfîrșitul actului, lepădarea totală a păcatelor, menită să-i faciliteze îndreptarea Face aceasta ca o încoronare a misiunii sale, de a edifica pe penitent asupra păcatului și virtuții, de a-l ajuta să-și restabilească armonia vieții sufletești.

Epitimia sau canonul are darul să remedieze rănile produse de păcat [50], topește fondul păcătos al penitentului reînnoindu-l pe acesta din punct de vedere spiritual. Deși inseparabilă de actul spovedaniei, epitimia este relativ necesară, nu ține de ființa tainei și nu are caracter vindicativ-juridic, ci prezintă importanță doar pentru eficacitatea acesteia, desăvîrșind căința. La dimensiunile rețetei duhovnicești, epitimia este lăsată la latitudinea duhovnicului care să-i precizeze conținutul. În acordarea ei, duhovnicul va ține seama de gravitatea păcatelor mărturisite și de înclinația spre întoarecere a penitentului. Epitimia este preventivă, vizînd viitoarele căderi din starea de har. În cadrul ei, fiecărei fapte condamnabile mărturisite îi este fixată, ca antidot, fapta bună și virtutea corespunzătoare [51]. Epitimia deșteaptă conștiința păcătosului,

47. Max Thurian, *op. cit.*, p. 36. 48. Pr. Irineu Crăciunaș, *art. cit.*, p. 396.
49. Pr. Asist. Dumitru Popescu, *Pocăința ca refacere a legăturii credinciosului cu Dumnezeu și semenii*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIX (1971), nr. 9—10, p. 1028.
50. *Ibidem*, p. 1026. 51. Pr. Simion Radu, *Sensul ortodox al canonului...*, p. 396.

pregătește terenul spiritual, moral pentru virtute și sfințire. Celui dezlegat îi sînt revitalizate puterile duhovnicești, pentru promovarea binelui. cel nedezlegat are în ea îndemn de prevenire pentru păcatele viitoare. Pentru aceasta este considerată ca un mijloc de educație pentru penitent și un auxiliar prețios în taina pocăinței, subliniind necesitatea renașterii duhovnicești faptice.

În accepțiunea ei subiectivă, epitimia este sfatul părintesc și corectiv al duhovnicului dat în funcție de subiectul mărturisirii, de gravitatea păcatelor expuse, împrejurările săvîrșirii lor, dispozițiile de îndreptare. Epitimia va fi însă proporțională și corespunzătoare păcatului, pentru ca penitentul să nu-i ignore importanța, continuînd să păcătuiască sau să nu poată face față solicitărilor recomandate. Cu ea duhovnicul caută raportul organic între boală și mijlocul terapeutic. Canonul de pocăință [52] nu urmărește decît reprimarea instinctelor inferioare care au adus dezarmonia în viața sufletească a penitentului [53]. Aplicarea lui se face corecțional, salutar și nu ispășitor. Epitimia își găsește maximum de efect cînd penitentul vădește semnele unei pocăințe consumate. Cu ea penitentul este plasat în condițiile în care să nu mai fie solicitat la păcat. Epitimia rămîne mijlocul eficace și sigur de îndreptare practică. Cu ea probăm această îndreptare și avem certitudinea vindecării-[54].

Duhovnicul și faptul spovedaniei. — Prezența duhovnicului la pocăință este legitimată de faptul că este administratorul tainei, însărcinatul Mîntuitorului să asculte, să înțeleagă și să elibereze pe credincios de povara sufletului. La spovedanie, preotul duhovnic dezleagă real pe păcătos și-i recomandă fapte potrivite care să ilustreze pocăința prin epitimie, contribuind la îmbunătățirea lui morală.

Duhovnicul este slujitorul încredințat să transmită iertarea divină și să dea directive care să corespundă trebuințelor duhovnicești ale credinciosului. În persoana duhovnicului Dumnezeu dăruiește fiecărui credincios pe cineva capabil să-l cunoască în aspirațiile și tendințele de autodepășire, de purificare spirituală, să-l înțeleagă și să-l ajute, apreciind posibilitățile reale de care dispune, pentru a se realiza pe teren spiritual [55].

Duhovnicul trebuie să dovedească o permanentă disponibilitate pentru trezirea și stimularea duhului de comuniune a credinciosului. Deopotrivă, duhovnicul și penitentul fac la spovedanie eforturi de comuniune și intimitate, de penetrație reciprocă spirituală. În deschiderea lor unul față de altul, se adaugă întîlnirea cu Dumnezeu. Ca urmare, duhovnicul va asculta mărturisirile penitentului cu bucuria că acesta își deschide sufletul pentru a primi pe Hristos. El va participa la greșelile semenului-penitent, considerîndu-le ca ale sale, identificîndu-se lui. În contextul comuniunii, penitentul își deschide sufletul, înlătură teama și se mărturisește sensibilități delicate a duhovnicului. Deschiderea sufletească a penitentului e necesară preotului pentru restabilirea, menținerea și dezvoltarea vieții harice, în care îl va stimula [56]. Duhovnicul evidențiază prezența discretă a lui Dumnezeu în convorbirea lor, în ipostaza de judecător care mustră blînd și iartă. În calitatea de taumaturg sufletesc, se va îngriji să creeze condiții psihologice optime, unei mărturisiri exhaustive după care-și va ghida aportul de călăuză spirituală, în directă dependență cu individualitatea psihologică

52. Pr. Prof. I. Bunea, *Pocăința — îndatorire creștinească...*, p. 745.
53. P. Vintilescu, *Spovedania...*, p. 229, 230.
54. Hr. Andruțos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, trad. D. Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 409. 55. D. Stăniloae, *Mărturisirea, mijloc de creștere duhovnicească...*, p. 171.
56. *Ibidem*, p. 172.

a penitentului. Înaintea acestei acțiuni va sesiza necesitatea eventualei pregătiri religioase a penitentului astfel făcută, încît acesta să-și dorească clipa mărturisirii. Va depista dacă penitentul încearcă vreun regret sau dacă bagatelizează ceremonialul, va diferenția stările normale de religiozitate de cele patologice, falsul de sinceritate, penitentul lax de cel scrupulos, pe cel cu totul decăzut și pe cel îmbunătățit [57]. Va determina păcatul în toate elementele lui, va sesiza ce resort al vieții sufletești a fost atacat prin el, în funcție de care va da indicații precise pentru îndreptare.

Măiestria și capacitatea duhovnicului va consta în găsirea fericită a remediului particular reclamat de fiecare penitent și păcat în parte [58].

În centrul preocupării duhovnicului trebuie să stea îndreptarea păcătosului care a greșit, ridicarea și iertarea de pe urma mărturisirii sincere și a făgăduinței de a nu mai greși și nu neapărat acordarea imediată și fără chibzuință a dezlegării sacramentale în vederea împărtășirii. Peste toate acestea duhovnicul, în scaunul spovedaniei, deși învestit cu autoritate divină și puterea dezlegării, trebuie să fie din plin uman și receptiv la suferințele morale ale credinciosului care caută vindecare și ușurare. Autoritatea și marea lui putere spirituală trebuie organic conjugate cu iubire frățească. Starea sa de sfințenie este indispensabilă totuși dezvoltării și succesului practicării spovedaniei [59]. În postura sa de duhovnic, preotul se află într-o demnitate care este numai a lui Dumnezeu.

Spovedania și promovarea curăției morale. — Pocăința ne invită la o seamă de reflecții necesare înțelegerii ei cuprinzătoare. În principal, asociem pocăința năzuinței și idealului permanent al curăției sufletești, calitate indispensabilă unei vieți creștine autentice. Reținem de aici, că fără sublimarea și spiritualizarea patimilor și eradicarea păcatului, evident fără înhibarea trebuințelor omenești normale, nu poate fi concepută înălțarea sufletului către cele cerești. Trebuie să dovedim în comportamentul nostru o acută nevoie de puritate morală, întregită și stimulată de o pocăință completă și adevărată.

Prin eforturi în direcția virtuții putem modifica un trecut păcătos, transformîndu-l în izvor de viață nouă, pe făgașul moralității [60].

Între credincios și Mîntuitorul trebuie să existe o identitate de gîndire, simțire și trăire. Dacă nu avem suficientă putere să menținem această cale nobilă, supuși fiind permanent ispitelor de tot felul, scaunul spovedaniei și pocăința în general ne sînt de un real folos. Obligația morală a creștinului de a trăi permanent în curăție și nepătimire presupune o continuă primenire a vieții prin spovedanie [61].

Pocăința este taina iertării păcatelor, necesară atît celui ce perseverează în păcat cît și celui care progresează în virtute, care asigură propășirea în viața duhovnicească, este atitudinea spirituală prin excelență și mijlocitoare a harului regenerator [62].

Exercițiul virtuților, recomandat și promovat de spovedanie, constituie replica dată păcatului, afirmativul vieții creștine și igiena sufletului. În multipla ei semnificație, pocăința consemnează învingerea răului, depășirea lui prin nașterea din nou și afirmarea darului divin [63].

---

57. Pr. Prof. C. Sîrbu, *Duhovnicul cunoscător de suflete,* în «Mitropolia Olteniei», IX (1957), nr. 3—4, p. 141. 58. P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 289.
59. Max Thurian, *op. cit.*, p. 97.
60. D. Belu, *Inimă curată,* în «Studii Teologice», IV (1952), nr. 5—6, p. 358.
61. Diac. Gavriil Cernăuțeanu, *art. cit.*, p. 314. 62. Pr. C. Galeriu, *art. cit.*, p. 674.
63. Pr. Irineu Crăciunaș, *art. cit.*, p. 690.

Definitorie pentru curăția morală a credinciosului, spovedania angajează toată ființa noastră. Metoda realizării curăției morale cu concursul pocăinței este urmarea lui Hristos, asemănarea cu el în virtute [64], încorporarea în El. Oricît de grea de înfăptuit ni s-ar părea, în spovedanie trebuie să vedem condiția firii noastre decăzute și sinceritatea căutării mîntuirii [65]. Pocăința, taina renașterii pentru Har și prin Har, redă Bisericii pe credincios «drept și ușurat de păcat, îl reașează în comuniune reală de viață cu Dumnezeu» [66].

Spovedania și comuniunea cu Dumnezeu. – Prin pocăință credincioșii sînt înnoiți în Hristos și determinați să acționeze ca factori responsabili în procesul comuniunii creștine pe linie de morală și slujire.

Adevărata semnificație și importanță a pocăinței se descoperă numai atunci cînd este înțeleasă drept mijloc de împăcare și restaurare a legăturii și armoniei credincioșilor cu Dumnezeu și aproapele. Ea precede întotdeauna Sfînta Euharistie ca treaptă a celei mai înalte comuniuni cu Dumnezeu [67].

Împărtășirea este răsplata eforturilor noastre concrete de întoarcere la Dumnezeu și unire cu El după restabilirea în har prin taina Spovedaniei [68].

În fiecare credincios Hristos trebuie să prindă chip spre a se purifica de păcat. În drumul spre mîntuire singura piedică grea este păcatul. Numai prin comuniunea reală, tainică, prin legătură în dragoste și rugăciune cu Mîntuitorul Hristos, pătrund în noi puterile harului. Trebuie să ne silim să traducem în faptă chemarea Sfîntului Apostol Pavel, care spune: «După cum odinioară v-ați făcut mădularele voastre roabe ale necurăției și fărădelegii, așa acum să le faceți roabe neprihănirii, ca să ajungeți sfințirea voastră» (Rom. VI, 19).

64. Diac. Gavriil Cernăuțeanu, *Puritatea trupească și sufletească*, în «Mitropolia Banatului», XX (1970), nr. 10—12, p. 692. 65. Max Thurian, *op. cit.*, p. 165.
66. Pr. Simion Radu, *Epitimie și satisfacție*, p. 237.
67. Pr. Asist. D. Popescu, *art. cit.*, p. 1028. 68. Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 349.

Pr. Doctorand Nicolae Bordaşiu

DATORIILE MORALE ALE PREOTULUI*

Viaţa fiecăruia dintre noi îşi are unicitatea ei. Pentru creştini, această viaţă trăită după preceptele moralei creştine îl are copărtaş pe Iisus Hristos, care luptă împreună cu noi creştinii, împotriva păcatelor şi pentru realizarea virtuţilor. Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune că fiinţa tuturor virtuţilor este însuşi Domnul nostru Iisus Hristos [1]. Pentru creştinul care îşi duce viaţa în Hristos, nu este o altă cale de realizare a vieţii morale decît aceasta, iar părtăşia creştinului cu Iisus Hristos Domnul se face prin Sfintele Taine. «Prin mijlocirea acestor Sfinte Taine Hristos vine la noi, îşi face sălaş în sufletul nostru, se face una cu el şi-l trezeşte la o viaţă nouă; o dată ajuns în sufletul nostru, Hristos sugrumă păcatul din noi, ne dă din însăşi viaţa Sa şi din propria Sa desăvîrşire» [2]. Desăvîrşirea vieţii este cîştigată prin conlucrarea teandrică mereu înnoită prin împătăşirea cu Sfintele Taine, a căror administrare este încredinţată preoţiei. Sublima misiune şi demnitate a fost încredinţată de Mîntuitorul preoţiei, pentru a face «pentru oameni cele ce sînt către Dumnezeu» (Evr. V, 1) ca slujitoare a «tainelor lui Dumnezeu» (I Cor. IV, 1).

Făcînd cele încredinţate de Mîntuitorul, «folosul lucrării preoţeşti se revarsă peste tot poporul» — zice Sfîntul Ioan Gură de Aur [3], deoarece lucrarea preoţiei are drept scop mîntuirea credincioşilor, «cea mai mare nădejde a lor» [4]. Preoţia a fost pusă «a chivernisi bogăţiile cerului, să exercite o putere pe care Dumnezeu n-a dat-o nici îngerilor, nici arhanghelilor» [5]. Dumnezeu a dat toată puterea Fiului (Ioan V, 22) iar Fiul a încredinţat-o ucenicilor Săi şi urmaşilor la puterea de a lega şi dezlega (Ioan XX, 23), Fiul fiind pentru preoţie şi modelul cel mai înalt al activităţii ei pe pămînt. Fiul lui Dumnezeu a fost mijlocitorul între noi şi Dumnezeu pentru refacerea legăturii cu Dumnezeu stricată prin păcat şi pentru încheierea noului legămînt. Tot astfel şi preotul «este cel ce stă între credincios şi Dumnezeu şi realizează împăcarea prin rugăciune şi jertfă», iar «măreţia neîntrecută a slujirii preoţeşti stă în faptul că ea este mijlocire între credincioşi şi Dumnezeu» [6]. Modelul acestei slujiri pentru preoţia pămîntească este Iisus Hristos. Întruparea Fiului s-a făcut pentru a ajunge pe altarul de jertfă al Crucii, pentru înfăptuirea unei noi comuniuni între credincios şi Dumnezeu. În timpul vieţuirii pe pămînt Hristos le-a arătat celor ce credeau în El «calea, adevărul şi viaţa» (Ioan XIV, 6) spre cîştigarea împărăţiei lui Dumnezeu. Avînd bunătate dumnezeiască, «I s-a făcut milă» (Matei IX, 36) de ei şi i-a vindecat pe bolnavi, a îndreptat durerile lor şi a înviat pe cei morţi, ca să le arate puterea Sa dumnezeiască odată cu iubirea Sa nesfîrşită. Iubirea divină şi bunătatea s-au însoţit cu puterea dumnezeiască şi Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel fără de păcat, a luat asupra

---

* Lucrare de seminar susţinută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, alcătuită sub îndrumarea D-lui Prof. Constantin C. Pavel, care a dat şi avizul pentru publicare.

1. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P. G., XCI, 1081.
2. Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, trad. de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Sibiu, 1946, p. 21.
3. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre preoţie*, trad. de Pr. Aristide Geamănu, Craiova, 1941, p. 33.
4. Sf. Grigorie Teologul, *Despre fugă*, trad. de Pr. N. Donos, Huşi, 1931, p. 70.
5. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 54.
6. Pr. Dr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 193 şi 228.

Sa toate păcatele noastre, realizînd «marea taină a solidarității lui Iisus cu noi» [7]. Tot ce a făcut Mîntuitorul pentru noi a fost de bună voie, prin iubire fiind legat de creatura Sa într-o formă neschimbătoare, «același ieri și azi și în veci» (Evrei XIII, 8).

Fiind Iisus un astfel de arhiereu, «sfînt, fără de răutate, fără de pată, osebit de cei păcătoși și mai înalt decît cerurile» (Evrei VII, 26), El este cel mai înalt model pentru următorii Lui, precum a fost și pentru Sfîntul Apostol Pavel care mărturisește că «nu mai viez eu, ci Hristos viază în mine» (Gal. II, 20) realizare spre care sînt îndemnați și ucenicii săi: «fiți mie următori precum și eu lui Hristos» (I Cor. IV, 16 și XI, 1). Astfel arătat de către Apostolul Pavel, Iisus Hristos Domnul devine modelul de viață al preoției și al credincioșilor. Îndeosebi preoții trebuie să devină imitatori ai modelului divin, spre a fi «fără prihană și curați, fii nepătați ai lui Dumnezeu» (Filip. II, 15), după îndemnul Mîntuitorului care zice: «Fiți desăvîrșiți precum și Tatăl vostru din ceruri desăvîrșit este» (Matei V, 48). Iisus Hristos este modelul desăvîrșit al vieții morale prin sfințenia Lui, prin smerenia Lui, prin iubirea Lui, căci «aceasta este fizionomia morală a lui Iisus Hrstos: sfințenia desăvîrșită îmbrăcată în haina smereniei și împărtășită tuturor în iubire» [8]. Urmarea lui Hristos spre realizarea morală a acestui model este îndemnul nu numai al Apostolului Pavel, ci al întregii Biserici, pentru toți credincioșii și îndeosebi pentru preoție.

Preoția Vechiului și Noului Testament. — Ființa slujbei preoțești își are originea în rînduiala Vechiului Testament, prin instituirea ei de către Dumnezeu ca «mijloc de întreținere în oameni a conștiinței păcatului și a așteptării unui mijlocitor efectiv între ei și Dumnezeu» [9]. Împlinind porunca lui Dumnezeu, Moise a așezat preoți (Ieș. XXVIII, 1—2; Evr. V, 4), care au fost sfințiți, s-au îmbrăcat în haine de cinste și au adus jertfe pentru ei, pentru păcatele lor și ale poporului. Preoții Vechiului Testament învățau poporul care este legea și poruncile lui Dumnezeu și binecuvîntau poporul în numele lui Dumnezeu (Num. VI, 22—27, Levit. IX, 23). Jertfele aduse de preoția Vechiului Testament nu erau decît preînchipuiri ale jertfei reale de împăcare, ca o arvună a făgăduinței lui Dumnezeu. Cei care aduceau jertfele pentru popor aveau marea îndatorire de a se păzi pe ei de întinare. Datoriile morale ale preoților Vechiului Testament cuprinse îndeosebi în Levitic, îi așează în mare cinste înaintea poporului, dar în același timp le cere o deosebită curăție internă și externă (Levit. XXI—XXII). Această preoție a Vechiului Testament a fost însă depășită de preoția Noului Testament prin jertfa unică și deplină a Fiului lui Dumnezeu, «Cel ce aduce și se aduce» și care este astfel începătorul noii preoții, dar nu după rînduiala lui Aron, ci după rînduiala lui Melchisedec», «care sacrifică Tatălui nu sînge de miel ci propriul Său sînge» [10]. «Preoția Mîntuitorului constituie originea, sursa și temeiul preoției creștine, care este mai întîi dumnezeiască, iar nu omenească, întrucît Hristos, arhiereul suprem sau Marele nostru Preot, este nu numai om, ci și Dumnezeu» [11].

Superioritatea acestei jertfe a preoției Noului Testament față de cea a Vechiului Testament este arătată de Sfîntul Apostol Pavel în Epistola către Evrei: «căci Iisus Hristos n-a intrat într-o Sfîntă a Sfintelor făcută de mîini, ci chiar în cer, ca să se înfățișeze pentru noi, înaintea lui Dumnezeu» (Evr. IX, 24). În acest sens privită preoția Noului Testament, ca o demnitate adică și ca o slujire începută de Mîntuitorul

7. *Ibidem*, p. 262. 8. *Ibidem*, p. 229.
9. Nicolae (Mladin) Mitropolitul Ardealului, *Studii de teologie morală*, Sibiu, 1969, p. 167.
10. S. Boulgakoff, *L'Orthodoxie*, Paris, Alcan, 1932, p. 59.
11. Pr. Prof. Ene Braniște, *Preoția și chipul preotului după Sfînta Scriptură*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIII (1965), nr. 5—6, p. 492.

Hristos care este jertfitor și jertfă, ea este divină prin originea ei și prin scopul ei. «Prin Iisus Hristos realizîndu-se cu adevărat ideea preoției și a jertfei, s-a realizat și legătura cea desăvîrșită a comuniunii între Dumnezeu și oameni» [12]. Această slujire a preoției lui Hristos ne-a împărtășit realitatea mîntuirii din păcat și posibilitatea vieții de veci, pentru care se și face împărtășirea credincioșilor cu Trupul și Sîngele Său.

Iisus Hristos a creat această posibilitate de reînnoire a jertfei și de mîntuire, poruncind ucenicilor: «aceasta să o faceți întru pomenirea Mea», făcîndu-i astfel preoți ai jertfei celei fără de sînge, după învierea și înălțarea Sa la cer. «El a vrut să asocieze grupul Apostolilor ministerului eshatologic și să-i instituie ca păstori ai turmei sale eshatologice» [13]. În rugăciunea pe care a adresat-o către Tatăl după Cina cea de Taină, înainte de patima Sa, Mîntuitorul zice: «Precum M-ai trimis pe Mine în lume așa și Eu i-am trimis pe ei» (Ioan XVII, 18). Această trimitere însă a fost făcută cu țeluri determinate: mergînd învățați... botezați... (Matei XXVIII, 19). «Și Apostolii ca protoierarhi au transmis aceste puteri ierarhice succesorilor lor; desigur n-au transmis toate darurile lor personale, ci numai acelea din puterile lor care au un caracter general» [14]. Preoția aceasta nouă pe care o întîlnim în istoria Bisericii creștine de după Cincizecime «își impune rolul și înălțimea printr-o intensă lucrare duhovnicească, consfințită de atîtea ori prin sîngele martiric» [15]. Activitatea acestei preoții deplin conștientă de misiunea ei duhovnicească este «cea mai bună mărturie despre iubirea pentru Hristos» [16].

Biserica, organ de mîntuire și lucrarea preoției. — Noutatea deosebită pe care Mîntuitorul o vestește în lume, Evanghelia Sa, învață că închinarea lui Dumnezeu se face «în Duh și adevăr» (Ioan IV, 23). Această Evanghelie a împărăției cerurilor avea să fie propovăduită de Apostoli în Biserica întemeiată istoric la Cincizecime și învățătura lor se va transmite «fie prin scris fie prin viu grai» (II Tes. II, 15) de-a lungul veacurilor, cu îndemnul paulin de a se «ține predaniile». În sînul Bisericii comunitățile se înmulțesc (Fapte XVI, 5), iar Apostolii așează în cetăți preoți (Fapte XIV, 23; XX, 28). În această Biserică porunca iubirii lui Dumnezeu și a aproapelui devine temeiul propovăduirii morale, așa cum arătase Mîntuitorul Iisus Hristos, care este întemeietorul și conducătorul permanent al Bisericii. El a întemeiat-o ca mijloc de mîntuire, «pe care porțile iadului nu o vor birui» (Matei XVI, 18), iar criteriul recunoașterii ca următor al lui Hristos este dragostea (Ioan XIII, 35). Această iubire creștină încheagă indisolubil și armonic pe credincioși într-o comunitate în care funcția conducătoare o are preoția. Îndreptățirea la această stare o dă trăirea morală care e chezășia unei puteri sufletești mai deosebite. Mădulare ale trupului tainic al lui Hristos, cei ce trăiesc în virtute pot, ca preoți, să fie de ajutor și fraților lor. Condițiile pe care Sfîntul Apostol Pavel le pune preoților (I Tim. III, 2, 5; Tit I, 7—9) cer ca aceștia să fie purtători de valori morale deosebite și să tindă mereu spre realizarea lor, avînd ca model pe Iisus Hristos, căci «viața creștinului trebuie să fie o continuă reeditare a vieții Domnului» [17]. Spre această împlinire a moralei evanghelice

12. Pr. Dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 239.

13. *Le ministère sacerdotal*, Rapport de la Commision internationale de théologie, Paris, Cerf, 1971, p. 47. 14. S. Boulgakoff, *op. cit.*, p. 59.

15. Pr. Prof. I. G. Coman, *Sensul preoției la Sfinții Părinți*, în «Studii Teologice», I (1949), nr. 9—10, p. 741. 16. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 25.

17. Pr. Prof. I. G. Coman, *Probleme de filozofie și literatură patristică*, București, 1944, p. 245.

acționează sacerdoțiul în Biserică, al cărei scop este mîntuirea credincioșilor. Sacerdoțiul îndrumă viața spirituală a creștinilor spre înnoirea lăuntrică după principiile moralei creștine. Biserica lui Hristos este Biserica iubirii și a păcii. Cei ce se înnoiesc prin botez, devenind membri ai Bisericii, sînt îndrumați de slujtorii lui Hristos să participe activ la lucrarea iubirii creștine.

Lucrarea sacerdotală în Biserică se desfășoară sub semnul acestei mari porunci a dragostei. Preotul, fiind păstor al turmei cuvîntătoare, va da acesteia hrana trebuitoare pentru suflet. El stă în fruntea tùrmei și o conduce spre pășunea cea aleasă. Viața lui este într-o continuă căutare de forme mai bune pentru realizarea mîntuirii. El este o legătură permanentă între faptul morții și învierii lui Hristos ca Mîntuitor și între prezența mîntuitoare în fiecare Euharistie, a Domnului Iisus Hristos. În săvîrșirea acestei Sfinte Taine el este îmbrăcat prin harul preoției cu putere. Aceasta face ca preoția să aibă o înaltă valoare duhovnicească realizînd pentru primitorul ei o integrare în lucrarea mîntuitoare a lui Hristos. În virtutea acestui fapt preotul va fi cel care-L va face prezent pe Hristos în viața Bisericii, împărtășindu-L credincioșilor.

Primind prin hirotonie o asemenea demnitate, sacerdoțiul își ia asupra sa și o seamă de obligații morale deosebite. De aceea, încă de la început Biserica a căutat ca această vrednicie să fie acordată numai unor creștini cu un profil moral deosebit. Ei trebuie să fie «bine văzuți, plini de Duhul Sfînt și de înțelepciune» (Fapte VI, 3), cum s-a cerut la alegerea lor șapte diaconi, sau «fără prihană, întreg la minte, cuviincios, îndemînatic să învețe pe alții, neiubitor de arginți, bun chivernisitor în casa lui, nu de curînd sădit în via Domnului și cu bună mărturie de la cei de din afară», cum îi sfătuiește Sfîntul Apostol Pavel pe Timotei (I Tim. III, 1—13) și Tit (Tit I, 5—10) să facă alegerea preoților și diaconilor. Îndeplinind aceste condiții, un creștin poate să intre în viața sacerdotală care nu are echivalență nici în cer nici pe pămînt — cum spune Sfîntul Grigorie Teologul, devenind întru cîtva Dumnezeu [18] prin conlucrarea la Sfînta Liturghie, sau cum spune Sfîntul Ioan Gură de Aur: «Deși preoția se săvîrșește pe pămînt, are însă demnitatea lucrurilor cerești» [19]. Numai el, preotul, mai poate spune în invocare cuvintele pe care Mîntuitorul le-a zis la Cina cea de Taină. Și cum drama liturgică se săvîrșește mereu și în zilele noastre, aceleași condiții morale se cer preoției ca și în epoca de început a istoriei creștine.

Preoția ca vocație și slujire sacerdotală. — Pentru a putea duce sarcina preoției, cel ce se hotărăște pentru ea trebuie să aibă ca factor constitutiv al ființei sale chemarea. Ea este o formă de viață, pentru că preoția trebuie trăită. «Preoția este o chemare de la Dumnezeu. Sfîntul Apostol Pavel spune despre sarcinile preoției că ele nu se iau de la sine, ci prin chemare» [20]. «Nimeni nu-și ia singur această cinste, ci cel chemat de Dumnezeu, ca și Aron» (Evr. V, 4) iar Mîntuitorul le spune Apostolilor: «Nu voi M-ați ales pe Mine ci Eu v-am ales pe voi» (Ioan XV, 16). Chemați la această înaltă slujire și convinși de dumnezeirea învățăturii lui Iisus Hristos, ei n-au mai avut nici o altă menire decît a slujirii lui Dumnezeu și a Bisericii. Aceeași chemare trebuie să o simtă în sufletul său oricare dintre preoții lui Hristos. Ea crește din vîrsta fragedă și-și desăvîșește ființa prin chemarea la împărtășirea harului în sfînta taină a Hirotoniei. Chemarea interioară la preoție poartă sufletul și viața spre momentul de unire liberă cu slujirea. Pînă aici chemarea a fost tăinuită, dar acum devine o realitate vizibilă împlinindu-se în funcția sacerdotală.

18. Sf. Grigorie Teologul, *op. cit.*, p. 93. 19. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 53.
20. *Apostolat social*, vol. V, București, 1955, p. 139.

Pe plan haric preoția este continuatoarea teandriei, a întrupării lui Iisus Hristos euharistic. Valoarea umană a preotului se mută în sfințenie și sfințire, prin întrepătrunderea harului dumnezeiesc cu ființa umană. «Lumina și dragostea pe care Dumnezeu ni le trimite prin Sfintele Taine umplu în primul rînd sufletul preotului, pentru ca acesta să poată ridica umanitatea la înălțimea sfințeniei îndumnezeitoare» [21]. Harul întrupat în preoție devine sfințitor al întregii activități sacerdotale. Dar această posibilitate nu există decît înăuntrul unei Biserici constituite la Cincizecime, în care s-a dat posibilitatea mîntuirii prin jertfa de pe cruce. Actul mîntuitor este unic, dar din porunca Mîntuitorului el este reactualizat și multiplicat în toate timpurile și locurile, prin lucrarea harică a preoției. Această lucrare este o poruncă a lui Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu, singurul care a fost în măsură să facă jertfa de izbăvire și să o poruncească în existență euharistică perpetuă. Încredințată preoției ea devine o slujire a poruncii. «Mîntuitorul întemeiază preoția creștină în primul rînd în vederea menirii ei sacramentale... completînd-o apoi cu prerogativa de a lega și dezlega și abia mai tîrziu... trimiterea la predică» [22]. Complexitatea acestei slujiri este dominată și pe mai departe de caracterul ei sacrosant din care decurge și mulțimea obligațiilor morale. Pe lîngă acest sublim oficiu liturgic, preoția este într-o continuă slujire a comunității creștine sub diferite aspecte. Înainte de toate este acela de mijlocitor al împărtășirii harului divin credincioșilor pentru mîntuirea lor, «toate celelalte manifestări și slujiri ale Bisericii în viața credincioșilor fiind numai mijloace pentru lucrarea mîntuirii» [23]. Izvorul acestei slujiri față de credincioși este slujirea față de Dumnezeu.

Condițiile morale ale sacerdoțiului. — «Nu poate fi vrednicie mai înaltă pe pămînt decît aceea de a sluji lui Dumnezeu ca preot», afirmă Prea Fericitul Patriarh Justinian [24]. Această vrednicie trebuie să fie împodobită cu o seamă de virtuți care să ilustreze viața aleasă și moralitatea ireproșabilă a preotului.

a) *Preoție și sfințenie.* — Pentru slujirea preoțească Sfîntul Ioan Gură de Aur are o viziune extraordinară: «pe cei ce petrec în trup i-a făcut să săvîrșească slujba îngerilor» [25], iar întrebării cum de e posibil ca pe unii dintre noi să ne facă Dumnezeu apți a ne apropia de El, tot Sfîntul Ioan răspunde: «De aceea preotul trebuie să fie așa de curat ca și cum ar locui în ceruri în mijlocul acelor puteri» [26]. Slujba preoției o socotește Sfîntul Efrem Sirul ca o «slujbă sfîntă, sublimă, de neprețuit, cu care Hristos, după venirea Sa pe pămînt, a binevoit să însărcineze pe nevrednicele sale fărturi... eu îl văd pe preot în mijlocul sfinților... el se desfată în apropierea (intimitatea) Domnului său...» [27]. Această permanentă posibilitate de apropiere de Dumnezeu cere de la preot o permanentă deschidere spre sfințenie, spre realizarea faptelor bune și realizarea virtuților. Acest fapt îl implică pe preot într-un proces moral continuu «prin care se desăvîrșește asimilarea omului cu Hristos, sau sfințirea omului» [28]. Asimilarea omului credincios cu Hristos îl duce pe preot spre acel paulin

21. Pr. Prof. I. G. Coman, *Sensul preoției...*, p. 755.

22. Asist. Diac. Ene Branișteș, *Preotul de azi ca liturghisitor*, în «Studii Teologice», I (1949), nr. 1—2, p. 99.

23. Pr. Prof. P. Rezuș, *Slujirea ca funcție esențială a Bisericii*, în «Ortodoxia», XVIII (1965), nr. 4, p. 590. 24. *Apostolat social*, vol. V, p. 244.

25. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 52. 26. *Ibidem.*

27. Sf. Efrem Sirul, *Cuvînt despre preoție*, la Pr. P. Vintilescu, *Preotul în fața chemării sale de păstor al sufletelor*, București, f. a., p. 60.

28. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Condițiile mîntuirii*, în «Studii Teologice», III (1951), nr. 5—6, p. 250.

«Hristos trăiește în mine» (Gal. II, 20), fără să-i anuleze libertatea prin care colaborează cu harul. În cuprinsul acestei libertăți se înscrie și realizarea datoriilor lui morale. Împlinirea lor nu este o activitate de ordin contemplativ, ci o manifestare continuă a unui dinamism moral cu sensul spre sfințenie. Acest dinamism este un corelat al demnității sacerdotale, datoriile morale fiind trepte de realizare a desăvîrșirii care își are finalizarea în sfințenie. Curăția de care vorbește Sfîntul Ioan Gură de Aur este un complex de realizări și împliniri ale datoriilor morale spre a-i acorda preotului vrednicia oficiului liturgic și pastoral, deoarece «Sfînta Împărtășanie ne unește nu numai cu Hristos ci și întreolaltă» [29]. În comunitatea ce se formează în cadrul liturgic, lucrarea harică a preotului este sfințitoare iar lucrarea pastorală este dinamică spre sfințenie. În fiecare slujbă sfîntă ce-i unește întreolaltă pe credincioși, se urmărește acest sens spre sfințenie, sub conducerea persoanei harice, preotul. Justificarea prezenței omului cu putere harică în funcția sacerdotală nu este numai prin învestire, ci și prin realizarea îndatoririlor morale, amîndouă aspectele ținînd ontologic de preoție. Privit ca întreg, preotul este «haric» și «uman», este sfînt prin har dar este și sfințit și sfințitor prin lucrarea harului. «Harul este cel care lucrează totul» [30], care îi dă și preotului puterea de a fi sfințitor și prin care, împreună cu îndeplinirea datoriilor morale își cîștigă sfințenia. «Cea mai puternică dovadă a conștiinței preotului despre sublimitatea și responsabilitatea misiunii sale este *curăția morală și sfințenia vieții sale*» [31].

b) *Între vremelnic și veșnicie.* — Viața creștină se desfășoară în umbra Crucii pe care Iisus Hristos a săvîrșit suprema jertfă pentru mîntuirea noastră, semnul dragostei supreme în care Dumnezeu ne-a cuprins. «Rămîneți întru dragostea mea» (Ioan XV, 9) este o chemare către veșnicie. Actul mîntuitor este unic, dar în această dragoste divină el se repetă sacerdotal în timp, pentru a fi mîntuitor oricînd. Iisus Hristos este începătorul jertfei de mîntuire dar slujirea Sa nu este egală și nici asemenea slujirii preoțești. El nu este «primul preot după cum crucea nu este prima liturghie; persoana Sa și sacrificiul Său, în unicitatea lor riguroasă, transcend seria» [32] și rămîn în veșnicie. În vremelnic se săvîrșește de către preot liturghia în care *El* «niciodată nu se sfîrșește, ci pe cei ce se împărtășesc îi sfințește». Prin această sfințire valoarea morală a vieții crește, iar funcția sacerdotală are menirea prelungirii ei în comunitate, ca formă a existenței vremelnice. În această existență preoția este responsabilă de actele sale. Datoriile morale ale preotului se înscriu în vremelnic, dar se înfăptuiesc «sub specie aeternitatis». Vremelnicul este cu atît mai plin de sfințenie cu cît semnul veșniciei este mai aproape de conștiința morală a preotului. «Sfîntă și sfințitoare este, deci, misiunea preotului dar și de mare responsabilitate morală în fața lui Dumnezeu» [33].

c) *Preotul ca semn al iubirii.* — «Activitatea preotului pe plan moral decurge ca un corolar necesar din activitatea sa pe plan haric» [34], oricît de grea ar fi exercitarea ei. Greutatea aceasta rezultă din condiția cantitativă a dragostei pe care Hris-

29. Nicolae (Mladin), Mitropolitul Ardealului, *op. cit.*, p. 278.

30. Nicolae Cabasila, *Explicarea Sfintei Liturghii*, trad. de Diac. Dr. Ene Braniște, București, 1946, p. 101.

31. Pr. Prof. Ene Braniște, *Cîteva din virtuțile necesare preotului ca păstor și om*, în «Glasul Bisericii», XV (1956), nr. 8—9, p. 473.

32. André Manaranche, *Prêtres à la manière des Apôtres pour les hommes de demain*; Paris, Centurion, 1967, p. 47.

33. Diac. Prof. Orest Bucevschi, *Preotul față de preot*, în «Glasul Bisericii», XV (1956), nr. 8—9, p. 456. 34. Pr. Prof. I. G. Coman, *Sensul preoției...*, p. 755.

tos o pune slujitorului : «precum v-am iubit Eu» (Ioan XV, 12). «Apostolatul este desăvîrșită iubire față de Hristos, probată pînă la sacrificiul de sine față de cei încredințați spre mîntuire» [35]. Trăind această dragoste creștină, datoriile morale ale preotului nu vor mai părea povară pentru aspectul uman al lui, deoarece intensitatea de trăire a iubirii devine izvorul tuturor acțiunilor lui iar bucuria împlinirilor morale este corolar al optimismului pastoral. Preotul este un om al bucuriei, «fiindcă bucuria produsă de făpturile lui Dumnezeu și de plăcerea de a sluji Acestuia, înseamnă pentru el o Evanghelie plină de viață... Aceasta este suprema lui bucurie : bucuria de a vieții în Hristos. La această bucurie se gîndește și Apostolul cînd zice : «Bucurați-vă întru Domnul în toate zilele vieții voastre și iarăși zic vouă : bucurați-vă» (Filip. IV, 4) [36], mergînd în slujire pe drumul realizării moralei creștine, spre îndumnezeire. Preoția ca semn al iubirii este o continuă ascultare a poruncilor lui Hristos : «dacă Mă iubiți, păziți poruncile» (Ioan XIV, 15). Neascultarea este un păcat care își are rădăcina «în iubirea nemăsurată și falsă, de sine și în subestimarea poruncii, adică în mîndrie» [37]. Împotriva acestei devieri de credință preotul va opune rîvna slujirii «prin iubire» (Gal. V, 13), pentru că «dragostea de Dumnezeu și dragostea față de om sînt indisolubil legate» [38].

d) *Preotul ca model al vieții creștine.* — Preotul își desfășoară activitatea sa sub două aspecte : ca sacerdot și ca membru al societății. Relațiile sale cu semenii îi vor da ocazia de valorificare creștină a principiilor de morală pe care le va ilustra înainte de toate cu exemplul său personal. Nu poate rămîne un spectator din afara vieții atîta vreme cît funcția sa îl plasează în centrul activității sfințitoare. Sfera relațiilor sale pornește de la funcția sacramentală prin care îl face prezent pe Hristos. Modul de a trăi conștient pe acest temei relațiile cu funcția, va face din preot un model pozitiv al vieții creștine. Dacă, dimpotrivă, preotul nu va putea sluji ca model vieții creștine, pentru sfera lui de relații va fi o sminteală, cu atît mai mare cu cît dezacordul între fapte și principii va fi mai mare. «Acordul faptelor cu predica și smerenia sînt cerute îndeosebi celor puși să îndrumeze pe alții». În acest sens, Isidor Pelusiotul spune : «Dumnezeu aprinde ca un felinar pe preot și pe arhiereu și-i așează în sfeșnic pe scaunul cel purtător de lumină... ca văzînd poporul razele luminii care dau viață (adică faptele lui), către acelea să se îndrepte și să slăvească pe Tatăl luminilor» (Epist. 36) [39]. Deci preotul are marea datorie de a feri de sminteală pe semenii săi. «Pentru a evita sminteala, trebuie, pe cît posibil, să renunțe chiar la fapte îngăduite și chiar bune... dacă ele smintesc pe aproapele» [40]. Preotul se va feri de a aduce sminteală cuiva, pentru că «de va sminti cineva pe unul dintre aceștia mai mici care cred în Mine, mai bine i-ar fi lui să i se atîrne de gît o piatră de moară și să fie afundat în adîncul mării» (Matei XVIII, 6) ; iar mai mici decît preotul sînt toți cei pe care îi păstorește și cărora le slujește. De aici rezultă marea datorie morală a preotului de a fi model al vieții creștine «în cuvînt, în felul de trai, în iubire, în

35. Pr. Gh. T. Tilea, *Preoția creștină*, Curtea de Argeș, 1947, p. 10.

36. Diac. Prof. N. Balca, *Caracteristicile creștinului autentic*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 9—10, p. 485.

37. Prof. C. Pavel, *Temeiurile și rostul ascultării în viața morală a creștinului*, în «Studii Teologice», XVIII (1966), nr. 9—10, p. 405.

