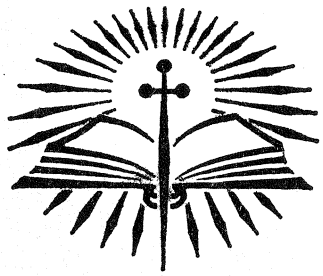
STUDII TEOLOGICE

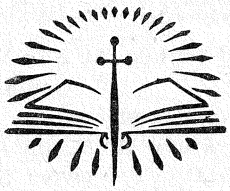


REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXV — Nr. 3-4, MARTIE — APRILIE 1973

BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a - ANUL XXV, Nr. 3—4, MARTIE—APRILIE 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 și articole

Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Caracterul permanent și mobil al Tradiției* . . 149

Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Origen despre Logos, Biserică și suflet în comentariul său la Cîntarea Cîntărilor* 165

Prof. Constantin C. Pavel, *Preocupări actuale în domeniul teologiei morale creștine* 173

Constantin Daniel, *Vederea lui Dumnezeu în Noul Testament și teofaniile esenienilor* 188

Prof. Dr. Ferdinand Klostermann, *Rolul credincioșilor în Biserică după Conciliul al II-lea de la Vatican* 207

Doctorand Virgil D. Ionescu, *Bizanțul secolelor al XIII-lea — al XV-lea în opera lui Dimitrie Cantemir* 219

Doctorand Nicolae Mitru, *Religia mahomedană oglindită în opera lui Dimitrie Cantemir* 234

Diac. Doctorand Marin N. Pană, *Principii și coordonate ale propovăduirii cuvîntului în Biserica Ortodoxă Română* 249

Din activitatea Institutelor teologice

Vizita unor profesori de teologie francezi 261

Note bibliografice 263

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.

STUDII ŞI ARTICOLE

Pr. Prof. Dumitru Stăniloae

CARACTERUL PERMANENT ŞI MOBIL AL TRADIŢIEI

Tradiţia, înţeleasă ca Tradiţie apostolică în sens larg, conţine toată propovăduirea şi toată activitatea apostolilor, raportate la Hristos, prin care, ca organe ale Duhului Sfînt, ei au adus la existenţă Biserica ca comunitate umană în Hristos şi au dat rînduielile fundamentale pentru durata şi pentru extensiunea ei.

O parte din propovăduirea şi din rînduielile stabilite de ei a fost scrisă de ei şi constituie Sfînta Scriptură; o altă parte a acestei propovăduiri şi cea mai mare parte din rînduielile prin care Biserica se menţine şi se extinde, constituie Tradiţia apostolică în sens restrîns. Tradiţia în sens restrîns reprezintă mai ales modalităţile concrete date de apostoli pentru a aduce Biserica în viaţă, pentru a realiza comuniunea între credincioşi şi Hristos şi între credincioşii înşişi, modalităţi care sînt normative pentru menţinerea şi pentru extinderea ei (Crezurile, dispoziţiile relative la taine, la cult, la organizarea ierarhică, la viaţa credincioşilor). Întrucît acestea se repetau în practică, nu era necesar să fie fixate în scris. Era necesar să se fixeze în scris numai memoriile apostolilor referitoare la cuvintele şi la faptele Mîntuitorului Iisus Hristos, care s-au conservat astfel în Evanghelii; era necesar, pe lîngă aceea, să se fixeze în scris anumite detalii prin care unii dintre apostoli au completat de la distanţă propovăduirea lor orală şi au respins unele false interpretări ale unor învăţături şi unele abuzuri în explicarea unor rînduieli cu privire la viaţa Bisericii (Epistolele); s-a socotit necesar să se fixeze în scris numai o descriere a începutului şi a formei concrete a unor comunităţi bisericeşti (Faptele Apostolilor) pentru orientarea altora şi pentru a deschide perspectivele vieţii Bisericii pînă la sfîrşitul istoriei (Apocalipsa).

Tradiţia în sensul integral al cuvîntului reprezintă propovăduirea şi acţiunea normativă a apostolilor pentru concretizarea sau încorporarea revelaţiei în Biserică, pentru acceptarea umană solidară a lui Hristos şi pentru angajarea umană într-o viaţă solidară în El. Tradiţia reprezintă revelaţia întreagă a lui Hristos, sau pe Hristos însuşi, încorporarea ei bisericească iniţială, normativă pentru toate timpurile. Tradiţia în sensul restrîns, ca parte sau formă nescrisă a Revelaţiei, reprezintă mai ales acţiunea apostolilor sau a lui Iisus Hristos prin apostoli, plini de Duhul Lui, pentru concretizarea şi definitivarea revelaţiei în Biserică, ca adunare a oamenilor credincioşi în Hristos. Dacă Evangheliile descriu mîntuirea obiectivă în Hristos, Tradiţia conţine modalităţile mîntuirii subiective, care au fost practic concretizate prin apostoli îndată ce oamenii s-au declarat gata să accepte mîntuirea. Tradiţia