38. Nicolas Berdiaeff, *De la dignité du Christianisme et de l'indignité des chrétiens*, Paris, 1931, p. 25.

39. Asist. Const. C. Pavel, *Influența păcatului nostru personal asupra semenilor*, în «Ortodoxia», XI (1959), nr. 2, p. 275. 40. *Ibidem*, p. 276.

credință, în castitate, în toate împrejurările, dîndu-se exemplu de fapte bune, ca un arhetip al vieții, ca o lege însuflețită, ca un canon și ca o regulă de frumoasă viețuire, căci așa trebuie să fie cel care este învățător al altora» [41].

e) *Blîndețea și umilința* preotului sînt datorii care îl duc spre cea mai strînsă unitate morală cu credincioșii. «Prin blîndețe a făcut pasul decisiv spre unificarea firii omenești din el cu firea omenească din ceilalți» [42]. Blîndețea și umilința preotului vor crește dragostea lui față de alții și a altora față de el, pentru că va înlătura mîndria și răutatea din calea lor. Umilința preotului este o reflectare a umilinței Mîntuitorului care a luat chip omenesc spre a ne mîntui. Blîndețea și smerenia îl pot face pe preot să simtă raportul cu divinitatea ca ucenic al lui Hristos care îl îndeamnă: «învățați de la Mine că sînt blînd și smerit cu inima» (Matei XI, 29). Împlinirea acestor datorii morale aduce pace sufletului.

f) *Milostenia și bunătatea.* — Relația continuă a preotului cu credincioșii îi dă posibilitatea să cunoască durerile sufletești ale acestora și din dragoste creștină, preotul are datoria morală de a se apropia de cei ce i-au încredințat neliniștile sufletului, cu bunătate și înțelegere, în cuvînt și în faptă. Prin faptă bunătatea devine milostenie. Niciodată milostenia creștină nu a avut limite nici rețineri. Mai ales sub aspectul spiritual, roadele milosteniei prin cuvîntul bun și de mîngîiere către cei întristați, sau în primejdie, a readus suflete pe calea cea bună. Nici un preot nu se poate numi slujitor al lui Hristos dacă nu se străduiește să ilustreze milostenia și bunătatea creștină prin faptele sale de slujire, nelipsindu-i exemple atît de strălucite ca «vasiliada» marelui ierarh din Cezareea Capadociei sau ascunsa bunătate a Sfîntului din Mira Lichiei. Mai presus de orice sînt însă cuvintele Mîntuitorului: «Întrucît ați făcut unuia dintr-acești frați ai Mei prea mici, Mie Mi-ați făcut» (Matei XXV, 40).

g) *Dreptatea și pacea.* — Contribuția rodnică a preotului la realizarea dreptății și a păcii este o mare responsabilitate morală. Cel ce lucrează în ogorul Domnului nu se poate numi slujitor al lui Hristos dacă nu iubește dreptatea și pacea. Înfăptuirea lor este o muncă de preamărire a lui Dumnezeu, Cel care iubește dreptatea și pacea. Dreptatea în viața credincioșilor aduce pace sufletească dar nu numai sub acest aspect dreptatea și pacea sînt datorii morale ale preotului, ci ele se răsfrîng și asupra vieții enoriașilor. Preotul, ca slujitor al lui Hristos Cel ce dă «pace lumii», și de la care se cere în ectenii stăruitoare «pacea lumii», va fi un sprijinitor al dreptății sociale și al păcii, va colabora cu orice organism social care luptă pentru descătușarea vieții din exploatare și oprimare, din subdezvoltare și inechitate, care luptă pentru păstrarea vieții, pentru propășirea ei. «Preotul este obligat de însăși învățătura creștină, de însăși misiunea lui sacerdotală și de însăși Biserica pe care o servește, să fie un om al păcii un luptător activ pentru pace și un făcător de pace. Pacea sufletului, pacea vieții, în general pacea oamenilor, pacea popoarelor, este o problemă în armonie cu misiunea preoțească» [43].

h) *Bucuria muncii și cumpătarea* le ilustrează Apostolul Pavel prin exemplul lui personal: «n-am mîncat de la cineva pîine în dar, ci cu muncă și cu trudă am lucrat noaptea și ziua... ca să vă dăm o pildă cu noi înșine, ca să faceți ca noi» (II Tes.

41. Sf. Ioan Gură de Aur, *Epist. de I ad Timotheum*, la Pr. Gh. Tilea, *op. cit.*, p. 13.

42. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Curs de ascetică și mistică creștină* (litografiat), București, 1947, p. 113.

43. *** *Binele obștesc și mijloacele pastorale pentru realizarea lui*, în «Mitropolia Olteniei», VII (1955), nr. 1—2, p. 14.

III, 8—9). Ele devin datorii morale pentru preot. A munci este un destin al omului, dar a munci cu bucurie este o virtute. Cel ce muncește cinstit și cu bucurie știe și să aprecieze valoarea muncii și a lui și a semenului său. Un astfel de preot nu va fi nici risipitor și nici lacom și va fi apărat de arghirofilia care «este o pasiune umană curentă dar în persoana preotului ea capătă o nuanță gravă care dezgustă pe păstoriți și îi îndepărtează nu numai de preot ci și de Biserică» [44]. Pentru aceasta atît Sfîntul Apostol Petru cît și Sfîntul Apostol Pavel cer celor ce vin la preoție să fie «neiubitori de arginți și de cîștig urît» (I Petru V, 2 ; I Tim. III, 3, 8).

Munca cinstită este însoțită de cumpătare și de răbdare. A nu-și ieși din fire nici prin manifestări nervoase și nici de necumpătare, ca beția sau altele, sînt imperative morale pentru un preot. Cumpătarea îndeosebi — și nu numai — dar mai ales în ajunul liturghisirii este o datorie morală a oricărui preot. «Pentru liturghisitori sărbătorile și ajunurile lor sînt timpuri care aparțin lui Dumnezeu și serviciului Său» [45].

i) *Asceză și tentații.* — Vrednicia slujirii preoțești este apreciată de credincioși după modul în care preotul își duce viața în propria sa familie și în societate. Valoarea morală a trăirii preotului este cea care dă autoritate cuvîntului și lucrării lui și astfel el devine o «personalitate religios-morală creștină care întrupează în mod liber și personal pe Hristos într-o dezvoltare consecventă și armonioasă în ființa sa» [46]. Pentru a realiza starea de perfecțiune interioară și exterioară pe care i-o impune «contactul viu sacramental și substanțial prin participarea la sacerdoțiul Mîntuitorului în oficiul de liturghisitor» [47], preotul are de parcurs treptele unei pregătiri religioase și morale ce nu încetează niciodată, urcînd spre desăvîrșire ca «să depășească pe ceilalți oameni prin virtutea sufletului lui, prin caracterul lui exemplar cu atît cu cît Saul întrecea cu statura lui întregul popor al Evreilor și încă și mai mult» — zice Sfîntul Ioan Hrisostomul [48]. Lipsa curăției morale anulează toate faptele lui. De aceea preotul are datoria «să se afle permanent într-o stare de puritate» [49], petrecînd într-un cadru de asceză asupra căreia va veghea conștiința lui care îi va disciplina simțurile. Aceasta va ține familia și căsnicia lui curată ; — soția și copiii preotului vor fi și ei trăitori ai principiilor morale creștine, atunci cînd părintele și tatăl le va practica în casa sa. Această asceză se va extinde, în unire cu cumpătarea, și asupra altor porniri omenești pentru ca slujirea preotului să fie lipsită de păcat. De la ispitire la păcat trecerea este nesimțită, mai ales cînd tentațiile sînt insinuante și deghizate în forme nevinovate. Cu cît i se cere să fie mai aproape de Dumnezeu cu atît tentațiile sînt mai grele pentru preot iar datoria lui de a le înfrunta cu atît mai mare, pentru că el răspunde nu numai de sufletul său, ci și de al altora. Modalitățile tentațiilor trec prin game variate, de la aspectul gîndurilor rătăcite, trecînd prin îndoială, lenevire, vrajbă, mîndrie, rutină și pînă la senzualitate [50]. A fi biruit

44. Pr. Petre Vintilescu, *Preotul în fața chemării sale...*, p. 166.
45. Idem, *Liturghierul explicat*, București, 1972, p. 83.
46. Nicolae (Mladin), Mitropolitul Ardealului, *op. cit.*, p. 307.
47. Pr. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat...*, p. 80.
48. Pr. Prof. I. G. Coman, *Sensul preoției...* p. 747.
49. Pr. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat...* p. 81.
50. Pr. Victor N. Popescu, *Sufletul preotului în luptă cu ispitele*, București, 1943, p. 135.

de tentații înseamnă pentru preot a se situa în afara vredniciei slujirii, deoarece «nimeni din cei legați cu pofte și cu desfătări trupești nu este vrednic să vie sau să se apropie sau să slujească Ție, Împăratul slavei». O sinceritate deosebită față de sine însuși este dator să aibă preotul spre a nu se amăgi în lupta cu tentațiile și a trăi într-o falsă moralitate; el «trebuie să lupte împotriva ispitelor pentru mîntuirea lui, pentru cinstirea preoției și pentru mîntuirea altora» [51]. Biruința lui în această luptă are ceva din biruința Mîntuitorului în pustiul Carantaniei, cu deosebirea că în timp ce asupra Mîntuitorului nu va mai reveni ispitirea, asupra preotului va reveni mereu. Tentațiile sînt structural legate de omenescul sacerdotului dar preotul trebuie să le învingă, altfel devine fur de cele sfinte. Iar biruința ascetică, o dobîndește practicînd rugăciunea, privegherea, postul și faptele bune, oricît de mare ar fi mulțimea ispitirilor. «Relații diverse și din cele mai personale și îmbrăcate în caracterul discreției și intimității duhovnicești, ascund multe primejdii pentru virtutea preotului» [52]. Este marea datorie morală a preotului de a le ști discerne și depăși, «căci aceasta este deosebirea pe care o pun între viața preotului și cea a unui simplu credincios» — zice Sfîntul Ioan Gură de Aur [53].

j) *Rugăciune și evlavie.* — Îndemnul Sfîntului Apostol Iacob este pentru toți spre rugăciunea stăruitoare care «mult poate» (Iacob V, 16) înaintea lui Dumnezeu. Rugăciunea ne este dată ca mijloc de convorbire cu Dumnezeu. Mîntuitorul ne-a arătat cît de mult era în comuniune cu Tatăl prin rugăciunea pe care a făcut-o ori de cîte ori avea să împlinească un act important, sau pentru Sine, în momentele de seamă (Ghetsimani, pe cruce). Aceasta ne arată necesitatea și importanța rugăciunii pentru viața morală a preotului. Deoarece preotul este mijlocitor pentru credincioși, rugăciunea devine o datorie morală de împlinit nu numai pentru sine, ci și pentru cei păstoriți, vii sau morți. Rugăciunea făcută cu evlavie este un mod de viață al preotului; lipsa ei îl face să devină «aramă sunătoare și chimval răsunător». Rugăciunea ce se face cu credință, în numele lui Hristos, își găsește împlinire la Dumnezeu. Fără rugăciune nu se cîștigă biruință asupra păcatului nici binecuvîntare. Rugăciunea cu evlavia rodește în sufletele tuturor. Rugăciunea este suportul vieții morale a preotului. «Numai prin rugăciune necontenită și stăruitoare se poate susține caracterul sacerdotal al preoției, ferindu-l pe preot de laicizare și ajutîndu-l să se ridice deasupra preocupărilor și grijilor pămîntești, pentru a rămîne un adevărat îndrumător spiritual al credincioșilor săi» [54].

Preotul, chip al păstorului. — Complexa îndatorire morală a preotului își găsește realizare în toate aspectele activității sale: harice, predicatoriale, și pastorale, pentru că toate se reunesc în scopul urmărit, mîntuirea credincioșilor. Activitatea lui nu poate fi rodnică decît dacă el însuși este un model de viață creștină. «Principiul fundamental al activității preotului trebuie să fie desăvîrșita armonie între cuvîntul și fapta sa. Ca un bun păstor care-și «pune viața pentru oile sale» (Ioan X, 11), preotul are datoria morală de a fi plin de rîvnă pentru activitatea pastorală:

51. *Ibidem*, p. 136. 52. Pr. P. Vintilescu, *Preotul în fața chemării sale...*, p. 161.
53. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 161.
54. Pr. Prof. Ene Braniște, *Viața lăuntrică a preotului*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXIV (1956), nr. 1—2, p. 129.

în slujire, în studiu, în predică, în milostenie, în stat și în iertare» [55]. «Calitățile sufletești pe care Sfîntul Apostol Pavel le cere episcopilor Timotei și Tit, ca și calitățile sufletești pe care le cere în aceleași epistole preoților și diaconilor ridică pe clerici la cel mai înalt nivel moral și la cea mai mare vrednicie de slujitori» [56]. Preotul trebuie să fie «pildă credincioșilor cu cuvîntul, cu purtarea, cu dragostea, cu duhul, cu curăția» (I Tim. IV, 12), «pildă cu faptele bune» (Tit II, 7). Această pilduitoare circumscriere a datoriilor morale ale preotului în epoca apostolică este neschimbată și astăzi pentru că «preotul este urmărit de credincioșii săi în gesturile și comportarea lui» [57] pentru a învăța de la el. Sfîntul Grigorie cel Mare afirmă că «grație meritului vieții sale cuvîntul preotului va răsuna mai de sus» [58].

a) *Preotul este îndrumătorul moral al vieții credincioșilor*, și aceasta nu numai sub aspectul sacerdotal ci și personal, ca să nu dea «altora motiv de a-și ierta defectele, de a păcătui mai slobod, de a bănui cu răutate, a osîndi sau a greși în altfel» [59]. Fiecare clipă din viața preotului este pilduitoare pentru credincioși deoarece ei de la preot vor lua exemplu și faptele preotului, de orice natură ar fi ele, le vor interpreta ca fiind bune a fi săvîrșite și de către ei. De aceea preotul, ca îndrumător moral al vieții credincioșilor, prin exemplul său personal și al familiei sale, trebuie să știe că «toate sînt îngăduite, dar nu toate sînt de folos» (I Cor. VI, 12), sau, cum zice în alt loc Sfîntul Apostol Pavel :«Vedeți dar ca nu cumva această libertate a voastră să ajungă poticnire pentru cei slabi... ; va pieri prin cunoștința ta cel slab, fratele tău, pentru care a murit Hristos, și așa păcătuind, împotriva fraților și lovind conștiința lor slabă, păcătuiți față de Hristos» (I Cor. VIII, 9—12). Avînd deci conștiința răspunderii morale, preotul va fi înainte de toate prin viața sa personală un exemplu pentru credincioși. Sentimentul datoriei îl va face pe preot să fie mereu activ și mereu atent la îndeplinirea obligațiilor sale morale. Acest lucru îl va face pe preot să fie respectat de credincioși și sfatul preotului va fi pîinea duhovniciei pentru cei păstoriți. Ea va fi căutată și cerută numai de la preotul moral și iubitor de dreptate. Cuvîntul lui va fi ascultat și cînd va rosti îndemn pentru pacea lăuntrică tot așa ca și pentru «pacea a toată lumea», și cînd va vorbi despre familia creștină și împotriva avorturilor ca și pentru respectul și sprijinirea bătrînilor și a văduvelor, și cînd va vorbi de bucuria rugăciunii ce înalță sufletul către Dumnezeu ca și de nădejdea bunei înțelegeri între popoare și realizarea unui climat de pace și progres în omenire, și cînd va vorbi de dragostea de Dumnezeu și de aproapele ca și de respectul și supunerea ce trebuie acordate legilor și orînduirii statale. Toate au drept scop conducerea spre o viață fericită atît pe pămînt cît mai ales în viața viitoare.

b) *Exemplul vieții personale a preotului* va avea o puternică înrîurire asupra vieții morale a credincioșilor. «Sufletul preotului trebuie să lumineze ca o adevărată lumină a soarelui» — zice Sfîntul Ioan Gură de Aur [60]. Viața preotului se va desfășura într-o permanentă deschidere pastorală ; «un preot trebuie să fie așa de dis-

55. Pr. Prof. I. G. Coman, *Sensul preoției...*, p. 757.

56. Prof. T. M. Popescu, *Cler și popor în primele trei secole*, în «Studii Teologice», I (1949), nr. 9—10, p. 714.

57. Sf. Grigorie cel Mare, *Despre preoție*, la Pr. P. Vintilescu, *Preotul în fața chemării sale...*, p. 143. 58. *Apostolat social*, vol. V, p. 193.

59. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 155. 60. *Ibidem*, p. 135.

pus față de supușii săi precum este un tată față de copiii săi»[61]. Este adevărat că «om fiind, preotul nu poate fi totdeauna același, nici să fie fericit în toate; ba e firesc să și greșească vreodată, să înfăptuiască mai puțin decît era altădată în stare»[62], dar trebuie să fie conștient că slăbiciunile lui sînt rău pilduitoare și de aceea trebuie să fie consecvent și perseverent în lupta împotriva lor și în realizarea tuturor faptelor lui în spiritul moralei creștine ca «slujitor al vieții, al binelui și al luminii»[63]. Aceasta, deoarece «credincioșii așteaptă de la preot o trăire a vieții cu adevărat creștină, doresc să vadă în preotul lor întruparea adevăratei vieți evanghelice»[64]. Faptele preotului sînt privite cu mai multă atenție și «judecate cu mai multă asprime decît ale celorlalți oameni... și pe cît de mult zidește o viață pilduitoare de preot prin influența ei binefăcătoare, pe atît strică și dărîmă păcatele și deficiențele preotului, prin influența negativă pe care o exercită asupra moralității păstoriților săi»[65]. Afirmînd acest lucru, recunoaștem cu mult regret că uneori nu toți preoții trăiesc în toată plenitudinea ei viața morală. Și în astfel de situații păcatele și deficiențele morale ale preotului sînt mult păgubitoare și intră între datoriile morale ale preotului și aceea de a lupta cu toată hotărîrea împotriva sa însăși pentru a se îndrepta de păcate și căderi morale. De aceea, «cu deosebită stăruință subliniază Sfîntul Apostol Pavel obligația preotului de a fi, prin viața și comportarea lui, un model și o pildă vrednică de imitat pentru credincioși, întruchipînd întîi el însuși cele ce învață pe alții»[66].

Sfintele Taine și promovarea vieții morale a preotului și a credincioșilor. — Activitatea și existența sacerdotală sînt strîns legate de porunca divină, care se finalizează în cîștigarea vieții de veci. Împlinirea datoriilor morale ale preotului este parte integrantă din acest scop de realizat. Datoriile morale ale preotului sînt datorii de viață, iar viața se transformă potrivit cu idealul moral. Viața creștină tinde spre desăvîrșirea în Hristos, se realizează prin lucrarea harică a Sfintelor Taine. Ele sînt principiile de sfințire ale vieții creștine iar cea mai înaltă datorie morală a preotului este săvîrșirea lor în cea mai deplină curăție. Curăția și vrednicia preotului depind numai de sine însuși, mai ales de modul de a înțelege trăirea principiilor moralei creștine care îi cere «să fie mai presus de mulțime în ceea ce privește virtutea și apropierea de Dumnezeu și să fie față de comunitate ceea ce este sufletul față de trup»[67], adică principiul călăuzitor al tuturor activităților lui. Prin Sfintele Taine se sfințesc toate realizările morale ale vieții creștine; de aceea «curăția morală este o condiție esențială a preoției creștine ortodoxe». Sfîntul Simeon Noul Teolog descrie astfel chipul adevăratului preot: «Mai întîi de toate el trebuie să fie curat nu numai trupește dar și sufletește; să nu fie părtaș la nici un păcat»[68]. Un preot care se străduiește să realizeze în acest sens datoriile sale morale nu este singur, «căci lîngă fiecare preot care trudește pentru Biserica lui Dumnezeu stă nevăzut Iisus Hristos care a spus: «Eu sînt cu voi pînă la sfîrșitul veacurilor»[69]. Prin aceasta se arată limpede că preotul este chemat să fie un colaborator al Mîntuitorului Hristos la

61. *Ibidem*, p. 137. 62. *Apostolat social*, vol. V, p. 333. 63. *Ibidem*, p. 183.
64. Pr. Prof. Ene Branișteș, *Preoții tăi Doamne...»*, în «Glasul Bisericii», XVII (1958), nr. 6—7, p. 539. 65. Idem, *Preoția și chipul preotului...*, p. 499.
66. Sf. Grigorie Teologul, *op. cit.*, p. 48—49. 67. *Apostolat social*, vol. V, p. 281.
68. *Ibidem*, p. 283. 69. *Apostolat social*, vol. III, București, 1949, p. 38.

mîntuirea creştinilor. Aceasta înseamnă identificarea cu misiunea pe care i-a încredinţat-o Mîntuitorul, adică să-şi închine «toată fiinţa sa şi toate puterile sale de muncă lui Hristos şi Bisericii Sale» [70], întru realizarea morală a sa şi a credincioşilor. «Preotul trebuie să înalţe viaţa sa personală şi să o apropie de sfinţenia Tainelor» [71]. Mîntuirea, ce se cîştigă prin împărtăşirea cu Sfintele Taine, este o lucrare tainică a Sfîntului Duh care realizează o nouă viaţă morală, prin unirea cu Iisus Hristos în Duhul. Unirea sacramentală cu Iisus Hristos este cea mai înaltă formă de realizare morală în «nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine» (Gal. II, 20), adică «etosul lui Hristos să devină etosul preotului» [72].

Viaţa în Hristos a credincioşilor în perspectivă morală este o rodire a lucrării harice a preotului, pentru că el este mijlocitor între Dumnezeu şi credincioşi, coborînd harul divin peste viaţa lor şi înălţînd rugăciunile lor către Dumnezeu. De aceea el are un rol central în viaţa morală a Bisericii, în viaţa credincioşilor [73]. Şi cum sacrificiul liturgic este cea mai de seamă lucrare a preotului, oare este acesta compatibil cu o morală aproximativă? Categoric, nu! «Ca slujitor al celor sfinte, preotul este dator să se sileaască a fi curat nu numai în momentul slujirii, ci a se menţine în permanentă stare de curăţie» [74]. Faptul acesta îl obligă pe preot la o viaţă aleasă, la o înaltă conduită morală, obligaţie ce rezultă din starea specială pe care i-o dă harul împărtăşit la hirotonie. «Este adevărat că efectele Sfintelor Taine nu atîrnă de vrednicia sau nevrednicia săvîrşitorului lor, dar nu e mai puţin adevărat că rodnicia activităţii preoţeşti în viaţa morală a credincioşilor atîrnă în mare parte de viaţa morală a preotului» [75]. De aceea, împlinirea datoriilor morale pentru preot este un imperativ, chiar dacă «starea morală a săvîrşitorului nu are nici o influenţă asupra validităţii Tainelor», ştiind că «principalul săvîrşitor este însuşi Iisus Hristos, iar omul care săvîrşeşte Tainele este numai un instrument prin care lucrează puterea dumnezeiască în chip nevăzut» [76].

În concluzie, Biserica este o comuniune harică de credinţă, nădejde şi dragoste, în care realizarea morală a credincioşilor se face pentru dobîndirea mîntuirii. În această comuniune Iisus Hristos este viu prin taina Sfintei Euharistii, iar preotul este slujitorul Lui şi al credincioşilor. Această «preoţie este strîns legată de viaţa [77] pe care el o sfinţeşte prin slujirea harică. Pentru el împlinirea datoriilor va constitui cea mai înaltă ilustrare a moralei evanghelice. În acest sens el va ajuta la rezolvarea tuturor problemelor bisericeşti în spiritul învăţăturii creştine, din care rezultă şi complexitatea datoriilor sale morale pe care Sfîntul Apostol Pavel le rezumă în îndemnul: «Fă lucrul evanghelistului, slujba ta fă-o deplin» (II Tim. IV, 5).

70. Pr. Victor N. Popescu, *op. cit.*, p. 38.
71. Diac. Prof. Orest Bucevschi, *Preotul faţă de preot...*, p. 457.
72. Nicolae (Mladin), Mitropolitul Ardealului, *op. cit.*, p. 282.
73. Pr. Prof. Ene Braniştе, *Preoţii tăi Doamne...*, p. 533.
74. Nicolae (Mladin), Mitropolitul Ardealului, *op. cit.*, p. 282.
75. *Teologia Dogmatică şi Simbolică*. Manual pentru institute teologice, Bucureşti, 1958, p. 834.
76. Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, p. 173.
77. Pr. Prof. C. Sîrbu, *Preotul vremurilor noastre*, în «Douăzeci de ani din viaţa Bisericii Ortodoxe Române», Bucureşti, 1968, p. 153.

Doctorand Sorin I. Petcu

RITUALUL ÎMPĂRTĂȘIRII ÎN RITURILE LITURGICE ORIENTALE*

Sfînta Euharistie este taina în care, sub chipul pîinii și al vinului, se împărtășește credincioșilor însuși Trupul și Sîngele Domnului nostru Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor și spre viața de veci; este prelungirea jertfei reale de pe Golgota, adusă de Mîntuitorul pentru mîntuirea lumii și reprodusă sacramental de către Biserică, prin slujitorii ei.

Sfînta Euharistie a fost instituită de Mîntuitorul la Cina cea de Taină, iar Sfinții Apostoli au săvîrșit-o în cadrul adunărilor de rugăciune, cînd se oficia frîngerea pîinii și cînd credincioșii se împărtășeau cu Sfîntul Trup și Sfîntul Sînge al Domnului nostru Iisus Hristos (Fapte II, 42).

În cărțile Noului Testament și, mai tîrziu, în scrierile patristice, întîlnim Sfînta Euharistie, menționată sub diferite denumiri, cum ar fi: Cina Domnului (I Cor. X, 21 și XI, 20: Tertulian, *Ad. uxorem*, II, 4)[1] κλάσις τοῦ ἄρτου, fractio panis (Fapte II, 42, 46 și XX, 7), binecuvîntare (εὐλογία) sau paharul binecuvîntării (I Cor. X, 6), paharul Domnului (I Cor. XI, 26—27), ofrandă, (ἀναφορά), euharistie sau mulțumire, jertfă sau răscumpărare[2].

Ritualul împărtășirii în primele patru secole creștine

1. *Ritualul împărtășirii Sfinților Apostoli la Cina cea de Taină* (Prima Liturghie creștină săvîrșită de Mîntuitorul). — Din lectura Sfintei Evanghelii observăm că Mîntuitorul n-a neglijat îndatoririle cu privire la cult. El a participat împreună cu ucenicii la actele de cult mozaic, atît la templu (Matei IV, 23, IX, 35; Marcu I, 21, III, 1; Luca IV, 15, 44, VI, 6; Ioan VI, 59), cît și în sinagogile din provincii (Matei XXVI, 55; Ioan VIII, 20; Luca XIX, 16). El recomandă rugăciunea individuală (Matei VI, 6) și pe cea publică (Matei VIII, 19—20) și dă chiar un model de rugăciune (Matei VI, 5—7), fapt pentru care nu ne îndoim că Cina cea de Taină, pe care a celebrat-o împreună cu Sfinții Apostoli, s-a desfășurat după un anumit ritual tradițional, cunoscut și practicat la evreii din vremea aceea.

Lipsa unor mărturii despre acest lucru face ca părerile liturgiștilor să fie împărțite, unii afirmînd că Cina s-a desfășurat în cadrul ritualului Paștelui iudaic, ceea ce ne permite să credem că Mîntuitorul a observat în mare parte rînduielile ceremoniilor pascale[3]; alții, respingînd ipoteza, plasează momentul Cinei într-un cadru aparte, fără nici o legătură cu ritualul pascal[4].

---

* Lucrare de seminar, susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie întocmită sub îndrumarea P. C. Prof. Ene Braniște, care a dat și avizul de publicare.

1. P. L. I, 1249.

2. Pr. Prof. Ene Braniște, *Curs de liturgică și tipic cu noțiuni de artă creștină*, (dactilografiat), București, 1965, p. 243.

3. Bickel G., *Messe und Pascha Der Apostoliche Ursprung der Messliturgie und ihr genauer Anschluss an die Einsetzungsfeier der heilige Eucharistie durch Christus aus dem Pascharitual nachgewiesen*, Moguntii, 1872, p. 324 ș.u., la Pr. Vintilescu P., *Încercări de istoria Liturghiei*, București, 1938, p. 62—71; I. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae, de ritibus orientalibus*, Roma, 1932, t. II, 407, ș. u.; L. Bouyer, *Eucharistie*, II-éme ed., Descleé, Tournai (Belgium), 1968, p. 22—23.

4. Gheorghiu V., *Sfînta Evanghelie după Matei, cu comentar*, 1933, vol. III, p. 731; Pr. Vintilescu P., *op. cit.*, p. 71 ș. u.

Din Sfintele Evanghelii reiese clar că Cina cea de Taină, în cadrul căreia s-a instituit Sfînta Euharistie, a fost sau o serbare anticipată a Paștelui iudaic, din acel an (Matei XXVI, 7; Marcu XIV, 12; Luca XXII, 8, 11, 13, 15), cum susțin și o parte dintre exegeții creștini, ca depildă Origen [5], Sfîntul Ioan Gură de Aur [6] ș.a., sau o masă pregătită de Mîntuitorul în mod special, căreia i-a dat un caracter deosebit, prin instituirea Sfintei Euharistii [7].

Liturgiștii ortodocși contemporani susțin că nu se poate tăgădui orice relație a Cinei cu Paștile iudaic, care se serba în seara zilei de 14 Nisan [8]. Ceremoniile mesei pascale erau consemnate în Legea și Tradiția mozaică și se desfășurau în felul următor:

După ce se întorceau de la templu, membrii familiei se așezau la masă, pe care erau așezate două pîini, mielul pascal, un vas cu vin și unul cu oțet, mai multe pahare și ierburi amare. Șeful familiei lua una din pîini, o binecuvînta, o frîngea și gusta primul din ea, apoi împărțea și celorlalți. Ridica paharul său, îl umplea cu vin amestecat cu puțină apă, îl binecuvînta, gusta primul din el și-l transmitea și celorlalți, care sorbeau din el, pe rînd. Urma masa propriu-zisă, în timpul căreia se beau patru rînduri de pahare rituale. La al patrulea rînd de pahare se aducea șefului familiei un pahar cu vin, acesta îl binecuvînta zicînd «Să mulțumim Domnului nostru...», iar cei de față răspundeau: «Binecuvîntat fie numele Domnului, acum și totdeauna...». Șeful familiei rostea rugăciunea de mulțumire și cîntau cu toții psalmii CXIII, CXVIII, CXXXV—CXXXVI numiți *Hallel* sau de laudă. Cînd începea să se întunece, se aducea o lampă asupra căreia se rostea binecuvîntarea luminii [9].

După opinia liturgiștilor ortodocși, și Mîntuitorul s-ar fi conformat în seara Cinei, unui astfel de ritual [10]. După rugăciunea de mulțumire de la sfîrșitul mesei pascale, s-a pregătit al patrulea pahar [11], Mîntuitorul a spălat picioarele ucenicilor (Ioan XIII, 4), s-a așezat din nou la masă, a cîntat împreună cu ucenicii a doua parte a imnului Hallel (Psalmii CXIV—CXVII), a rostit o rugăciune de mulțumire și au continuat cu toții cîntarea Marelui Hallel (Psalmul CXXXV). Ajungînd la versetul 25 («cel ce dă hrană la tot trupul»), Mîntuitorul s-a oprit, a luat una din cele două pîini și a binecuvîntat-o cu binecuvîntarea tradițională [12], la care a adăugat propriile Sale cuvinte: «Acesta este Trupul Meu...» (Matei XXVI, 26; Marcu XIV, 16; Luca XXII, 19; I Cor. XI. 24), a frînt-o, a gustat primul din ea [13] și a dat și ucenicilor. A ridicat apoi paharul cu vin, l-a binecuvîntat, adăugînd la binecuvîntarea cea veche, cuvintele «Acesta este Sîngele Meu». Formula «beți dintru acesta toți» marchează începutul liturghiei creștine, prin anunțarea Paștelui celui nou [14].

---

5. *Comentar la Matei*, 79 P. G., XIII, 1728 C—D.

6. *Omilia LXXXI la Matei*, 1, P. G., LVIII, 729—730; Cf. Pr. Prof. Ene Branișteop. *cit.*, p. 239.

7. Prof. Chr. Ghiauroff, *Le jour de la Sainte Cène*, Sofia, 1952, p. 184; Pr. Prof. Ene Branișteop. *cit.*, p. 241. 8. Pr. Prof. Ene Branișteop. *cit.*, p. 239.

9. Bickel G., *op. cit.*, la Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 65—69; Pr. Prof. Ene Branișteop. *cit.*, p. 239—240. 10. Cf. Pr. Prof. Ene Branișteop. *cit.*, p. 240—241.

11. După Hanssens, *op. cit.*, p. 410, ar fi al III-lea pahar.

12. Bouyer, *op. cit.*, p. 96, este de părere că Mîntuitorul n-a schimbat formula tradițională de binecuvîntare a pîinii și ea ar corespunde celei de la Luca X, 21—22. Alți teologi cred că Mîntuitorul a inclus aici și o cuvîntare asemănătoare celor de la Ioan VI și XVII, amîndouă fiind considerate o mare rugăciune euharistică; Cf. Dom. F. Cabrol, *La Messe en Occident*, Lutetiae Parisiorum, 1932, p. 28. 13. Cf. Hanssens, *op. cit.*, p. 407.

14. Pr. Prof. Ene Branișteop. *cit.*

Dacă acceptăm existența unei asemănări între Cina Euharistică și ritualul Paștilor iudaice, nu putem însă trece cu vederea marea deosebire, care le distanțează, atît ca timp cît și ca formă. Marea deosebire constă în aceea că, la masa pascală se consuma azimă, pe cînd la Cina Euharistică, Domnul a folosit pîinea dospită. Teologii romano-catolici plasează momentul Cinei în cadrul serbării Paștelui iudaic, pentru a fundamenta practica Bisericii Romano-Catolice, care a înlocuit pîinea dospită de la Sfîntul Euharistie, cu azima.

După Evangheliile sinoptice reiese însă clar că Mîntuitorul n-a folosit azima, ci pîinea dospită, deoarece Cina are loc în seara zilei de joi 13 Nisan, cînd, după calendarul iudaic, se începea ziua de 14 Nisan. Prinderea, judecarea, răstignirea și îngroparea Domnului s-au petrecut în ajunul Paștelui iudaic, adică în noaptea și în ziua de 14 Nisan, adică prima zi de Paști.

În consecință, Sfînta Euharistie s-a săvîrșit cu pîine dospită și nu cu azimă [15].

Biserica Romano-Catolică, administrează Sfînta Euhartistie laicilor numai sub forma pîinii [16]. Dar, deoarece însuși Mîntuitorul a împărtășit pe Sfinții Apostoli sub ambele forme — cu pîine și vin —, această practică a fost păstrată de Biserica Ortodoxă așa cum i-a fost transmisă prin Sfînta Tradiție.

2. *Ritualul împărtășirii în vremea Sfinților Apostoli.* Din cele relatate de Sfîntul Evanghelist Luca (XXIV, 53); (Fapte I, 12—14, II, 1), aflăm că ucenicii Domnului își petreceau timpul în rugăciune, așteptînd pogorîrea Sfîntului Duh, Cincizecimea rămînînd hotărîtoare pentru intrarea în funcțiune a puterii preoțești a Apostolilor și pentru începutul cultului creștin [17].

Primele date despre oficierea liturghiei în cadrul unui cult cu ființă aparte și cu specific creștin, le aflăm din Faptele Sfinților Apostoli (II, 42—47), cînd primii creștini din Ierusalim duceau o viață de obște, mergeau la templu (Fapte III, 1; XXII, 17) [18] și frîngeau pîinea prin case, aceasta din urmă fiind caracteristica noului cult (Fapte III, 11—12; XVIII, 21; XX; 16) [19].

Sîntem siguri că perioada de formare a rînduielii liturghiei a început încă din vremea Sfinților Apostoli, deoarece Sfîntul Pavel, în numeroasele Sale epistole menționează lecturile biblice (I Tim. V, 17; I Tesal. V, 27; Colos. IV, 16), predica doctrinară (I Tim. V, 7; I Cor. XIV, 26; Fapte XX, 7), psalmii (I Cor. XIV, 26), cîntarea

15. *Ibidem*; Vezi și Diac. N. Nicolaescu, *Cele patru Evanghelii, dovada pentru folosirea pîinii dospite la Sfînta Euharistie*, în «Studii Teologice», III, (1951), nr. 9—10, p. 552—558; Cf. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, București, 1958, vol. II, p. 869—871.

16. Împărtășirea sub ambele forme a existat, încă din primele veacuri creștine și în practica liturgică a Bisericii Romano-Catolice. Credincioșii primeau Sfîntul Trup în mînă și se împărtășeau cu el, se apropiau și se împărtășeau și cu Sfîntul Sînge pe care îl sorbeau direct din potirul oferit de diacon. Din secolele X—XII, a început să se administreze sub forma pîinii înmuiată în vin, practică ce o vom întîlni mai tîrziu în Bisericile Orientale, iar din secolul al XIV-lea, aceasta a dispărut cu totul; Cf. Dom. F. Cabrol, *op. cit.*, p. 92, și *Manualul de Dogmatică și Simbolică citat* p. 886—888. 17. Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 11—12.

18. La început, cultul creștin era legat de cultul de la templu, dar mai tîrziu, cînd a avut o organizație de sine stătătoare, s-a despărțit de cultul mozaic, păstrînd totuși, elemente din Vechiul Testament. Sfîntul Apostol Pavel recomandă colosenilor, psalmii, laudele și cîntările duhovnicești (Colos. III, 16; Efes. V, 19), iar evreilor le spune să se roage sau la biserica creștină, sau la templu, dar în nici un caz la amîndouă (Evrei XIII, 10).

19. Cf. Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 13.

imnelor (Efes. V, 29; Colos. III, 16), rugăciunea (Fapte II, 42; I Tim. II, 1—12), sărutarea păcii (Rom. XVI, 16; I Cor. XVI, 20; I Tesal. V, 26), toate acestea constituind elementele componente ale liturghiei apostolice.

Scrierile Noului Testament nu ne-au păstrat nimic în legătură cu ritualul împărtășirii din liturghia apostolică, dar nimic nu ne împiedică să credem că apostolii practicau aceeași rînduială, pe care o urmase și Mîntuitorul în seara Cinei.

Dacă nu avem o descriere rînduielii liturghiei apostolice, nu înseamnă că ea nu exista, deoarece Sfîntul Pavel spunea corintenilor, că atunci cînd va sosi la ei, va rîndui și alte lucruri cu privire la rînduiala Sfintei Euharistii (I Cor. XI, 34). Ceea ce știm este faptul că Sfînta Euharistie se celebra în cadrul meselor frățești (agapele), cu care se prelungeau adunările de rugăciune și care se terminau întotdeauna, cu frîngerea pîinii și împărtășirea tuturor participanților (Fapte II, 42)[20]. În asemenea ocazii se proceda astfel: Masa era precedată de o lectură biblică (obișnuiau să citească din Evanghelii, Epistole sau Faptele Apostolilor), se aducea pîine și vin, se rosteau rugăciuni de laudă și mulțumire (I Cor. XIV, 16), pentru harul mîntuirii, se rugau pentru diferite categorii de credincioși (I Tim. II, 1), se făcea amintire de patimile, moartea și învierea Mîntuitorului, se binecuvînta și se frîngea pîinea, sfîrșindu-se cu împărtășirea credincioșilor.

3. *Ritualul împărtășirii după Rînduielile apostolice și scrierile Sfinților Părinți (secolele al II-lea—al IV-lea.* — Din secolul al II-lea, întîlnim tot mai multe mențiuni, cu privire la existența unei rînduieli a împărtășirii, consemnate în scrierile bisericești din această perioadă. Sumare și sporadice, ele prezintă o importanță deosebită pentru reconstituirea unui ritual al împărtășirii din cadrul liturghiei primelor veacuri creștine. Dacă nu întîlnim o rînduială integrală a împărtășirii, avem totuși certitudinea că ea exista deoarece Sfîntul Policarp, episcopul Smirnei, coliturghisește la Roma cu Papa Anicet, ceea ce denotă existența unei rînduieli comune a liturghiei[21].

Explicarea lipsei unei rînduieli sau a unor izvoare mai ample pentru istoria liturghiei din primele secole creștine, o aflăm de la Sfîntul Atanasie cel Mare, care o pune pe seama disciplinei arcane, care interzicea celor neinițiați să participe la Sfînta liturghie și în general la nici o taină, de temă ca păgînii să nu rîdă de ele sau să se producă îndoială în rîndul candidaților neinițiați (catehumenii)[22].

Prima scriere patristică din secolul al II-lea, în care întîlnim o scurtă descriere a ritualului împărtășirii, din cadrul liturghiei baptismale, — prima de acest fel —, este *Apologia I-a* a Sfîntului Justin Martirul, *(c. LXV, 3 s.u. și LXVII).* Descrierea Sfîntului Justin este pe cît de sumară, pe atît de prețioasă. El se rezumă doar la cîteva momente principale din partea a doua a liturghiei, numită «a credincioșilor».

Se aducea protosului pîine și vin amestecat cu apă și acesta rostea asupra lor rugăciuni de mulțumire, la care poporul răspundea cu formula *Amin* (c. LXVII, 5). Se făcea amintirea patimilor Domnului și se rosteau cuvintele de instituire a Sfintei Euharistii (c. LXVI, 2—3; Cf. *Dialogul cu iudeul Trifon*, c. XLI și CXVII). Urma

---

20. Cf. H. Rovența, *Iubirea creștină*, în «Studii Teologice», V, serie veche, (1935—1936), p. 110; Protos Gr. Băbuș, *Agapa și Liturghia în Biserica primară*, în «Studii Teologice», VI, (1954), nr. 7—8, p. 459. Frîngerea pîinii și împărtășirea credincioșilor avea loc fie la începutul fie la sfîrșitul mesei (I Cor. XI, 17, 34), ceea ce înseamnă că încă nu exista o regulă, asemănătoare celei de azi, care prevede primirea Sfintei Împărtășanii numai în urma unei ajunări complete.

21. Eusebiu, *Istoria Bisericii*, P. G., 20, 5, 24, 16—17, la Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Manual pentru uzul studenților Institutelor Teologice, București, 1956, p. 39.

22. *Apologia împotriva arienilor*, P. G., XXV, 265—269; Cf. Origen, *Omilia a VII-a la Luca*, P. G., XIII, 1819; Vezi și Pr. Prof. Ene Branișteanu, *op. și loc. cit.*,

ritualul împărtășirii. Diaconii împărtășeau pe credincioși și tot ei duceau Sfintele Taine și celor ce nu participau la liturghie (c. LXV, 5 și LXVIII, 5)[23].

În *Tradiția Apostolică* atribuită lui Ipolit, episcopul Romei (cca. 231—235), găsim de asemenea o rînduială a împărtășirii, expusă însă ceva mai pe larg[24].

Duminica, ziua cînd se săvîrșea Sfînta Liturghie, episcopul sau preotul era ajutat la oficierea frîngerii pîinii de către diaconi, care aduceau tava cu pîinea destinată sfințirii, prin binecuvîntarea episcopului sau a preotului. După ce pîinea era sfințită, episcopul sau preotul liturghisitor o împărțea cu mîna, dînd tuturor credincioșilor care veneau să se împărtășească (cap. XXII). După ce se împărtășeau cu Sfîntul Trup, credincioșii se apropiau să primească și Sfîntul Sînge, avînd grijă ca nu cumva să cadă ceva pe jos (cap. XXXVII), sau să se verse ceva din potir (cap. XXXVIII).

O descriere mai completă a ritualului împărtășirii, în cadrul liturghiei baptismale, o întîlnim mai tîrziu, în *Catehezele mistagogice*, ale Sfîntului Chiril al Ierusalimului și în cele ale lui Teodor de Mopsuestia, însă izvoarele cele mai prețioase rămîn *Constituțiile Apostolice*[25] *și Testamentum Domini*[26].

În forma actuală, aceste două scrieri provin din secolul al IV-lea, dar conțin materiale anterioare[27]. Rînduiala cea mai dezvoltată a împărtășirii o găsim în cartea a opta din Constituțiile Apostolice (c. XIII—XV).

După ce episcopul sau preotul liturghisitor rostea marea rugăciune euharistică, diaconul rostea cu glas tare: «Să luăm aminte», iar episcopul completa formula «Sfintele Sfinților». Credincioșii intonau imnul «Unul Sfînt, Unul Domn, Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu» (Luca II, 14), și pe pămînt pace, între oameni bună voire (Matei XXI, 9), Osana fiul lui David, binecuvîntat cel ce vine în numele Domnului (Psalmul CXVII, 27), Dumnezeu este Domnul și s-a arătat nouă, Osana întru cele de sus (Matei XXI, 9). Teodor de Mopsuestia menționează și adaosul «Slavă Tatălui și Fiului și Sfîntului Duh, în vecii vecilor, Amin[28]. În acest timp, în altar se oficia frîngerea Sfîntului Agneț, urmată îndată de ritualul împărtășirii, care se făcea într-o anumită ordine[29].

Mai întîi se împărtășea episcopul sau preotul liturghisitor, care împărtășea și pe ceilalți preoți și slujitori ai altarului (clerul inferior) care erau de față. În timp ce primeau Sfîntul Trup, direct din mîna episcopului, îi sărutau mîna acestuia. După ce se împărtășeau cu Sfîntul Trup, se apropiau în ordine de Sfîntul potir, pe care-l oferea un diacon slujitor sau un preot și sorbeau de trei ori din Sfîntul Sînge. La fel se împărtășeau și cei ce făceau parte din categoria clerului inferior, inclusiv dia-

23. Citat după Pr. Prof. Ene Branișteș, *op. cit., p.* 258—259.

24. Folosim ediția lui Bernard Botte, O. S. B., *Hippolyte de Rome, La Tradition apostolique*, 2-e Ed., Paris, 1968, c. XXII, p. 97, XXXVI, p. 119 și XXXVIII, p. 121.

25. Textul grecesc la F. X. Funck, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, Paderbon, 1905. Traducere românească de Pr. Ioan Mihălcescu, Ec. Matei Pîslaru și Ec. G. N. Nițu, *Scrierile Părinților Apostolici*, 1927.

26. Trad. latină la J. E. Rahmani, *Testamentum Domini nostri Iesus Christi*, Mayence, 1848. Textele de interes liturgic reproduse la Johannes Quasten, *Monumenta Eucharistica et Liturgica Vetustissima*, Bonn, 1935—1937, p. 235—273.

27. Vezi o expunere completă despre aceasta la Pr. Prof. Ene Branișteș, *op. cit.*, p. 259—263.

28. R. Stapper și A. Rücker, *Ritus Baptismi et Missae...* Münster (Monasterii), 1933, p. 36, citat la Pr. Prof. Ene Branișteș, *Explicarea Tainelor de inițiere (Botezul, Mirungerea și Sf. Euharistie), în literatura creștină*, curs dactilografiat pentru doctorat, București 1970—1971, p. 5.

29. F. X. Funck, *op. cit.*, 1, II, LVII, p. 168 ș. u. și 1, VIII, c. XIV, 518 ș. u., reprodus și la J. Quasten, *op. cit.*, p. 196—233 ; Cf. H. Leclercq *(Comunion) în Dictionnaire d'Archeologie chrètienne et de Liturgie*, t. III, 2-e partie, 2428.

conițele, fecioarele, văduvele și copii, care, după cum știm, aveau o situație specială în Biserica primelor veacuri creștine.

După ce se împărtășeau clericii, venea rîndul credincioșilor, care se apropiau de altar într-o anumită ordine, mai întîi bărbații, apoi femeile [30]. Credincioșii se apropiau cu mîinile întinse înainte, cu palma mîinii drepte avînd degetele strînse și îndoite în sus (asemeni unui căuș) susținută de cea stîngă. Slujitorul punea Sfîntul Trup direct în palma credinciosului [31], în timp ce rostea formula «Trupul lui Hristos» [32] iar cel ce primea, răspundea Amin, săruta Sfîntul Trup, își atingea cu el ochii și fruntea [33], apoi se împărtășea. Femeile primeau Sfîntul Trup în palma dreaptă, care era acoperită cu un giulgiu alb, în care luau Sfînta Taină și acasă, pentru a se împărtăși în cursul săptămînii [34]. La strană se cînta imnul «Gustați și vedeți că bun este Domnul» (Psalmul XXXIII, 8) [35].

După ce se împărtășeau sub forma pîinii, diaconul oferea credincioșilor potirul cu Sfîntul Sînge, însoțind această acțiune cu formula «Sîngele lui Hristos, paharul vieții», formulă, la care, după *Tradiția lui Ipolit*, se făcea adaosul «În Dumnezeu Tatăl, atotputernicul» [36]. Credincioșii sorbeau de cîte trei ori, direct din potir [37], fără intermediul altui recipient, cum ar fi linguriță folosită azi în unele Biserici de rit răsăritean [38], avînd grijă să nu cadă ceva pe jos; răspundeau *Amin*, duceau palma dreaptă la buze, la ochi, la frunte și la celelalte simțuri, pentru a le sfinți [39], obicei păstrat pînă astăzi, în rînduiala Bisericii nestoriene [40]. După ce se împărtășeau toți, diaconul ducea ceea ce a mai rămas din Sfintele Taine în pastoforiu, episcopul rostea rugăciunea de mulțumire și se făcea concedierea credincioșilor.

---

30. F. X. Funck, *op. și loc. cit.*, ; H. Leclercq, *op. și loc. cit.*

31. Despre împărtășirea din mîna episcopului, vezi Sfîntul Chiril al Ierusalimului, *Catheza a XXIII*, 21—22, P. G., t. XXXIII, 1124 și J. Quasten, *op. cit.*, p. 93—97, 108—109, Teodor de Mopsuestia, A. Rücker, *op. cit.*; Tertulian, *De Idololatria*, VII, P. L., t. II, 669 ; Sfîntul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 13, trad. rom. de Pr. Dumitru Fecioru, București, 1938, p. 226.

32. In *Testamentum Domini*, întîlnim formula «Trupul lui Iisus Hristos, Duhul Sfînt, pentru sănătatea trupului și a sufletului» (Cf. J. Quasten, *op. cit.*, p. 272, iar Tradiția lui Ipolit păstrează o formulă cu totul deosebită : «Pîinea cea cerească, în Hristos Iisus», (*Ibidem*, p. 33).

33. Sfîntul Chiril al Ierusalimului, *op. și loc. cit.*, Cf. Pr. Prof. Ene Branișteș, *op. cit.*, p. 70.

34. Sfîntul Vasile cel Mare, *Epistola 93, Ad Caesariam Patritiam*, P. G., XXXII, 485 ; Tertulian, *De Oratione*, 19, P. G., I, 1182, *Ibidem, Ad uxorem*, 1, P. G., II, 1296 ; Sfîntul Ciprian, *De lapsis*, 24, P. L., IV, 486. Această practică a fost discutată la o serie de sinoade (Trulan 692, canonul 28) și în cele din urmă a fost interzisă ; Cf. H. Leclercq, *op. cit.*, col. 2491.

35. Acest imn este menționat doar de *Constituțiile Apostolice* și în Liturghia Sfîntului Iacob. *In Peregrinatio ad loca sancta*, Etheria nu face nici o mențiune cu privire la cîntarea psalmului XXXIII, în cadrul ritualului împărtășirii. Îl vom întîlni însă în liturghia armeană, dar ceva mai dezvoltat, iar în liturghia coptă lipsește cu desăvîrșire, fiind înlocuit cu formula «Adu-ți aminte de mine, Doamne, cînd vei veni în împărăția Ta», Vezi bibliografie în legătură cu acest lucru la H. Leclercq, *op. cit., col. cit.* supra.

36. Cf. J. M. Quasten, *op. cit.*, p. 231. 37. *Ibidem*, p. 231—233.

38. Folosirea linguriței datează din secolul al VI-lea — al VII-lea sau chiar de mai tîrziu. La 692, Sinodul Trulan menționează împărtășirea credincioșilor direct din mîna episcopului și din paharul oferit de diaconul slujitor. Faptul că Sinodul recomandă menținerea vechiului obicei de a se împărtăși ca în primele veacuri, denotă faptul că începuse să se introducă încă de pe atunci linguriță, la împărtășirea credincioșilor. După introducerea linguriței, obiceiul vechi s-a menținut în Siria pînă în secolul al IX-lea, apoi a dispărut ; Vezi S. Salaville, *Liturghies orientales, notions générales, elements principaux*, Lutetiae Parisiorum, Roma, 1932, p. 134—136.

39. Sfîntul Chiril al Ierusalimului, *op. și loc cit.*, și Teodor de Mopsuestia, la A. Rücker, *op. cit.*, după Pr. Prof. Ene Branișteș, *op. cit.*, p. 14, ș. u.

40. E. Tisserant, *Nestorienne Église*, la A. Vacant, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1923, XI, 315 ; S. Salaville, *op. cit.*, p. 137—138.

4. *Formarea riturilor liturgice.* — Din secolul al V-lea, în Imperiul bizantin exista deja o împărțire pe provincii liturgice, — Orient și Occident — fiecare din ele avînd limba sa liturgică, greaca pentru Biserica din Răsărit și latina pentru Biserica din Apus [41].

Evenimentele care s-au succedat în istoria Bisericii au produs o ruptură în unitatea liturgică a creștinismului din Orient, fapt care a dat naștere mai multor familii liturgice, prin despărțirea Bisericilor orientale și separarea lor de trunchiul Bisericii Ecumenice. Ereziile hristologice începuseră să tulbure viața Imperiului încă din secolul al IV-lea, jucînd un mare rol în viața Bizanțului, iar în urma hotărîrilor Sinodului al IV-lea ecumenic de la Calcedon (451), au făcut ca vechile țări ale Orientului, Egiptul, Siria, Palestina, Armenia și Mesopotamia, să se separe de Bizanț [42]. În momentul despărțirii, Bisericile orientale, aparțineau, din punct de vedere cultic, la două rituri liturgice surse, care începuseră să se formeze în Răsărit și anume: cel *sirian (antiohian)* și cel *egiptean (alexandrin).* Ritului sirian, cu origine apostolică de la Sfîntul Iacob cel Mic, îi aparțin Bisericile separate de patriarhatul Ierusalimului și al Antiohiei, adică Biserica Armeană și Bisericile de limbă siriacă, iar ritului alexandrin, cu originea de la Sfîntul Marcu, îi aparțin Bsericile Orientale din vechiul Egipt și din Etiopia.

La început, deosebirea între cele două rituri liturgice nu consta în variantele de ritual, tipic sau texte liturgice, ci mai mult în idiomele folosite în cadrul oficierii serviciilor divine (armeana, siriaca, araba, copta sau vechea limbă egipteană și limba etiopiană sau abisiniană).

Lipsa unei legături continue între aceste Biserici, a dus la accentuarea deosebirilor, dînd naștere la așa-zisele liturghii derivate, care se deosebesc atît de cele din cultul ortodox cît și între ele [43].

Luînd drept criteriu liturghia aflată în uzul fiecărui rit, care a rămas pînă azi temelia, centrul și inima cultului creștin, liturgiștii contemporani reduc riturile principale, din Răsărit, la patru și anume: 1. *Ritul bizantin,* propriu Bisericii Ortodoxe de Răsărit; 2. *Ritul armean* propriu Bisericii Armene; 3. *Ritul sirian,* cu subdiviziunile lui și anume; a) *Ritul sirienilor monofiziți sau iacobiți,* din patriarhatele Ierusalimului și Antiohiei, b) *Ritul sirienilor răsăriteni sau nestorieni,* numit și *ritul haldeian sau persan,* păstrat la nestorienii de origine persană din Irak, Kurdistan și Malabar (coasta sud-vestică a Indiei), c) *Ritul maronit,* folosit de maroniții (sirieni) din Liban și 4. *Ritul copt,* propriu Bisericilor Orientale din Egipt și Etiopia [44].

Ritualul împărtășirii în riturile liturgice răsăritene

Ritul bizantin, propriu Bisericii Ortodoxe. — În liturghia bizantină, ritualul împărtășirii n-a suferit nici o schimbare în ce privește ordinea și forma de administrare a Sfintei Împărtășanii, rămînînd în părțile esențiale, esemenea celui descris în scrierile sfinților Părinți și Tradiția Apostolică.

Pentru pregătirea Sfintelor Daruri, Biserica Ortodoxă a păstrat cele două materii de la început: pîinea dospită și vinul amestecat cu puțină apă.

---

41. Vezi Pr. Prof. Ene Braniște, *Cultul Bisericilor creștine vechi din Orient (Liturghiile riturilor orientale),* în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 1, p. 87—88; Cf. Dom. F. Cabrol, *op. cit.,* p. 35—37.

42. Despre aceasta vezi mai pe larg la Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Evenimentele istorice înainte și după Sinodul de la Calcedon,* în «Studii Teologice», XXII (1970), nr. 3—4, p. 179—211.

43. Pr. Prof. Ene Braniște, *op. și loc cit.,* 44. *Ibidem,* p. 88—89.

După sfințire, înainte de începerea ritualului împărtășirii, Sfintele Daruri sînt supuse unei serii de acțiuni manuale, oficiate după un anumit ritual, pe care le vom întîlni, cu mici deosebiri, și în celelalte rituri liturgice orientale. După ce a sfîrșit de citit rugăciunea pregătitoare pentru împărtășire, preotul ridică Sfîntul Agneț și face cu el semnul crucii deasupra discului [45], zicînd cu glas tare «Să luăm aminte, Sfintele Sfinților». Corul intonează imnul «Unul Sfînt... [46], iar preotul procedează la frîngerea Sfîntului Agneț. În timp ce rostește formula «se sfărîmă și se împarte...» [47], frînge pîinea sfințită, în patru părți, pe care le așează pe disc în formă de cruce, părticica cu inscripția IS punînd-o în partea de sus, cea cu HS în partea de jos, NI, în partea stîngă și KA în partea dreaptă [48]. Ia apoi părticica IS, face cu ea semnul crucii deasupra potirului, zicînd «Plinirea paharului credinței Sfîntului Duh, amin» și o pune în sfîntul potir. Binecuvîntează apa caldă (căldura) și o toarnă în potir, însoțind această acțiune cu formula «Căldura credinței plină de Duhul Sfînt, amin».

Urmează ritualul împărtășirii. Se împărtășesc mai întîi clericii, apoi credincioșii. Clerici se împărtășesc cu părticica HS, iar credincioșii cu părticelele NI și KA. Preotul oferă Sfîntul Trup, mai întîi diaconului slujitor, care-L primește în palma mîinii drepte pusă peste cea stîngă, ia și el o părticică și după ce au rostit fiecare rugăciunea pentru primirea Sfintei Împărtășanii, consumă Sfîntul Trup, zicînd: «Mă împărtășesc eu robul lui Dumnezeu (N.) cu cinstitul și Sfîntul Trup»... etc. Sfîrșind, preotul ia cu ambele mîini potirul rostind formula «Mă împărtășesc eu, robul lui Dumnezeu (N.), cu cinstitul și Sfîntul Sînge»... etc., soarbe de trei ori [49], apoi oferă și diaconului, zicînd: «Se împărtășește robul lui Dumnezeu...». După ce s-au împărtășit clericii, diaconul pune celelalte părticele în sfîntul potir, pe care îl ia cu amîndouă mîinile și iese în fața sfintelor uși, anunțînd momentul împărtășirii credincioșilor: «Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste să vă apropiați» [50]. Corul cîntă «Bine este cuvîntat, cel ce vine întru numele Domnului...» (Psalmul CXVII, 25—27). Diaconul se întoarce și așează potirul pe Sfînta Masă, de unde-l ia preotul și vine în fața sfintelor uși, unde rostește rugăciunea dinainte de împărtășire: «Cred, Doamne, și mărturisesc...» etc. Credincioșii se apropie de sfîntul potir cu multă evlavie, întîi bărbații, apoi femeile. Preotul ia, cu ajutorul linguriței, o părticică din Sfîntul Trup, îmbibată cu Sfîntul Sînge, rostește formula: «Se împărtășește robul lui Dumnezeu... (N), spre iertarea păcatelor și spre viața de veci, amin» [51] și o dă

45. Gherman al Constantinopolului amintește de o întreită repetare a acestui gest (*Theoria mistică*, P. G., CLVIII, 448), iar Sf. Ioan Gură de Aur, numai de o întreită ridicare a mîinilor (*Omilia a XVII-a la Evrei*, P. G., LXVIII 158) ; Vezi Pr. P. Vintilescu, *Liturghiile bizantine privite istoric*, București, 1943, p. 106 ; *Idem, Liturghierul explicat*, București, 1972, p. 295.

46. Menționat în textele liturgice pînă în secolul al IV-lea ; *Ibidem*, p. 296, nota 2 din text.

47. Edițiile liturghierului de la Veneția 1644, 1687 adaugă aici «Fiul Tatălui», iar J. Goar, εὐχολόγιον, *sive rituale Graecorum*, Veneția, 1750, p. 148, adaugă «Cel se ce sfărîmă și se desparte...» etc. ; Cf. Pr. P. Vintilescu, *op. cit.* p. 297.

48. Constituțiile Apostolice nu amintesc frîngerea considerînd-o probabil, legată de actul împărtășirii. Pr. P. Vintilescu, *Liturghiile bizantine..*, p. 108. În schimb, frîngerea e amintită în *Evhologhionul lui Serapion*, Vezi J. M. Quasten, *op. cit.*, p. 64.

49. Unele manuscrise (*Mss.* 719, Bibl. din Patmos, secolul al XIII-lea) și unele liturghiere (Ed. de la Ierusalim 1908, Atena 1912 și 1924, Veneția 1644 și 1687, Sofia 1928), recomandă să se spună «În numele Tatălui, amin, (prima gustare), al Fiului, amin (a doua gustare) și al Sf. Duh, acum și pururea și în vecii vecilor, amin» (a treia gustare) ; Cf. J. Goar, *op. cit.*, p. 150. În *Liturghierul* ed. la Ierusalim, 1908, Atena 1912 și 1924, este prevăzută aceeași rînduială ; Vezi Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 113, notele 3, 4 și p. 114, notele 1, 2.

50. Această formulă a suferit modificări în manuscrisele din secolul al XII-lea și al XIV-lea ; *Ibidem*, p. 115. 51. Acest text e luat din Canonul 28 al Sinodului VI (692) ; *Ibidem* ;

credinciosului direct în gură, care o consumă pe loc. După ce s-au împărtășit toți, se rostesc rugăciunile de mulțumire pentru Sfînta Împărtășanie și se continuă Sfînta Liturghie.

Rituri proprii Bisericilor Vechi Orinetale. — a) *Ritul armean.* Dintre toate riturile Bisericilor Orientale, ritul Bisericii Armene prezintă cele mai multe afinități cu ritul bizantin, deși a suferit și oarecare influență catolică, în unele puncte neesențiale, ca de ex., întrebuințarea azimei ca materie a jartfei euharistice, în loc de pîine dospită. De asemenea Biserica Armeană a înlăturat cu totul întrebuințarea apei de la pregătirea Sfintei Euharistii [52].

După sărutarea frățească, preotul se înclină către ceilalți clerici și citește marea rugăciune euharistică sau a Sfintei Jertfe, care este compusă după modelul tuturor anaforelor din liturghiile creștine, începînd cu rugăciunea euharistică, rugăciunea teologică și cea hristologică, între care se intercalează trisaghionul biblic [53]. Preotul rostește cu glas tare cuvintele de instituire a Sfintei Euharistii și citește în taină epicleza, cu întreita formulă de sfințire ca și în ritul bizantin: o dată pentru pîine, o dată pentru vin și la urmă pentru amîndouă în timp ce toți clericii și credincioșii stau în genunchi [54]. Sfîrșind de citit partea întîi din Epicleză (pentru sfințirea pîinii), preotul ridică Sfîntul Agneț și rostește cu glas tare «Întru sfințirea sfinților» și continuă cu partea a doua a Epiclezei (pentru sfințirea vinului). La sfîrșit ridică sfîntul potir, zicînd: «Binecuvîntare și mărire Tatălui și Fiului și Sfîntului Duh» și continuă cu partea a treia a Epiclezei (pentru sfințirea ambelor elemente). La sfîrșitul rugăciunii, sărută Sfînta Masă, ia Sfîntul Trup și îl înmoaie în Sfîntul Sînge, rostind în taină o rugăciune [55]. Ridică potirul în văzul credincioșilor, face cu el semnul crucii și zice «Să ne împărtășim cu sfințenie din Trupul Sfînt... [56] etc.», se întoarce cu fața spre popor și continuă: «El este viața, nădejdea, învierea, lăsarea și iertarea...», binecuvintează pe credincioși, cu potirul, se întoarce cu fața spre altar și se trage perdeaua cea mică. În timp ce corul intonează un imn, preotul se roagă, ia Sfîntul Trup, îl sărută și-l frînge în patru părți, pe care le pune pe disc. Rostește o rugăciune de iertare, ia o părticică, o înmoaie în Sfîntul Sînge și se împărtășește, mai întîi el, apoi diaconul. După ce s-au împărtășit clericii, se deschide dvera și se procedează la împărtășirea credincioșilor.

Deși Biserica Armeană a suferit o anumită influență din partea Bisericii Catolice, totuși ritualul împărtășirii a rămas același, ca și în ritul bizantin, credincioșii împărtășindu-se sub ambele forme — cu Sfîntul Trup și cu Sfîntul Sînge. Preotul ia cu mîna cîte o părticică de pe disc, o înmoaie în Sfîntul Sînge din potirul pe care-l ține diaconul slujitor și o pune în gura credinciosului [57]. După ce toți credincioșii au fost împărtășiți, preotul îi binecuvintează cu binecuvîntarea «Viețuiește Doamne poporul tău și binecuvintează moștenirea Ta» [58], se rostesc rugăciuni de mulțumire, se intonează imne și cîntări la fel ca în ritul bizantin. În acest timp preotul face potrivirea Sfintelor Taine și se întoarce în mijlocul bisericii, unde continuă liturghia, cu rugăciunea amvonului etc.

b) *Ritul sirienilor (iacobiți).* — Liturghia aflată în uzul sirienilor monofiziți este liturghia de origine apostolică, a Sfîntului Iacob, provenită de la Ierusalim, în ver-

52. Pr. Prof. Ene Branișteop. cit., p. 93. Despre liturghia existentă în uzul Bisericii Armene și despre edițiile liturghierului armean, vezi la Pr. Prof. Ene Branișteop. cit., p. 90 și notele 18 și 19. 53. *Ibidem.*

54. *Ibidem.* Vezi și *Sfînta Liturghie a Bisericii Armene*, trad. rom. de Mestugean V., București, 1937, p. 45. 55. Mestugean V., *op. cit.*, p. 46. 56. *Ibidem*, p. 47.

57. Pr. Prof. Ene Branișteop. și loc. cit. 58. Mestugean V., *op. cit.*, p. 51.

siune siriacă, păstrată și dezvoltată în patriarhatul Antiohiei. În cadrul acestei liturghii se întrebuințează o mare mulțime de anafore vechi, atribuite la diverși autori [59].

Pentru pregătirea Sfintelor Daruri, sirienii monofiziți folosesc pîine dospită căreia îi adaugă puțină sare și puțin untdelemn, aduse de credincioși la biserică [60].

Îndată după citirea celor două rugăciuni penitențiale și pregătitoare pentru primirea Sfintei Împărtășanii, care se pun după epicleză, preotul salută pe credincioși și procedează la frîngerea Sfîntului Trup, după un ceremonial care caută să simbolizeze cît mai mult patimile și învierea Mîntuitorului [61]. După ritul sirian vechi, atunci cînd preotul frînge Sfîntul Trup, rostește formula «Frîngem pîinea cea cerească» [62].

Iesuyab al III-lea de Adiabéne, scria pe la 944, că preotul ia ostia cu mîna dreaptă, așezată peste cea stîngă, o sărută, o apropie de ochi, își ridică privirea spre cer, zicînd «Te laud pe tine Doamne...» și în timp ce rostește «Te mărturisesc pe Tine Doamne» [63], o frînge mai întîi în două, simbolizînd, prin aceasta, moartea Mîntuitorului (despărțirea sufletului de trup); apoi le reunește, simbolizînd Învierea și slava Domnului după Înviere. Ia apoi o părticică, o înmoaie în Sfîntul Sînge și însemnează, de șase ori în formă de cruce, jumătatea ostiei rămasă pe disc, în timp ce rostește «Să fie semnate...» și o pune în potir [64]. Preotul rostește o rugăciune cu caracter dogmatic, cu privire la efectele Sfintei Euharistii [65], face înălțarea Sfîntului Trup și a Sfîntului Sînge, în văzul credincioșilor, care cîntă «Unul Sfînt»... [66].

Urmează imediat momentul împărtășirii, care se face la fel ca în ritul bizantin, cu mici deosebiri. Se împărtășesc mai întîi clericii, apoi credincioșii. Preotul slujitor ia cu ajutorul linguriței, o părticică din Sfîntul Trup, care se află deja pusă în sfîntul potir, se împărtășește, apoi soarbe puțin din Sfîntul Sînge direct din potir. După ce s-a împărtășit, procedează la împărtășirea celorlalți clerici, dîndu-le Sfînta Taină tot cu ajutorul linguriței (la fel cum se obișnuiește în ritul ortodox, la împărtășirea credincioșilor), în timp ce corul cîntă imnul «Ca un tată care are grijă de copiii lui... Aliluia [67]. Credincioșii primesc Sfînta Taină sub forma Trupului și a Sîngelui, pe care preotul le-o administrează direct cu mîna, fără a se folosi de linguriță [68]. Preotul ia cu mîna cîte o părticică din Sfîntul Trup, o înmoaie în Sfîntul Sînge (la fel ca

59. O traducere românească a acestei liturghii a fost publicată de Pr. Alex. Ionescu, *Liturghia Sf. Iacob, a Bisericii de rit sirian din Malabar—India,* în «Glasul Bisericii», XXII (1963), nr. 5—6, p. 442—467. Informații bibliografice, suplimentare, la Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 97, nota 35 ș.u.

60. J. E. Rahmani, *op. cit.*, p. 69 ; Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 103.

61. J. Ziadé, *Orientale (Messe)* în «Dictionnaire de Théologie Catholique», XI. 1462, reprodus și la S. Salaville, *op. cit.*, vol. II, p. 53—54. Cf. Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 101—102.

62. Această formulă a fost în uz pînă în secolul al VIII-lea (790), cînd, în vremea patriarhului George, a fost înlocuită cu alta, care a rămas puțin schimbată în liturghia lui Addai și Mari(s) ; Vezi J. E. Rahmani, *op. cit.*, p. 236. 63. *Ibidem.*

64. Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 102 ; Cf. J. E. Rahmani, *op.*, și *loc. cit.*

65. Textul latin al acestei rugăciuni îl găsim la Eusebiu Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio,* 2 vol. Paris, 1716, ed. a II-a, Frankfurt, 1847, t. II, p. 22 ; Trad. franceză la S. Salaville, *op.* și *loc. cit.* Despre aceasta vezi și Pr. Prof. Ene Braniște, *op.* și *loc. cit.*, nota 46.

66. Pr. Prof. Ene Braniște, *op.* și *loc cit.*

67. J. E. Rahmani, *op.* și *loc. cit.*

68. După Pr. Alex. Ionescu (*op. cit.*, p. 464), acum este obiceiul la sirieni ca împărtășirea credincioșilor să se facă la sfîrșitul liturghiei (cum se obișnuiește și pe la noi, la unele biserici).

în ritul ortodox) şi o pune pe buzele credincioşilor [69], în timp ce corul intonează imnul Sfintelor Taine («Hau dnuroné»).

După ce i-a împărtăşit pe toţi, preotul face potrivirea Sfintelor Taine, bea puţină apă, îşi spală mîinile şi rosteşte o rugăciune de mulţumire şi una de luare de rămas bun de la Sfînta Masă [70].

c) *Ritul maroniţilor din Liban.* — Maroniţii (sirienii monoteliţi) din Liban (Muntele Alb), au avut la început acelaşi rit ca şi sirienii iacobiţi, dar după despărţirea lor de aceştia, prin adoptarea monotelismului (secolul al VII-lea) şi unirea cu Roma (secolul al XVI-lea), şi-au făurit propriul lor cult, ceea ce a determinat o puternică influenţă de romanizare a ritului liturgic.

Liturghia existentă în ritul maronit este o variantă a liturghiei siriene a Sfîntului Iacob, care, după unirea cu Roma, a suferit unele modificări, devenind foarte asemănătoare cu liturghia dominicanilor [71]. La oficierea Sfintei Liturghii, maroniţii folosesc azimă în loc de pîine dospită [72], care este pregătită în aceeaşi zi, cînd se oficiază ltiurghia. Persoana care o pregăteşte trebuie să fie un cleric sau o femeie mai vîrstnică şi curată [73].

Înălţarea, frîngerea şi însemnarea Sfîntului Trup, se face la fel ca în ritul sirienilor iacobiţi [74], iar rînduiala împărtăşirii se face după ritualul catolic, formulele rituale fiind însă asemănătoare cu cele din liturghia ortodoxă [75].

d) *Ritul sirienilor răsăriteni sau nestorieni.* — Numit şi *ritul haldeian (siro-haldaic)* sau *persan*, ritul nestorian este o derivaţie a vechiului rit sirian, care s-a păstrat la sirienii de origine persană (haldeiană) din Irak, Kurdistan şi Malabar [76].

Liturghia aflată în uzul nestorienilor persani şi haldeilor uniţi, este numită a Sfinţilor Apostoli Addai şi Mari(s) [77] şi este o derivaţie a liturghiei Sfîntului Iacob [78], care se foloseşte la creştinii persani din părţile Edesei, Nisibei şi Seleuciei [79].

Pentru pregătirea jertfei euharistice, sirienii nestorieni folosesc pîine dospită şi vin amestecat cu apă. Pîinea este pregătită de un cleric, care poartă de grijă să adauge în aluatul din care se face, puţină sare, untdelemn, (la fel ca la sirienii iaco-

69. Sirienii uniţi au introdus uzul latin de a împărtăşi pe credincioşi numai cu ostia (Sfîntul Trup). Vezi Pr. Prof. Ene Branişte, *op. cit.*, p. 192, nota 47. 70. *Ibidem.*

71. Această liturghie s-a tipărit în ediţii oficiale ale liturghierului maronit, sub supravegherea Romei în «*Missale chaldaicum, juxta ritum Ecclesiae nationis Maronitarum*, Romae, 1592, 1716, Beyrouth, 1908. Trad. şi comentar de Max. von Saxa, *Missa Maronitica*, Ratisbone, 1907. O rînduială mai dezvoltată la J. E. Rahmani, *op. cit.*, p. 315 ş. u. şi P. Dib, *Étude sur la liturgie maronite*, Paris, 1919, Idem, *Maronite* (Église), în «Dict. de Théol. Cath.,» X (1928), 124—130, «Modo facile di sequire la Messa Siro-Maronita, Roma, 1943, («Col. di liturgie orientali» 3). Cf. Pr. Prof. Prof. Ene Branişte, *op. cit.*, p. 103 şi nota 51.

72. R. Janin, *op. cit.*, p. 543 ; Pr. Prof. Ene Branişte, *op. cit.*, p. 103. După J. E. Rahmani (*op. cit.*, p. 66), folosesc pîine dospită, ca toţi orientalii neuniţi.

73. Pr. Prof. Ene Branişte, *op. cit.*, p. 103—104.

74. Cf. J. E. Rahmani, *op. cit.*, p. 322—323. 75. *Ibidem.*

76. F. Probst, *Liturgie des IV Jahrhunderts und deren Reform*, Münster, 1893, p. 309—318, citat la Pr. Prof. Ene Branişte *op. cit.*, p. 104.

77. Editată de Eusebiu Renaudot, *op. cit.*, p. 578 ş. u. Trad. engleză la F. E. Brightman, *op. cit.*, p. 247—305 ; trad. rom. de T. Tarnavschi, în «Candela», 1893, p. 617—621, 669—682, 683—686. O bibliografie mai completă vezi la Pr. Prof. Ene Branişte, *op. cit.*, p. 105 şi nota 57.

78. O comparaţie a lor găsim la J. E. Rahmani, *op. cit.*, p. 324—334.

79. Pr. Prof. Ene Branişte, *op. cit.*, p. 89.

biți), apă caldă, puțină cocă din aceea din care s-au pregătit prescurile de la liturghia precedentă și puțin aluat sfințit de episcop în joia mare [80].

După rugăciunea Sfintei Jertfe, preotul face înălțarea, frîngerea și pecetluirea Sfîntului Trup și a Sfîntului Sînge. Preotul rostește formula «Sfintele se cuvin sfinților», iar credincioșii cîntă imnul «Unul este Tatăl Sfînt, Unul este Fiul Sfînt, Unul este Duhul Sfînt». Preotul ia Sfîntul Trup, îl sărută pe ambele părți, îl rupe în două și pune pe disc partea din stînga, cu marginea frîntă spre răsărit, iar cu partea din dreapta face semnul crucii deasupra potirului, zicînd «Pecetluit fie Sfîntul Sînge cu Sfîntul Trup al Domnului nostru Iisus Hristos», o înmoaie în Sfîntul Sînge și pecetluiește partea din stînga, care se găsește pusă pe disc, în timp ce zice: «Pecetluit fie Sfîntul Trup cu Sfîntul Sînge al Domnului ... cel ce împacă». Așează ambele părți una lîngă alta, pe disc, pentru a simboliza integritatea trupului omenesc al Domnului, zicînd «Împărțite sînt sfințitoarele, unitele Taine...». Binecuvintează pe credincioși și procedează la sfărîmarea Sfîntului Trup în părticele mici, destinate împărtășirii clericilor și credincioșilor [81]. După rugăciunea Tatăl nostru, preotul face a doua înălțare a Sfîntului Trup, iar corul cîntă «Cîntarea altarului sau a jertfelnicului». Urmează imediat momentul împărtășirii. Mai întîi se împărtășesc clericii slujitori, în altar, iar ceilalți clerici care au asistat, fără să slujească sînt împărtășiți de către preotul slujitor, afară în fața altarului, o dată cu clerul inferior, după care urmează imediat împărtășirea credincioșilor.

Se pare că liturghia sirienilor răsăriteni a păstrat cel mai bine disciplina împărtășirii descrisă în liturghia din Constituțile Apostolce, cartea a VIII-a, cap. XIII [82]. Preotul dă fiecărui credincios, mai întîi o părticică din Sfîntul Trup, pe care acesta îl primește în palma dreaptă pusă peste cea stîngă, consumînd-o imediat. Își șterge palma dreaptă de frunte, apoi se apropie și soarbe puțin Sfînt Sînge, din potirul pe care-l oferă un diacon și pleacă ținînd palma dreaptă lipită de buze. Femeile primesc Sfînta Taină în același mod, însă la sfîrșitul liturghiei. Preotul se întoarce la Sfînta Masă unde face potrivirea Sfintelor Taine, iar cîntăreții cîntă Psalmul CXVII.

După ce a terminat de potrivit, preotul se întoarce, binecuvintează pe credincioși, iar daiconul rostește formula de concediere a lor [83].

e) *Ritul copt.* — Propriu Bisericilor Orientale din vechiul Egipt și din Etiopia, ritul copt reprezintă faza actuală de evoluție a vechiului rit egiptean (alexandrin), oficiat astăzi în două limbi: copta (limba vechilor egipteni înlocuită în vorbirea zilnică cu limba arabă) și etiopiana (dialectul gheez) [84].

Liturghia aflată în uzul Bisericilor de rit alexandrin, din patriarhatul Alexandriei a fost cea atribuită Sfîntului Marcu, care, după tradiție, ar fi creștinat Egiptul [85].

---

80. S. Salaville, *op. cit.*, p. 51 ; J. M. Hanssens, *op. cit.*, vol. II, p. 121—127, 170—174, 206—211 ; Vezi informații bibliografice suplimentare la Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 107 și nota 71.

81. J. M. Hanssens, *op. cit.*, vol. III, p. 508—510 ; Cf. Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 109.

82. Pr. Prof. Ene Braniște, *op.* și *loc. cit.*

83. J. E. Rahmani, *op. cit.*, p. 363. Cf. Pr. Prof. Ene Braniște, *op.* și *loc. cit.*

84. Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 88.

85. Vezi lista edițiilor mai importante la Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 110, nota 8. O rînduială a ritualului împărtășirii vezi și la Cérés Wissa Wassef, *Pratique ritualles et alimentaires des Coptes*, Cairo, 1970, p. 94—125 și la Burmester, *The Egiptian or coptic church, a detailed description of her Liturgical Services and the rites ceremonies observed in the administration of Her Sacraments*, Le Caire, 1967, p. 83—90.

Pregătirea Sfintelor Daruri în ritul copt se face ca și în ritul nestorian, la proscomidie folosindu-se pîine dospită [86], fără sare, contrar uzului liturgic de rit latin [87] și vin dulce, nefermentat (must), amestecat cu puțină apă [88]. Numărul prescurilor din care se extrag miridele, variază de la trei la cinci sau la șapte, fiecare prescură avînd imprimate pe fața ei 12 cruci, care formează un careu mai mare, tot în formă de cruce, partea din mijloc fiind constituită din a treisprezecea cruce (simbolizînd pe Mîntuitorul) și care poartă denumirea de *aspadicon*. În jurul aspadiconului sînt cinci orificii, simbolizînd cele cinci răni ale Mîntuitorului crucificat, iar pe marginea prescurii este înscris imnul «Sfinte Dumnezeule», în limba coptă.

După ce s-a sfîrșit partea preanaforală a liturghiei, preotul procedează la o primă frîngere și pecetluire a Sfîntului Trup. Frînge pîinea, mai întîi în două părți, apoi în patru părți, pe care le așează pe sfîntul disc în formă de cruce. Preotul înmoaie degetul sau o părticică din Sfîntul Agneț și face semnul crucii pe potir, apoi pe Sfîntul Trup [89]. După rugăciunea Tatăl nostru, preotul face a doua înălțare a Sfîntului Trup, în timp ce rostește cu glas tare formula «Sfintele sfinților». Imediat el procedează la frîngerea Sfîntului Agneț, în mai multe părticele destinate împărtășirii clericilor și credincioșilor. Credincioșii intonează Psalmul CL, iar în altar începe să se desfășoare ceremonialul împărtășirii clericilor. Preotul slujitor sărută mai întîi Sfînta Masă, se înclină către ceilalți clerici și credincioși, cerîndu-și iertare. Dacă este prezent un arhiereu, acesta se împărtășește primul, iar dacă nu este, preotul slujitor descoperă discul, sărută Sfîntul Trup, ia o părticică din aspadicon, care este rezervat în exclusivitate pentru împărtășirea clericilor, o consumă apoi, folosindu-se de linguriță, se împărtășește cu Sfîntul Sînge, din potir.

Procedează la împărtășirea clericilor, slujitorilor altarului și la urmă a credincioșilor. Mai întîi îi împărtășește numai cu Sfîntul Trup și la urmă cu Sfîntul Sînge [90].

Împărtășirea credincioșilor se face ca în vechime, fără a se folosi linguriță, aceasta fiind rezervată numai clericilor [91]. Bărbații și copiii se împărtășesc în altar, privilegiu rezervat altă dată numai clericilor pînă la rangul de diacon [92]. Înainte de a pătrunde în altar, ei se descalță. Preotul, încadrat de doi diaconi, care țin făclii aprinse, oferă Sfîntul Trup, credincioșilor, care se apropie ținînd un voal pe mîna dreaptă. Cînd le oferă Sfintele Taine, preotul rostește «Acesta este într-adevăr trupul lui Emanuel, Dumnezeul nostru, amin», iar credinciosul răspunde «Cred!»; și în timp ce pune Sfîntul Trup în gură, ține voalul sub bărbie, pentru ca nu cumva să cadă ceva din Sfîntul Trup pe jos. După ce a terminat de împărtășit în altar, preotul acoperă discul, îl ridică, se întoarce cu fața spre apus, face semnul crucii, pentru binecuvîntare, iar credincioșii răspund: «Fie binecuvîntat cel ce a venit în numele Domnului». Precedat de doi diaconi slujitori, preotul merge în partea de nord a bisericii, la locul unde stau femeile și le împărtășesc la fel ca pe bărbați și pe copii. Se întoarce în altar, pune discul pe masă și procedează la împărtășirea cu Sfîntul Sînge

86. Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 100.