reprezintă mîntuirea subiectivă în desfășurarea ei în istorie. Între aceste două părți ale Tradiției în sens larg, adică între Scriptură și Tradiție în sens restrîns nu se poate face o separație reală. Tradiția în sens restrîns este punerea în practică a Revelației și încorporarea lui Hristos, în care culminează și se concentrează toată Revelația și continuarea acestei practici și prin aceasta acțiunea pentru constituirea concretă a Bisericii, ca încorporare a lui Hristos, și pentru continuarea ei. În acest sens nu e Biserică fără Tradiție, pentru că nu e Biserică fără Hristos care continuă să fie încorporat în Biserică. Prin Tradiție se întemeiază și se menține Biserica iar Biserica, la rîndul ei, este subiectul Tradiției. Biserica are privilegiul că Tradiția sa, ca punere în practică și încorporare a Revelației, derivă de la apostoli. Ca atare, tradiția ei este o interpretare originală și autentică a Revelației cuprinsă în Scriptură, fiind în același timp o prelungire încorporată a Revelației.

Astfel, precum Tradiția și Scriptura erau una la început, la fel ele continuă să fie una în tot timpul Bisericii. Amîndouă reprezintă continuarea propovăduirii și acțiunii de atracție a oamenilor în Hristos și a vieții lor în El, Biserica fiind concretizarea sau încorporarea continuă a Revelației sau a Tradiției în sens larg. Această continuare prin transmitere a tradiției în sens larg, sau a Revelației încorporate în Biserică, este al treilea aspect al tradiției. Este aspectul menținerii Tradiției apostolice, sau a lui Hristos însuși, în timp. Propriu-zis, de abia prin acest fapt Revelația comunicată oamenilor și concretizată ca o trăire a lui Hristos în Biserică, ia aspectul Tradiției și abia prin aceasta Hristos împlinește rolul său pentru umanitatea istorică întreagă. În Tradiție noi avem deci de o parte conținutul revelat original, sau pe Iisus Hristos, de altă parte actul transmiterii istorice a acestui conținut și amîndouă formează Biserica în continuarea ei.

Astfel între Revelație ca conținut care se mișcă pînă la concretizarea ei în Biserică, între Tradiție și între Biserică, nu se poate face o separație. Tradiția este Revelația încorporată prin credință în Biserică și transmisă prin Biserică, sau ca Biserică. Revelația devine completă sau realizează scopul ei cînd ea se încorporează ca Biserică; ea continuă eficacitatea ei sub forma Tradiției încorporate Bisericii. Tradiția este Revelația încorporată în Biserică și prelungită prin Biserică. Cînd o parte a Revelației a fost fixată în scris, Biserica era deja constituită, grație transmiterii cuvîntului și dispozițiilor pline de credință ale apostolilor. Nici un fel de fixare în scris nu epuizează tot ce se transmite și este trăit între oameni și nu asumă sarcina de a susține comunitatea creată între oameni prin Tradiție. Căci în transmiterea prin oameni se transmite credința celui ce face transmiterea și ea naște credința în cel ce primește transmiterea. Tradiția se transmite nu numai ca un conținut obiectiv, ci în transmitere se inserează comentarul totdeauna nou al credinței celui ce face transmiterea și însăși credința lui și cu aceasta o parte din ființa lui. Această credință este transmisă și ea, ba chiar se poate spune că ea constituie sufletul Tradiției, forța care dă impuls transmiterii și face să se accepte cu credință ceea ce se transmite. Și

ea este în esenţă credinţa în Hristos care este însuşi conţinutul Tradiţiei. Căci credinţa exprimă legătura celui ce crede cu persoana şi cu actele mîntuitoare ale lui Hristos, exprimă trăirea lui în Hristos.

Teologul grec I. Romanides zice că «depozitul» (παρακατα θήκη) tradiţiei, de care vorbeşte Sfîntul Apostol Pavel (I Tim. VI, 20; II Tim. I, 14) este însuşi Cuvîntul în trup al lui Dumnezeu, căci el este depozitul credinţei. «Acest depozit este centrul şi fiinţa Sfintei Tradiţii care s-a format şi se formează continuu din taina crucii şi învierii». Acest «depozit» presupune un donator, un dar şi un primitor al darului, care e totodată păzitorul şi transmiţătorul lui. Donatorul este Hristos, sau Dumnezeu prin Iisus Hristos, darul este de asemenea Hristos. Primitorul este profetul, apostolul, sfîntul sau oamenii îndumnezeiţi şi prin ei poporul lui Dumnezeu. Primind darul, profetul, apostolul, sfîntul văd însăşi slava sau împărăţia lui Dumnezeu în Hristos şi o trăiesc pe aceasta, iar poporul crede aceasta. Dar vederea şi trăirea profetului, a apostolului, a sfîntului şi credinţa poporului lui Dumnezeu se datoreşte tot lui Hristos, producătorul ei prin Duhul Sfînt. Iar darul acesta văzut, trăit şi crezut este revelator şi mîntuitor în acelaşi timp (opera de mîntuire a lui Hristos în cruce şi înviere).