87. Conciliul de la Florența (1439) a admis cele două forme ale pîinii, lăsînd la libera alegere a clerului de a se conforma uzului local; Vezi Maurizio A., *Histoire de l'Alimentation végétale depuis la prehistorique jusqu'a nos jour*, Trad. de Dr. F. Giron, Paris, Payot 1932, p. 468—469, citat la C. W. Wassef, *op. cit.*, p. 107.

88. Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, supra; C. W. Wassef, *op. cit.*, p. 108.

89. Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 114—115.

90. C. W. Wassef *op. cit.*, p. 117. 91. Pr. Prof. Ene rBaniște, *op. cit.*, p. 115.

92. Vezi I. Butler, *The ancient Coptic churces of Egypt*, Oxford, 1884, la C. W. Wassef, *op. cit.*, p. 119.

a clericilor și a poporului. La împărtășirea slujitorilor se folosește de linguriță, pe cînd credincioșii sorb Sfîntul Sînge direct din potirul pe care-l oferă un diacon. În timp ce se oferă Sfîntul Sînge se rostește formula «Acesta este într-adevăr Sîngele lui Emanuel, Dumnezeul nostru, amin», iar credinciosul răspunde: «Cred!». Pe femei le împărtășește într-un mod asemănător cu cele descrise la împărtășirea cu Sfîntul Trup.

Dacă sînt prunci de împărtășit, preotul introduce degetul în potir și-l înmoaie în Sfîntul Sînge, apoi atinge buzele sau limba pruncului [93]. După ce s-au împărtășit cu toții, preotul face potrivirea Sfintelor Taine, rostește rugăciunile de mulțumire și concediază pe credincioși cu formula «Mergeți în pace», iar credincioși răspund «Așa să fie! Suta de ani» [94].

f) *Ritul liturgic etiopian.* — Ritul liturgic etiopian este o derivație a ritului liturgic egiptean (alexandrin), liturghia Bisercii Etiopiene fiind aproape identică cu cea existentă în uzul coptilor alexandrini, ea purtînd numele de *Liturghia celor 12 Apostoli* [95].

Pregătirea Sfintelor Daruri se face ca și la copți, prin coacerea pîinii și stoarcerea vinului din strugurii aduși de credincioși la biserică [96]. Înainte de rugăciunea păcii, diaconul exclamă: «Cine este curat să primească (Trupul lui Hristos), cine nu, să se abțină».

În timpul epiclezei, credincioșii stau prosternați cu fața la pămînt, ca în fața Domnului.

Pregătirea pentru împărtășire, înălțarea și frîngerea Sfîntului Trup se face ca în ritul coptilor alexandrini.

Preotul ia asbadiconul (o părticică din Sfîntul Agnet, rezervată în exclusivitate pentru împărtășirea diaconilor), care poartă pe el semnul crucii, îl înmoaie în Sfîntul Sînge și însemnează cu el Sfîntul Trup pe toate părțile. Procedează apoi la frîngerea Sfîntului Trup, pe care îl frînge la fel cum am văzut să se procedează în ritul copt. Preotul ia o părticică, face cu ea semnul crucii deasupra potirului, în timp ce zice «Binecuvîntat este Domnul și Mîntuitorul nostru», și o pune în potir. Se spală pe mîini și începe ritualul împărtășirii, după ce mai înainte a rostit rugăciunea pentru primirea Sfintei Împărtășanii: «Doamne Iisuse Hristoase, nu lăsa ca această Taină să-mi fie spre necinste...» [97]. Protosul ia o părticică din Sfîntul Trup și împărtășește pe preotul coliturghisitor, iar acesta, la rîndul său, oferă protosului potirul cu Sfîntul Sînge. Împărtășirea se face în ordine ierarhică, mai întîi patriarhul, apoi arhiepiscopul, episcopul, preoții și diaconii, clerul inferior și la urmă bărbații și femeile.

Dacă s-au botezat copii în ziua aceea, aceștia sînt împărtășiți imediat după clerici [98].

În timp ce împărtășește pe credincioși cu Sfîntul Trup, preotul rostește formula «Aceasta este pîinea vieții, care s-a pogorît din cer, cu adevărat trupul Domnului nostru Emanuel [99], iar credincioșii răspund: «Sfîntă, Sfîntă Treime, necuprinsă, dăruiește-mi mie să primesc acest Trup și Sînge spre viață și nu spre osîndă» [100].

---

93. C. W. Wassef, *op. cit.*, p. 119—120. 94. Pr. Prof. Ene Branișteș, *op. și loc. cit.*,
95. *Ibidem*, p. 115—118. Vezi acolo și lista edițiilor mai importante ale acestei liturghii. O ediție mai recentă, în *Ethiopian Church*, trad. din limba siriacă de Rev. Marcos Daoud, 1959.
96. Pr. Prof. Ene Branișteș, *op. cit.* p. 118; Cf. R. Janin, *op. cit.*, p. 605—606.
97. *Ethiopian Church*, p. 87—88. 98. *Ibidem.*
99. Pr. Prof. Ene Branișteș, *op. și loc cit.* 100. *Ethiopian Church*, p. 88.

Cînd se împărtăşeşte cu Sfîntul Trup, credinciosul îşi pune mîna dreaptă la gură şi rosteşte rugăciunea «Umple gura mea de laudă, inima mea de bucurie şi sufletul meu de veselie».

Preotul ajutător oferă Sfîntul Sînge cu ajutorul linguriţei, însoţind această acţiune de formula «Acesta este Sîngele lui Hristos», iar cel ce primeşte răspunde, «Amin, Amin, Amin». Liturghia se încheie cu aceleaşi rugăciuni de laudă şi mulţumire ca şi în ritul copt [101].

*

Observăm că rînduiala liturghiei primelor patru secole creştine a avut un caracter unitar, ritualul împărtăşirii fiind aproape acelaşi în toate Bisericile de rit oriental.

Lipsa unei legături continue între Bisericile din marile provincii răsăritene a dat naştere micilor deosebiri din cadrul riturilor, iar evenimentele care s-au petrecut cu ocazia Sinodului de la Calcedon (451) şi după aceea, au mărit şi mai mult zidul despărţitor dintre creştinii diferitelor rituri.

Liturgiştii contemporani afirmă că cultul Bisericilor orientale în raport cu cel al Bisericii Ortodoxe, a rămas fidel stadiului de dezvoltare pe care îl avea în momentul despărţirii de trupul Bisericii Ecumenice.

Ceea ce este important, este faptul că ritualul împărtăşirii din cadrul liturghiei, precum şi forma de administrare a Tainei sînt aproape aceleaşi în toate riturile orientale. Spre deosebire de ritul armean şi ritul sirienilor monoteliţi maroniţi din Liban, care sub influenţa ritului roman, folosesc azima pentru pregătirea Jertfei Euharistice, toate celelalte rituri folosesc pîine dospită şi vin amestecat cu apă, la fel ca în ritul Bisericii Ortodoxe. Împărtăşirea credincioşilor, în toate riturile, se face sub ambele forme, cu Sfîntul Trup şi Sfîntul Sînge, majoritatea Bisericilor păstrînd vechiul obicei de a împărtăşi pe credincioşi cu mîna şi de a oferi Sfîntul Sînge invitîndu-i să se împărtăşească direct din potir, fără a se folosi de linguriţă, cum se obişnuieşte în ritul bizantin pentru împărtăşirea credincioşilor (din secolele VIII—IX înainte) şi în ritul copţilor alexandrini, pentru împărtăşirea clericilor care au slujit. De asemenea, formulele din cadrul ritualului împărtăşirii sînt în majoritatea lor asemănătoare cu cele din ritul bizantin.

Ritualul împărtăşirii, considerat în ansamblul său, este acelaşi în toate riturile liturgice orientale în elementele lui esenţiale (materia tainei, modul administrării, formularul liturgic ş.a.). Sfînta Euharistie constituie deci un mijloc de apropiere, o punte de legătură între diferitele Biserici răsăritene (atît din punct de vedere dogmatic (doctrinar) cît şi ritual (liturgic). Ea reprezintă deci, ca toate celelalte taine, o platformă comună, de la care se poate pleca şi care poate apropia pe creştinii răsăriteni în discuţiile dintre ei pentru refacerea unităţii creştinătăţii din Răsărit.

101. *Ibidem.* Cf. Pr. Prof. Ene Braniştе, *op.* şi *loc. cit.*

DIN ACTIVITATEA INSTITUTELOR TEOLOGICE

DECERNAREA TITLULUI DE DOCTOR ÎN TEOLOGIE PREA SFINȚITULUI EPISCOP ANTONIE PLOIEȘTEANUL, VICAR PATRIARHAL, RECTORUL INSTITUTULUI TEOLOGIC UNIVERSITAR DIN BUCUREȘTI

Sîmbătă, 16 decembrie 1972, la ora 17, la Institutul teologic universitar din București a avut loc un eveniment de seamă: susținerea tezei de doctorat în teologie de către rectorul Institutului, P. S. Episcop Antonie Plămădeală-Ploieșteanul, vicar patriarhal, cu subiectul: *Biserica slujitoare în Sfînta Scriptură, în Sfînta Tradiție și în teologia contemporană.*

Comisia prezidată, din încredințarea Prea Fericitului Părinte Patriarh, de către P. S. Episcop Antim Angelescu al Buzăului a fost alcătuită din următorii membri, profesori la cele două Institute teologice ale Patriarhiei Române: P. C. Pr. Dumitru Stăniloae, în calitate de coordonator științific și referent principal al lucrării și Dl. Nicolae Chițescu, în calitate de referent secundar, — ambii de la Institutul teologic din București; P. C. Isidor Todoran și P. C. Arhid. Ioan Zăgrean, în calitate de referenți secundari, — ambii de la Institutul teologic din Sibiu; P. C. Pr. Petru Rezuș și Dl. Constantin Pavel, de la Institutul din București, — în calitate de membri ai comisiei.

Desfășurarea examenului a avut loc în cancelaria profesorală a Institutului, în fața amintitei comisii și a unui numeros auditoriu. Dintre participanți s-a remarcat prezența P. S. Episcop Nestor Severineanul, vicarul Arhiepiscopiei Craiovei, a P. S. Arhiereu Gherasim Constănțeanul, vicarul Episcopiei Dunării de Jos și a P. S. Arhiereu Eftimie Bîrlădeanul, vicarul Episcopiei Romanului și Hușilor. Au mai participat: PP. CC. Consilieri ai Administrației Patriarhale, întregul corp profesoral al Institutului teologic din București și o parte din doctoranzi, precum și un numeros public.

După deschiderea propriu-zisă a examenului, P. S. Episcop-Președinte a dat cuvîntul P. C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, care a dat citire prefeței deja tipărită în cuprinsul lucrării. Apoi P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, prorectorul Institutului teologic din București, a dat citire celei de a doua prefețe a lucrării, întocmită de către Prof. Dr. Robert Murray, S. J. de la Heythrop College din Londra, unde P. S. Episcop Antonie Plămădeală-Ploieșteanul, a fost proclamat doctor în teologie, cu calificativul «magna cum laude».

După întrebările adresate de Comisie, P. S. Episcop Antonie Plămădeală-Ploieșteanul a făcut oral, timp de o oră și jumătate, o prezentare generală a subiectului tezei sale de doctorat, atingînd pe rînd fiecare chestiune pusă de Președinte și membrii comisiei.

Au fost îndeplinite, după aceea, toate formele procedurale prevăzute de Regulamentul învățămîntului teologic, după care a urmat depunerea jurămîntului.

Cu toate că s-a propus din partea Institutului ca P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul să fie scutit de depunerea jurămîntului, întrucît este membru al Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române și în același timp rector al Institutului, totuși Prea Sfinția Sa a dorit să îndeplinească cu strictețe întreaga procedură regulamentară pri-

vitor la susținerea tezelor de doctorat și, în mod solemn, a depus jurămîntul cerut de art. 192 din Regulament.

P. S Episcop Antim al Buzăului, în calitate de Președinte al Comisiei, a proclamat pe P. S. Episcop Antonie Plămădeală-Ploieșteanul, vicar patriarhal, doctor în teologie al Institutului teologic din București, cu calificativul «excepțional».

După felicitările adresate Prea Sfințitului Episcop Dr. Antonie Plămădeală-Ploieșteanul de către toți cei ce au asistat la acest act important din viața Prea Sfinției Sale, a urmat o cină oferită de Institut în cinstea evenimentului. În cadrul acesteia s-au rostit toasturi.

SĂRBĂTORIREA PREOTULUI PROFESOR IOAN G. COMAN LA ÎMPLINIREA A 70 DE ANI DE VIAȚĂ

La 27 noiembrie 1972, Institutul teologic de grad universitar din București a sărbătorit pe Părintele Profesor onorar Ioan G. Coman cu prilejul împlinirii vîrstei de 70 de ani.

Sărbătorirea a avut loc în sala de festivități a Institutului teologic din București. Din partea Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române și a Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian au fost de față I. P. S. Mitropolit Nicolae Corneanu al Banatului; P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar patriarhal, rectorul Institutului teologic și P. S. Episcop Nestor Severineanul, vicarul Arhiepiscopiei Craiovei. Au participat: întregul corp profesoral, studenții și doctoranzii Institutului, profesori de teologie onorari, preoți, personalități științifice și artistice și ucenici ai sărbătoritului, astăzi unii dintre ei cu funcții de înaltă răspundere în ierarhia bisericească superioară, profesori de teologie și preoți din administrația bisericească.

După cuvîntul de deschidere al P. C. Prof. Mircea Chialda, prorectorul Institutului teologic, *I. P. S. Mitropolit Nicolae Corneanu* al Banatului, fost ucenic al sărbătoritului, a rostit un călduros cuvînt de omagiere a Pr. Prof. Ioan G. Coman.

Activitatea sărbătoritului, a spus înaltul vorbitor, este bine cunoscută și apreciată de membrii Sfîntului Sinod, iar Biserica noastră i-a încredințat Părintelui Profesor Ioan G. Coman, misiunea de înaltă răspundere de a o reprezenta în numeroase foruri mondiale intercreștine. Sărbătoritul a reprezentat cu cinste Biserica Ortodoxă Română, contribuind, împreună cu alți teologi, la dezvoltarea și afirmarea teologiei ortodoxe românești în contextul teologic ecumenic.

Vorbitorul a subliniat energia și rîvna neobosită cu care profesorul sărbătorit a abordat și alte domenii decît cel teologic, cu aceeași pasiune, competență și adîncime: a abordat teme și scriitori din filologia clasică greacă și latină și probleme de istoria religiilor și a culturii.

În încheiere, I. P. S. Mitropolit Nicolae al Banatului a exprimat sărbătoritului sentimentele de prețuire ale Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, ale Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian și ale I. P. S. Sale, ca fost ucenic al său.

Reprezentantul Departamentului Cultelor, a transmis sărbătoritului din partea Domnului Președinte al Departamentului Cultelor, Profesor Dumitru Dogaru, și din partea Domnului Vicepreședinte Gheorghe Nenciu, alese sentimente de considerație și stimă și urări de bine și sănătate.

Din partea Consiliului profesoral al Institutului teologic din București, a luat cuvîntul *Pr. Prof. I. Rămureanu*, care, după cîteva date principale din viața sărbătoritu-

lui, a scos în relief etapele principale ale activității profesorului de filologie clasică greacă și latină, ale preotului profesor de teologie patristică și teologie în general și ale fecundului publicist Ioan G. Coman, desfășurate pe parcursul a mai bine de 40 de ani, remarcînd că sărbătoritul se găsește în plină activitate creatoare și astăzi, după ieșirea sa la pensie de la catedră (1 ianuarie 1970). Cum era și firesc, vorbitorul a dat toată atenția studiilor de patrologie, publicate sau care-și așteaptă publicarea, — contribuții de seamă la definirea patrologiei ca disciplină bine conturată în teologia românească actuală.

Vorbitorul a trecut apoi în revistă activitatea sărbătoritului în cadrul conferințelor și adunărilor interortodoxe și intercreștine, ca delegat al Bisericii Ortodoxe Române și al teologiei românești.

În finalul cuvîntării sale, încercînd o sinteză asupra scrisului Profesorului Ioan G. Coman, vorbitorul a remarcat: «Ceea ce-l caracterizează pe Părintele Profesor Ioan G. Coman este în primul rînd pasiunea cercetării creatoare, urmată de bucuria și desfătarea altruistă de a împărtăși și altora, îndeosebi celor tineri, cunoștințele și experiența sa, disciplina în muncă și mai ales puterea sa imensă de lucru, năzuința și stăruința continuă pentru aflarea adevărului și pentru realizarea binelui și frumosului». «Scrisul Părintelui Profesor I. G. Coman este o ilustrare a acelei καλοκαγαθία, adică cultivarea binelui și frumosului, concepție care era idealul filozofilor și scriitorilor greci. La καλοκαγαθία greacă, P. C. Sa a asociat, cu pricepere și talent, principiile spiritualității creștine și mai cu seamă, virtuțile creștine...

Pentru teologie și Biserica Ortodoxă Română, P. C. Sa va rămîne în ierarhia valorilor ca un pasionat cercetător al culturii greco-romane și al teologiei ortodoxe, ca un profesor eminent, ca un deschizător de drumuri și ca un mare animator în studiile patristice și teologice».

P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar patriarhal, rectorul Institutului teologic din București, a încheiat seria cuvîntărilor omagiale cu precizarea: «Astăzi nu aniversăm o vîrstă, ci sărbătorim o viață, o activitate îndelungată închinată de Părintele Profesor I. Coman Bisericii, învățămîntului teologic, teologiei ortodoxe române în general și Patriei, o viață închinată unui întreg șir de generații care au trecut prin mîna profesorului de patrologie de la fosta Facultate de teologie și Institutul teologic de grad universitar de astăzi din București». P. S. Sa a transmis sărbătoritului urările și binecuvîntările Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian.

A răspuns distinsul sărbătorit, *Pr. Prof. Ioan G. Coman*, care, cu sinceritatea ce-l caracterizează, și-a depănat o parte din firul vieții și activității sale în slujba Bisericii, a teologiei și a atîtor generații de studenți și de preoți.

A reținut atenția îndeosebi concepția sa înaltă despre profesorat în general, și cea despre profesorul de teologie în special: «Am făcut din profesorat un cult închinat învățăturii și o misiune sau un apostolat, dar am încercat să fac din el și o artă. Cunoștințele cît mai multe, mai precise, și mai sistematizate sînt necesare izvorului inepuizabil pe care profesorul este obligat să-l aibă permanent cu sine. Am îmbrăcat mereu în haina de mireasă a dragostei cunoștințele predate, spre a le face să germineze și să înflorească în ogorul fertil al minților și inimilor studenților mei: eliniști, latiniști și teologi».

Caracterizîndu-și propria sa operă, sărbătoritul a spus: Opera științifică elaborată de-a lungul a 40 de ani, începînd cu *L'idée de la Némésis chez Eschyle* și con-

tinuînd cu lucrări ca *Titanul Prometeu, Sfîntul Grigorie de Nazianz despre Împăratul Iulian, Zalmoxis, Deceneu, Orfeu, Miracolul clasic, Probleme de filosofie și literatură patristică* etc., pînă la studiul *Despre unitatea neamului omenesc după Sfîntul Ioan Gură de Aur* aflat sub tipar, îmbrățișează domenii variate și urmărește să găsească și să prezinte elemente de adevăr, de viață omenească, înflorite de dragostea lui Dumnezeu în operele unor autori de seamă din perioada clasicismului greco-roman și a culturii patristice, care se întinde aproximativ pe un mileniu și jumătate. Publicată în diverse colecții și periodice române și străine, această operă caută continuu destinul și viața caleidoscopică a omului, care-și reclamă soluții în toate situațiile și la toate nivelurile; de la umanismul Eladei antice, — așa de clar exprimat prin cuvintele lui Pericle: «Noi, grecii, iubim frumosul cu simplitate și facem filozofie fără slăbiciune» —, pînă la proclamarea Evangheliei și a Părinților că noi iubim pe Dumnezeu, frumusețea absolută, pentru că El ne-a iubit întîi, pentru că Logosul s-a făcut om din iubirea nemărginită a lui Dumnezeu pentru lume, care trebuie adusă la frumusețea dintîi prin virtuțile transformatoare ale sufletului: credința, nădejdea, dragostea, dreptatea, înțelegerea, pacea, unitatea Bisericilor.

În încheierea cuvîntului său de răspuns, sărbătoritul a mulțumit lui Dumnezeu pentru tot ce l-a învrednicit în această viață și tuturor celor care au contribuit la formarea și afirmarea sa ca om de știință, ca preot și ca profesor de teologie.

A mulțumit Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian pentru prețuirea arătată, pentru sfatul și înaltul său exemplu cu care l-a ajutat în muncile și rosturile încredințate în învățămîntul nostru teologic și în activitățile ecumenice ale Bisericii noastre. A mulțumit membrilor Sfîntului Sinod pentru sprijinul și prețuirea ce i-au acordat totdeauna.

A mulțumit Departamentului Cultelor, Domnului Președinte, Prof. Dumitru Dogaru și Domnului Vicepreședinte, Gh. Nenciu, pentru felicitările transmise, asigurîndu-i de întreaga sa considerație.

A mulțumit apoi întregii asistențe care a participat la sărbătoare și tuturor celor care au contribuit la această aniversare.

În cancelaria profesorală, Pr. Prof. Ioan G. Coman s-a întreținut cordial cu înalții ierarhi și cu membrii corpului profesoral.

Prin multiplele ei semnificații, această aniversare a constituit și o sărbătoare a Institutului teologic universitar din București.

PREOTUL PROFESOR DR. IOAN G. COMAN

LA ANIVERSAREA A 70 DE ANI

Părintele Profesor Dr. Ioan G. Coman s-a născut la 27 noiembrie 1902, în satul Dîmbroca, comuna Scurtești (astăzi aparține de comuna Săgeata), județul Buzău. Părinții săi, Gheorghe Coman Ionescu și Anca Gheorghe Coman Ionescu, buni creștini ortodocși și vrednici români, au avut o situație materială modestă, dar au depus strădanii mari pentru a da o educație aleasă celor patru băieți și două fete cu care au fost hărăziți de Dumnezeu.

După terminarea școlii primare în satul natal, în anul 1915, a urmat cursurile la Seminarul teologic «Kesarie Episcopul» din Buzău, între anii 1915 și 1922. Fiind un elev eminent, i s-a îngăduit să promoveze ultimile două clase într-un singur an. La Seminar a avut ca profesori pe preoții Constantin Provian și Grigorie Cristescu, Șerban Ionescu și N. A. Constantinescu.

În anul 1922 s-a înscris la Facultatea de teologie din București, iar în anul 1923 s-a înscris și la Facultatea de litere și filozofie, secția filologia clasică. Tot în acest timp a dat diferență de liceu pentru 7 clase și examen integral pentru clasa a VIII-a, iar în iunie 1926 a devenit bacalaureat al Liceului «Gheorghe Șincai» din București.

Teza de licență în teologie, susținută în decembrie 1926, cu calificativul «magna cum laude», a avut ca subiect *Neofit, mitropolit al Artei*. Traducere din greaca modernă, cu introducere și comentar, a unei cărți de ritual cuprinzînd oficiul divin al Sfîntului Neofit. Dintre profesorii cu care a studiat în acest răstimp, amintim: Pr. Constantin Nazarie, Constantin Chiricescu, Dragomir Demetrescu, Irineu Mihălcescu, D. Boroianu, Ioan Popescu-Mălăești, Nicolae Popescu, V. G. Ispir și Șerban Ionescu.

Un an mai tîrziu, în 1927, după ce făcuse studii clasice și istorice de seamă cu renumiții profesori: Vasile Pârvan, D. Onciul, Iuliu Valaori, D. Burileanu, D. Evolceanu, G. Murnu, G. G. Antonescu, S. Mîndrescu, P. P. Negulescu și N. Iorga, și-a susținut teza la Facultatea de litere și filozofie din București, secția Filologia clasică, cu subiectul: *Fericitul Augustin ca polemist în «De civitate Dei»*, obținînd calificativul «magna cum laude».

În dorința de a-și îmbogăți cunoștințele, și-a continuat studiile de specializare în Franța (orașele: Strasbourg, Montpellier, Paris) între anii 1927—1932. Șederea aici a fost rodnică. Paralel cu studiul la Facultatea de teologie protestantă, a urmat cursuri de doctorat la Facultatea de litere din Strasbourg. În această perioadă, tînărul Ioan G. Coman a obținut o diplomă în istoria religiilor la Facultatea de litere de la Universitatea din Strasbourg, iar în iulie 1931 a susținut teza de doctorat în teologie, la aceeași Universitate, cu subiectul: *L'Idée de la Némésis chez Eschyle*, fiind declarat Doctor în teologie cu mențiunea «très honorable». Cît timp a stat în Franța a beneficiat de toată literatura de specialitate la zi, după cum reiese din numărul impresionant de cărți recenzate în acea vreme, și a avut posibilitatea să audieze și să lucreze cu profesori strălucițti ca Prosper Alfaric și A. Boulanger de la Facultatea de litere din Strasbourg; E. Amann și Jean Rivière de la Facultatea catolică din Strasbourg; A. Causse, G. Baldensperger, Henri Strohl, R. Will, Ch. Hauter, J. Hering și W. Seston de la Facultatea de teologie protestantă din Strasbourg; Maurice Croiset de la Collège de France; Maurice Goguel și Henri Puech de la École des Hautes Études din Paris.

Întors în țară, după ce a satisfăcut serviciul militar între 1932—1933, a pregătit și a susținut în februarie 1934, teza de doctorat la Facultatea de litere și filozofie din București, specialitatea limba și literatura elenă, avînd ca temă *Titanul Prometheu. Cultul și elementele prehesiodice și hesiodice ale istoriei sale. Încercare asupra concepției elenilor despre originile civilizației în lumina istoriei lui Prometheu*. Teza a fost apreciată cu calificativul «magna cum laude».

Cîțiva ani mai tîrziu, în iunie 1938, și-a susținut examenul de doctorat la Facultatea de teologie din București, prezentînd teza *Sfîntul Grigorie de Nazianz despre Împăratul Iulian. Încercare asupra Discursurilor IV și V*. Comisia a apreciat teza cu calificativul «magna cum laude».

În anul următor, la 17 iunie 1939, s-a căsătorit cu Irina Vintilescu, fiica renumitului profesor de liturgică Pr. Petre Vintilescu, de la Facultatea de teologie

din București. De o delicatețe sufletească deosebită, soția Părintelui Profesor s-a dovedit de-a lungul anilor o admirabilă tovarășe de viață și o aleasă gospodină, creînd în cămin ambianța și liniștea atît de necesare elaborării numeroaselor lucrări teologice pe care Profesorul de teologie le-a pus la dispoziția Bisericii Ortodoxe Române.

În luna august a aceluiași an, înarmat cu știința teologică și clasică, dobîndită pînă atunci, a făcut călătorie de studii în Germania și Italia.

Funcții. — Din cele spuse pînă acum s-ar părea că tînărul Ioan G. Coman și-a petrecut vremea pînă la această vîrstă îndeletnicindu-se exclusiv cu studiul. Dar, din nefericire nu este așa. Părinții săi aveau de crescut prin școli pe ceilalți frați, astfel că student fiind și avînd nevoie de cărți de studiu, a îndeplinit unele servicii publice. Astfel, la 1 ianuarie 1924 pînă la 1 august 1924 îl găsim funcționar la Administrația financiară a Capitalei; de la 24 septembrie 1924 pînă la 1 noiembrie 1926, funcționar la Curtea de casație și justiție, iar de la 1 noiembrie 1926 pînă la 30 noiembrie 1927, a îndeplinit funcția de pedagog la Seminarul teologic «Central» din București.

La 1 iulie 1934 a fost numit «prefect de studii» la Internatul teologic «Radu Vodă» din București, funcție în care a contribuit cu toată competența la activitatea științifică a studenților teologi, pînă în noiembrie 1947. La 1 august 1934 a fost numit de regretatul profesor și om de știință, marele istoric român Nicolae Iorga, secretar științific al Institutului român de bizantinologie, funcție pe care a deținut-o pînă la 1 noiembrie 1940.

Între anii 1936 și 1942 a funcționat în postul de asistent universitar, la Facultatea de litere și filologie din București, catedra de limbă și literatură latină.

La 31 martie 1940, s-a petrecut un eveniment deosebit de important în viața asistentului universitar de atunci și anume, hirotonia în preot. Preoția a fost privită de Părintele Profesor Ioan G. Coman ca cea mai de seamă slujire a sa, și toată viața, de atunci și pînă acum, s-a străduit să realizeze pentru sine și pentru studenții săi, modelul preotului ortodox patristic. Îmbrăcat cu harul sfintei taine a Preoției, omul de știință avea să mute simțitor centrul de gravitație al preocupărilor sale din domeniul filologiei, literaturii clasice și filozofiei culturii către teologia patristică.

Activitatea didactică. — În anul 1942, la 1 ianuarie, este numit conferențiar universitar la Facultatea de teologie din București, predînd Patrologia. La 1 aprilie 1944, conferința a fost ridicată la rangul de catedră de Patrologie, iar Părintele Profesor Ioan G. Coman, a fost numit profesor universitar. De atunci și pînă la 1 ianuarie 1970, 28 de serii de studenți au ascultat cuvîntul înflăcărat al Părintelui Profesor Ioan G. Coman, iar studiile patrologice și patristice au crescut în intensitate și profunzime.

Menționăm că în perioada dintre 7 octombrie 1954 pînă la 1 ianuarie 1962, Părintele Profesor Ioan G. Coman a îndeplinit și funcția de rector al Institutului teologic de grad universitar din București. În această calitate, s-a ocupat îndeaproape de formarea tinerilor studenți teologi, fiind mai tot timpul în mijlocul lor, priveghind ca viitorii slujitori ai altarelor Bisericii noastre Ortodoxe să primească o educație teologică și cetățenească completă, spre a fi de folos Bisericii și poporului nostru. Cuvîntările P. C. Sale în această calitate, în diferite împrejurări, dar mai ales la 30 ianuarie, sărbătoarea Sfinților Trei Ierarhi, patronii Institutului

teologic, ca și cele de la începutul anului școlar, sînt orientative pentru studenții teologi, îndemnînd la muncă perseverentă și la dragoste nețărmurită față de Dumnezeu și de semeni.

Datorită măiestriei pedagogice, talentului oratoric și pregătirii judicioase, orele de patrologie, atît la anii I și II licență, cît și la cursurile de doctorat, au fost totdeauna de o aleasă ținută academică. Studenții au beneficiat din belșug de studiile patristice, folosind materialul și soluțiile Sfinților Părinți în alte lucrări de seminar și mai ales la alcătuirea tezelor de licență. După 14 ani de predare, a apărut *Patrologia*, redactată sub formă de manual pentru uzul studenților. Publicarea acestui manual a constituit un adevărat eveniment de cultură teologică, deoarece se simțea de mult necesitatea apariției unei călăuze patristice în limba română, sistematice, documentate, clare, concise și fluente, dotată cu o bibliografie selectată. Manualul de *Patrologie* a fost și este de un real folos studenților teologi și chiar preoților.

Generații de studenți au fost orientați în metoda și tehnica de lucru a lucrărilor de seminar. Bibliografia, adunarea materialului, elaborarea planului, compoziția lucrărilor, aparatul critic, mînuirea marilor colecții de texte patristice, întreaga panoplie de cunoștințe necesare elaborării lucrărilor de seminar, erau predate și urmărite cu grijă și competență de P. C. Profesor Ioan G. Coman, care obișnuia adesea să amintească studenților sfatul pe care-l da Sfîntul Vasile cel Mare tinerilor: «Purtați-vă ca albinele care nu se așează pe orice floare și nici nu iau totul din potirul florii pe care s-a așezat».

De asemenea, P. C. Pr. Profesor Ioan G. Coman a condus în fiecare an între 3 și 5 lucrări de licență, pe care le-a citit cu grijă, făcînd observații utile pentru a se vedea limpede contribuția personală a candidaților. Referatele asupra acestor lucrări au fost întocmite totdeauna în mod judicios spre a se crea în sufletele studenților conștiința valorii unor asemenea lucrări.

De la înființarea cursurilor de magisteriu (apoi doctorat) în anul 1950, Părintele Profesor Ioan G. Coman a predat la cei trei ani de studiu, intrînd în sală totdeauna cu prelegerile scrise și cu o bogată lectură suplimentară. Temele erau noi în fiecare an și ele vizau problemele fundamentale ale cugetării patristice: teodiceea, cosmologia, anghelologia, antropologia hristologia, ecleziologia, Sfînta Tradiție, mariologia; probleme generale ca: bunurile materiale, pacea, prietenia, personalitatea diferiților Părinți bisericești, ideea de desăvîrșire, poezia dogmatică a unor cugetători patristici, autocritica literară a unor scriitori patristici, lucrarea Părinților și scriitorilor bisericești în păstrarea și adîncirea ecumenicității Bisericii etc.

Tot în cadrul cursurilor de la magisteriu (doctorat), în orele de seminar, P. C. Profesor Ioan G. Coman a adîncit problematica alcătuirii lucrărilor de seminar, pentru ca acestea să fie interesante, prezentate într-o formă academică și publicabile. În acest sens, a urmărit îndeosebi cercetarea amănunțită a izvoarelor patrologiei în original, justețea concluziilor și verificarea aparatului critic. A condus lucrările la doctorat și a referit sau continuă să refere asupra publicării acestora, următorilor candidați: I. P. S. Nicolae Corneanu, Arhiepiscopul Timișoarei și Mitropolit al Banatului (doctor în teologie); P. S. Episcop Nestor Vornicescu, vicar al Mitropoliei Olteniei; Pr. Conf. Ștefan Alexe (doctor în teologie); Arhim. Timotei Seviciu (Teza de doctorat este publicată în «Mitropolia Banatului», XXII (1972), nr. 9—10, p. 328—462 și extras); Pr. Asistent Constantin Cornițescu (doctor în teologie);

Pr. Marin Branişte, Pr. Mihai Georgescu; Ioan Caraza, Constantin Iana şi Viorel Ioniţă.

În cadrul «Apostolatului social», iniţiat de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian în Biserica Ortodoxă Română, din anul 1949 au fost organizate pentru preoţi, cursuri de îndrumare misionară şi socială. Participînd cu entuziasm la acest proces de reîmprospătare a cunoştinţelor teologice şi de orientare a preoţilor, P. C. Pr. Profesor Ioan G. Coman a ţinut conferinţe, a condus seminarii şi a participat la examene, fiind convins de utilitatea acestor cursuri.

Apreciind contribuţia Părintelui Profesor la pregătirea viitorilor preoţi şi la noua orientare socială şi calificarea clerului, Prea Fericitul Patriarh Justinian i-a acordat la 28 februarie 1950, distincţia de «iconom stavrofor».

De asemenea, pentru activitatea cetăţenească a fost distins cu Ordinul «Steaua Republicii Populare Române» clasa IV-a şi cu Ordinul «Drapelul Jugoslav» clasa III.

Activitatea publicistică. — Paralel cu munca didactică, P. C. Pr. Profesor Ioan G. Coman a desfăşurat o uriaşă activitate publicistică: peste 130 titluri de lucrări cu caracter teologic, patristic, ecumenist, de istoria religiilor, filologie şi cultură clasică; recenzii, predici şi cuvîntări la diferite ocazii; traduceri şi reportaje. În general, scrisul său însumează peste 5 000 de pagini tipărite în limba română şi franceză, în ţară şi în străinătate, şi cca. 1 000 de pagini dactilografiate. Este variat ca problematică, de o documentare excelentă şi precisă, abordînd probleme nestudiate, în bună cunoştinţă de izvoare şi de lucrările auxiliare, pe care Părintele Profesor le foloseşte cu mare uşurinţă în limbile clasice şi în cîteva limbi moderne (franceza, germana, italiana şi engleza). Stilul şi vocabularul său sînt dintre cele mai alese. Prea Cucernicia Sa uneşte erudiţia cu talentul expunerii. Posedă deopotrivă ştiinţa teologică patristică şi cunoaşterea literaturii clasice şi aduce în scrisul său o contribuţie de mare valoare la literatura noastră teologică şi literară clasică. Colaborează la unele periodice şi reviste internaţionale, ca: «Studia Patristica», «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses», «Helikon», «Contacts», «Ecimiadzin».

Pentru această prodigioasă activitate, Părintele Profesor Ioan G. Coman a fost ales membru în Consiliul academic al Institutului Ecumenic de cercetări teologice de la Ierusalim-Tantur (în 1965), membru în Comitetul de conducere al Asociaţiei Internaţionale de Studii Patristice din Paris (în 1967), membru în Asociaţia de Studii Clasice din Republica Socialistă România (în 1968), membru în Comitetul de Editură al Academiei de Ştiinţe din Berlin pentru cele două serii de publicaţii: 1. *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* şi 2. *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (în 1970).

Tot în acest context, subliniem că Prea Cucernicia Sa a fost invitat şi a ţinut Conferinţe de specialitate la Universităţile din Bonn, Strasbourg, Paris, Ecimiadzin-Erevan, Tesalonic, Atena şi Utrecht.

Activitatea ecumenistă. — După cum se ştie, Biserica Ortodoxă Română desfăşoară o bogată activitate ecumenică şi ecumenistă, în cadrul Ortodoxiei şi în cadrul creştinismului în general. Părintele Profesor Ioan G. Coman a înţeles de la început că Biserica este chemată să-şi exercite funcţia sa de slujire a omului. Racordînd învăţătura patristică la marile aspiraţii şi probleme ale omenirii şi la slujirea Bisericii în lume, Prea Cucernicia Sa a susţinut prin conferinţe şi prin studii temeinice activitatea Bisericii noastre în relaţiile ei interortodoxe, interbisericeşti şi

intercreştine şi a participat la numeroase Conferinţe în ţară şi peste hotare. Astfel, între 2 şi 9 iunie 1964, a luat parte la lucrările Comisiei pentru pregătirea celui de al doilea Congres al profesorilor de teologie ortodoxă, care s-au ţinut la Bucureşti, iar între 1 şi 15 septembrie 1966 a participat la Belgrad, la lucrările Comisiilor teologice interortodoxe pentru pregătirea dialogului cu anglicanii şi cu vechii-catolici, atribuindu-i-se spre lucru tema: *Sfînta Euharistie în concepţia vechilor-catolici şi poziţia Bisericii Ortodoxe în această problemă.*

A făcut parte din delegaţiile conduse de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian în 1955 la Moscova, în 1957 la Belgrad şi în 1963 la Muntele Atos. A luat parte la Congresul internaţional de Studii Patristice de la Oxford în 1964 şi în 1967, la Congresul al XIV-lea de Bizantinologie din Bucureşti (în septembrie 1971) şi la a XII-a Conferinţă Internaţională a Comitetului «Eirene» din Cluj (2—7 octombrie 1972); la Adunările generale ale Conferinţei Creştine pentru Pace ţinute la Praga şi la şedinţele Comisiei teologice a acestei Conferinţe, între 1961 şi 1968; la Conferinţa Bisericilor Europene «Nyborg», fiind membru în Comitetul Consultativ, între 1963—1971, iar după 1971, membru în Grupa de lucru «Pace şi Cooperare în Europa»; la simpozionul organizat cu prilejul deschiderii oficiale a Institutului Ecumenic de Cercetări teologice de la Ierusalim-Tantur, între 24—27 septembrie 1972; la simpozionul «Lumea spirituală a Sfîntului Ioan Gură de Aur», între 15—17 octombrie 1972, la Tesalonic. La toate aceste întruniri intercreştine a susţinut conferinţe, referate şi meditaţii, unele publicate în revistele noastre bisericeşti.

Părintele Profesor Ioan G. Coman a crezut toată viaţa că baza oricărei realizări frumoase este munca, de aceea obişnuia să repete, ca pe o rugăciune a minţii: «Învăţaţi, copii!» Ridicat din sînul poporului şi-a făcut studiile în condiţii anevoioase, dar a biruit greutăţile printr-o muncă «titanică», dobîndind o vastă cultură teologică şi filologică, ce l-a aşezat în rîndul teologilor clerici de elită ai Bisericii noastre Ortodoxe.

Studiile de specialitate îl înfăţişează ca pe un cercetător bine informat, tenace, laborios şi exact. Activitatea sa didactică şi ştiinţifică la catedră, caracterizată printr-un zel, o conştiinciozitate şi o severitate bine cunoscute, puterea de muncă şi pasiunea ce pune în cercetarea problemelor care formează obiectul lucrărilor sale, în general, numărul şi valoarea studiilor sale, corectitudinea şi cinstea, demnitatea preoţească, talentul de vorbitor, blîndeţea sufletului său şi modestia cercetătorului, toate laolaltă, ne conturează chipul dascălului drag şi al duhovnicului rîvnit, adăpat la izvoarele patristice ale Ortodoxiei.

Înainte de a trece la prezentarea unei liste cu lucrările sale, am dori să amintim una dintre trăsăturile de seamă ale Părintelui Profesor Ioan G. Coman, şi anume: dragostea de frumos. Părintele Profesor este îndrăgostit de frumos! Poate că în acest fapt stă taina studiilor clasice pe care nu le-a părăsit nici acum. Nu o dată studenţii l-au audiat făcînd consideraţii ample asupra kalokagathiei elene şi asupra filocaliei creştine. Parnasul şi Taborul, considerate drept două puncte cardinale ale străduinţelor noastre spre ideal şi sfinţenie, l-au atras cu tărie, dar *frumuseţea gîndirii patristice*, «care cîntă cerului şi lui Iisus Hristos», a fost decisivă, constituind pilonul existenţial al sufletului Părintelui Profesor Ioan Coman.

Prea Cucernicia Sa doreşte să se împărtăşească şi alţii din potirul acestei frumuseţi, de aceea în ultima vreme lucrează cu ardoarea tinereţii şi cu experienţa septuagenarului la alcătuirea unei *Patrologii* dezvoltate în patru volume, şi a altor

studii de proporții, ca: *Doctrina despre Logos în cultura europeană cu referire la Sfinții Părinți; Gîndirea Părinților armeni și Prometeu în gîndirea și literatura Europei.*

Despărțirea Părintelui Profesor Ioan G. Coman de Institutul teologic, în care și-a petrecut aproape trei decenii, dîndu-și energia celor mai rodnici ani ai vieții, ne strecoară în inimi o ușoară melancolie. Dar toți cei ce l-au cunoscut, l-au apreciat și l-au îndrăgit, toți cei care și-au îmbogățit spiritul cu învățătura sa, îl omagiază astăzi spunînd: Profund respect preotului, nemărginită recunoștință dascălului, curată iubire omului!

*

BIBLIOGRAFIE

Am strîns în această *Bibliografie* tot ce a publicat Părintele Profesor Ioan G. Coman, fără pretenția că am pus totul. De asemenea, am indicat și cîteva lucrări care sînt în curs de apariție, precum și o lucrare în manuscris fiind menționată în *Patrologie*. Lucrările sînt așezate cronologic în următoarele capitole:

I. — *Lucrări cu caracter teologic, patristic și ecumenist*

1. *Essai sur le «De Errore Profanarum Religionum» de Firmicus Maternus*, Cartea Românească, București, 1934, 48 p.

2. *Geniul Sfîntului Grigorie din Nazianz*, Editura Institutului Român de Bizantinologie, nr. 3, București, 1937, 62 p. (p. 54—62: rezumat în limba franceză).

3. *Sfîntul Grigorie de Nazianz despre împăratul Iulian. Încercare asupra discursurilor IV și V*, vol. I, Editura Institutului Român de Bizantinologie, nr. 5, București, 1938, 164 p. (Teză de doctorat în teologie; recenz. de Condurachi Em., în «Revista Clasică», XV (1943).

4. *Cauzele generale ale politicii anticreștine a împăratului Iulian după mărturii patristice*, Editura Institutului Român de Bizantinologie, nr. 6, București, 1938, 41 p.

5. *Tristețea poeziei lirice a Sfîntului Grigorie de Nazianz*, Editura Institutului Român de Bizantinologie, nr. 7, București, 1938, 41 p.

6. *Tertullian, sabia lui Hristos* (cu rezumat în limba franceză), Imprimeria Independența, București, 1939, 28 p. Extras din Revista «Misiunea Creștină», an. I, nr. 3, 4, 5.

7. *Sublimul preoției creștine. Note pe marginea tratatului: «Despre preoție» al Sfîntului Ioan Gură de Aur*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1940, 24 p. (Extras din «Studii Teologice», seria I, VIII (1940), vol. I, p. 148—168).

8. *Cultura Clerului*, în «Biserica Ortodoxă Română», LVIII (1940), nr. 3—4, p. 179—182.

9. *Două femei de elită din epoca de aur a patristicei: Gorgonia și Macrina, Sfîntul Grigorie de Nazianz și Sfîntul Grigorie de Nyssa despre surorile lor*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1941, 40 p. (Extras din «Studii Teologice», seria I, VIII (1940), vol. II, p. 89—126).

10. *Teoria Logosului în Apologiile Sfîntului Justin Martirul și Filozoful*, Imprimeria Națională, București, 1942, 68 p.

11. *Cazul Hippolyt-Callist*. Considerațiuni istorico-patristice, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1944, 30 p.

12. *Probleme de filozofie și literatură patristică*, Casa Școalelor, București, 1944, 276 p. (Recenz. de Const. C. Pavel, în «Biserica Ortodoxă Română», LXIII (1945), nr. 9, p. 447—449).

13. *Rolul social al milei creștine la Părinții Cappadocieni*, Tipografia diecezană, Beiuș, 1945, 86 p.

14. *Cenzura invidiei la Plutarch, Sfîntul Cyprian și Sfîntul Vasile cel Mare*, București, 1946, 20 p. (Extras din volumul omagial închinat I. P. S. Nicodim, Patriarhul României, la împlinirea vîrstei de 80 de ani).

15. *Între răbdare și nerăbdare la Tertullian și Sfîntul Cyprian*, Curtea de Argeș, 1946, 14 p. (Extras din Revista «Păstorul Ortodox», XXVI 1946, nr. 4—6).

16. *Originea și sensul înțelepciunii*, București, 1946, 40 p. (Extras din «Biserica Ortodoxă Română», LXIII (1945), nr. 11—12, p. 639—656 și LXIV (1946), nr. 1—3, p. 29—47).

17. *Biserica, vatră de iubire și lumină*, în «Păstorul Ortodox», Tipografia Eparhială Curtea de Argeș, XXVII (1947), nr. 1—12, p. 31—45.

18. *Umanismul ortodoxiei românești*, București, 1948, 43 p. (Extras din «Biserica Ortodoxă Română», LXVI (1948), nr. 1—2, p. 33—77).

19. *«Aria misionară» a Sfîntului Niceta de Remesiana*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXVI (1948), nr. 5—8, p. 337—356.

20. *Creștinismul și bunurile materiale după Sfinții Părinți*, în «Studii Teologice», seria II, I (1949), nr. 3—4, p. 154—175.

21. *Sensul preoției la Sfinții Părinți*, în «Studii Teologice», I (1949), nr. 9—10, p. 739—762.

22. *Biserica Ortodoxă și Mișcarea Ecumenistă; Relațiile Bisericilor Ortodoxe între ele; Poziția Bisericii Ortodoxe Române în cadrul Ortodoxiei*, în «Ortodoxia», II (1950), nr. 1, p. 141—157.

23. *Organizarea sinodală a Bisericii Ortodoxe Române în paralelă cu cezaro-papismul catolic*, în «Studii Teologice», II (1950), nr. 1—2, p. 40—64.

24. *Idei misionare, pastorale și sociale înnoitoare ale Sfinților Trei Ierarhi*, în «Studii Teologice», III (1951), nr. 1—2, p. 100—107.

25. *Învățătura creștină despre bunurile economice*, în «Studii Teologice», III (1951), nr. 3—4, p. 223—240.

26. *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, tipărită cu aprobarea Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române și cu binecuvîntarea și purtarea de grijă a Înalt Prea Sfințitului Justinian Patriarhul României, Editura Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor, București, 1952, p. 3—68 și 134—163.

27. *L'Eglise Orthodoxe et le Mouvement Oecuménique*, în «Actes de la Conférence des chefs et des représentants des Églises orthodoxes autocephales réunies à Moscou, à l'occasion de la célébration solennelle des fêtes du 500-ème anniversaire, Moscou, 1952, vol. II, p. 5—86.

28. *Temeiuri pentru apărarea păcii*, în «Studii Teologice», IV (1952, nr. 1—2, p. 57—65.

29. *Bogăția — piedică în calea mîntuirii*, în «Studii Teologice», IV (1952), nr. 9—10, p. 500—515.

30. *Dumnezeu nu e autor al răului*, în «Studii Teologice», V (1953), nr. 1—2, p. 38—50.

31. *Lupta Sfinților Părinți împotriva sclaviei*, în «Studii Teologice», V (1953), nr. 3—4, p. 165—187.

32. *Probleme dogmatice ale Sinodului V ecumenic*, în «Studii Teologice», V (1953), nr. 5—6, p. 312—346.

33. *Temeiuri biblice și patristice pentru folosirea în comun de către oameni a mijloacelor de trai*, în «Studii Teologice», V (1953), nr. 9—10, p, 590—604.

34. *Unitatea Bisericii și problema refacerii ei în lumina Sfinților Părinți*, în «Ortodoxia», VI (1954), nr. 2—3, p. 430—466.

35. *Frumusețile prieteniei în concepția lumii vechi și a Sfinților Părinți*, în «Glasul Bisericii», XIII (1954), nr. 5—6, p. 496—511.

36. *Vocația și pregătirea pentru preoție*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 5—6, p. 239—268.

37. *1600 ani de la nașterea Sfîntului Ioan Gură de Aur și a Fericitului Augustin*, în «Mitropolia Olteniei», VI (1954), nr. 9—10, p. 533—536.

38. *Nașterea Domnului în colinde*, în «Glasul Bisericii», XIII (1954), nr. 11—12, p. 639—643.

39. *Învățătura despre mîntuire în vechile religii și în Teologia Patristică*, în «Ortodoxia», VII (1955), nr. 3, p. 323—355.

40. *Iconomia învierii Domnului în predicile pascale ale Sfîntului Grigorie de Nazianz și Sfîntului Grigorie de Nyssa*, în «Glasul Bisericii», XIV (1955), nr. 3—4, p. 177—186.

41. *Importanța și sensul desăvîrșirii în monahism*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 3—4, p. 217—222.

42. *Actualitatea Sfîntului Ioan Gură de Aur*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 7—8, p. 403—422.

43. *Studiile universitare ale Părinților Capadocieni*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 9—10, p. 531—554.

44. *Patrologie*. Manual pentru uzul studenților Institutelor Teologice, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1956, VII + 323 p. (În curs de apariție în traducere armeană).

45. *Sfînta Tradiție în lumina Sfinților Părinți*, în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 2, p. 163—190.

46. *Chipul preotului după Sfînta Scriptură și Sfinții Părinți*, în «Studii Teologice», VIII (1956), nr. 3—4, p. 155—166.

47. *Atitudinea practică a Sfinților Trei Ierarhi*, în «Glasul Bisericii», XV (1956), nr. 10, p. 535—540.

48. *Însemnări asupra lui Teotim de Tomis*, în «Glasul Bisericii», XVI (1957), nr. 1—2, p. 46—50.

49. *Operele literare ale Sfîntului Niceta de Remesiana*, în «Studii Teologice», IX (1957), nr. 3—4, p. 200—232.

50. *Personalitatea Sfîntului Ioan Gură de Aur*, în «Studii Teologice», IX (1957), nr. 9—10, p. 595—616.

51. *Hirotonia în preot a Sfîntului Ioan Gură de Aur*, în «Glasul Bisericii», XVI (1957), nr. 12, p. 867—883.

52. *Grégoire de Nazianze et Némésius*. Rapports du christianisme et du paganisme dans un poème littéraire du IV-e siècle de notre ère, în «Studia in honorem Acad. D. Dečev», Académie Bulgare des Sciences, Sofia, 1958, p. 707—726.

53. *Poezia Sfîntului Grigorie de Nazianz*, în «Studii Teologice», X (1958), nr. 1—2, p. 68—92.

54. *Contactul între anglicani și ortodocși în cadrul mișcării ecumeniste*, în «Ortodoxia», X (1958), nr. 2, p. 195—216.

55. *Prinos Prea Fericitului Patriarh Justinian cu prilejul primului deceniu de Patriarhat*, în «Studii Teologice», X (1958), nr. 5—6, p. 275—286.

56. *Opera Fericitului Augustin și critica personală teologică din «Retractările» sale*, în «Studii Teologice», XI (1959), nr. 1—2, p. 3—21.

57. *Viața Sfîntului Ioan Gură de Aur*, în «Glasul Bisericii», XVIII (1959), nr. 1—2, p. 20—42.

58. *Personalitatea Sfîntului Ciprian*, în «Studii Teologice», XI (1959), nr. 5—6, p. 267—296.

59. *Eusebiu al Cezareii și Ieronim despre Origen*, în «Studii Teologice», XII (1969), nr. 9—10, p. 595—626.

60. *Chipul lui Origen după Eusebiu al Cezareei, Pamfil și Ieronim*, în «Glasul Bisericii», XIX (1960), 11—12, p. 916—927.

61. *Les deux Cyprien de Saint Grégoire de Nazianze*, în «Studia Patristica», IV, edited by F. L. Cross (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 79), Akademie-Verlag, Berlin, 1961, p. 363—372 (și extras) (Recenz. de Gh. Alexe, în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 1—2, p. 208—209 și de Șt. Alexe, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXVIII (1962), nr. 9—12, p. 733—734).

62. *Chipul Sfîntului Ciprian în panegiricile Sfîntului Grigorie de Nazianz și Prudențiu*, în «Studii Teologice», XIII (1961), nr. 3—4, p. 123—149.

63. *Mama Fericitului Augustin*, în «Studii Teologice», XIII (1961), nr. 7—8, p. 391—409.

64. *Ortodoxia și Mișcarea Ecumenică*, în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 1—2, p. 60—106.

65. *Ecumenicitate și Sinodul Vatican II*, în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 1—2, p. 261—269.

66. *Sinoadele ecumenice și importanța lor pentru viața Bisericii*, în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 3, p. 291—325.

67. *Folosul contactelor dintre conducătorii și reprezentanții diferitelor Biserici*, în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 4, p. 584—592.

68. *L'immortalité de l'áme dans la «Phédon» et la résurrection des morts dans la littèrature chrétienne des deux premiers siècles*, Estratto da «Helikon», anno III, nr. 1—4, 1963, p. 17—40.

69. *Rolul Sfinților Părinți în elaborarea ecumenismului creștin*, în «Studii Teologice», XV (1963), nr. 9—10, p. 511—525. Publicat și în versiunea franceză cu titlul: *Le rôle des Pères dans l'élaboration de l'oecuménisme chrétien, Préliminaires*, în «Studia Patristica», IX, edited by F. L. Cross (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 94), Akademie-Verlag, Berlin, 1966, 151—172 (și extras).

70. *Sensul ecumenic al lucrării Sfîntului Duh în teologia Sfinților Părinți*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 2, p. 220—239.

71. *Elementele demonstrației în tratatul «Despre Sfîntul Duh» al Sfîntului Vasile cel Mare*, în «Studii Teologice», XVI (1964), nr. 5—6, p. 275—302. Publicat și în versiune franceză cu titlul: *La démonstration dans le traité «Sur le Saint Esprit» de Saint Basile le Grand*, în «Studia Patristica», IX, edited by F. L. Cross (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 94), Akademie-Verlag, Berlin, 1966, p. 172—209.

72. *Momente și aspecte ale hristologiei precalcedoniene și calcedoniene*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 1, p. 44—82.

73. *Critica literară patristică prefotiană*, în «Mitropolia Banatului», XV (1965), nr. 1—3, p. 13—51.

74. *Sensul ecumenic al Sfintei Euharistii la Sfîntul Ioan Gură de Aur*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 4, p. 520—535.

75. *Sfinții Părinți ca îndrumători ai duhovniciei*, în «Mitropolia Banatului», XVI (1966), nr. 4—6, p. 191—200.

76. *Raportul dintre justificare și dragoste în omiliile Sfîntului Ioan Gură de Aur la Epistola către Romani*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 2, p. 199—221. Publicat și în versiune franceză cu titlul: *Le rapport de la justification et de la charité dans les homélies de Saint Jean Chrysostome à l'Epître aux Romains*, în «Studia Evanghelica», V, edited by F. L. Cross (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 103), Akademie-Verlag, Berlin, 1968, p. 248—271.

77. *Prezența Mîntuitorului Hristos în noua creație, după învățătura Sfinților Părinți*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 4, 495—511. Publicat și în versiune franceză cu titlul: *La présence du Christ dans la nouvelle création*, în «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses», Paris, 48 (1968), nr. 2, p. 125—150.

78. *Sinoadele ecumenice ca expresie a universalității Bisericii*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 1—2, p. 3—22.

79. *Biserica Ortodoxă și Biserica vechilor-catolici*. Privire asupra raporturilor dintre ele pe o perioadă de circa un secol (1874—1966), în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 4—6, p. 237—262.

80. *Sfînta Euharistie în concepția vechilor-catolici și poziția Bisericii Ortodoxe Române în această problemă*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 3, p. 321—349.

81. *Contribuția scriitorilor patristici din Scythia-Minor-Dobrogea la patrimoniul ecumenismului creștin, în secolele al IV-lea — al VI-lea*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 1, p. 3—25. Publicată și în versiune franceză cu titlul: *Le patrimoine de l'oecuménisme chrétien du 4-e au 6-e siècle en Scythie mineure-Dobroudja*, în «Contacts», XXII (1970), nr. 69, p. 61—85.

82. *Relațiile Bisericii Ortodoxe Române cu organizațiile ecumenice*, în vol, *Douăzeci de ani din viața Bisericii Ortodoxe Române*. La a XX-a aniversare a înscăunării Prea Fericitului Patriarh Justinian, Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1968, p. 447—460 (cu rezumat în limba franceză) și în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 2, p. 235—250.

83. *Elementele de antropologie în operele Sfîntului Iustin Martirul și Filozoful*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 3, p. 378—394.

84. *Sfintele Taine în concepția vechilor-catolici și poziția Bisericii Ortodoxe în acest domeniu*, în «Mitropolia Olteniei», XX (1968), nr. 5—6, p. 382—402.

85. *Preoția creștină în slujba omului după Sfinții Părinți*, în «Mitropolia Olteniei», XX (1968), nr. 11—12, p. 929—936.

86. *Ecumenicity and Ecumenism of the Holy Fathers*, în «Calendarul Credința», Editat de Episcopia Misionară Ortodoxă Română, Detroit, 1969, p. 61—63. Traducere în limba engleză de L. J. Newville.

87. *Aspecte ale artei literare în operele Sfinților Trei Ierarhi*, în «Studii Teologice», XXI (1969), nr. 3—4, p. 164—178.

88. *Prefață* la teza de doctorat a Asist. Ștefan C. Alexe, *Sfîntul Niceta de Remesiana și ecumenicitatea patristică din secolele al IV-lea și al V-lea*, în «Studii Teologice», XXI (1969), nr. 7—8, p. 453—455.

89. *Definiția doctrinară a Sinodului de la Calcedon și receptarea ei în Biserica Ortodoxă Orientală*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 4, 491—506, și în «The Ecumenical Review», vol. XXII, nr. 4, october 1970, p. 363—382.

90. *Actualitatea gîndirii patristice*, în «Calendarul Credința», Detroit, 1970, p. 47—48.

91. *Temeiurile atitudinii Bisericii Ortodoxe Române față de dialogul ecumenic cu celelalte Biserici creștine*, în «Ortodoxia», XXII (1970), nr. 1, p. 20—44.

92. *Spirit umanist și elemente de antropologie în gîndirea patristică*, în «Studii Teologice», XXII (1970), nr. 5—6, p. 356—367. Publicat și în versiune franceză, cu titlul: *L'Ethos humaniste des Pères*, în «Contacts», XXIV (1972), nr. 78, p. 185—203.

93. *Prosopeea Romei la Simah, Sfîntul Ambrozie și Prudențiu. Elemente istorice literare*, în «Studii Teologice», XXII (1970), nr. 7—8, p. 493—508. În curs de apariție în versiune franceză în «Studia Patristica», 1971.

94. *Elogiul minții conducătoare în Omilia a XII-a a Sfîntului Vasile cel Mare, intitulată: «La începutul Proverbelor»*, în «Mitropolia Olteniei», XXII (1970), nr. 7—8, p. 724—729 (600 de ani de la întemeierea celei dintîi Mitropolii în părțile oltene. — 50 de ani de slujire bisericească a I. P. S. Arhiepiscop și Mitropolit Firmilian, actualul ei întîistătător).

95. *Solidarty in Patristic Thought and Life*, în «Calendarul Credința», Detroit, 1971, p. 93—95.

96. *Preocupări patristice în literatura românească*, în «Studii Teologice», XXIII (1971), nr. 5—6, p. 309—339.

97. *Sfînta Euharistie ca jertfă ispășitoare în Biserica veche-catolică și în Biserica Ortodoxă*, în «Ortodoxia», XXIII (1971), nr. 3, p. 483—487.

98. *Nicolae Iorga despre scriitori creștini din epoca patristică*, în «Studii Teologice», XXIII (1971), nr. 9—10, p. 605—615.

99. *Valoarea literaturii patristice a primelor patru secole în cadrul culturii antice*, în «Studii Teologice», XXIV (1972), nr. 1—2, p. 5—11.

100. *Sensul și sarcinile preoției după Sfinții Părinți ai primelor patru secole*, în «Mitropolia Olteniei», XXIV (1972), nr. 1—2, p. 9—15.

101. *Observații asupra prosopopeei sufletului și trupului atribuită lui Mihail Choniatul*, în «Studii Teologice», XXIV (1972), nr. 3—4, p. 218—229. (Comunicare ținută la al XIV-lea Congres Internațional de Studii bizantine, București, 10 septembrie 1971. Publicată și în «Actele Congresului», în limba franceză).

102. *Persoana Logosului Iisus Hristos în lumina primelor patru secole patristice*, în «Studii Teologice», XXIV (1972), nr. 9—10, p. 666—673.

103. *Logosul la Origen în Comentariul la «Cîntarea Cîntărilor»*, în «Studii Teologice», XXV (1973) (În curs de apariție).

104. *Hellénisme et christianisme chez Grégoire de Nazianze*, în «Studia Patristica», 1971 (În curs de apariție).

105. *Osteneli și realizări ale Părinților armeni în sec. IV și V*, în «Studii Teologice», XXV (1973), nr. 1—2, p. 5—11.

106. *Spirit critic în literatura patristică*, în «Mitropolia Olteniei», XXIV (1972) (În curs de apariție).

107. *Prométhée dans la littérature et le théatre roumains*, în «Helikon» (În curs de apariție).

108. *Le problème de l'appropriation d'éléments de culture «barbare» à la lumière de la critique patristique* (Comunicare la Congresul «Eirene», Cluj, octombrie 1972).

109. *Utilisation des Stromates de Clément d'Alexandrie par Eusèbe de Césarée dans la «Préparation Evangélique»* (În curs de apariție în «Texte und Untersuchungen zur Geschichte des altchristlichen Literatur», 1972).

110. *Unele aspecte ale concepției soteriologice ale Sfîntului Atanasie cel Mare* (Comunicare la Simpozionul ținut cu prilejul deschiderii Institutului Ecumenic de Cercetări teologice de la Ierusalim-Tantur, 24 septembrie—27 septembrie 1972. În curs de apariție în actele Simpozionului).

111. *L'unité du genre humain d'après Saint Jean Chrysostome* (Comunicare la Simpozionul «Lumea spirituală a Sf. Ioan Gură de Aur», ținut la Tesalonic, 15—17 octombrie 1972. În curs de apariție în Revista Κληρονομία, Institutul Patriarhal de Studii Patristice, Tesalonic.

II. — *Lucrări de istoria religiilor, filologiei și de cultură clasică*

1. *Budism și Creștinism*, în «Raze de lumină», II (1930), nr. 2, p. 108—117; nr. 5, p. 357—365 și III (1931), nr. 1, p. 18—30.

2. *L'idée de la Némésis chez Eschyle*, Ed. Etudes d'Histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg No. 26, Paris, P. Alcan, 1931, 251 p.

3. *Le rapport des idées égyptiennes et orphiques sur le sort de l'âme dans l'au-delà*, Imprimerie Graiul Românesc, București, 1934, 27 p. A fost publicat mai întîi în «Revista Clasică», XII (1931), vol. III, nr. 1—2 (ianuarie—februarie).

4. *Essai sur les rapports de l'Orphisme et du Christianisme d'après Vittorio Machioro*, Bucarest, Tiparul Academic, 1934, 72 p. A fost tipărit parțial sub titlul: *Essai sur l'orphisme et le christianisme d'après Vittorio Machioro*, în «Raze de lumină», V (1933), nr. 5, p. 344—351 și VI (1934), nr. 1, p. 8—19; nr. 3, p. 251—255.

5. *Titanul Prometheu. Cultul și elementele pre-hesiodice și hesiodice ale istoriei sale. Încercare asupra concepției elenilor despre originile civilizației în lumina istoriei lui Prometheu*, vol. I, Cartea Românească, București, 1935, 200 p. (Teză de doctorat în Litere și Filosofie).

6. *L'art de Callimaque et de Catulle dans le poème «La Boucle de Bérénice». À l'occasion de la découverte d'un nouveau papyrus de Callimaque*, Bucarest, 1936, 124 p.

7. *Orphée, civilisateur de l'humanité*, Paris, 1939, 54 p. (Tirage à part de «Zalmoxis», vol. I, Paris, 1938, p. 130—176.

8. *Zalmoxis*. Un grand problème gète, în «Zalmoxis», vol. II, 1, Paris, 1939, p. 79—110 (și extras).

9. *Miracolul clasic*, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, București, 1940, 288 p. (Academia Română. Studii și Cercetări XLVIII).

10. *Le concept de l'art dans les «Grenouilles» d'Aristophane*, Imprimerie Nationale, Bucarest, 1941, 104 p.

11. *Décénée*, Bucarest, 1943, 61 p. (Tirage à part de «Zalmoxis», vol. III, Paris, 1940—1942, p. 103—160).

12. *L'authenticité du Prométhée-enchaîné*, Imprimerie Cartea Românească, Bucarest, 1943, 236 p.

13. *Quelques traits indo-européens des Scythes selon Hérodote*, 1943, 23 p. (Tirage à part de la «Revue des Etudes Indo-européennes, III (1943), Fasc. I—II, p. 95—117).

14. *Giorgio Gemisto Pletone e le differenze filosofiche tra Aristotele e Platone*, în Revista «Rinascita», vol. I, București, 1944, p. 35—80 (și extras).

15. *Zalmoxis et Orphée*, în «Ephemeridis Instituti Archaeologici Bulgarici», vol. XVI, Serdicae MCML, p. 177—184 (Recenz. de Diac. Prof. Emilian Vasilescu, în «Ortodoxia», II (1950), nr. 3, p. 479—481).

16. *Homer și alți poeți eleni în literatura patristică greacă a secolului al II-lea*, în «Studii Teologice», XX (1968), nr. 9—10, p. 636—668.

17. *«Prometeu înlănțuit» al lui Eschil și influența lui asupra literaturii și teatrului românesc*, în «Studii Teologice», XXI (1969), nr. 5—6, p. 299—326.

III. — *Predici și cuvîntări la diferite ocazii*

1. *Predică la pomenirea Sfîntului Ioan Gură de Aur*, în «Glasul Bisericii», VIII (1949), nr. 11—12, p. 63—70.

2. *Predică la Anul Nou*, în «Glasul Bisericii», XVII (1958), nr. 12, p. 1151—1153.

3. *La Duminica Ortodoxiei*, în «Glasul Bisericii», XX (1961), nr. 1—2, p. 53—57.

4. *La Duminica a XXX-a după Rusalii și la Sf. Ecaterina*, în «Glasul Bisericii», XXI (1962), nr. 11—12, p. 1062—1064.

5. *Părinții apostolici: primii martori ai Tradiției*, în «Glasul Bisericii», XXIII (1964), nr. 9—10, p. 757—759.

6. *Bucuria lui Dumnezeu pentru căința omului*, în «Glasul Bisericii», XXVII (1968), nr. 1—2, p. 37—39.

7. *Deschiderea inimii la cuvîntul lui Dumnezeu*, în «Glasul Bisericii», XXIX (1970), nr. 9—10, p. 865—866.

8. *Jubileul de aur al I. P. S. Patriarh Alexandru III al Antiohiei*, în «Mitropolia Olteniei», VI (1954), nr. 7—8, p. 384—390.

9. *Realismul Sfinților Trei Ierarhi: Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Ioan Gură de Aur*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXIII (1955), nr. 1—2, p. 96—97 (Rezumat).

10. *Cuvîntare la deschiderea cursurilor anului școlar 1955—1956*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXIII (1955), nr. 10, p. 939—942.

11. *Cuvînt la sărbătorirea hramului Institutului Teologic, 30 ianuarie 1956*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXIV (1956), nr. 1—2, p. 63—64.

12. *Cuvînt la deschiderea anului școlar 1956—1957*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXIV (1956), nr. 10—11, p. 969—972.

13. *Cuvînt de deschidere a festivității sărbătoririi hramului Institutului Teologic, 30 ianuarie 1957*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), nr. 1—2, p. 83—85.

14. *Cuvînt la deschiderea anului școlar 1957—1958*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), nr. 11—12, p. 1303—1304.

15. *Cuvînt de deschidere a festivității de sărbătorire a hramului Institutului Teologic, 30 ianuarie 1958*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVI (1958), nr. 1—2, p. 119—120.

16. *Cuvîntare festivă la aniversarea a 75 de ani de la înființarea Institutului Teologic din București*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVI (1958), nr. 7—8, p. 700—710.

17. *Cuvînt la deschiderea anului școlar 1958—1959*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVI (1958), nr. 10—11, p. 930—934.

18. *Cuvînt de deschidere a festivității de sărbătorire a hramului Institutului Teologic, 30 ianuarie 1959*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVII (1959), nr. 1, p. 65—66.

19. *Cuvînt la deschiderea anului școlar 1959—1960*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVII (1959), nr. 11—12, p. 1055—1056.

20. *Cuvînt de deschidere a festivității de sărbătorire a hramului Institutului Teologic, 30 ianuarie 1960*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVIII (1960), nr. 1—2, p. 54—55.

21. *Cuvînt la deschiderea anului școlar 1960—1961*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVIII (1960), nr. 9—10, p. 818—819.

22. *Întruparea Mîntuitorului și răspunderea comunității creștine*. — Referat prezentat la sesiunea Comisiei teologice din cadrul Conferinței Creștine pentru Pace, la Leningrad, 8—10 aprilie 1965, în «Mitropolia Banatului», XV (1965), nr. 7—9, p. 513—517.

IV. — *Traduceri și reportaje*

1. *Neofit, Mitropolit al Artei*. Traducere din greaca modernă, cu introducere și comentar, a unei cărți de ritual cuprinzînd oficiul divin al Sfîntului Neofit. Teză de licență în Teologie, 1926 (dactilografiată).

2. *Ars poetica; Panta rei*; Elegie (traducere din Poemele Sfîntului Grigorie de Nazianz), în «Biserica Ortodoxă Română», LXXIII (1955), nr. 1—2, p. 99—101.

3. Sfîntul Grigorie Teologul, *Cuvîntări Teologice* (manuscris).

4. Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Psalm și Rugă de seară*, în «Glasul Bisericii», XVII (1958), nr. 1—2, p. 62—63.

5. *Scrisoarea XIV a Sfîntului Vasile cel Mare către Sfîntul Grigorie de Nazianz*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVI (1958), nr. 1—2, p. 120—121.

6. *Sf. Ioan Gură de Aur: Predica rostită la hirotonie*, în «Glasul Bisericii», XVI (1957), nr. 11—12, p. 883—889.

7. *Impresii de la Universitatea din Strasbourg*, în «Raze de lumină», I (1929), nr. 4, p. 261—264.

8. *Reuniuni de Istoria Religiunilor la Universitatea din Strasbourg*, în «Raze de lumină», II (1930), nr. 1, p. 43—46.

9. *Părintele Profesor I. Mihălcescu la Strasbourg*, în «Raze de lumină», III (1931), nr. 3, p. 208—209.

10. *Idealuri scumpe* (conferință), București, 1937, 11 p.

11. *Călătoria delegației Bisericii Ortodoxe Române în U.R.S.S.*, (16 iulie—4 august 1955), în «Biserica Ortodoxă Română», LXXIII (1955), nr. 8—9, p. 814—852.

12. *Vizita delegației Bisericii Ortodoxe Române în Jugoslavia* (1—12 iunie 1957), în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), nr. 8—9, p. 680—687 și 734—768.

13. *Vizita Dr. Miroslav Novak, Patriarhul Bisericii Naționale Cehoslovace*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 1, p. 117—127.

14. *Lucrările Comisiei «Pace și Ecumenism» a Conferinței Creștine pentru Pace de la Praga*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 2, p. 291—306.

15. *Sesiunea Prezidiului și a Comitetului Consultativ ale Conferinței Bisericilor Europene* (București, 5—10 martie 1967), în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXV (1967), nr. 3—4, p. 275—285.

16. *«Consultația» Conferinței Creștine pentru Pace ținută la București* (18—23 septembrie 1967), în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXV (1967), nr. 9—10, p. 928—933.

17. *Adunarea Generală «Nyborg V»* (Pörtschach-Austria, 29 septembrie — 5 octombrie 1967), în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXV (1967), nr. 9—10, p. 933—938.

18. *Participarea Bisericii Ortodoxe Române la sesiunile Prezidiului și Comitetului Consultativ ale Conferinței Bisericilor Europene* (Gwatt lîngă Thun-Elveția, 4—8 martie 1968), în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVI (1968), nr. 3—5, p. 327—330.

19. *Participarea delegației Bisericii Ortodoxe Române la sesiunea de lucru a Prezidiului și a Comitetului Consultativ al Conferinței Bisericilor Europene la El Escorial, lîngă Madrid* (28 aprilie—4 mai 1969), în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVII (1969), nr. 5—6, p. 503—506.

20. *Participarea delegației Bisericii Ortodoxe Române la lucrările Comisiei pregătitoare a documentului «Nyborg VI» ținute la Siofok-Ungaria* (13—17 aprilie 1970), în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVIII (1970), nr. 3—4, p. 315—320.

21. *Participarea delegației Bisericii Ortodoxe Române la sesiunea de lucru a Prezidiului și a Comitetului Consultativ al Conferinței Bisericilor Europene* (24—29 mai 1970 — Olanda), în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVIII (1970), nr. 5—6, p. 472—477.

22. *Conferințele ținute de Pr. Prof. Ioan G. Coman la Universitatea din Utrecht-Olanda*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIX (1971), nr. 5—6, p. 517—520.

23. *Conferințele ținute de Pr. Prof. Ioan G. Coman la Seminarul și Academia teologică din Ecimiadzin*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIX (1971), nr. 11—12, p. 1187—1192.

24. *Participarea Pr. Prof. Ioan G. Coman la inaugurarea activității Institutului Ecumenic de cercetări teologice de la Ierusalim-Tantur* (24—27 septembrie 1972), în «Biserica Ortodoxă Română», XC (1972), nr. 9—10, p. 985—988.

25. *Participarea Pr. Prof. Ioan G. Coman la inaugurarea Institutului Patriarhal de Studii Patristice de la Tesalonic și la Simpozionul internațional asupra «Spiritualității Sfîntului Ioan Gură de Aur», ținut aici între 15—17 octombrie 1972*, în «Biserica Ortodoxă Română», XC (1972), nr. 9—10, p. 989—992.

V. — *Recenzii*

Dintre cele cca. 40 de recenzii care însumează peste 130 p. (tipărite cu literă mică), redactate în limbile română și franceză, la lucrări de teologie, istoria bisericească, patrologie, istoria religiilor și filozofia culturii, menționăm următoarele:

1. Jacques Zeiller, *L'Empire romain et l'Église*, Paris (E. de Boccard), 1928, 356 p., în «Raze de lumină», I (1929), nr. 5, p. 352—356.

2. André Piganiol, *L'empereur Constantin*, 246 p. + 8 planșe de pe monumente constantiniene, Editions Rieder, Paris, 1932, în «Raze de lumină», VI (1934), nr. 1, p. 74—79.

3. Eduard Schwartz, *Kaiser Constantin und die christliche Kirche*, zweite Auflage, Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1936, 160 p., în «Zalmoxis», vol. II, 1, Paris, 1939, p. 160—163.

4. Sfîntul Grigorie de Nyssa, *Contra destinului*; Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Despre destin și providență*, în «Studii Teologice», I (1949), nr. 5—6, p. 447—450.

5. Paul Gallay : *La vie de Saint Grégoire de Nazianze*, în «Ortodoxia», IV (1951), nr. 1, p. 152—153.

6. Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*. Introduction et traduction de Jean Laplace S. J., notes de Jean Daniélou, Sources Chrétiennes 6, 1943, 256 p., în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 1, p. 129—131.

7. *Discours contre les Ariens de Saint Athanase, version slave et traduction en français par A. Vaillant*, Sofia, 1954, 267 p., în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 4, p. 601—603.

8. N. A. Constantinescu, *Zalmoxe et le courant de renaissance mystique des anciennes religions*, Bucarest, 1941, 20 pages, în «Zalmoxis», vol. III, 1940—1942, p. 166.

9. A. Nour, *Croyances, rites et superstitions géto-daces*, Bucarest, Tipografia Cărților Bisericești, 1941, 102 pages, în «Zalmoxis», vol. III, 1940—1942, p. 165—166.

10. A. Nour, *Le culte de Zalmoxis*, Bucarest, Tipografia Cărților Bisericești, 1941, 120 pages, în «Zalmoxis», vol. III, 1940—1942, p. 164—165.

Pr. Conf. ȘTEFAN C. ALEXE

UN NOU DOCTOR ÎN TEOLOGIE : PREOTUL ASISTENT DUMITRU POPESCU

Luni, 5 februarie 1973, la ora 17, P. C. Pr. Asist. Dumitru Popescu de la Institutul teologic din București a susținut, la același Institut, teza sa de doctorat, cu subiectul : *Ecleziologia romano-catolică după documentele celui de-al doilea Conciliu de la Vatican și ecourile ei în teologia contemporană.*

Comisia de examinare a fost alcătuită din : P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar patriarhal, rectorul Institutului teologic din București, în calitate de președinte ; Dl. Prof. Nicolae Chițescu, de la Institutul teologic din București, în calitate de coordonator științific și referent principal ; P. C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae de la Institutul teologic din București și P. C. Pr. Prof. Isidor Todoran, rectorul Institutului teologic din Sibiu în calitate de referenți secundari ; P. C. Arhid. Prof. Ioan Zăgrean, de la Institutul teologic din Sibiu, și Dl. Prof. Constantin C. Pavel, de la Institutul teologic din București, în calitate de membri ai comisiei.

Au fost de față profesori de la Institutul teologic din București, doctoranzi, preoți.

După deschiderea examenului, Dl. Prof. N. Chițescu a citit prefața tezei de doctorat, prezentată de candidat, din care a reieșit că lucrarea prezintă o excepțională valoare, aducînd contribuții de seamă la precizarea pozițiilor ecleziologice romano-catolice, punînd într-o lumină nouă deosebirile dintre spiritul romano-catolic și cel ortodox și oferind o sinteză ecleziologică deosebit de pătrunzătoare.

Candidatul a răspuns apoi la următoarele întrebări puse de președintele comisiei și de ceilalți membri ai acesteia : Ce se înțelege prin noțiunea de «popor al lui Dumnezeu» în ecleziologia romano-catolică și specificul acestei noțiuni față de Ortodoxie și de Protestantism ; Cum trebuie înțeles ecumenismul romano-catolic ; Ce pași noi a făcut Biserica Romano-Catolică după Conciliul al II-lea de la Vatican în ceea ce privește ecleziologia sa din trecut ; Caracterizarea «dialogului iubirii» ; Lămurirea noțiunii de «colegialitate episcopală» ; Caracterizarea noțiunii de «Biserică» în Ortodoxie, față de doctrina despre Biserică în Romano-Catolicism ; În ce constă și de ce natură este principalul obstacol din partea Bisericii Romano-Catolice care stă în calea unei ecleziologii mai apropiate de Biserica Ortodoxă ; Consecințele actualei ecleziologii romano-catolice pentru teologie în general și pentru teologia morală în special ; Evoluția teologiei morale romano-catolice după Conciliul al II-lea de la Vatican.

La toate aceste probleme, candidatul a dat răspunsuri clare și complete, cu multă competență, dovedind o remarcabilă erudiție teologică.

După depunerea jurămîntului, Preotul Asistent Dumitru Popescu a fost proclamat doctor în teologie, cu notarea maximă.

La felicitările primite cu ocazia acestui eveniment din partea Comisiei și a asistenței, noul doctor în teologie a mulțumit în cuvinte călduroase, luîndu-și angajamentul de a sluji și mai departe, cu sporită rîvnă, Biserica Ortodoxă Română.

SCHIMBUL DE STUDENȚI TEOLOGI DINTRE BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ ȘI CELELALTE BISERICI ÎN ANUL UNIVERSITAR 1972—1973

În cadrul raporturilor ecumenice ale Bisericii Ortodoxe Romne cu celelalte Biserici creștine s-a statornicit și un schimb activ de studenți în teologie. Astfel, în anul universitar 1972—1973, un număr de 17 studenți și doctoranzi străini se află la studii de teologie în România, iar un număr de 23 de doctoranzi în teologie români studiază la Facultăți și Institute teologice din străinătate.

Studenții teologi străini care se află în România sînt :

De la alte Biserici Ortodoxe :

Simon Divcev, din R. P. Bulgaria ; Ierodiac. *Mitrofan Codič*, Ierodiac. *Vasili Vodic*, *Gh. Puzovič* și *Gh. Ianes* — toți patru din R.S.F. Iugoslavia ; *Pavel Ardelean* și Pr. *Theodor Misarosz*, din R. P. Ungară ; *Jan Rusin*, din R. S. Cehoslovacă ; *Vasile Jickin*, din S.U.A. (Arhiepiscopia Misionară Ortodoxă Română în America) ; *Quais Fuad George Saquis*, din Iordania ; și *Daniel Bedran*, din Liban (Patriarhia Antiohiei).

De la Biserici Vechi Orientale :

Gîrma Wolde Kirkos și *Haddis Yeshanew*, ambii din Etiopia, absolvenți ai cursurilor de doctorat în teologie la Institutul teologic din București, în prezent pregătind tezele de doctorat în teologie ; Pr. *Lisane Work Bezabîh*, Diac. *Belay Tegegn* și *Leyrun Birhanu* — toți din Etiopia.

De la Biserici Protestante :

Daniel Pierre Neeser, reformat din Elveția, la cursurile de doctorat în teologie.

*

Un număr de 23 doctoranzi români în teologie se află la studii peste hotare, la următoarele Biserici și Institute :

Diac. *Petru I. David*, cu specialitatea Teologia fundamentală, la Academia duhovnicească din Zagorsk-Moscova ; Studentul *Caia Teoctist*, tot la Academia duhovnicească din Zagorsk-Moscova ; Diac. *Silviu Anuichi*, profesor la Seminarul teologic din Caransebeș, cu specialitatea Istoria Bisericească Universală, la Facultatea de teologie din Belgrad ; *Dumitru Coravu*, profesor la Seminarul teologic din Craiova, cu specialitatea Noul Testament, la Facultatea de teologie a Universității din Atena ; *Ion Dură*, cu specialitatea Istoria Bisericii Române, la Facultatea de teologie a Universității din Atena ; *Manole Marcel*, cu specialitatea Liturgica, în calitate de cîntăreț al parohiei ortodoxe române din Sofia, studiază la Academia duhovnicească din Sofia.

2. *La Biserici Vechi Orientale :*

Nicolae Dură, cu specialitatea Dreptul canonic, la Colegiul teologic din Addis-Abeba.

3. *La Biserici Romano-Catolice :*

Arhim. *Adrian Hriţcu*, exarhul mînăstirilor din Mitropolia Moldovei şi Sucevei, la Facultatea de teologie romano-catolică din Fribourg-Elveţia.