Hristos e «depozitul» activ, care se dă pe sine însuşi ca persoană dăruitoare la infinit a bogăţiei Sale infinite celor ce o primesc şi se transmite pe Sine însuşi prin cei ce, după ce l-au primit, simt trebuinţa să-l transmită altora, sau depozitul însuşi, ca persoană a lui Hristos, mişcă pe cei ce l-au primit să-l transmită şi altora. E «depozitul» activ şi personal care face activi şi pe cei ce-l primesc, mînîndu-i la comunicarea lui mai departe. E «depozitul» sau «moştenirea» (Efes. I, 14, 18) activă, care este în acelaşi timp persoana lui Hristos care se comunică ca moştenire. El are în sine o forţă de atracţie care îi face pe cei cărora li se revelează şi i se oferă să-l primească. E «moştenirea» cea mai scumpă care se vrea transmisă şi moştenită din generaţie în generaţie. În acest sens «traditio est Christum seu Filium Dei incarnatum per fidem tradere». Sau, întrucît Hristos nu se comportă ca un obiect pasiv în acţiunea transmiterii Lui prin credinţă, ci El însuşi este acela care este activ prin Duhul Sfînt în această transmitere şi care procură credinţa în el, «traditio est Christus seu Filius Dei incarnatus et resurrectus semel ipsum per fidem seu per Spiritum Sanctum traderi».

Mitropolitul Atenagora al Eleii spune: «Tradiţia noastră nu este o simplă învăţătură despre Dumnezeu, nici o scriere sau o sinteză de mărturii despre venirea lui Dumnezeu ca om în lume, nici o formă sau o noţiune statică a unor porunci etice, nici o colecţie de dispoziţii şi de reguli sfinte. Tradiţia noastră este creştină, este spiritul şi viaţa unei persoane. Ea este Hristos care s-a identificat cu viaţa şi cu lumina. Ea este harul şi adevărul, calea şi mîntuirea şi răscumpărarea împlinită pentru a face pe om asemenea lui Dumnezeu, adică pentru îndumnezeirea omului. Aceste elemente ale manifestării totdeauna vii ale lui Dumnezeu-Omul au fost transmise prin Hristos şi prin apostoli şi prin succesorii lor şi constituie totalitatea Revelaţiei creştine sau a Tradi-

ţiei. Aceasta a ajuns la noi în toată plenitudinea prin Tradiţia păstrată de Biserică» (*Tradiţie şi tradiţii*, în : Ἀπόστολος Ἀνδρέας, Constantinopol, nr. 614—620, aprilie—mai, 1963).

Tradiţia nu este numai mărturia despre mîntuirea obiectivă realizată pentru noi de Hristos, ci Hristos însuşi în acţiunea Sa continuată în membrii Bisericii în cursul timpului prin Duhul Sfînt pentru transpunerea mîntuirii obiective în mîntuire subiectivă prin propovăduire şi prin taine acceptate prin credinţă. Această acţiune a început prin propovăduirea şi acţiunea apostolilor, dar şi prin Duhul lui Hristos lucrător în ei, şi ea s-a arătat în rodurile produse în credincioşi, în viaţa Bisericii, aceleaşi la începutul Bisericii şi în tot timpul Bisericii. Dacă Hristos ne-ar comunica rodul actelor sale mîntuitoare numai prin cuvîntul Său şi prin cuvîntul despre El, în sensul protestant, Scriptura ar avea în ea tot ce ne este necesar pentru mîntuire. Dar Hristos ni se comunică şi prin taine, prin credinţa şi prin doxologia Bisericii şi aceste moduri de comunicare, inaugurate în timpul Apostolilor, n-au putut fi descrise integral în Scriptură, ci au fost transmise prin practica Bisericii. Toate aceste moduri de comunicare a lui Hristos şi de trăire integrală a lui constituie Tradiţia.

Se poate vedea că transmiterea lui Hristos în acest fel nu e numai un act de coborîre a lui Hristos odată revelat, apoi înălţat la cer ; adică nu e numai un act al coborîrii Sale din cer pe pămînt, ci şi un act de transmitere orizontală de la generaţie la generaţie, în cadrul Bisericii, care este comuniunea în care este încorporat Hristos. Pentru aceasta s-ar putea defini Tradiţia într-un fel mai complet spunînd : «traditio est Christus semel ipsum de generatione ad generationem in Ecclesia traderi». În aceasta constă în acelaşi timp persistenţa Bisericii ca comunitate continuă în Hristos.