Pr. *Nicolae Bordaşiu*, directorul Seminarului teologic din Bucureşti, cu specialitatea Teologia morală, la Institutul catolic din Paris ; *Ioan F. Stănculescu*, cu specialitatea Dreptul canonic, la Facultatea de teologie a Universităţii din Viena ; Diac. *Gheorghe Bogdaproste*, cu specialitatea Vechiul Testament, la Institutul catolic din Paris.

4. *La Biserica Anglicană :*

Nicolae Mihăiţă, cu specialitatea Vechiul Testament, cîntăreţ al parohiei ortodoxe române din Londra, studiază la Universitatea din Londra, King's College.

5. *La Biserica Vechilor Catolici :*

Nicolae Fer, cu specialitatea Teologia dogmatică, la Facultatea de teologie veche-catolică din Berna-Elveţia ; *Viorel Ioniţă*, cu specialitatea Patrologia, la Seminarul de teologie veche-catolică din Bonn — R. F. Germania.

6. *La Bisericile Protestante :*

Viorel Mehedinţu, cu specialitatea Teologia dogmatică, la Facultatea de teologie protestantă din Heidelberg — R. F. Germania ; *Gheorghe Chişcă*, cu specialitatea Teologia morală, la Universitatea din Montreal — Canada ; *Aurel Bucălae*, cu specialitatea Dreptul canonic, la Colegiul «Holly Croos» din Brooklyne — S.U.A. ; *Aurel Jivi*, cu specialitatea Istoria Bisericească Universală, la «Mc. Cormick Seminary» din Chicago — S.U.A. ; *Dumitru Ichim*, cu specialitatea Teologie dogmatică, la Facultatea de teologie din Evanston — S.U.A. ; Diac. *Mircea Basarab*, profesor la Seminarul teologic din Cluj, cu specialitatea Vechiul Testament, la Facultatea de teologie protestantă din Lausanne — Elveţia ; *Ştefan Sandu*, cu specialitatea Teologia dogmatică, cîntăreţ al parohiei ortodoxe române din Suedia, la Universitatea din Stockholm — Suedia.

7. *La Institutele altor religii :*

Pr. *Dumitru Abrudan*, spiritual la Institutul teologic din Sibiu, cu specialitatea Vechiul Testament, la Universitatea ebraică din Ierusalim.

8. *La Institute ecumenice :*

Ieromon. *Veniamin Micle*, asistent la Institutul teologic din Sibiu, la Institutul ecumenic pentru cercetare teologică din Ierusalim ; Pr. *Emil Roman*, inspector bisericesc al Episcopiei Aradului, la Institutul ecumenic din Bossey — Elveţia.

CONFERINŢA TEOLOGICĂ INTERCONFESIONALĂ DE LA SIBIU, CU TEMA «SENSUL ŞI IMPORTANŢA ECUMENISMULUI PRACTIC»

În ziua de 23 ianuarie 1973, Institutul teologic universitar din Sibiu a găzduit prima Conferinţă teologică interconfesională pe ţară din acest an, care a avut ca temă *Sensul şi importanţa ecumenismului practic*.

Prezidiul Conferinței a fost alcătuit din : P.S. Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar patriarhal, rectorul Institutului teologic din București ; Em. Sa Albert Klein, Episcopul Bisericii Evanghelice C. A., din Sibiu ; Pr. Prof. Isidor Todoran, rectorul Institutului teologic din Sibiu ; Prof. Hermann Binder, prorectorul Institutului teologic protestant unic din Cluj — secția Sibiu ; și Prof. Jozef Nemécsek, rectorul Institutului teologic romano-catolic din Alba Iulia.

Au participat profesori de la Institutul teologic universitar din București, Institutul teologic universitar din Sibiu, Institutul teologic protestant unic — secțiile din Cluj și din Sibiu—, Institutul teologic romano-catolic din Alba Iulia, Seminariile teologice ortodoxe din Mînăstirea Neamț, Caransebeș și Curtea de Argeș, precum și unii doctoranzi și studenți teologi.

Conferința a fost deschisă de P.C. Pr. Prof. *Isidor Todoran*, rectorul Institutului teologic din Sibiu, care, în calitate de gazdă, a salutat pe delegații prezenți la lucrările conferinței.

Conf. *Tibor Kozma* de la Institutul teologic protestant unic din Cluj a citit primul referat cu subiectul : «Sensul și importanța ecumenismului practic». Conferențiarul a făcut o analiză aprofundată a noțiunii de «ecumenism practic», apoi a arătat că importanța acestuia se poate constata pe două linii : a relațiilor Bisericilor între ele și a relațiilor Bisericilor cu lumea. Ecumenismul practic determină cunoașterea și iubirea dintre credincioșii aparținînd diferitelor Biserici. Referindu-se la ecumenismul practicat în țara noastră, vorbitorul a arătat că acesta a dat imbold Bisericilor, clerului și credincioșilor să stabilească relații interconfesionale bazate pe respect, prețuire și colaborare și în același timp să sprijine în mod loial aspirațiile nobile ale poporului nostru spre o viață tot mai fericită și ale apropierii între oameni și popoare.

Pr. Prof. *Mircea Păcurariu*, de la Institutul teologic universitar din Sibiu a prezentat cel de-al doilea referat, cu același titlu, dar tratînd tema din alt punct de vedere. Subliniind că Ortodoxia vede în ecumenismul practic o cale de slujire a lui Dumnezeu prin slujirea oamenilor. Responsabilitatea creștinului față de ceilalți semeni nu poate fi despărțită de răspunderea lui față de Dumnezeu. În acest sens, scopul ecumenismului practic, precum și valoarea lor, constau în contribuția la realizarea binelui și a fericirii oamenilor. În încheiere, conferențiarul a făcut unele propuneri pentru dezvoltarea ecumenismului practic, între care a subliniat : schimburi de vizite între conducătorii și reprezentanții diferitelor Biserici, schimburi de profesori și studenți.

Pr. Prof. *Ioan Rămureanu* de la Institutul teologic universitar din București a dat citire ultimului referat, întocmit de Pr. Prof. *Petru Rezuș* de la același Institut. Pornind de la constatarea că în timpul nostru realitățile practice au devenit un teren comun de acțiune a Bisericilor creștine, care s-au văzut — mai mult decît în trecut — unite în efortul comun de apropiere, înțelegere și colaborare, referatul a subliniat că ecumenismul practic local a devenit o premisă actuală a ecumenismului practic general sau integral. În continuare, referindu-se la bunele relații de colaborare dintre cultele religioase din țara noastră, s-a arătat că deschiderea Bisericii Ortodoxe Române față de lume constituie o trăsătură organică a sa. Această deschidere a Bise-

ricii trebuie să fie mereu mai comprehensivă. În dialogul slujirii, o sarcină actuală a ecumenismului practic este aceea de a evita orice tendință prozelitistă, deoarece prozelitismul generează neîncredere și tensiuni interconfesionale păgubitoare.

În partea a doua a Conferinței, au avut loc discuții asupra referatelor prezentate, în cadrul cărora au luat cuvîntul: Pr. Prof. Isidor Todoran, Prof. Hermann Binder, Prof. Juhász István, Pr. Prof. Ioan Zăgrean, Conf. Lórand Lengyel, Pr. Prof. Corneliu Sîrbu, Pr. Prof. Nicolae Neaga, Pr. Prof. Sorin Cosma, Conf. Pitters Hermann, Pr. Conf. Ion Bria, Prof. Gereb Pal, Prof. Constantin Pavel, Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Pr. Prof. Milan Șesan și Eminența Sa Episcopul Albert Klein. Din discuții a reieșit că ecumenismul practic promovat de cultele religioase din țara noastră se caracterizează printr-o pilduitoare unitate de acțiune; el este legat de responsabilitatea creștină față de slujirea întregii omeniri, care e dornică de a realiza idealul păcii, al dreptății sociale și al progresului material și spiritual.

În încheierea lucrărilor, a lut cuvîntul P. S. Episcop *Antonie Ploieșteanul*, vicar patriarhal, care a transmis mai întîi salutul și urările de bine adresate Conferinței de către Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian. Analizînd referatele susținute, P.S. Sa a remarcat că scopul acestei întruniri a constat în precizarea temeiurilor teologice ale ecumenismului practic, — temeiuri care sînt proprii Bisericilor creștine. Apoi a adus o serie de exemple care au dovedit voința comună de cooperare intercreștină, arătînd că astăzi Bisericile nu mai trăiesc doar pentru sine, ca în trecut, ci ele trăiesc și pentru alții, pentru toți oamenii. În acest sens, menirea actuală a Bisericilor creștine este de a ține pasul cu realitățile societății, dedicîndu-se slujirii tuturor semenilor. P. S. Sa a încheiat sintetizînd sentimentele participanților la Conferință, concretizate în dorința de cooperare practică pentru binele societății și al oamenilor, pentru progres, pace și bunăstare.

SĂRBĂTORIREA ZILEI HRAMULUI LA INSTITUTUL TEOLOGIC UNIVERSITAR DIN SIBIU

Slujba Sfinților Trei Ierarhi Vasile, Grigorie și Ioan — patronii Institutului teologic — s-a desfășurat în acest an cu un fast deosebit în catedrala mitropolitană, în ziua de 30 ianuarie.

Sfînta liturghie arhierească a fost oficiată de către P. S. Episcop Visarion Răsinăreanul, vicar al Arhiepiscopiei de Alba Iulia și Sibiu, înconjurat de un sobor de preoți. Din partea Institutului teologic au slujit PP. CC. Părinți Profesori Isidor Todoran, rectorul Institutului, Milan Șesan, Grigore Marcu, Alexandru Moisiu și Arhid. Ion Zăgrean.

Predica a fost rostită de P. C. Pr. Grigore Marcu. Referindu-se la viața și teologia Sfinților Trei Ierarhi, P. C. Sa a subliniat faptul că cei trei luceferi ai creștinătății au legat teologia de viață, ancorîndu-se în problemele sociale ale timpului lor și făcîndu-se slujitori ai semenilor lor. În încheiere, vorbitorul a adresat studenților îndemnuri și sfaturi părintești desprinse din învățătura Sfinților Trei Ierarhi.

În aula Institutului a avut loc, la ora 12, un program festiv. P. C. Pr. Rector Isidor Todoran a rostit un cuvînt ocazional în care, între altele, a spus: «Sărbătoa-

rea zilei de azi e închinată patronilor Institutului nostru : Sfinții Trei Ierarhi. Acești sfinți sînt priviți ca luceferi ai Bisericii, ca exemple vii în care s-a realizat idealul desăvîrșirii pe care ni l-a arătat Domnul nostru Iisus Hristos...».

Corul studenților a intonat troparul Sfinților Trei Ierarhi.

A luat apoi cuvîntul P. C. Pr. Prof. Corneliu Sîrbu, care a ținut o prelegere festivă, trecînd în revistă viața și teologia Sfinților Trei Ierarhi, care : «au legat teologia de viață, în centrul ei tronînd Domnul nostru Iisus Hristos». «Teologia — a subliniat P. C. Sa — trebuie să fie îmbinată cu iubirea. Această legătură cu dragostea nu exclude cunoașterea. Teologia trebuie să fie ancorată în viața creștină, ea trebuie să fie o teologie slujitoare ; să fie deschisă problemelor actuale spre orizontul mereu înnoit al vieții».

Corul studenților teologi, dirijat de P. C. Diac. Asist. I. Popescu a executat «Troiță de Arhierei», cor de P. Gherman. Au urmat lecturi din operele Sfinților Trei Ierarhi. Programul festiv s-a încheiat cu «Taina creștinătății», melodie psaltică.

În numele I.P.S. Mitropolit Nicolae Mladin, P. S. Episcop Vicar Visarion Rășinăreanul a mulțumit celor care au participat la această festivitate și a dat povățuiri părintești studenților teologi.

NOTE BIBLIOGRAFICE

Spiritul și metoda traducerii Bibliei ecumenice, în «Logos», revistă trimestrială, Paris — Bruxelles, 1972, nr. 1, p. 40—48.

Revista catolică «Logos», imprimată în Belgia, ajunsă la anul al II-lea, urmărește să deschidă noi căi de comuniune între creștini, depășind piedicile din calea înțelegerii reciproce — piedici pe care le constituie deosebirile de limbă —, prin tipărirea revistei «Logos» în diferite limbi. Făcînd, în acest fel, cunoscute creștinilor de diferite naționalități orientarea gîndirii, experiența spirituală și încercările de rezolvare a problemelor vitale actuale din Biserica Romano-Catolică, revista «Logos» socotește că aduce o contribuție modestă dar reală la dezvoltarea spiritului ecumenic, datorită căruia «creștinii, care au fost despărțiți timp de veacuri, încep să înțeleagă cît de adînc ei constituie totuși o unitate, dincolo de toate divergențele dintre ei».

În acest număr — tipărit în limba rusă — sînt publicate unele prețioase informații în legătură cu «spiritul și cu metoda urmărite de reprezentanții Bisericilor creștine în realizarea traducerii Bibliei ecumenice, aflate în curs.

La început sînt enumerate condițiile prielnice care fac cu putință, în vremea noastră înfăptuirea unei Biblii al căreia text să fie comun creștinilor de orice confesiune.

În primul rînd dezvoltarea neobișnuită a studiilor biblice și aplicarea acelorași metode în analiza filologică, literară și istorică a textului au dus la apropierea exegeților aparținînd unor confesiuni și școli teologice diferite. Iar întîlnirea în seminarii, colocvii și congrese, ca și publicarea în traducere în alte limbi a făcut ca munca și punctele de vedere ale fiecărui exeget să constituie un bun comun, care face cu putință angajarea unei susținute încercări de studiere temeinică a textului cărților biblice. S-a născut astfel o colaborare care, răspunzînd cerințelor științifice ale vremii noastre, a făcut necesară organizarea traducerii ecumenice a Bibliei. Primele încercări utile în acest sens au fost făcute prin traducerea protestantă *Bible du Centenaire* (1917—1948) și prin traducerea catolică *Saint Bible traduite en française sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem* (1961).

În al doilea rînd, realitatea dialogului ecumenic, sub diferitele lui forme, a dus la necesitatea comparării traducerilor confesionale și la însușirea a ceea ce este temeinic în traducerea altei confesiuni. Această comparare a textelor proprii cu traducerile altor confesiuni, pe lîngă faptul că a apropiat pe creștini, a dus la necesitatea revizuirii traducerilor și comentariilor vechi pentru a putea înlesni înfăptuirea unei traduceri a Bibliei comune pentru toate confesiunile.

Traducerea ecumenică a Bibliei (în limba franceză) nu urmărește să înlăture traducerile de care se folosește astăzi lumea creștină, nici să pună capăt încercărilor de a da o mai bună înțelegere a textului biblic — și nici nu pretinde că prin această traducere se rezolvă divergențele dogmatice care separă Bisericile. Această acțiune demonstrează doar că a devenit posibilă, în actualele împrejurări, realizarea în comun a traducerii Bibliei.

Între cele circa patruzeci de inițiative care au loc în lume astăzi pentru traducerea interconfesională a Bibliei, traducerea Bibliei ecumenice (organizată de Consiliul Ecumenic al Bisericilor și de Biserica Romano-Catolică) se înscrie ca o încercare colectivă de a înfăptui o traducere, al cărei text rămîne deschis pentru orice îmbunătățiri datorită cercetărilor viitoare întreprinse de exegeții oricărei confesiuni creștine.

Sînt apoi amintiți ca factori care au îngăduit organizarea temeinică a traducerii ecumenice a Bibliei : — faptul că traducătorii responsabili ai *Bibliei de Ierusalim* (care, cu toate calitățile ei superioare, se află în revizuire) au acceptat să sprijine acțiunea traducerii ecumenice a Bibliei ; — faptul că un grup de exegeți angajați cu revizuirea traducerii lui Segond au acceptat de asemenea să colaboreze la traducerea ecumenică ; — și în sfîrșit faptul că Editura Du Cerf și Editura «Alliance Biblique universelle» s-au oferit să sprijine proiectul traducerii ecumenice a Bibliei.

În acest fel a devenit cu putință crearea Comitetului de editură al Bibliei ecumenice, în care intră un reprezentant al Consiliului Ecumenic al Bisericilor și un reprezentant al Bisericii Romano-Catolice, avînd asigurată colaborarea aproape a o sută de exegeți catolici, protestanți și ortodocși.

Ca metodă de lucru s-a stabilit ca, pe de o parte, precizia științifică a noii traduceri să fie întemeiată pe edițiile critice cele mai bune; iar, pe de altă parte, ca lucrarea asupra fiecărei cărți biblice să fie în chip obligator comună. Practic lucrarea în comun a fost organizată astfel: fiecare carte biblică este încredințată la doi traducători (unul catolic și unul protestant), care sînt datori să dea traducerile lor unor mici grupe de coordonatori (care au sarcina să țină legătura între grupele de lucru, îndeosebi în privința omogenității de vocabular fundamental); cîțiva biblişti ortodocși (cunoscători ai limbii franceze) își expun observațiile și părerile asupra ansamblului textelor traduse, observații de care se ține seama la redactarea definitivă. Pe lîngă aceasta traducerile sînt supuse și observațiilor altor specialiști literari și stiliști.

În acest fel traducerea ecumenică a Bibliei se prezintă mai puțin originală dar mult mai nouă, decît traducerile din ultimii ani: mai puțin originală, întrucît caracterul colectiv al lucrării limitează inițiativa caracteristică altor traduceri; însă controlul colectiv amănunțit (determinant și din punct de vedere științific și din punct de vedere ecumenic) al traducerii a dus la îmbogățirea traducerii cu completări redate în note subliniare, ceea ce evidențiază noutatea traducerii ecumenice a Bibliei.

În continuare se impun a fi remarcate următoarele precizări:

1. *Ordinea cărților Vechiului Testament* va fi identică cu ordinea din Biblia ebraică. După cărțile recunoscute canonice de către toate Bisericile, vor urma cărțile numite de catolici «deuterocanonice», iar de protestanți «apocrife» (cărți care, fiind socotite folositoare pentru viața duhovnicească, au făcut parte și din traducerile protestante pînă în veacul al XIX-lea).

2. *Textul după care se va traduce:* Vechiul Testament se va traduce după textul masoretic, care precizează vechea tradiție ebraică. Vor fi ținute în seamă și alte texte vechi ebraice (ca cele de la Qumran) precum și unele vechi traduceri (grecești, siriace, aramaice).

În observațiile date în note se vor semnala variantele de seamă ale altor texte, dar îndeosebi cele ale Septuagintei (precizîndu-se limpede cînd textul acesteia se îndepărtează de textul masoretic).

Pentru Noul Testament — la care tradiția textuală prezintă importante variante (manuscrise grecești, traduceri vechi, citate din scriitorii primelor veacuri) — cinci mari Societăți biblice au organizat editarea în 1966 (de către Kurt Aland, Mathew Black, Bruce M. Metzger și Allen Wikgren) a textului grecesc al Noului Testament destinat pentru traducerea ecumenică a Bibliei. La acest text traducătorii Bibliei ecumenice au libertatea să indice și alte variante nemenționate în textul grecesc din 1966.

Variantele indicate în note urmăresc să lămurească textul biblic tradus și să arate că textul biblic trebuie studiat ținînd seama de normele generale ale criticii textuale.

3. *Paralelele* inserate constituie rezultatul alegerii unor importante variante mărginite la cele mai de seamă exemple.

4. Fiecare carte sau grupă de cărți este precedată de o *introducere*, în care se dau precizările necesare pentru corecta înțelegere a textului.

5. Un *indice* dezvoltat, așezat la sfîrșitul întregii colecții, va înlesni găsirea observațiilor privitoare la temele biblice fundamentale.

6. *Observațiile* care însoțesc textul vor cuprinde date arheologice, istorice, exegetice și referitoare la teologia biblică. În legătură cu teologia biblică se atrage atenția asupra greutăților de traducere sau de interpretare, indicîndu-se diferențele în traducerile diferitelor confesiuni. Aceste diferențe de traducere de obicei depind nu de felul de a traduce, ori — în rare cazuri — nu de înțelegerea felurită a sensului imediat al unui verset oarecare, ci depind de mijloacele diferite de a scoate și a prezenta sinteza doctrinară, care reiese din textele ce se referă la o temă sau alta.

Astfel faptul că romano-catolicii și protestanții înțeleg deosebit raporturile dintre Sfînta Scriptură, Sfînta Tradiție și Biserică rămîne principala greutate în precizarea unitară a teologiei biblice (Referitor la aceasta, într-o notă dezvoltată se arată

diferența de înțelegere între catolici și protestanți asupra Scripturii, Tradiției și Magisteriului Bisericii — în conformitate cu documentele de bază ale fiecărei confesiuni și cu documentele Conferinței Mondiale de la Montreal, 1963).

Cu toate aceste diferențe, traducerea ecumenică a Bibliei, realizată prin recunoașterea autorității superioare a cuvîntului lui Dumnezeu și cu nădejdea că toți creștinii vor ajunge cîndva la o înțelegere comună a Sfintei Scripturi, constituie pentru toți cei ce se trudesc la această ediție o mărturisire a credinței în puterea Duhului Sfînt.

Desigur traducerea ecumenică a Bibliei, înfăptuită în spiritul și metoda înfățișate pe scurt mai înainte, va ajuta tuturor creștinilor să înțeleagă mai bine cuvîntul lui Dumnezeu și la propovăduirea mai eficace în Biserică și în lume a adevărului evanghelic.

Mai ales însă traducerea ecumenică a Bibliei va îngădui exegeților din fiecare Biserică creștină — și îndeosebi din Bisericile Ortodoxe — să pornească în studierea fundamentării biblice a diferitelor probleme care confruntă astăzi creștinismul de la un text biblic care reprezintă cel puțin un limbaj comun, adică un vocabular fundamental asupra căruia principial confesiunile creștine au căzut de acord. Pentru adîncirea studiilor asupra traducerii textului biblic și a aprofundării interpretării lui, Biblia ecumenică pune început unui stadiu nou, cu largi perspective de îmbunătățire a textului biblic din traducerea ecumenică. — *(I. V. G.)*.

Paul Andriessen, *L'Eucharistie dans l'Epître aux Hébreux*, în «Nouvelle revue théologique», 104-e année, tome 94, no. 3, mars 1972, p. 269—277.

În ultimele decenii se conturează din ce în ce mai limpede părerea că în Epistola către Evrei se întîlnesc mai multe aluzii la Euharistie.

Într-adevăr în Epistola către Evrei se întîlnesc afirmații în care mulți exegeți au văzut aluzii la Cina Domnului. De exemplu menționea jertfei de laudă (Evr. XIII, 15) ar constitui după ritualul iudaic ceva asemănător cu ofranda azimelor; «mărturisirea numelui Său» (Evr. XIII, 15) ar putea avea în vedere o epicleză euharistică (cf. *Didahia* IX, 10); iar fraza «cu cît mai greu va fi pedepsit ... cel care a socotit ca ceva de rînd sîngele testamentului în care s-a sfințit» (Evr. X, 29) amintește sentința Apostolului Pavel: «cel ce mănîncă și bea cu nevrednicie, își mănîncă și își bea osîndă, nesocotind trupul Domnului» (I Cor. XI, 27, 29).

Există însă alte pasaje care au dat naștere la discuții în legătură cu valoarea pe care ar prezenta-o ca mărturii euharistice în cuprinsul Epistolei către Evrei. Autorul cercetează pe larg fiecare din aceste pasaje scoțînd în evidență punctele de vedere ale diferiților comentatori.

Textul din Evrei II, 14: «Deoarece pruncii s-au făcut părtași sîngelui și trupului, s-a împărtășit și El din acestea ...» nu a fost interpretat în sens sacramental și nici prin «sîngele și trupul» (trebuie subliniată folosirea: «sîngele și trupul» nu «trupul și sîngele» cum se află în general în textele noutestamentare), pe care oamenii le au în comun nu au înțeles cele două elemente, ca elemente euharistice. Avînd în vedere însă legătura cu textul din *Evrei X, 19—20*: «... Să intrăm în Sfînta prin sîngele lui Iisus pe o cale nouă și vie, pe care ne-a înnoit-o prin catapeteasmă, adică prin trupul Său», autorul socotește că Epistola vrea să atragă de la început atenția asupra rolului pe care sîngele și trupul lui Hristos îl vor juca în opera mîntuirii. Desigur nu se poate conclude că aceste texte constituie o aluzie directă la Euharistie, așa cum este cazul în celelalte texte noutestamentare (Matei XXVI, 26—28 și loc. par.; Ioan VI, 53—55; I Cor. X, 16; XI, 27).

Textul din Evrei VI, 4—5: «... cei ce s-au luminat odată și au gustat din darul ceresc ... și au gustat cuvîntul cel bun ...» nu se referă în chip necesar la taina Botezului și a Euharistiei, întrucît (întemeiat pe Psalmul XXIII) poate avea și sensul general de aducere aminte a harurilor oferite de Hristos (I Petru II, 3). Analizînd comparativ alte texte scripturistice în care este vorba de cele două feluri de hrană («darul ceresc»

și «cuvîntul cel bun» — Deut. VIII, 2—3; Înțel. Sol. XVI și Ioan VI), autorul socotește plauzibil că textul din Evrei VI, 4—5 are în vedere chiar cele două feluri de hrană spirituală și că, prin urmare, «a gusta darul ceresc» înseamnă pentru autor «a participa la Euharistie».

Textul din Evrei IX, 2—4, în care este descris cortul mărturiei, avînd în Sfînta «masa și punerea înainte a pîinilor», iar în Sfînta Sfintelor «năstrapa de aur avînd mana», poate fi văzută de asemenea o aluzie la Euharistie (în pîinile punerii înainte și în mană) și la Cina Domnului (în masa aflată în Sfînta). Aceasta este cu putință dacă se ține seama că autorul Epistolei către Evrei vede în cultul vechitestamentar copia și umbra realităților cerești (VIII, 5).

Textele din Evrei IX, 2, 11—12, 15, în care se vorbește de «cortul mai mare și mai desăvîrșit ... făcut «cu sîngele Său», prin care Hristos a intrat odată pentru totdeauna în Sfînta Sfintelor ca arhiereu, fiind «mijlocitor al *unui* testament nou» au fost socotite ca reprezentînd aluzii la Euharistie îndeosebi pentru că ultima expresie ar constitui o reminiscență a instituirii Euharistiei. Avînd în vedere că nu se spune mijlocitor «al testamentului (alianței, legii) nou» (ca în Matei XXVI, 28 și loc. par.), ci mijlocitor «al *unui* testament nou», autorul socotește că acest text este inspirat din Ieremia XXXI, 31 folosit aidoma în Evrei VIII, 8: «voi încheia cu casa lui Israel și cu casa lui Iuda *un* legămînt nou».

Textul din Evrei IX, 20: «Acesta este sîngele testamentului pe care Dumnezeu l-a orînduit pentru voi» este încadrat în contextul Evrei IX, 19—28, în care se află reminiscențe ale continuării cuvintelor de instituire a Euharistiei (sîngele alianței «vărsat pentru mulți» (în Luca XXII, 20 = «pentru voi») «pentru iertarea păcatelor» (Matei XXVI, 28). De aceea mulți exegeți socotesc că textul constituie referire la Euharistie.

Cel din urmă loc analizat de autor este textul din *Evrei XIII, 9—13* (în special versetul 10), din care redăm doar că: «... este bine ca inima să se întărească *prin har* nu *prin mîncări* care s-au dovedit fără folos pentru cei ce au umblat cu ele. Avem *un altar* de la care n-au drept să mănînce cei care slujesc cortului...».

Problema semnificației euharistice a datelor din aceste versete este foarte dezbătută. Autorul subliniază dublul sens al acestor versete: — unele medii ca cel al iudaizanților așteptau mîntuirea de la observarea prescripțiilor alimentare ale Legii (vezi Rom. XIV, 2—21; Colos. II, 16, 21); autorul Epistolei către Evrei afirmă însă că atîta vreme cît iudeii jură fidelitate cortului alianței cu întreg cultul ei de animale, le va fi cu neputință să beneficieze de harurile ce decurg din Crucea lui Hristos.

Unii exegeți socotesc însă că, pe lîngă această semnificație generală, în aceste versete ar exista și o semnificație specială euharistică, întrucît termenul «altar» ar desemna «masa» de la Cina cea de Taină. În fond, crede autorul, expresia «noi avem în altar» vrea să spună doar că noi avem un cult care depășește sub toate aspectele cultul mozaic, așa cum «harul» depășește «mîncările». De aceea cei care slujesc cortului sînt pur și simplu adepții cultului vechitestamentar.

În versetul XIII, 10 autorul Epistolei către Evrei adoptă gîndirea din I Corinteni X, 18, 21, vrînd să spună că cei care iau parte la serviciul sacrificial al Cortului nu au dreptul să ia parte la altarul nostru, să mănînce din masa Domnului.

Prin analiza temeinică făcută acestor pasaje, Paul Andriessen a urmărit să dovedească faptul că autorul Epistolei către Evrei a cunoscut celebrările Euharistiei și le presupune cunoscute și de cititorii cărora adresează Epistola. El nu blamează nicăieri pietatea zisă «sacramentală», ci critică mesele iudeilor și spălările prescrise de Lege, respectînd total botezul (cf. VI, 2; IX, 2, 22; XII, 16; XIII, 9).

De aceea Paul Andriessen conclude că în Epistola către Evrei nu se întîlnește o critică a celebrării Euharistiei (cum susțin G. Theissen și Moffat) și că din Epistola către Evrei nu reiese că în comunitatea celor cărora se adresează Epistola nu ar fi existat celebrarea euharistică, ceea ce ar demonstra existența «multiplicității, diversității și chiar contradicției în învățămîntul și practicile» creștine din acea vreme (cum susține J. Schröger). Paul Andriessen socotește o astfel de ipoteză «lipsită de orice bază și lasă impresia că ar fi fost inventată pentru a apăra pluriformitatea și contradicția din vremea noastră în doctrina și practica religioasă». — *(I. V. G.)*.

Boris Bobrinskoy, *«Il les aima jusqu'au bout». Etude biblique sur le lavement des pieds : Jean XIII, 1—17*, în «Contacts», revue française de l'Orthodoxie, XXIII-e année, no. 76/1971, p. 354—358.

După ce înfățișează multiplele aspecte pe care le are expresia «Iisus i-a iubit pînă la sfîrșit» (Ioan XIII, 1), autorul se oprește asupra contextului trinitar al iubirii și al umilinței la Cina cea de Taină și asupra spălării picioarelor ucenicilor.

În analiza sa autorul arată că iubirea desăvîrșită și umilirea totală sînt realități inseparabil unite în atitudinile Mîntuitorului, întrucît ele sînt înrădăcinate în însăși firea lui Dumnezeu, a Cărui iubire se manifestă în umilire și slujire. Manifestarea acestei iubiri și umiliri a făcut-o Mîntuitorul în «exemplul» spălării picioarelor, exemplu pe care Apostolii aveau să și-l amintească, iar Biserica avea să-l rețină și să-l redea în cîntări și în rugăciuni, în iconografie, ca și în ritualul simbolic al spălării picioarelor din Sfînta și Marea Joi.

În continuare se stăruie asupra actualității acestui exemplu în viața de mărire și de onoruri pe care o trăiește Biserica creștină, care are datoria să devină iubitoare și umilă.

A fi umil pentru Biserică înseamnă a ieși din rutina și securitatea ei amăgitoare ; a înceta să se cramponeze de avantajele ei sociale, materiale sau politice ; să devină liberă în raport cu laturile exterioare ale bogăției.

A iubi pînă la capăt, pentru Biserică și pentru creștinii înșiși înseamnă să se angajeze pentru înlăturarea suferinței, mîhnirii, foamei și singurătății. În acest fel «a iubi pînă la capăt» înseamnă pentru Biserică să reveleze lumii chipul totdeauna iubitor al lui Hristos, redescoperind sensul practic al spălării picioarelor celor umiliți și batjocoriți și chemați să ia parte la «masa lumii», adică să se împărtășească de bunurile materiale și spirituale la care au dreptul în chip egal cu toți ceilalți oameni. — *(I. V. G.)*.

Jean-Marie van Cangh, *Nouveaux fragments Hexaplaires. Commentaire sur Isaïe d'Eusèbe de Césarée (Cod. Laur. Plut. XI, 4)*, în «Revue Biblique», publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques de Jérusalem, LXXVIII année, nr. 3/1971, p. 384—390.

Pînă în prezent există o singură ediție necompletă și fragmentară a *Comentariului la Isaia* al lui Eusebiu de Cezareea. Este cea din 1706 a lui J. B. Montfaucon, reprodusă textual în Patrologia Greacă (XXIV, 89—526), al cărei caracter defectuos a fost demonstrat prin compararea cu patru manuscrise aflate în Biblioteca Vaticanului și cu *Comentariile la Isaia* ale Sfîntului Vasilie cel Mare, Sfîntului Chiril al Alexandriei, Fericitului Teodoret al Cirului și al lui Teodor de Heracleea, de către R. Devreesse. Acesta a demonstrat că Montfaucon a atribuit lui Eusebiu de Cezareea fragmente care aparțineau de fapt celor patru comentarii amintite și a omis alte fragmente care aparțineau lui Eusebiu de Cezareea, cum se constată din manuscrisele de la Vatican.

În 1930 a fost descoperit în Biblioteca Laurentiană din Florența manuscrisul *Laur. Plut. XI, 4*, pe marginile căruia se află aproape în întregime *Comentariul lui Isaia* al lui Eusebiu de Cezareea. În studiul publicat de descoperitor, A. Möhle, în 1934, asupra comparării acestui nou manuscris cu cele anterioare și cu textul editat, se precizează că :

— În comentariul său, Eusebiu de Cezareea pare a fi mult dependent de Comentariul lui Origen la Isaia (pierdut), pe care-l citează de șapte ori ;

— Eusebiu de Cezareea reproduce pe larg în comentariul său textul hexaplar al Septuagintei — îndeosebi pe Aquila, Symmachus și Teodotion (fără a corespunde totdeauna cu coloana V — Septuaginta) —, în timp ce textul lui Montfaucon editat în Patrologia Greacă nu folosește textul hexaplar ;

— Textul reprodus în comentariul din ms. *Laur. Plut. XI, 4* completează lipsurile existente în textul lui Symmachus din *Hexapla* ;

— În *Comentariul său la Isaia* Procopiu de Gaza nu face decît să compileze extrase din Comentariile la Isaia al lui Eusebiu de Cezareea și al Sfîntului Chiril al Alexandriei.

Textul profeției lui Isaia din ms. *Laur. Plut. XI, 4* a fost redat în aparatul critic la textul Septuagintei la Isaia, publicat în 1939 de Joseph Ziegler; pînă la 1971 însă Joseph Ziegler nu a publicat textul critic al Comentariului din ms. *Laur. Plut. XI, 4.*

În studiul său, Jean-Marie van Cangh demonstrează îmbogățirea considerabilă pe care o aduce *Comentariul la Isaia* din ms. *Laur. Plut. XI, 4,* atît pentru cunoașterea fragmentelor hexaplare, cît și pentru cunoașterea teologiei lui Eusebiu de Cezareea, oprindu-se numai la analizarea pasajului Isaia LIII, care cuprinde a patra cîntare închinată «Robului Domnului», cîntare care a jucat un rol deosebit în teologia creștină primară.

În studierea *fragmentelor hexaplare la Isaia LII,* 13—LIII, 12, autorul cercetează următoarele 19 citații hexaplare, în Comentariul lui Eusebiu de Cezareea: *Isaia* LII, 13, citat după *Aquila;* — LII, 14, citat după *Teodotion;* — *LIII,* 2, citat și după *Aquila* și după *Symmachus* și după *Teodotion;* — LIII, 4, citat după *Aquila* și după *Symmachus;* — LIII, 5, citat după *Aquila;* — LIII, 6, citat după *Symmachus;* — LIII, 7, citat după *Symmachus;* — *LIII, 8,* citat și după *Aquila* și după *Symmachus* și după *Teodotion;* — LIII, 9, citat după *Symmachus;* — *LIII, 10,* cîte două fragmente citate după *Aquila* și după *Symmachus;* — LIII, 11, citat după *Symmachus.*

Dintre aceste citate hexaplare, în ediția din Patrologia Greacă (XXIV, 457) este folosit unul singur (Isaia LIII, 7) după Symmachus; iar opt citate sînt cunoscute pînă acum doar din textul din ms. *Laur. Plut. XI, 4.*

Eusebiu de Cezareea folosește în special pe Symmachus, dar cînd Aquila ori Teodotion îi oferă un sprijin mai direct pentru interpretarea sa hristologică a textului din Isaia, folosește pe aceștia, ori pe toți trei (ca în LIII, 2, 8 și 10), oprindu-se în interpretare pe larg asupra celui mai important citat și trecînd degrabă peste celelalte. Astfel este cazul cu citatul din Aquila ἀπὸ γῆς ἀβάτου (pămînt neatins, neviolat) la Isaia LIII, 2, în care el vede o profeție referitoare la nașterea Mîntuitorului din Fecioara.

În continuare autorul analizează îndeaproape, în comparație cu textele editate și cu manuscrisele anterioare, fragmentele citate după Aquila (la Isaia LIII, 2); după Symmachus (la Isaia LIII, 4); după Aquila (la Isaia LIII, 8); după Aquila și Symmachus (la Isaia LIII, 10).

Trecînd la prezentarea *contribuției teologice pe care o aduce Comentariul lui Eusebiu de Cezareea la Isaia* aflat în ms. *Laur. Plut. XI, 4,* autorul se oprește la aspectul nou al concepției lui Eusebiu de Cezareea despre cele două naturi în Hristos.

În interpretarea la textul din Isaia LIII, 1 («Cine va crede ceea ce noi am auzit și brațul Domnului cui se va descoperi?»), Eusebiu de Cezareea identifică «brațul Domnului» cu «Cel Unul-Născut», spunînd: «Am demonstrat adesea că Fiul unic este numit brațul lui Dumnezeu, Care a fost cunoscut de toate popoarele care au crezut în El în urma cuvintelor profeților». Iar la interpretarea textului LIII, 2 repetă că «Cel nou-născut» de care vorbește Isaia se ridică înaintea «brațului lui Dumnezeu», adică înaintea «Celui Unul-Născut», spunînd: «După Aquila»: «Se va ridica înaintea lui ca un copil și ca o rădăcină într-un pămînt neatins (nedesțelenit)». «Înaintea lui, zice el, vorbind despre acest braț pe care l-a menționat, «el se va ridica, întocmai ca un nou-născut». Aceasta s-a împlinit prin Fecioara, și pentru aceasta a zis mai înainte: «Iată, Fecioara va lua în pîntece și va naște fiu și vor chema numele lui Emmanuel». Este vorba de acest nou-născut care se ridică înaintea brațului lui Dumnezeu. În sfîrșit, cuvîntul spune limpede «ca o rădăcină ieșită dintr-un pămînt neatins», pămînt care anunța profetic pe Fecioara de care nimeni nu s-a atins».

Am reprodus acest pasaj din comentar, pentru că, după cum spune autorul, este aproape total absent din ediția lui Montfaucon și în Patrologia Greacă, al căror text este de neînțeles fără cunoașterea citatului din Acquila.

Eusebiu de Cezareea stabilește o distincție netă între cele două naturi ale lui Hristos: între «noul-născut» de o parte, și «brațul lui Dumnezeu» identificat cu «Cel Unul-Născut» de altă parte. Pentru că așa cum reiese și din alte lucrări ale lui — *Demonstratio Evangelica,* scrisă după 314 *(Corpus Scriptorum Graecorum,* VI, p. 103—104) și *Teofania,* scrisă înainte de 334 *(Ibidem,* II, 2, p. 140—145) — Eusebiu de Ce-

zareea insistă asupra strictei separări între Logos și «instrumentul său uman!» (τὸ ἀνθρώπειον σκεῦος): Divinitatea asumă umanitatea în așa fel că ea nu este cu nimic afectată de umanitate, care pare redusă doar la trup. De aceea relația între Logos și corpul omenesc este unilaterală, căci comunicînd corpului sfințenia și nemurirea Logosul nu primește prin această comunicare nimic din ceea ce este muritor, adică ceea ce este netrupesc nu poate fi întinat de ceea ce este trupesc.

Autorul subliniază că această concepție (și îndeosebi identificarea «Celui Unul-Născut» cu «brațul lui Dumnezeu») se înscrie în linia tendințelor subordinaționiste ale lui Eusebiu de Cezareea, tendințe care se vor defini în lucrările *Împotriva lui Marcel de Ancira* (scrisă la 336), care pretindea că Hristos a avut un suflet omenesc, și în *Despre teologia bisericească* (scrisă în 337).

Precizînd că Eusebiu de Cezareea a scris *Comentariul la Isaia* între 323 și 325 (cînd în Sinodul de la Niceea a fost formulată dogma despre cele două naturi în Hristos), autorul apreciază teologia din acest comentariu a lui Eusebiu de Cezareea ca «gîndire teologică în căutare», păstrîndu-se la semidistanță de Arie și de Sfîntul Atanasie cel Mare. — *(I. V. G.)*.

A. Feuillet, «*S'asseoir à l'ombre*» *de l'époux (Osée XIV, 8 et Cant. des Cantiques II, 3)*, în «Revue Biblique», publiée par l'École pratique d'Études bibliques de Jérusalem, LXXXVIII année, nr. 3/1971, p. 391—405.

Pornind de la nota subliniară din recenta traducere ecumenică a profeților lui Amos și Osea, la textul din Osea XIV, 6—7, care spune: «Aci se află probabil, în Biblie, atestarea cea mai veche a folosirii simbolului Libanului, simbolul forței, al splendorii, al frumuseții. În special Cîntarea Cîntărilor (IV, 11) se inspiră din acest pasaj din Osea», autorul își propune să demonstreze că dependența Cîntării Cîntărilor de profeția lui Osea (XIV) este mult mai adîncă decît pare la prima vedere.

Pentru această demonstrație autorul se oprește în principal la expresia «a se așeza la umbra lui Iahve» înțeles ca soț al lui Israel (din Osea XIV, 8-a) — expresie unică în literatura profetică și chiar în întreaga Biblie —, expresie care a influențat direct textul din Cîntarea Cîntărilor (II, 2—3), al cărei limbaj, deși diferit de cel general al Bibliei, are totuși un sens religios.

În primul paragraf, intitulat *Contextul și textul din Osea* XIV, 8-a, autorul precizează că ultimul capitol din profeția lui Osea (XIV, 2—9), care constituie «o splendidă făgăduință de restaurare a poporului ales», se compune din două părți: în prima parte (XIV, 2—4) poporul răspunde la predica profetului — de a se întoarce la Iahve — că se angajează la o întreită renunțare de a mai căuta ajutor în *alianțele militare* (îndeosebi cu Asiria), în *forța militară* și în *idolatrie*; în partea doua (XIV, 5—9) se află răspunsul lui Iahve că *va iubi* din toată inima pe poporul Său, că îi *va vindeca* și că îi *va asigura bucuria paradisiacă*. Dacă în acest capitol nu se întîlnește termenul de «soț» el este totuși subînțeles, datorită cuprinsului anterior al profeției (îndeosebi cap. II).

Profeția lui Osea (îndeosebi cap. II, XI și XIV) înfățișează ideea capitală că Legămîntul între Iahve și poporul ales, în ciuda aparențelor de alianță juridică, este în chip esențial *un dialog de iubire*, în care Iahve fiind un Dumnezeu moral, pretinde mai întîi convertirea inimii poporului Său, și cînd aceasta se înfăptuiește, iubirea Lui divină nu cunoaște margini. Este în această perspectivă începutul căii care duce la afirmația Sfîntului Ioan Evanghelistul că «Dumnezeu este iubire» (I Ioan IV, 8, 16).

În afară de Cîntarea Cîntărilor (unde Iahve este comparat cu un măr), textul din Osea este «singurul din întreaga Biblie în care Iahve este comparat cu un pom, de la care poporul ales va primi rodul».

Dialogul între Iahve și poporul Său (în textul Osea XIV, 8) este esențial pentru Legămînt, căci cuvintele «Eu sînt ca un chiparos înverzit», «de la Mine îți vei

primi rodul» anunță deja alegoria despre via ca izvor unic al fecundității supranaturale din Evanghelia după Ioan (XV, 5).

În continuare autorul demonstrează că varianta aleasă de traducătorii Bibliei ecumenice: «Se vor întoarce, cei ce locuiau la umbra lui (a pomului)» în loc de «vor reveni să se așeze la umbra Mea» (adică a lui Iahve) este îndepărtată de concepția generală a profeților despre raporturile între Iahve și poporul Său, mai ales că «a se așeza la umbra» lui Iahve se explică prin contextul «Eu sînt ca un chiparos înverzit» și «de la Mine vei primi rodul tău»; că umbra este sinonimă cu protecția și cu siguranța (Isaia XXX, 2 ș.u.; Iez. XVII, 23; XXXI, 6; Mih. IV, 4); și că întoarcerea și «așezarea la umbra lui Iahve» constituie o antiteză față de prostituările poporului («soției») descrise în Osea IV, 12—13 (pe care dacă le-ar fi avut în vedere traducătorii Bibliei ecumenice nu ar fi făcut greșeala de a traduce «a locui» în loc de «a se așeza»).

În acest fel textul Osea XIV, 8-a arată mai întîi că înțelege să vorbească de umbra pe care o procură nu națiunea restaurată, ci Iahve însuși; în al doilea rînd sugerează că Iahve vorbește ca «soț» al lui Israel, cînd anunță că acesta va veni să se așeze la umbra Sa (în loc să se așeze la umbra «arborilor sfinți» pe înălțimi pentru a se deda desfrînării idolatre — Ier. II, 20; III, 2, 6; Isaia I, 2 ș.u.; Deut. XII, 2 ș.u.). De altfel expresia «a se așeza la umbra cuiva» are analogii în Plîngeri IV, 20; Baruh I, 12; Jud. IX, 14—15.

În paragraful al doilea, intitulat *Osea XIV, 8-a și Cîntarea Cîntărilor*, autorul se ocupă îndeaproape de asemănarea între textul din Osea XIV, 8-a («vor veni să se așeze la umbra Mea») și textul din Cîntarea Cîntărilor II, 3 («La umbra Lui — a Logodnicului asemănat cu mărul — am dorit să mă așez și rodul Lui este dulce în cerul gurii mele»), asemănare pe care autorul o socotește izbitoare pentru că: — cele două pasaje vorbesc de un «soț» (logodnic) comparat cu un arbore în raporturile cu «soția» (logodnica) sa (ceea ce nu poate fi pus în paralelă exactă cu cîntecele de dragoste din vechiul Orient); — expresia «a se așeza la umbra» soțului (logodnicului) este impusă de asimilarea soțului (logodnicului) cu un arbore, întîlnită numai în aceste două texte, dovedește existența unei legături între ele; — la binefacerea de «a se așeza la umbra» soțului (logodnicului) se adaugă bucuria pentru roadele lui.

În continuare autorul demonstrează că asemănarea între Osea XIV, 8-a și Cîntarea Cîntărilor II, 3 nu este întîmplătoare, aducînd ca argumente: — faptul că în amîndouă cărțile soția (logodnica) este asemănată cu crinul (Osea XIV, 6 și Cînt. Cînt. II, 1); — faptul că în amîndouă cărțile este folosită expresia «parfumul Libanului» (Osea XIV, 7 și Cînt. Cînt. IV, 11); precum și alte asemănări textuale (Osea XIV, 6—8 și Cînt. Cînt. V, 2). Iar dacă despre Cîntarea Cîntărilor se poate spune că nu face decît să se conformeze limbajului *tradițional* al poeziei de iubire, nu este corect să constatăm că textul din Osea XIV, 6—7 constituie un preludiu la folosirea unui astfel de limbaj? Iar folosirea noțiunii *verde* — fie că e vorba de «chiparosul înverzit» (Osea XIV, 8), fie de «patul înverzit (Cînt. Cînt. I, 16) — demonstrează că noțiunea «verde» nu e folosită în sens de culoare, ci ca indiciu al prosperității.

De aceea pentru cititorii Sfintei Scripturi care vor să prindă înțelesul Cîntării Cîntărilor este necesar ca ei să se familiarizeze cu literatura profetică a Vechiului Testament, unde vor afla cheia acestei cărți enigmatice.

În paragraful al treilea, intitulat *Jocul de-a v-ați ascunselea din Cîntarea Cîntărilor și mesajul profetic al lui Osea*, autorul trece de la domeniul limbajului la domeniul ideilor.

La început, autorul demonstrează că în Cîntarea Cîntărilor nu se găsește o colecție de cîntece de dragoste, ci o *dramă* de o intensitate de mișcare excepțională: logodnicul se ascunde și dispare de mai multe ori, ceea ce face ca logodnica să se avînte în căutarea lui și să strige în auzul tuturor disperarea ei că nu-l poate afla (I, 7; III, 1—4; V, 1—8). Asemănarea acestui aspect cu cele din cîntecele de dragoste ale vechiului Orient rămîne superficială, față de dialogul pasionat din Cîntarea Cîntărilor *care se alătură dialogului de iubire al Legămîntului.*

Pentru aceasta nu trebuie uitat că tema jocului «de-a v-ați ascunselea» este fundamentală în literatura profetică vechitestamentară, de unde ea a trecut și în cărțile sapiențiale și se reîntîlnește în Noul Testament, unde «tema căutării jalonează de la început întreaga Evanghelie după Ioan» (R. Laurentin, *Jésus au Temple*,

Mystère de Pâques et foi de Marie ..., p. 119). Raţiunea acestui fapt este simplă: pentru profeţi, înţelepţi, psalmişti şi pentru Mîntuitorul însuşi «pentru oameni este o chestiune de viaţă şi de moarte să caute şi să afle pe Dumnezeu sau să rămînă separaţi de El». De partea Sa, Dumnezeu urmăreşte să fie aflat de oameni, iar dacă se ascunde, face aceasta pentru a provoca convertirea inimilor credincioşilor.

Profetul Osea a redat această temă fundamentală în chip strălucit, prezentînd mai întîi pe Israel care îşi exprimă dorinţa de a reveni la «soţul» lui divin (VI, 1, 4); Dumnezeu se ascunde pentru a fi căutat cu şi mai mare puritate (V, 6, 15); după convertirea adevărată fiii lui Israel vor căuta pe Iahve, Dumnezeul şi împăratul lor, alergînd spre El şi spre binefacerile lui viitoare (III, 5, 8, 15, 16; VII, 13, 14; X, 12; XI, 8, 9).

Premergînd Revelaţia deplină a Noului Testament, profetul Osea a avut cel dintîi intuirea perspectivei imense că «Dumnezeu se defineşte înainte de orice ca iubire».

Dintre profeţi nici unul n-a aplicat atît de adînc la Dumnezeu limbajul iubirii umane ca Osea. În proorociile lui, Iahve se exprimă ca un soţ abandonat, uitat, batjocorit de soţia sa, şi care la rîndul său nu poate înceta să iubească şi nu se poate hotărî să părăsească pe aceea care l-a trădat. La baza acestei concepţii uluitoare despre milostivirea divină este aşezată experienţa unei iubiri conjugale devastate, experienţă omenească trăită de o inimă generoasă şi nobilă care nu poate uita pe soţia infidelă.

De aceea este normal ca proorociile lui Osea să constituie cheile principale ale cărţii atît de misterioase a Cîntării Cîntărilor în care sub voalul poeziei de dragoste se află milostivirea divină care ne caută.

În *încheierea* studiului său, autorul repetă afirmaţia făcută şi în cursul studiului că mulţi dintre comentatori recunosc că autorul Cîntării Cîntărilor a cunoscut în general textul din profeţia lui Osea (XIV).

Într-adevăr referinţele indiscutabile din Cîntarea Cîntărilor la profesia lui Osea demonstrează că în Cîntarea Cîntărilor sînt cîntate relaţiile acestei iubiri divine, instaurate prin Legămînt, care, în ciuda caracterului său aparent juridic, cuprinde în formă tainică iubirea divină care va fi înfăţişată direct în Evanghelia după Ioan. Prin Legămînt Dumnezeu a urmărit să facă din poporul ales un interlocutor, să arate că Iahve şi Israel există unul pentru altul, şi trebuie să se cunoască unul pe altul vorbindu-şi unul altuia la persoana a doua.

Această reciprocitate, care constituie, fără îndoială, caracterul distinctiv al credinţei profund monoteiste şi a înaltei morale a Legămîntului, se manifestă printr-un dialog de iubire în care Dumnezeu are iniţiativa şi face chemarea; iar poporul ales are doar datoria de a răspunde la iubirea divină. Acest dialog al iubirii apare de mai multe ori numai schiţat literar în profeţia lui Osea (în special în cap. II; VI, 1—4; XI, 8—9; XIII, 9—10; şi XIV, 2—9), pe cînd în Cîntarea Cîntărilor dialogul acesta apare *în chip esenţial* ca dialog fundamental al Legămîntului. — *(I. V. G.)*.

M. Messier, *Les rapports avec autrui dans le Contre Celse d'Origène*, în «Mélanges de science religieuse», revue trimestrielle, XXVIII-e année, no. 4/1971, p. 189—196.

Studiul constituie o analiză «parţială şi provizorie», încadrîndu-se ca «primă piatră într-un vast edificiu»: urmărirea concepţiei lui Origen despre raporturile cu aproapele *mai întîi* în lucrarea *Contra lui Cels* (folosind textul apărut în colecţia «Sources Chrétiennes», nr. 132, 136, 147, 150, Paris, 1967—1969), *apoi* în întreaga operă a lui Origen, şi *în sfîrşit* încadrarea concepţiei lui Origen despre raportul cu aproapele într-o tradiţie mai largă.

Punctul de plecare al studierii raportului cu aproapele îl constituie noţiunea de *dreptate*, cu aspectele ei în înţelesul clasic; iar punctul către care se tinde în studiu îl constituie viziunea origenistă asupra istoriei, în care raporturile cu aproapele se conturează în chip concret.

Autorul porneşte de la faptul că, aşa cum în înţelesul de azi există o înrudire între «dreptate» şi «judecată», şi în greceşte vechiul cuvînt δίκη însemna şi «judecată» şi «drept sau obicei», ceea ce a dat două serii de derivate: a) δικάζω, δικαστής δικαστήριον etc. şi b) δικαίω, δικαιώτης, δικαιοκρισία etc. (prezentînd în «Apendice» întreg vocabularul noţiunii «dreptate» folosit în lucrarea *Contra lui Cels*).

În această perspectivă autorul prezintă, întemeiat la fiecare afirmaţie pe trimiteri la texte din cuprinsul lucrării *Contra lui Cels*, concepţia lui Origen despre raporturile cu aproapele: la început în perspectivă *orizontală*, apoi în perspectivă *verticală* şi la urmă în perspectivă *istorică*.

Vom urmări îndeaproape această expunere, fără a indica trimiterile la text.

La început, «just, drept» n-a fost ceea ce este util şi obligatoriu, ci ceea ce era decretat de un judecător la tribunal în conformitate cu legea, însă nu cu orice lege, ci cu legea adevărului. Iar adevărul pare a fi o calitate a realului, fondul lui: natura dreaptă şi justă sau dreapta raţiune, adică spiritul ca raport şi deschidere; şi mai mult obiectul asupra căruia spiritul este deschis, realitatea ultimă şi totală: Dumnezeu. Căci Dumnezeu este «adevărul în persoană» (αὐτοαλήθεια) şi deci «dreptatea în persoană» (αὐτοδικαιοσύνη), asociate în acelaşi sens în care Legea este identificată cu Logosul lui Dumnezeu.

Ar fi drept înseamnă «a trăi ca cel care va fi judecat de Dumnezeu», ceea ce presupune, în chip negativ, o viaţă neînchisă în ea însăşi, ci lăsîndu-se determinată de viitor, recunoscînd absolutul divin şi contingentul uman, adică recunoaşterea adevărului ca normă de viaţă; în acest sens dreptatea devine o speranţă. Iar în sens pozitiv implică o anumită conformitate cu natura, cu raţiunea, adică cu Dumnezeu (la care participă natura întreagă şi raţiunea întreagă); în acest sens dreptatea omului devine participare la dreptatea lui Dumnezeu. Această participare înseamnă asemănare, sau mai exact imagine tinzînd la asemănare; căci dacă dreptatea şi nedreptatea sînt opuse în principiu, în fiecare din noi (însă nu şi în Iisus) ele coexistă: noi nu sîntem nici drepţi nici nedrepţi, ci mergem spre dreptate, ca amestec inextricabil de bine şi de rău, totdeauna supuşi greşelii, pentru că sîntem totdeauna neştiutori şi deci liberi. Este vorba deci de o trecere de la ignoranţă la cunoştinţă, adică de înălţarea sufletului la contemplarea tainelor lui Dumnezeu. Şi dacă trecem de la imagine la asemănare, întrucît trăim în timp şi libertatea se defineşte prin deschidere spre viitor, adevărul şi dreptatea noastră ar consta în faptul că judecata lui Dumnezeu asupra noastră nu vine dinafară, ci ea constă în hotărîrea noastră de a recunoaşte ceea ce este Dumnezeu pentru noi şi ceea ce trebuie să fim noi faţă de El.

După această prezentare a dreptăţii care îmbrăţişează întreaga existenţă, autorul prezintă caracterul de virtute al dreptăţii, arătînd că, dacă dreptatea este una din virtuţile clasice, alături de cumpătare, bărbăţie şi înţelepciune, dreptatea are o natură proprie, imuabilă, iar cîmpul ei de activitate este determinat de Origen astfel: «dreptatea obligă la observarea, în raport cu aproapele şi cu rudele sale, a sociabilităţii, a dreptăţii, a omeniei, a bunătăţii», fiind deci echivalentă cu respectul aproapelui sau al bunului său, ori fiind echivalentă cu pacea între popoare; uneori dreptatea este legată de ideea solidarităţii — conştientă şi voită — şi de solidaritatea universală.

Întrucît raporturile cu aproapele nu par exprimate prin cuvîntul dreptate în perspectiva orizontală, autorul cercetează redarea acestor raporturi în perspectiva verticală.

Din datele lucrării *Contra lui Cels* reiese că Origen se simte în strînsă solidaritate cu toţi cei convertiţi la creştinism, adică legat de ei prin cercetare îndărătul literei, a aceluiaşi spirit, a legii, a aceluiaşi adevăr, îndărătul confuziei şi a unui limbaj comun. «Bisericile» astfel formate nu sînt totuşi închise, pentru că orice om este invitat să devină membru al lor dacă este «în stare» de adevăr spiritual. Aceasta, constituie o solidaritate lărgită, determinată de prenoţiuni morale comune, scrise de Dumnezeu în inima fiecărui om ca pe o tablă de piatră, ca sămînţă nedezrădăcinată de virtute, mărturie a unităţii unei raţiuni (λόγος) care este participare la Logosul însuşi, şi chip al aceluiaşi Chip. În sfîrşit, pentru că Logosul-Chip este El însuşi deschis spre unicul Creator toţi oamenii sînt una, aşa cum «armonia» (συμφωνία) Tatălui cu Fiul este modelul şi izvorul oricărei alte «armonii».

În acest fel se evidențiază în concepția lui Origen o unitate organizată piramidal, nu numai între Creator, Imaginea (Chipul) Său și oameni, ci și în sînul omenirii, unde acționează totdeauna relația de la dascăl la discipol, de o parte, între creștinii cu o credință gîndită și creștinii cu credință simplă, de altă parte, între creștini și necreștini. La bază, unitatea este infimă, degradată, latentă — este unitatea imaginii; pe măsură ce se urcă, unitatea devine din ce în ce mai puternică, mai reală, mai manifestă — este unitatea asemănării. De fapt perceperea lui Dumnezeu în aproapele — care nu se realizează decît cu o percepere a aproapelui — este opacă, superficială și rău determinată, Dumnezeu aci se arată, aci se ascunde, asemenea licăritului unei stele.

Progresul perceperii lui Dumnezeu în aproapele se face prin transparență, prin interiorizare și prin precizare, așa cum «noi», perceput din ce în ce mai bine dincolo de «eu» și «tu», poate să se depășească din ce în ce mai bine pe sine și să ajungă la Chipul determinat, real și luminos.

M. Messier conclude, din analizarea datelor din lucrarea *Contra lui Cels* asupra raporturilor cu aproapele în perspectivă verticală, că este greu să fie definit înțelesul despre aproapele la Origen, pentru că acesta se confundă cu înțelesul despre Dumnezeu și evoluează cu el. Pătrunderea acestui înțeles poate fi ajutată de raportul istoric cu Scriptura, care este cuvînt uman și divin în același timp; ca și acest cuvînt, raportul cu aproapele este cercetat și depășit fără încetare, desprins în același sens de «noi», el însuși abstract față de sensul despre Dumnezeu.

Și pentru că Scriptura este o multiplicitate de cuvinte care își găsește unitatea în «cuvîntul în persoană» (αὐτολόγος), în această participare supremă a sufletului lui Iisus la Logosul divin (Care mijlocește pentru ajungerea la Divinitate), adică în însuși raportul omului cu Iisus, acolo se află și fondul ultim al oricărui raport cu aproapele.

De aceea se poate afirma că așa cum raporturile cu aproapele nu pot fi indicate total prin dreptate, în perspectiva orizontală, tot așa și perspectiva verticală îngrădește raporturile cu aproapele.

Trecînd la prezentarea raporturilor cu aproapele în *perspectivă istorică*, după datele din lucrarea *Contra lui Cels*, autorul precizează că schema acestora este în același timp piramidală și circulară: la vîrf — Dumnezeu, dedesubt — Fiul Său (Logosul; iar mai jos încă — sufletele raționale (λογικοί). Dumnezeu, prin Fiul Său totdeauna prezent în cei ce sînt chipul Lui, nu încetează să îndemne pe oameni (sufletele raționale) la conversiune și la asemănare: mai întîi prin persoane alese, în cadrul unui popor ales; apoi prin Însuși Fiul în cadrul tuturor popoarelor. În acest fel, lent, cu greutate, dar sigur crește poporul celor convertiți și se formează «cetatea cerească și dumnezeiască», care este Biserica, pînă cînd lumea sufletelor va regăsi unitatea sa inițială. Nu se spune însă clar dacă aceasta va fi o nouă creație, care să ofere sufletelor rebele prilejul de a se converti, nici dacă sufletele credincioase ar putea cădea din nou, întrucît ele rămîn libere, și nici cum acest dualism platonician este conciliabil cu credința creștină — și origenistă — în problema învierii.

De aceea, după datele din lucrarea *Contra lui Cels*, resortul istoriei pare a fi jocul libertății omului și al providenței lui Dumnezeu: în chip liber omul păcătuiește, în chip liber el se convertește; cu toate acestea niciodată alegerea omului nu împiedică planul general al lui Dumnezeu, plan care se împlinește cu siguranță (deși nu fără ambiguitate).

Istoria este colectivă (fără îndoială dialectică: iudei și păgîni, unul și multiplul); însă în ea figurează totuși o istorie personală, de altfel foarte importantă în ochii lui Origen: nu numai din cauza insistenței lui asupra libertății individuale, ci și pentru că centrul și vîrful acestei istorii îl constituie uniunea privilegiată a unui suflet particular cu Fiul lui Dumnezeu, uniune din care derivă o cu totul altă uniune — unirea fiecărui suflet cu Dumnezeu, ca și unirea tuturor sufletelor între ele.

În acest fel raporturile cu aproapele ajung a fi mai limpede precizate în perspectivă istorică, desigur completînd înțelesul acestor raporturi în perspectiva orizontală și verticală a dreptății.

În «Apendicele» care însoțește studiul se prezintă «indicele vocabularului *dreptății* în lucrarea *Contra lui Cels*», după textul editat în Colecția «Sources Chrétiennes». — *(P. V. I.)*.

Wilhelm de V r i e s, *Die Struktur der Kirche Gemäss dem ersten Konzil von Nikaia und seiner Zeit*, în «Wegzeichen», Würzburg, 1971, p. 55—81.

Sinodul de la Niceea din anul 325 a fost prima adunare bisericească la care au fost prezenți reprezentanții creștinătății de atunci și pentru acest motiv ea a trecut în istorie ca primul sinod ecumenic. Evident, un astfel de sinod era pentru timpul acela, într-adevăr, ceva nou. Pe atunci nu existau nici norme care să poată servi de îndreptar pentru un sinod de o astfel de dimensiune, pentru felul convocării și desfășurării lui, pentru valoarea și autoritatea hotărîrilor sale. Biserica sta pentru prima dată în fața unei adunări, în care se întîlnea, prin reprezentanții săi, episcopatul Bisericii universale. Aceasta nu înseamnă însă că abia atunci a apărut și conștiința despre unitatea întregului episcopat. Aceasta exista și pînă atunci. Împrejurările timpului n-au îngăduit însă ținerea unei astfel de adunări.

Dar pentru prezentarea structurii Bisericii potrivit primului sinod de la Niceea, se pune în primul rînd întrebarea: ce se înțelegea atunci printr-un «sinod ecumenic»? Părinții de la Niceea își dădeau seama că adunarea lor era ceva nou, ceva ce n-a mai fost pînă atunci și că hotărîrilor ei le revenea o autoritate de caracter absolut? Și apoi, ce păreri aveau despre aceste probleme contemporanii celor de la Niceea? — La început nu exista o concepție clară în privința acestor probleme și abia cu timpul s-a format ceva asemănător unei «teorii a sinodului ecumenic». Iar despre o însemnătate deosebită a episcopului de la Roma pentru un sinod ecumenic nici vorbă nu era pe atunci, subliniază autorul, profesor romano-catolic. În ce privește autoritatea necondiționată a hotărîrilor de credință de la Niceea, aceasta s-a impus real abia după recunoașterea generală a sinodului de către Biserica întreagă.

Sinodul a fost convocat, după cum se știe, de împăratul Constantin, după ce a adus pace Bisericii prin edictul de la Milan (313). Dar în ce se cuprinde noutatea și specificul sinodului de la Niceea? Răspunsurile variază. Multe elemente care puteau apare caracteristice pentru Niceea, se întîlnesc și la sinoade ne-ecumenice, înainte și după Niceea. Și sinoadele de la Elvira, Arles, Cartagina ș.a., au emis hotărîri autoritare. Fiind conduse de Duhul Sfînt, ele se numesc pe sine «sfinte», ca cele de la Ancyra, Antiohia ș.a. Astfel nu poate fi socotit ca ceva nou, dacă sinodul de la Niceea își asumă predicatul de «sfînt». Apoi și sinoade care nu sînt numite ecumenice au exclus ereticii din Biserică și au dat hotărîri autoritare în privința credinței Bisericii universale, aducîndu-le la cunoștința «lumii întregi». Deci sinoade particulare se asemănau în multe privințe cu cel de la Niceea.

Și totuși, părinții de la Niceea erau conștienți că au constituit nu un oarecare sinod, ci «un sinod mare și sfînt». Și acesta își atribuie o autoritate deosebită. Hotărîrea sinodului primește în conștiința părinților o însemnătate definitivă și de netăgăduit și ea este dată în «numele Bisericii universale». Părinții de la Niceea își dădeau seama că dispun de o autoritate superioară celei de care dispuneau episcopii de la sinoadele anterioare, după cum se desprinde din faptul că au dat dispoziții obligatorii pentru o provincie bisericească, cea de la Alexandria, și anume pentru înlăturarea schismei lui Meletie; au dat dispoziții privind organizarea întregii Biserici (canoanele cunoscute).

Dar mai importantă decît problema valorii și extinderii valabilității canoanelor de la Niceea, este problema autorității hotărîrilor dogmatice ale acestui sinod. Dacă azi este clar pentru noi că o definiție dogmatică dată de un sinod ecumenic are valabilitate recunoscută, necondiționată, faptul acesta nu era tot atît de clar și atunci. A mai durat timp pînă s-au limpezit lucrurile. Neclaritate exista la contemporani în privința autorității doctrinare a sinodului de la Niceea. Dacă se spunea că a fost inspirat de Duhul Sfînt, afirmația aceasta s-a făcut și cu privire la sinoade care n-au intrat în registrul celor ecumenice. Și totuși există o serie de indicii că și contemporanii, deși nu cu deplină claritate, considerau sinodul de la Niceea ca ceva total deosebit. Astfel, numai acest sinod era numit «mare și sfînt» (Atanasie, Papa Iuliu ș.a.). Apoi adjectivul «ecumenic» este utilizat aproape exclusiv pentru Niceea și anume în sensul că a reprezentat Biserica întreagă. Și împăratul Constantin, care a convocat sinodul, își dădea seama că el trebuie să fie ceva deosebit. Pentru aplanarea «cazului Arie» împăratul

își dădea seama că era necesară convocarea tuturor episcopilor sau cel puțin a celor mai mulți dintre ei, cum se desprinde din circulara adresată, după sinod, Bisericilor. Eusebiu în *Vita Constantini* numește «ecumenic» sinodul de la Niceea, fără să precizeze cuprinsul cuvîntului. Atanasie numește repetat «ecumenic» sinodul de la Niceea, fiindcă acolo s-au adunat episcopii din întreaga Biserică. Apoi, după Atanasie, pentru ca hotărîrea unui sinod să fie cu adevărat ecumenică, ea trebuie să fie luată cu unanimitate și să fie în acord cu Sfînta Scriptură, cu învățătura Apostolilor și cu tradiția Sfinților Părinți.

Atanasie — notează Prof. de Vries — nu amintește niciodată despre *necesitatea participării episcopului de la Roma* pentru ca un sinod să aibă caracter ecumenic și învățătura unui astfel de sinod ecumenic cum a fost cel de la Niceea, nu-i îngăduit să mai fie apoi discutată. Cu privire la învățătura de la Niceea, Atanasie întrebuințează cuvîntul Sfintei Scripturi : «Cuvîntul Dumnezeului nostru rămâne în veac» (Is. XL, 8 ; I Petru I, 25). Deci, practic, atribuie sinodului infailibilitate, deși nu utilizează acest cuvînt. Papa Iuliu scrie eusebienilor că părinții de la Niceea au lucrat «ca și cum Dumnezeu a fost prezent». După Papa Liberiu sinodul de la Niceea cuprinde «adevărul complet», devenind «norma de credință intangibilă». Autoritate deplină și-a primit Sinodul de la Niceea, de fapt, după ce a fost recunoscut de întreaga Biserică.

Pe timpul Sinodului de la Niceea nu se știa nimic despre rolul episcopului de la Roma la un sinod ecumenic. Și — subliniază autorul romano-catolic — acestei prime, cu adevărat ecumenice adunări bisericești nu trebuie să-i aplicăm categoriile dreptului canonic de azi. Este limpede că împăratul a fost cel care a convocat sinodul și că Papa Silvestru n-a avut aici nici un amestec. El a fost invitat, ca toți ceilalți episcopi, și a trimis doi preoți, ca reprezentanți ai săi. Pentru a rezolva problema ariană, împăratul nu s-a adresat episcopului de la Roma. Și cei doi preoți trimiși de Papa la Niceea, desigur, n-au prezidat sinodul. După toate probabilitățile, președinția a avut-o episcopul Osiu de Cordoba. Papa Iuliu (341) scrie că reprezentanții Romei au confirmat la Niceea credința adevărată și nu amintește nimic de o prezidare din partea lor. N-a urmat nici o recunoaștere expresă a hotărîrilor sinodului de către Papă. Reprezentanții săi au semnat în numele său și aceasta era suficient. Nu există nici un document — notează autorul — din care să se constate că a existat o confirmare personală din partea Papei. Importanța episcopului de la Roma pentru ecumenicitatea unui sinod nu era cunoscută.

Autoritatea dogmatică a sinodului de la Niceea s-a impus treptat, fiind deplină după recunoașterea lui de întreaga Biserică. Atunci și simbolul nicean a devenit normă absolută și indubitabilă pentru dreapta credință. Din timpul de la Niceea s-a dezvoltat și influența împăratului în treburi bisericești. — *(Prof. O. Bucevschi).*

Ioannis Anastasiou, *Die Kirchengeschichte in den östlichen Kirchen als Ausdruck lebendigen Kirchenbewusstseins : in der griechischen Welt,* în «Concilium», 7 Jahrgang, Heft 8/9, august—september 1971.

«Concilium», cunoscuta revistă a teologilor catolici, cu accentuate tendințe înnoitoare, a publicat în numărul său 8/9, pe august—septembrie 1971, mai multe studii axate în jurul temei *istoria Bisericii ca conștiință de sine a Bisericii.*

Dintre acestea menționăm studiul profesorului de istorie bisericească de la Facultatea de teologie a Universității din Tesalonic, I. Anastasiou, *Istoria bisericească în Bisericile răsăritene ca expresie a conștiinței vii de sine a Bisericii : în lumea greacă.*

Studiul ne introduce în literatura teologică greacă din domeniul istoriei bisericești și ne face cunoscută conștiința de sine a Bisericii Ortodoxe Grecești, care este și a celorlalte Biserici Ortodoxe, așa cum este exprimată de istoricii Bisericii grecești.

Autorul își limitează cercetarea la epoca dominației turcești pînă la începutul acestui secol.

În secolul al XVII-lea, atenția teologilor s-a îndreptat spre teme dogmatice. În domeniul istoric apar acum numai unele cronici cu anumit scop și cuprins, dar lipsite de o privire generală a istoriei bisericești.

Abia în secolul al XVIII-lea apar două lucrări de istorie bisericească și anume: una în 1715 a lui Dositei, patriarhul Ierusalimului și alta în 1783, a lui Meletie, mitropolitul Atenei. Ambii folosesc, pe lîngă informațiile luate de la istoricii bizantini, istorii bisericești publicate în alte limbi.

Istoricii secolului al XIX-lea folosesc metode de lucru științifice și au despre rostul acestui studiu altă părere.

Astfel, pentru Meletie (*Ecclisiastiki Historia*, I, Wien, 1783 XIII, XVI, 42) și Dositei (*Historia peri ton Hierosolymis patriarchevsanton*, Bukarest, 1715, 9) istoria bisericească este folositoare întrucît imprimă în sufletul credinciosului legea divină, apără sufletele de atacul dușmanilor și are o importantă funcție educativă. Chrisostomos Papadopoulos, mitropolitul Atenei (în *Isagogi is tin Ecclesiastikin Historia*, Jerusalem, 1909/29 și în *Themeliodis Nomi to Ecclesiastikon erevnon*, Alexandria, 1914, 7) are despre folosul istoriei o concepție mai obiectivă. După acesta istoria mijlocește o cunoaștere obiectivă a realității. Dar dacă un istoric al Bisericii este un slujitor fidel al adevărului și un judecător imparțial, el trebuie să fie și un creștin bun, ca să poată descrie corect trecutul Bisericii.

Pentru Meletie, creștinismul este un factor istoric și un punct central în istoria omenirii. De aceea, istoria Bisericii este inseparabilă de istoria întregii lumi.

Biserica este deosebită de lume și are ca sarcină să conducă pe credincioși la adevărata evlavie și la viața cea dreaptă și bună. Biserica este trupul lui Hristos, interpreta Adevărului; ea este una, sfîntă, catolică și apostolică potrivit cu învățătura ei, prin instituirea ei de Dumnezeu, prin sfințenia Duhului Sfînt și Tradiția care s-a păstrat neștirbită.

Un autor de la sfîrșitul secolului al XIX-lea, D. Kiriakos (în «*Ecklisiastiki Historia*» I, Atena, 1897/99) afirmă că Biserica a contribuit la mîntuirea membrilor săi prin renașterea lor morală. După el, creștinii trebuie să se elibereze de păcate și să realizeze în faptele lor învățătura lui Hristos despre iubirea aproapelui. Acest lucru l-au realizat creștinii cu deosebire în prima epocă a Bisericii.

Meletios, Dositei și Kiriakos descriu persecuțiile îndurate de Biserică din partea păgînilor, eliberarea și ocrotirea ei de către imperiul creștin. Ei vorbesc însă și de neajunsurile asocierii Bisericii cu statul, care s-a transformat cu vremea într-un cezaro-papism. Acești istorici constată papo-cezarismul din Biserica apuseană și-l explică prin aceea că națiunile apusene erau barbare și numai Biserica se îngrijea în acea vreme de educația și disciplinarea lor.

Despre eretici, dușmanii interni ai Bisericii, autorii amintiți consideră că aceștia nu trebuie constrînși să se întoarcă la învățătura cea dreaptă a Bisericii, ci trebuie să fie convinși să se pocăiască.

Biserica nu are nici o legătură cu alte religii. Mahomedanismul este socotit ca un amestec de elemente creștine și iudaice.

Marea schismă s-a produs din cauza inovațiilor și aroganței episcopului Romei și a măsurilor lui despotice. Diferențele de păreri și ale felului de viață a popoarelor apusene și răsăritene, precum și teologia scolastică sînt socotite printre cauzele care au contribuit la Schismă.

Începînd cu Schisma, scriitorii ortodocși au imprimat lucrărilor lor istorice o notă de controversă și polemică împotriva Bisericii Romano-Catolice. Astfel, Dositei afirmă că Biserica ortodoxă este apostolică, nu petrină sau romană, că alcătuirea și sfințenia ei o deține de la Sfîntul Duh, în opoziție cu Biserica Romano-Catolică care recunoaște drept stăpîn și cap pe episcopul Romei și care a introdus erezii și inovații. În această din urmă Biserică, papa și clerul au dominat atît în Biserică cît și peste state și au răpit drepturile legitime ale laicilor. Încercările de unire n-au izbutit pentru că Biserica romană voia să supună pe cea din Răsărit, iar împărații urmăreau succese politice și militare. Așa-numitele uniri au adus numai neliniște și sminteală, căci pacea care nu se întemeiază pe adevăr aduce numai dușmănie și îndepărtează de Dumnezeu.

În ce privește aprecierile morale, atît istoricii vechi cît și cei noi au demascat abaterile Răsăritului ca și ale Apusului. Cu deosebire au fost condamnate: fanatismul, intoleranța, prigoanele contra iudeilor și maurilor, inchiziția. Ioan Hus și Savo-

narola sînt socotiți bărbați virtuoși. N-au fost trecute cu vederea nici slăbiciunile morale din Răsărit cu deosebire cele din epoca bizantină. Prigoanele din partea turcilor, lipsa de cultură a clerului și a laicilor au produs multe abateri, dar Biserica a exercitat totuși o mare și binefăcătoare influență asupra membrilor săi.

Părerile exprimate de autorii greci de istorie bisericească nu sînt diferite, în general, de cele ale autorilor români.

În vremea stăpînirii otomane, Biserica Ortodoxă a fost singura instituție care a cultivat limba și literatura națională și a întreținut dragostea pentru valorile patriei. Este o contribuție importantă prin care credința ortodoxă a ajutat popoarelor care au îmbrățișat-o, să-și păstreze identitatea națională.

A vorbi de o ortodoxie greacă, de una slavonă, sau de una românească nu înseamnă a vorbi despre ortodoxii diferite, ci de aceeași Ortodoxie turnată în tiparele culturii și limbii eline, slavone sau române.

Ortodoxia română se poate mîndri — pe drept cuvînt — cu faptul că folosește de multă vreme limba națională în cult, ceea ce permite tuturor credincioșilor o participare conștientă la toate slujbele religioase.

Articolul Prof. Ioannis Anastasiou este util pentru cunoașterea conștiinței de sine a Bisericii Ortodoxe, oglindită în lucrările de *Istoria Bisericii Eline*. — *(Prof. C. Pavel)*.

Heinz Zahrnt, *Gott kann nicht sterben. Wider die falschen Alternativen in Theologie und Gesellschaft*, R. Pieper & Co Verlag, München, 1970, 328 p.

Recenta lucrare a teologului luteran Heinz Zahrnt din Hamburg, spre deosebire de lucrarea sa anterioară *Die Sache mit Gott*, apare ca o luare de atitudine, ca o chemare la adevăr și hotărîre, a teologiei protestante apusene în înseși problemele actuale, cele mai controversate, care frămîntă Protestantismul zilelor noastre. Căci, după autor, situația teologică generală a teologiei protestante contemporane se caracterizează printr-o profundă «criză de fond», în care afirmarea «morții lui Dumnezeu», nu mai este o simplă experiență subiectivă a insului protestant, ci «un fapt definitiv, public și obiectiv» (p. 29).

În cele douăsprezece capitole, în cîte se împarte cartea, autorul purcede la lămurirea acestei stări de fapt, evidențiind în același timp consecințele care au rezultat de aici.

Actuala afirmare publică a «morții lui Dumnezeu» în teologia protestantă, este, după autor, urmarea iluminismului rău înțeles, care, în zilele noastre, a cuprins confesiunea protestantă și a dus la descoperirea subiectivității credinciosului, secularizarea, deplasarea accentului de la transcendență la imanență, schimbarea autorității, orientarea spre viitor și formarea unui nou umanism creștin. Dar pe lîngă un aspect negativ, iluminismul are și un aspect pozitiv, contribuind la purificarea continuă a gîndirii și exprimării umane despre Dumnezeu. Astăzi, în Apus, se caută să se schițeze, pe baza premisei «Dumnezeu e mort», o așa-numită «teologie posterioară teologiei morții lui Dumnezeu», în care pentru prima oară în istoria Protestantismului moartea lui Dumnezeu e dată ca program de teologia însăși (p. 53). Dar, cum observă Zahrnt, greșeala fundamentală a teologilor «morții lui Dumnezeu» constă în aceea că ei au în vedere o simplă afirmație noetică despre Dumnezeu într-una ontologică. Nemaiexperimentînd prezența lui Dumnezeu, îl declară mort și absent. Zahrnt observă, în continuare, că prin aceasta nu Dumnezeu se schimbă, ci numai experiența credinciosului cu Dumnezeu și imaginile în care el își exprimă aceste experiențe. Dar omul «are» pe Dumnezeu numai în experiența sa și unde experiența credinciosului cu Dumnezeu se schimbă, acolo se schimbă Dumnezeu însuși pentru el. Expresia «schimbările lui Dumnezeu» înseamnă paradoxul prezenței lui Dumnezeu. După autor, cinci lucruri trebuie avute în vedere aici: a) nu există posibilitatea unei curățiri absolute de suspiciunea proiectării; b) problema proiectării nu poate fi rezolvată logic; c) vorbirea omenească despre Dumnezeu nu poate avea loc fără proiectări; d) suspiciunea de proiectare împinge la purificarea continuă a reprezentărilor omenești despre Dum-

nezeu și e) posibilitatea proiectării nu exclude, ci presupune sprijinirea pe realitate. În acest sens, numai atunci e înțeleasă Revelația divină ca răspuns, cînd se dovedește într-adevăr ca răspuns la o întrebare existentă conștient sau inconștient.

Astăzi, teologia e obligată la verificarea tuturor afirmațiilor ei despre Dumnezeu în orizontul și contextul experienței realității lumii actuale. Pentru că «nu există adevăr abstract, adevărul e totdeauna concret». Numai acolo se vorbește într-un mod demn de crezare despre Dumnezeu, unde credința în Dumnezeu nu apare ca o suprastructură ideologică, ci unde El se dovedește «obiectiv just» în orizontul și contextul realității actuale. Pentru aceasta e nevoie de o teologie inductivă, nu deductivă, de o teologie empirică, practică, raportată la situație, ca teorie a practicii, întrucît și în teologie practica precede teoria și nu invers. Ce nu poate fi transpus într-o atitudine practică corespunzătoare nu e bun la nimic, nici în teologie.

În continuare autorul arată că dacă orizontul realității lui Dumnezeu este realitatea lumii, fără a se pune pe același plan realitatea lumii cu realitatea lui Dumnezeu, pentru soluționarea acestei probleme trebuie abandonat complet supranaturalismul și trebuie militat pentru o «transcendență imanentă», prin care e posibilă experiența lui Dumnezeu. Dumnezeu este persoană, nu un simplu cifru (p. 219).

În fine, în capitolul ultim «împotriva falselor alternative» (p. 258—302), autorul a reușit să ne introducă în însuși miezul problematicii teologiei evanghelice actuale, ca și în problemele cele mai arzătoare care confruntă azi toate Bisericile și creștinii de pretutindeni.

Două grupuri de creștini — zice el — stau azi față în față: pe de o parte creștinii vechi care vor să păstreze într-un colț ferit credința lor religioasă refugiindu-se în ea din fața lumii, iar pe de altă parte creștinii noi, care aspiră să aducă dreptatea pe pămînt cît mai repede și mai desăvîrșit cu putință. Între aceste două grupuri se află de asemenea un grup de mijloc, care numără mulți teologi moderni, cu intenția sinceră de a ajuta să se învingă falsele alternative instalate în teologie.

Spre deosebire de trecut, cînd Bisericile se îngrijeau aproape exclusiv de mîntuirea veșnică a insului uman, pierzînd din vedere și binele său pămîntesc și uitînd de relațiile sale sociale, privatizarea și spiritualizarea fiind cele două mari primejdii care le însoțeau, astăzi în întreaga creștinătate e în curs ceea ce s-ar putea numi o gîndire mai departe a Evangheliei, în dublu sens, înspre lume și înspre viitor.

Deși scrisă din perspectiva teologiei evanghelice luterane, prin actualitatea problemelor abordate, ca și prin soluțiile interesante la care ajunge, lucrarea de față prezintă deosebit interes și pentru teologia ortodoxă. Autorul dovedește un remarcabil spirit de sinteză și echilibru, ca și o deosebită capacitate de a sesiza problemele centrale și majore care confruntă azi Bisericile și teologii creștini din Apus. Deși s-a situat în general, pe poziții teologice înaintate, militînd pentru o teologie creștină practică, conformă Evangheliei, autorul, pe lîngă anumite teze, poziții și afirmații de nuanță existențialistă, nu vorbește îndeajuns de o participare mai mare a insului și a întregii societăți la transformarea lumii în perspectiva orizontului ei eshatologic, nici nu insistă suficient asupra slujirii Bisericilor creștine în lume și pentru lume, în împreună-slujire cu toți factorii de răspundere pentru pacea, progresul și unitatea lumii, parcă de teama pierderii specificului propriu al mesajului creștin și al secularizării. Cu toate acestea, lucrarea lui Heinz Zahrnt reprezintă o remarcabilă contribuție la precizarea atitudinii Bisericii și teologiei evanghelice contemporane în problema centrală, divină, văzută din orizontul și contextul realităților lumii concrete, de azi. — *(Lect. Ioan I. Iică).*

J. Mateos, S. J. *La synaxe monastique des vêpres byzantines,* în «Orientalia Christiana Periodica», vol. XXXVI, fasc. II, 1970, p. 248—272.

Autorul își propune să studieze prima parte a slujbei vecerniei din ritul bizantin, adică sinaxa monastică.

Sinaxa monastică bizantină de seară constă din recitirea unei catisme din Psaltire urmată de Psalmul 103. La aceste elemente de bază se adaugă rugăciunile înce-

pătoare, cele şapte rugăciuni ale vecerniei, citite în taină de către preot în timpul citirii Psalmului 103. Urmează ectenia mare şi ecteniile mici intercalate între stările catismei.

Cercetînd istoria rugăciunilor începătoare, autorul constată că nu toate acestea au existat de la început. Din documentele vechi rezultă că ele erau omise în numeroase zile din cursul anului bisericesc. Tradiţia italo-greacă, reprezentată prin Ceaslovul de la Grottaferrata, ignorează rugăciunile începătoare.

Grupul de rugăciuni care încep cu «Sfinte Dumnezeule» şi se termină cu «Tatăl nostru», aparţine de fapt sfîrşitului slujbelor. Transferarea aceasta de la sfîrşitul vecerniei, la începutul ei s-a făcut în mod gradat. Cu privire la cuvintele «Slavă Tatălui» care precedează versetul «Veniţi să ne închinăm...», autorul constată că a fost odinioară doxologia iniţială a vecerniei.

O problemă pe care vrea s-o rezolve autorul este şi aceea a binecuvîntării de la începutul vecerniei care în manuscrisele vechi nu exista la începutul slujbei. Această binecuvîntare are o nuanţă ebraică şi trebuie să fi aparţinut unor anumite slujbe încă din timpuri foarte vechi. Tradiţia palestineană începea slujba vecerniei şi a altor slujbe cu «mărire Tatălui». De aici presupunerea că această binecuvîntare este ceva propriu Constantinopolului. Aici se vede influenţa reciprocă a celor două tradiţii care au avut un efect dublu : primul efect a fost acela că s-a început a se introduce «slavă Tatălui» şi versetele invitatoare în slujbele care începeau printr-un psalm, imitînd în felul acesta oficiul palestinean ; pe de altă parte, s-a extins binecuvîntarea iniţială la toate slujbele.

Cu privire la Psalmul 103, autorul constată că repetiţiile care se fac la sfîrşitul acestui Psalm nu sînt atestate nicăieri. Nici nu se ştie cînd au început aceste repetiţii. Autorul observă că la biserica cea mare din Constantinopol, psalmul de introducere în psalmodia monastică era Psalmul 85 : «Pleacă Doamne, urechea Ta şi mă auzi, că sărac şi necăjit sînt eu». Autorul se întreabă, în continuare, cînd a fost aşezat Psalmul 103 înaintea psalmodiei monastice ierusalimitene ? Prima aluzie pe care o găseşte referitor la acest lucru e făcută de Sfîntul Teodor Studitul în Cateheza lui cea mare (secolul al VIII-lea). Acest lucru apare în Ceaslovul sinaitic din secolul al IX-lea.

Motivul introducerii acestui psalm a fost probabil acela de a imita structura slujbei de noapte, în care psalmodia monastică este precedată de un psalm sau de o cîntare invitatoare, la bizantini este Psalmul CXVII, sau cîntarea lui Isaia XXVI, 9.

În ce priveşte ectenia mare din rînduiala Vecerniei, autorul afirmă că în vechime locul ei era la sfîrşit. Ea constituie un element de rugăciune tipic populară, care presupunea întotdeauna prezenţa episcopului la slujba săvîrşită într-o catedrală. Aşezarea acestei ectenii la locul pe care îl are azi este în legătură cu recitarea primei rugăciuni a vecerniei care îşi avea locul aici. Cînd rugăciunile acestea au început să fie citite în taină, vechea invitare «Domnului să ne rugăm» s-a dezvoltat într-o ectenie mică pentru a da timp preotului să citească rugăciunea (p. 268). În vechiul Ceaslov de la Grottaferrata ectenia mare se rosteşte după Psalmul 103 numai în zilele de sărbătoare. În celelalte zile se zice o ectenie mică.

Cu privire la catismă, autorul constată că psalmodia vecerniei a ajuns în declin «din slăbiciune şi neglijenţă» — după cum se plînge şi Simeon al Tesalonicului (P. G. CLV, 628 D-629 A).

În ce priveşte ecteniile mici, autorul afirmă că ele sînt aşezate în toată rînduiala slujbelor şi că ele au luat locul rugăciunilor preoţeşti.

M. Arranz, S. J., *Les prières presbytérales des matines byzantines*, în «Orientalia Christiana Periodica», vol. XXXVII, fasc. II, Roma, 1971, p. 406—436.

Într-un articol precedent : «Les prières sacerdotales des vêpres byzantines», publicat în O.C.P., XXXVII (1971, p. 85—124, M. Arranz numea cele nouă rugăciuni ale vecerniei, rugăciuni «preoţeşti». O reconsiderare ulterioară a acestui argument, concretizat într-o comunicare la cea de-a XVIII-a Săptămînă liturgică a Institutului Sfîntul Sergiu din Paris, «Le sacerdoce ministériel dans les prières secrètes des vêpres

et des matines byzantines», îl duc pe autor la concluzia că adjectivul «preoțesc» este într-adevăr impropriu. Motivul este că dintre cele nouă rugăciuni ale vecerniei și dintre cele treisprezece ale utreniei, pe care preotul le citește în taină, numai ultima din fiecare serie, adică numai rugăciunea plecării capetelor, poate fi numită rugăciune preoțească. De fapt, această rugăciune a fost întocmită și este inspirată după modelul binecuvîntării lui Aaron de la Numeri VI, 22—27, care presupune un mijlocitor între divinitate și credincioși (p. 406). Toate celelalte rugăciuni ale vecerniei, și utreniei ar fi putut fi rostite de un alt membru al adunării; afirmînd acestea autorul se gîndește la comunitățile călugărilor lipsiți de preoți.

Autorul se mai ocupă în articolul citat și cu alte trei rugăciuni care se găsesc în vechile Evhologii manuscrise: o rugăciune a catehumenilor și rugăciunile întîia și a doua a credincioșilor. Aceste rugăciuni au dispărut din Evhologiul actual. Autorul menționează pe J. Goar care le dă în Evhologiul său apărut la Veneția în 1730, p. 45 printre «variae lectiones». Nu vorbește în articol despre alte rugăciuni mai recente și care lipsesc în Evhologiile vechi cum ar fi bunăoară «Mîntuiește poporul Tău».

Autorul constată că așezarea actuală a rugăciunilor utreniei, datează cam din secolul al IX-lea.

În continuare este redat textul primelor opt rugăciuni, autorul analizînd tema lor și indicînd, pe cît i-a fost posibil, izvoarele din care au fost inspirate. Aceste prime opt rugăciuni sînt ale celor opt antifoane. Rugăciunea a opta este rugăciunea celor trei tineri (Daniil, III).

Trebuie să ținem seama de faptul că în primele comunități creștine serviciul divin public se săvîrșea noaptea sub formă de priveghere continuă. În toată vremea se citeau și se cîntau psalmi împărțiți în antifoane (stări). Psalmodierea aceasta era mai scurtă duminica; avea numai cinci antifoane: primul, ultimul și, între ele, Psalmul 118, împărțit în trei antifoane (stări).

Rugăciunea a noua este rugăciunea Evangheliei, a zecea este rugăciunea Psalmului 50.

La Constantinopol, imediat după Psalmul 50 urmau Psalmii 148, 149 și 150, urmați, la rîndul lor, de cîntarea lui Zaharia și de Doxologie. Rugăciunea a 11-a este rugăciunea Psalmilor 148, 149 și 150, care odinioară se cîntau în întregime și după fiecare verset, credincioșii, cîntau refrenul «toată suflarea să laude pre Domnul».

Concluziile autorului sînt acestea: Rugăciunile de la 1—8 pot fi numite rugăciuni psalmice, fiindcă ele au însoțit cele opt antifoane sărbătorești, dar prin conținutul lor ele ne dau puține referiri la Psalmi. Ele repetă adeseori aceeași idee, ca: sfîrșitul somnului și sculare pentru rugăciune, ajutorul lui Dumnezeu pentru împlinirea rugăciunii, conștiința de a fi în prezența lui Dumnezeu, cererea învățăturii dumnezeiești și a luminii spirituale.

Rugăciunea a noua este o rugăciune împrumutată din liturghie (rugăciunea de dinainte de Evanghelie). Absența ei din unele vechi documente arată că împrumutul acesta este recent.

Rugăciunile a zecea și a unsprezecea sînt într-adevăr psalmice. Rugăciunea a zecea face un comentariu la Psalmul 50, cînd zice: «Doamne, Dumnezeul nostru, Cel ce prin pocăință ai dăruit iertarea oamenilor și ne-ai arătat chip de recunoaștere a păcatelor și de mărturisire, spre iertare, pocăința proorocului David, însuți Stăpîne, pe noi, cei căzuți în multe și mari păcate, miluiește-ne după mare mila Ta și după mulțimea îndurărilor Tale, șterge fărădelegile noastre...».

Rugăciunea a unsprezecea ne dă o interpretare și o completare la Psalmii 148, 149 și 150 (p. 435—436).

Titlul pe care îl au aceste rugăciuni în manuscrisele cele mai vechi este constant: evhai, eôtinai, rugăciuni ale aurorei.

Autorul încheie că aceste rugăciuni au făcut parte dintr-o culegere de rugăciuni echivalente și care se puteau schimba unele cu altele spre a nu fi zise împreună (p. 436).

Autorul articolului (bun cunoscător al rînduielilor orientale) ne dă, pe temeiul unui studiu aprofundat și bine documentat, lămuriri interesante referitoare la o parte însemnată din rînduiala utreniei. — *(Pr. Prof. Al. Moisiu).*

Chiril Argenti, *Pedagogia credinței*, în «Contacts», XXIII, nr. 75, Paris, 1971.

Chiril Argenti își începe studiul prin a arăta motivele care l-au determinat să se ocupe de *Pedagogia credinței* și să prezinte rezultatul cercetărilor sale în această vreme însuflețită pe plan creștin de spiritul ecumenist.

Autorul se referă mai întîi la afirmația că în prezent condițiile de viață evoluează atît de rapid încît experiența generațiilor trecute n-ar mai putea servi noilor generații, ceea ce ar însemna că pedagogia, în toate domeniile, nu se mai poate mulțumi cu transmiterea de cunoștințe și cu un limbaj foarte adesea învechite, fiind constrînsă să-și revizuiască radical nu numai metodele, ci și țelurile sale. Această transformare s-ar repercuta în mod inevitabil și în domeniul pedagogiei religioase, punînd tuturor Bisericilor o problemă comună, care se cere studiată în comun.

Vorbind despre *Pedagogie și Tradiție*, autorul afirmă că a pune problema pedagogiei credinței însemnează deja a aborda un aspect al Tradiției. De aceea el consideră capital să existe o idee clară asupra sensului Tradiției și elimină de la început unul din sensurile pe care le califică «false», după care tradiția ar fi numai un ansamblu de doctrine, de rituri, obiceiuri și instituții, în măsură să ne transmită o parte a Revelației necontinută în Sfînta Scriptură, pentru a constitui împreună cu acestea depozitul global al credinței.

El presupune că aici ar fi vorba de o doctrină inventată de Contra-Reformă spre a răspunde afirmației «Sola Scriptura» a protestanților.

În realitate, continuă autorul, Hristos nu ne-a dat nici o carte, nici o doctrină, ci s-a dat pe El însuși, pentru viața lumii. La fel, la Cincizecime, apostolii n-au primit în esență «oarecari daruri», ci chiar pe Sfîntul Duh. Tradiția trebuie deci identificată cu însăși persoana Mîntuitorului Iisus Hristos înviat și trăind în corpul său, care este Biserica, iar corpul acesta este însuflețit de însuși Duhul.

Tradiția nu este *ceva*, ci *cineva* care vorbește în Biserică. De aceea Sfînta Scriptură, definițiile sinodale, Crezul, dogmele, exprimă în mod obiectiv prezența Cuvîntului lui Dumnezeu întrupat în Biserică și manifestă acțiunea Sfîntului Duh. Adevărul de credință este Hristos. Tradiția este Sfîntul Duh degetul Tatălui care scrie cuvîntul în Scriptură. Astfel, creștinul botezat «descoperă aceeași dumnezeiască prezență» în Sfînta Scriptură, în Biserică și în inima sa.

Din toate cele de mai sus, Chiril Argenti încearcă să desprindă unele consecințe pedagogice.

«Fondul» Tradiției îl va constitui prezența tainică a lui Hristos, întrevăzut în comuniunea Sfîntului Duh. Expresiile Scripturistice, sinodale sau liturgice care se străduiesc să discearnă această taină pot fi privite ca «formă» a aceleiași Tradiții. «Fondul» este prezența însăși a cuiva: «forma» este expresia bisericească a acestei prezențe, întruparea ei în gesturi, acte și scrieri ale Bisericii. «Fondul» rămîne mereu același, fiind constituit din înseși Persoanele divine, obiect sau mai degrabă subiect al Tradiției. «Forma» a fost creată de părinții purtători de Duhul, de-a lungul vieții Bisericii.

Pedagogia credinței consistă, în esență, în a chema pe credincioși să-și desfășoare energia lor creatoare înserîndu-se în viața Bisericii și luînd parte activă atît la exprimarea liturgică cît și la organizarea ei instituțională. Este vorba de o invitare la «a crea în credincioșie», de care vorbește Olivier Clément.

O astfel de inițiere presupune din partea catehetilor și responsabililor de Biserici un dublu efort:

a) evitarea tentației de a prezenta Biserica asemenea unui bloc constituit definitiv, ca un edificiu desăvîrșit care ar trebui acceptat în mod pasiv; b) evitarea tentației de a prezenta realitatea socială a Bisericilor instituite, așa cum se află ele azi, ca imaginea definitivă a Bisericii — Trupul lui Hristos.

Dacă Tradiția este chiar viața lui Hristos înviat trăind în Biserica sa, sarcina esențială a catehezei este de a manifesta această viață. De aceea înfățișarea generală cu care Biserica se prezintă lumii, în toate activitățile ei, are o importanță mult mai mare decît catehizarea propriu-zisă. Întreaga viață a Bisericii constituie o catehеză. Nimic nu poate fi mai dezastruos decît un decalaj contradictoriu între cuprinsul catehеticii și realitatea bisericească trăită efectiv și înfățișată lumii.

Se cuvine deci să nu se uite niciodată trei realități de bază : 1. Că toate serviciile liturgice (în special liturghiile ortodoxe) constituie o măreață catehеză, cu condiția ca ele să fie săvîrșite corespunzător ; 2. Organizarea și viața parohiilor și eparhiilor pot și trebuie să fie o manifestare a dragostei în Hristos și a credinței în Împărăția Sa ; 3. Viața personală a fiecăruia dintre slujitorii Bisericii, conduita lor zilnică, modul lor de viață sînt adesea mai importante și mai determinante decît învățămîntul catehetic însuși.

Pe scurt întreaga viață a Bisericii este o «pedagogie a credinței», în care imaginația creatoare se exercită în Biserică, inspirată de Duhul lui Dumnezeu.

Chiril Argenti încearcă să pună în lumină insuficiența și neputința unei catehizări care n-ar fi susținută de pilda întregii vieții a Bisericii, sau — altfel spus — subliniază marea valoare catehetică a vieții Bisericii exprimată în cult, în organizare și în toate activitățile bisericești, care pentru edificarea vieții creștine are un rol cu mult mai determinant decît acela al lucrării propriu-zise de catehizare.

Ortodoxia nu și-a însușit niciodată tipare scolastice rigide în activitatea sa învățătorească și n-a separat niciodată cateheza de întreaga viață a Bisericii. Cultul ortodox, exemplul vieții personale a preotului și viața parohială, activitatea Bisericii de slujire a societății, au constituit întotdeauna căi de afirmare a învățăturii iubirii de Dumnezeu și de oameni. Ortodoxia a păstrat continuu conștiința prezenței lui Hristos și lucrării Sfîntului Duh în viața Bisericii, care constituie Tradiția, o tradiție dinamică, mereu aceeași și mereu nouă și înnoitoare. Iată de ce Ortodoxia poate fi privită pe drept cuvînt ca pivotul Bisericii creștine *una, sfîntă, sobornicească și apostolească*. — *(Pr. Asist. Gabriel Popescu).*

Aurul vikingilor, Comitetul de Stat pentru Cultură și Artă. Oficiul pentru organizarea expozițiilor de artă, București, 89 p. cu reproduceri.

Volumul este publicat cu prilejul expoziției «Aurul vikingilor», organizată în București și Cluj la sfîrșitul anului 1969, ca rod al acordului cultural intervenit între România și Suedia. Majoritatea tezaurelor expuse în cadrul acestei expoziții provin din morminte bogate de șefi și războinici. Ele constau în bijuterii prețioase, al căror rost funerar este vădit de caracterul lor religios-mitologic. Ca atare, ele exprimă anumite gînduri și credințe.

Pe baza cîtorva explicații și exemple, prezentul volum face o scurtă înfățișare a celor mai însemnate procedee tehnice de prelucrare a metalelor din perioada preistorică. Ea se datorește cîtorva specialiști în materie, suedezi.

Din cuprinsul lui desprindem cîteva date privind istoria religiilor, și anume :

O componentă foarte importantă a religiei păgîne era ofranda de obiecte. În legătură cu anumite descoperiri arheologice făcute în Danemarca și Suedia, se face următoarea supoziție : «...nu este foarte sigur că depozitele descoperite reprezintă tezaure ascunse de către proprietarii lor, ci poate fi vorba și de ofrande. Fără îndoială aceasta este valabil și pentru marile descoperiri din turbăriile din Danemarca și Suedia. Cele mai însemnate descoperiri sînt cele din cîmpia stearpă Skede din Öland. Acolo, probabil, a fost depozitată de cîteva ori consecutiv o mare cantitate de arme, cranii și părți din corpurile cailor, accesorii vestimentare, precum și nu mai puțin de șapte brățări de aur. În perioada la care ne referim, acest cîmp arid era probabil un lac nu prea adînc, iar ofrandele presupunem că s-au făcut iarna, fiind legate de ceremoniile de cult care se desfășurau pe gheața netedă» (p. 23).

Cu referire la marele cimitir format din mormintele unor căpetenii, descoperit în apropierea bisericii din satul Vendel din Uppland (Suedia), se relatează : «Aici morții erau depuși într-o corabie confecționată din lemn, bronz și sticlă împreună cu tot echipamentul de război, cu scutul, casca, sulița, o ladă cu alimente și băutură ; erau de asemenea înmormîntate animalele domestice, caii și cîinii... Cimitirele descoperite recent lîngă Köping în Västmanland arată că femeile erau și ele înmormîntate în corăbii, dar în loc de arme li se puneau giuvaeruri. Adesea se credea că înmormîntarea în corăbii era un rit introdus de suedezi, dar descoperirile din ultimii ani au dovedit că acest procedeu era răspîndit într-o regiune mai întinsă decît Svealandul» (p. 25).

În legătură cu figurile de dragoni, se face următoarea constatare: «...adesea este greu de stabilit care-i de pildă, dragonul «păgîn» și care-i cel «creștin». În definitiv ambele figuri au exact aceeași origine, chiar dacă într-un anumit timp au mers pe drumuri diferite. Atunci cînd arta creștină a repurtat victoria asupra ornamentației animaliere, ea a lăsat pînă în cele din urmă un singur dragon pe cîmpul de bătaie, simbolul răului, *diavolul*, răpus de Sfîntul Gheorghe» (p. 41).

Cu privire la unele fibule descoperite în nordul Norvegiei, în Suedia centrală și Gotland, se emite următoarea ipoteză: «Poate aceste bijuterii — care trebuia probabil să împodobească statuile zeităților — sînt un pandant al celebrelor giuvaeruri ale zeiței nordice *Freyje*, așa-numitele «Brisingamen», adică bijuteriile arzătoare. Oare granatul era considerat din timpurile vechi ca simbol al dragostei nemuritoare a zeilor și a oamenilor, fiind piatra ce se potrivea cel mai bine zeiței nordice a dragostei» (p. 69).

Citirea acestui volum lărgește orizontul de cultură generală și îmbogățește cunoștințele din interesantul domeniu al istoriei religiilor la Țările nordice. — *(Pr. Prof. C. Sîrbu)*.

A. Gesché, *Essai d'interprétation dialectique du phénomène de sécularisation*, în «Revue théologique de Louvain», Première année, 1970, fasc. 3, p. 268—288.

«Sacralizarea» și «secularizarea» sînt privite ca teză și antiteză, ca doi poli ai unei deveniri dialectice, care caută, dincolo de ele, să ajungă la o sinteză care să fie soluția corespunzătoare.

Pentru verificarea acestei ipoteze, Gesché se conduce după un plan în trei părți. În prima parte el arată în ce formă și potrivit căror conținuturi, sacralizarea și secularizarea se opun dialectic ca teză și antiteză.

Astfel, statutul sacralizării luată ca teză, se caracterizează în felul următor: «Orice realitate a acestei lumi (persoană, atitudine sau obiect), nu are sens adevărat, chiar consistență, decît dacă este sacralizată, adică marcată de un raport explicit cu divinul». În această perspectivă, realitatea este împărțită în două domenii: domeniul religios, care cuprinde tot ceea ce privește relația explicită între Dumnezeu și credincios și domeniul profan, care privește relația credinciosului cu semenii și cu lumea, dar care nu se legitimează decît prin sacralizare.

Partizanii secularizării (antiteză) critică imperialismul sacralizării (teză) față de realitatea profană, căreia nu-i respectă autonomia, păcătuind, deci, prin «unidimensionalitate».

Procesul secularizării (antiteză) ar putea fi caracterizat ca fiind «orice realitate a acestei lumi care nu are cu adevărat sens, chiar consistență, decît dacă este secularizată, adică condusă la dimensiunea sa profană».

Partizanii sacralizării reproșează secularizării procedeele prin care reduce realitatea religioasă, care este specifică și deci ireductibilă. Îi impută nesocotirea dimensiunii religioase, care este constitutivă ființei umane.

Sinteză întrevăzută în această situație dialectică, ce va apare ca un nou raport între teză și antiteză, nu va fi posibilă decît printr-o operație critică, prin care se discern valorile și imperfecțiunile, spre a menține pe primele și a înlătura pe cele de-al doilea.

În partea a II-a, intitulată *Instanța critică de discernămînt*, apreciind teza (sacralizarea), autorul denunță ca principală imperfecțiune absorbirea întregii existențe în realitatea sacrului, prin care se denaturează condiția insului. Această atitudine nesocotește teologia creației care afirmă că tot ce există vine de la Dumnezeu, și, prin urmare, are o consistență proprie. De asemenea, trebuie ținut seamă de faptul că nu poate exista un sacru autentic decît prin raportare la un secular adevărat.

În ce privește valorile sacralizării, autorul le recunoaște mai întîi pe acelea de «a revendica pentru credincios dreptul, datoria și mijloacele de a exprima și trăi relația sa cu Dumnezeu», care înseamnă exercitarea unei dimensiuni constitutive. Un

alt merit este «de a sublinia drepturile unei expresii specifice a acestei relații cu Dumnezeu».

Prima dintre imperfecțiunile secularizării este reducerea la rațiune a comportamentelor religioase, secularizîndu-le. Valoarea principală a secularizării constă în faptul că afirmă consistența și autonomia realității profane, care are o bunătate intrinsecă. Ca stăpîn al pămîntului, omul exercită asupra acestuia «o locotenență perfect legitimă». Există activități care răspund unor legi proprii și de aceea «credința nu va putea pretinde niciodată să suplinească o metodă științifică sau rugăciunea să se dispenseze de recursul la tehnicile medicale».

Întrebarea pe care o pune — cu drept cuvînt — adeptul secularizării, este dacă atitudinea religioasă contribuie la dezvoltarea umanului. Căci este de neconceput ca o valoare religioasă să se opună unei adevărate valori umane sau să contracareze formarea și desăvîrșirea persoanei umane. Prin aceasta, creștinii sînt obligați să purifice tot ceea ce în atitudinea lor religioasă ar putea constitui o atingere reală a demnității umane. Cu alte cuvinte, trebuie «să trecem expresiile noastre religioase prin creozotul autenticității lor umane».

Partea a III-a este intitulată *Profilul sintezei.* Aici Gesché încearcă să dovedească faptul că «statutul de sacralizare» și «procesul de secularizare» n-ar mai trebui să apară ca termenii unei dileme, ci, purificate reciproc, trebuie să apară ca două mărimi care se cheamă, se întregesc. Astfel, teza va avea forma unei afirmații profetice și anume că sfințenia autentică se află numai în Dumnezeu. «Proclamînd că numai Dumnezeu este sfînt, credinciosul înlătură din expresiile sacrului orice ambiguitate magică». Totodată, «credința dă realității profane adevăratele ei contururi. Natura nu mai este locul unei sacralități difuze, fascinante și impresionante, ale cărei tabú-uri împiedică pe om să o atingă...».

La rîndul ei secularizarea (antiteza) își descoperă adevărata ei față în om. «Afirmîndu-și domnia și stăpînirea asupra pămîntului, în lumea sa, omul își afirmă un drept care este datoria sa...» și tocmai pentru că orice realitate este mai întîi seculară, ea poate deveni suportul expresiv al unei relații cu Dumnezeu». Căci sfințirea exprimă o întîlnire personală cu Dumnezeu.

Astfel, cei doi termeni se întîlnesc într-o sinteză care este indispensabilă pentru situația noastră în lume, în dubla dimensiune — religioasă și profană. «Apare evident — spune Gesché — că cei doi termeni nu mai pot fi juxtapuși (absență de relație), sau să fie puși în situație conflictuală (relație falsificată), ci trebuie să fie gîndiți și nu mai pot fi bine gîndiți decît într-un raport de complementaritate (adevărata relație)».

În aceste condiții, omul secular, deși urmărește pentru ele însele finalitățile proprii (știință, tehnică, politică), ar putea recunoaște, fără teamă de alienare, că «aceste finalități se înscriu totuși și într-un orizont din care Dumnezeu nu este absent». Din partea sa, «omul religios, dezvoltîndu-și intenționalitățile specifice (credință, speranță, rugăciune), ar putea pretinde, fără a se mai teme de reproșul de anexionism, că intențiile sale sînt deopotrivă de indispensabile unei adevărate desăvîrșiri a omului».

Mărturisirea făcută de fiul risipitor: «Greșit-am împotriva cerului și împotriva ta», exprimă just caracterul sintetic al acestor două realități.

La sfîrșit Gesché precizează că, întrucît «orice realitate teologică este final eshatologică», nu trebuie să ne încremenim nici în sinteza terestră a acestor două realități. Aceasta nu înseamnă totuși un refugiu în eshatologic, căci «vom fi judecați pentru ceea ce am făcut, în funcție de dragostea noastră...».

Am redat pe scurt o argumentare logică elaborată sub forma dialecticii hegeliene pe dubla temă: sacralizare-secularizare. Apreciem ca binevenit și util acest mod de abordare a problemelor controversate, pentru că intelectul, în încercarea de a cunoaște realitatea, adesea complică artificial noțiunile, exagerează unele aspecte, oferind o imagine care nu reflectă fidel realitatea. Este cazul cu cele două noțiuni «sacralizare» și «secularizare», care au fost desprinse de realitate și prelucrate în vederea stabilirii unei distincții proprii, dar s-a ajuns la exagerări care au făcut din ele două noțiuni diametral opuse, deși în realitatea vieții ele se întrepătrund și se întregesc.

În încercarea de față s-au înlăturat din aceste două noțiuni imperfecțiunile și exagerările și s-au scos la lumină și folosit într-o sinteză valorile reale care, departe de a se opune, se întregesc în unitatea organică a vieții.

De aceea, socotim recomandabilă utilizarea acestui procedeu logic și în alte cazuri similare, dar cu precizarea că valoarea acestui mod de cercetare depinde, în ultimă analiză, nu atît de corectitudinea formală a argumentației logice, cît mai ales de realitatea faptelor invocate în sprijinul ei. Studiul lui Gesché întrunește aceste două condiții. De aceea se recomandă ca o substanțială contribuție la o înțelegere mai justă și mai acceptabilă a fenomenului secularizării. — *(Prof. C Pavel).*

Teodor B o j a n, *Lexicul Psaltirii Scheiene sub raport cantitativ-structural,* în «Cercetări de lingvistică», București, XVI (1971), nr. 1 p. 53—64.

«*Psaltirea Scheiană*» constituie o punte de legătură între latina carpato-dunăreană din primele secole ale erei noastre și limba română actuală, continuatoarea ei în Orientul romanic.

Considerată ca făcînd parte din *primele texte rotacizante*, *Psaltirea scheiană* a fost obiectul unor numeroase studii (I. Bianu, *Psaltirea Scheiană I. Textul.* Buc. 1889; Gh. Ghibănescu, *Glosarul Psaltirii Scheiene*, Iași 1902; Pandele Olteanu, *Contribuții la studiul slavonismelor lexicale din textele rotacizante*, în S.C.L., 1960, p. 603—619).

I. A. Candrea *(Psaltirea scheiană*, Edițiune critică, 2 vol. 1916), consideră că lexicul *Psaltirii* cuprinde doar 1400 de cuvinte întrebuințate «de primul traducător al psalmilor pentru tot textul Psaltirii». Atît Al. Rosetti, B. Cazacu *(Istoria limbii române literare*, I, Buc., 1961) cît și alții au reprodus această afirmație fără a o controla, fără a supune lexicul respectiv unei analize atente. T. Bojan descoperă peste 340 cuvinte mai mult decît cifra la care s-a oprit I. A. Candrea. Acesta din urmă aprecia *lexicul* ca fiind «sărac», «foarte sărac». T. Bojan constată că I. A. Candrea cercetînd doar corespondentele slavone ale cuvintelor românești — a neglijat de fapt, *esențialul*, anume cercetarea echivalentelor semantice românești ale cuvintelor slave. Extinzînd investigarea asupra întregului lexic slavon și româno-slavon — dat de I. A. Candrea, T. Bojan demonstrează că din totalul de 2139 cuvinte slavone, 1530 au corespondent românesc, 431 sînt traduse prin cîte 2 cuvinte românești, 113 cuvinte slavone au cîte trei echivalente românești, iar 70 sînt traduse mai dezvoltat.

Traducătorul *Psaltirii Scheiene* echivalează textul slav prin locuțiuni, construcții analitice și perifrastice. Constatăm că multe din ele se păstrează și astăzi în limba noastră, în dicționarele uzuale românești. Din analiza cantitativă pe care o întreprinde T. Bojan reiese respingerea calificativului de «sărac», atribuit de Candrea lexicului *Psaltirii Scheiene*, iar o cercetare cantitativ-structurală a textului pune în evidență «modalitățile diferite de exprimare în română și slavonă, cît și componentele esențiale ale bogăției lexicului fiecăreia din aceste două limbi» *(C B.).*

Inventar arhivistic, Direcția Generală a Arhivelor Statului, Epitropia generală a casei spitalelor Sfîntul Spiridon, Iași, 1824—1948, București, 1971, 303 p.

Este o lucrare editată de filiala Arhivelor Statului Iași, și prezintă un deosebit interes pentru istoria Bisericii moldovene. Este suficient să menționăm că Epitropia generală administra peste douăzeci de așezăminte religioase.

Lucrarea începe printr-o introducere bogată, dată de D. Ivănescu. D-sa ne arată că epitropia «Sfîntul Spiridon» din Iași este cea mai mare și mai veche instituție spitalicească din Moldova; ea datează din secolul al XVIII-lea.

Astfel, în 1721, Dimitrie Bosie din Huși donează o suprafață de teren pe Măgura Iașului, unde populația se putea retrage în timpul epidemiei de ciumă. Aici, donatorul ridică și o biserică de lemn.

În 1734, Grigore Ghica Vodă și fiul său Matei Ghica zidesc, în locul acestei modeste biserici, un schit de piatră și se organizează un lazaret pentru bolnavii de ciumă, întreținuți cu bani strînși de călugării slujitori acolo. În 1743, Ștefan Bosie fiul lui Dimitrie Bosie, care era epitrop, obține o casă în Iași pe ulița Hagioaiei, iar în 1752 și 1753, el mai cumpără și alte case aproape de primele, cu dorința de a începe zidirea bisericii Sfîntul Spiridon. După terminarea lucrărilor bisericii, Ștefan Bosie începe, la 1753, clădirea «bolnițelor» din jurul acestei biserici. Toată construcția se termină în 1755. D. Ivănescu arată că, după unii autori, data înființării bisericii cît și a bolnițelor ar putea fi anul 1704, adică în vremea primei domnii a lui Mihail Racoviță, care ar fi căutat să facă și el operă spitalicească ca cea înfăptuită de Mihai Cantacuzino la București, și anume zidirea spitalului Coltea. Lucrul nu pare imposibil.

După anul 1754, mînăstirea Sfîntul Spiridon precum și spitalul din această mînăstire, primesc o serie de privilegii din partea domnitorilor și donații făcute de particulari.

Odată cu trecerea timpului și a experiențelor făcute, organizarea acestui așezămînt devine mai sistematică. Se înmulțesc privilegiile și donațiile și, în plus, se extinde raza de activitate a Epitropiei. Astfel, la 7 septembrie 1764, Ștefan Mihai Racoviță închină ctitoriile Racovițeștilor, mînăstirea Precista mare din Roman, biserica Proorocul Samoil din Focșani și biserica din Bodești împreună cu toate proprietățile lor și anume: moșiile Vulpășești, Porcești, Galbeni, Frătești din ținutul Roman, Bodești Neamț, Sîrbi Dorohoi și altele, Epitropiei spitalului Sfîntul Spiridon. La sfîrșitul secolului al XVIII-lea, veniturile acestui așezămînt ajung considerabile. La începutul secolului al XIX-lea, Epitropia Sfîntul Spiridon își desfășoară activitatea în patru centre: la Iași, avînd spitalul central, bisericile și schiturile; la Roman spitalul și biserica Precista Mare, la Tg. Ocna, locul salinelor iar la Focșani, biserica Proorocul Samoil cu schitul de la Boldești.

Domnitorul Alexandru Moruzi, asemenea multora dintre înaintașii săi, donează la 15 mai 1804 biserica domnească din Herța împreună cu averea, veniturile și privilegiile ei, plus suma de 15.000 lei, pentru mărirea spitalului; banii însă au fost folosiți la reclădirea bisericii Sfîntul Spiridon, ajunsă în ruină în urma cutremurului din anul 1802.

Autorul mai dă o serie de informații istorice care merită să fie cunoscute. Între altele aflăm numele medicilor distinși care au practicat meșteșugul doftoricesc în acest spital al Sfîntului Spiridon.

Bogatele venituri materiale ale Epitropiei îi dau posibilitatea să susțină inițiativele locale pornite în scopul de a se înființa spitale și în alte localități. Astfel, se începe clădirea spitalelor de la Botoșani, Focșani, Bîrlad, Galați și în alte orașe, autorul dîndu-ne astfel un amplu istoric al dezvoltării institutelor medicale din Moldova. Revenind la materialul documentar, aflăm cu regret că foarte mult din acest tezaur istoric a fost distrus în timpul celui de-al doilea război mondial, documentele rămase reprezentînd perioada de timp 1824—1948, și din atît cît a rămas, se pot afla lucruri interesante pentru istoricul bisericesc. Să nu se uite că această puternică instituție medicală s-a ridicat, ca și odinioară la Bizant, la umbra Bisericii. Donații făcute de toate clasele sociale începînd cu domnitorii și terminînd cu modești și pioși creștini, s-au făcut dintr-un profund sentiment religios, acela al iubirii aproapelui suferind.

Lucrarea merită toată atenția, iar alcătuitorilor ei li se cuvine toată aprecierea pentru felul cum prezintă materialul arhivistic, adică, în chip deosebit de amplu și clar.

L. Demeny, *Tiparnița bucureșteană în secolul al XVI-lea*, în «Studii», tom. 25, nr. 2/1972.

În acest studiu, autorul se întreabă, cu deplină dreptate, de ce în secolul al XVI-lea, cînd existau nouă centre tipografice în Țara Românească și Transilvania, nu este menționat și Bucureștiul, ajuns atunci la un rol important în istoria țării.

Din cercetările făcute pînă acum, acesta apare ca vatră tipografică numai în ultimul pătrar al secolului al XVIII-lea. Investigațiile făcute în ultima vreme de către autorul mai sus menționat, înlătură această lacună.

Încă din anul 1573, în București, scrie autorul, la mînăstirea numită mai tîrziu Plumbuita, lucrau ieromonahul Lavrentie și ucenicul său Iovan la pregătirea matrițelor și a patrițelor pentru cartea ce o aveau în manuscris pe masa lor. «Astfel, cu o sută de ani mai înainte de prima tiparniță bucureșteană cunoscută pînă acum, funcționa de fapt prima tipografie legată de numele celor doi cărturari».

Despre ieromonahul Lavrentie, tipograf român din secolul al XVI-lea, se știa pînă acum foarte puțin. Singura carte care purta numele lui era *Tetraevanghelul slavon*, și acesta, era cunoscut numai după exemplarele incomplete păstrate la Biblioteca Universității din Cluj. Unii cercetători au crezut că el face parte dintre tipăriturile coresiene. Profesorul N. Iorga credea că «este un produs necunoscut al tiparului pentru românii din secolul al XVI-lea». Tot N. Iorga a afirmat că, Lavrentie ar fi fost diaconul Lorint de pe lîngă Coresi, cel cu Evangheliarul din 7087. Părerile sale au fost acceptate.

Un al doilea exemplar al acestei tipărituri este în posesia Universității din Cluj. Dintr-o însemnare, din 1669, de pe acest exemplar aflăm că această carte a fost cumpărată de Cecovan Petru pe seama bisericii ortodoxe din Lugoj. Ea a fost dusă la Cluj de profesorul Iosif Popovici și apoi prin Emil Petrovici a intrat în depozitul Universității. Exemplarul studiat de N. Iorga provenea din Moldova, de la Roman.

Învățații ruși J. Karateev, A. Bîcicov și Iațimirski s-au ocupat și ei de această tipăritură. Karateev spune că au existat două ediții din Tetravanghelul slavon tipărit de Lavrentie. Iațimirski afirmă că Tetravanghelul aparține «indiscutabil tiparului românesc». Se dau apoi părerile învățaților bulgari Evtim Sprostranov care semnalează exemplarul din Muzeul de istorie bisericească de la Sofia, la anul 1900. Mai tîrziu, în 1920, Boris Țonev menționează exemplarul de la Plovdiv.

Cea mai importantă contribuție a adus-o Gheorghe P. Hristov care prezintă un exemplar din Tetravanghel în care se păstrează partea de început a epilogului cărții. Acesta reproduce pe scurt conținutul lui «arătînd că Lavrentie ieromonahul ajutat de ucenicul său Iovan au lucrat lîngă București pe lîngă rîul Colentina, la mînăstirea unde este hramul Sfîntul Prooroc Ioan Botezătorul timp de 10 ani la pregătirea matrițelor și patrițelor». Tot în epilog se arată că această tipăritură s-a făcut la cererea domnitorului Alexandru al II-lea și a mitropolitului Evtimie.

Se dau și rezultatele cercetărilor pe baza filigranelor hîrtiei, se studiază apoi frontispiciile și vinietele, autorul ajungînd la concluzia că tipăritura s-a făcut la anul 1582 și că ea a avut și ediția a II-a. Din această tiparniță a ieșit și o Psaltire. El mai încearcă să identifice pe Lavrentie cu «un popă» trimis de Voievod în căutarea unei tiparnițe, la sași.

În concluzie : studiul d-lui Demeny, alcătuit cu multă grijă, scoate la lumină — prima realizare românească în direcția artei tipografice, ales mijloc de înălțare culturală a unui popor. — *(T. G. B.)*.