Actul orizontal al transmiterii conţine în sine actul coborîrii spirituale a lui Hristos prin Duhul Sfînt, sau ele formează un singur act. Prin actul orizontal se produce evenimentul vertical al coborîrii şi sălăşluirii lui Hristos în suflete. Ele nu pot fi separate. Fără îndoială, transmiterea şi primirea orizontală a propovăduirii şi a rînduielilor privitoare la taine şi la viaţa credincioşilor trebuie să fie practicată prin credinţă, pentru a aduce şi menţine pe Hristos în suflete şi pentru ca credincioşii să poată creşte în Hristos şi la o asemănare tot mai mare cu el ; numai împreună ele formează Tradiţia. Pentru aceasta e greşit să se reducă Tradiţia la o sumă de propoziţii şi de reguli transmise exterior de la o generaţie la alta. Ele pot fi considerate Tradiţie numai întrucît prin ele este indicat conţinutul spiritual comunicat prin ele, cînd ele sînt primite prin credinţă. Pentru aceasta Biserica este susţinută de rîul interior al harului, de transmiterea lui Hristos cel viu prin cuvintele despre el şi prin rînduielile cu privire la taine şi la viaţa în El.

În alţi termeni, Tradiţia, ca sumă de propoziţii şi de rînduieli exterioare, are ca suflet transmiterea interioară a lui Hristos şi primirea Lui prin credinţă. Credinţa este aceea care formează puntea interioară între Hristos şi omul care-L acceptă şi între oamenii între care se face

transmiterea Tradiţiei iar această credinţă se produce prin Duhul Sfînt. Dar Hristos care se comunică prin credinţă, lucrată de Duhul Sfînt, produce credinţa printr-un credincios care transmite Tradiţia altui om. Numai printr-un credincios care transmite Tradiţia, Duhul Sfînt face să treacă credinţa la un alt om. Aceasta înseamnă că numai prin Biserică se continuă Biserica, se transmite cu adevărat Tradiţia. Duhul Sfînt este acela care face ca omul care transmite şi omul care acceptă cuvîntul despre Hristos şi rînduielile sacramentale să transmită prin acestea şi credinţa şi acela care le primeşte pe acestea să primească şi credinţa. Numai în urma coborîrii Duhului Sfînt în ziua Cincizecimii Sfîntul Apostol Petru a putut transmite prin cuvînt şi prin botez credinţa în Iisus Hristos la 3.000 de oameni şi aşa a putut lua existenţă concretă Biserica. Continuarea Bisericii este o transmitere continuă a credinţei produsă de Duhul Sfînt prin transmiterea cuvîntului şi a tainelor. Această transmitere este o Cincizecime continuă, înţeleasă ca o coborîre a Duhului Sfînt şi ca o transmitere a cuvîntului şi a Tainelor în acelaşi timp. Fără Duhul Sfînt nu s-ar produce decît o transmitere exterioară a Cuvîntului sau a unei forme exterioare a tainei. Acolo unde nu se transmite credinţa, nu există Tradiţie şi nu există Biserică. Transmiterea credinţei şi continuarea Bisericii este opera Duhului Sfînt. Dar Duhul Sfînt lucrează prin cel ce transmite şi prin cel ce primeşte cuvîntul despre Hristos şi tainele, creînd între ei comuniunea în credinţă. Tradiţia se transmite în comuniunea Bisericii, prelungind această comuniune. Apostolii erau şi ei o Biserică formată prin cuvîntul lui Hristos în cursul celor trei ani de viaţă în preajma Lui şi prin coborîrea Duhului Sfînt asupra lor.

Dat fiind că Duhul Sfînt este acela care atrage şi ţine prin Tradiţie oamenii în Biserică, s-ar putea spune că nu oamenii singuri sînt aceia care ţin şi transmit Tradiţia, ci Duhul Sfînt este acela care îi ţine în Tradiţie şi transmite tradiţia prin ei. Oamenii nu mai colaborează la această lucrare a lui Hristos prin Duhul Sfînt în ei. Numai pentru că Cel ce s-a întrupat, s-a răstignit, a înviat şi s-a înălţat la cer, înfăptuind în Sine Revelaţia integrală a lui Dumnezeu, sau a iubirii Lui, rămîne în legătură ontologică şi dinamică, sau spiritual ontologică cu umanitatea istorică şi mai ales cu Biserica, se prelungeşte comuniunea oamenilor în El prin credinţă, sau prin Tradiţie. Biserica se întinde pînă la El, sau El însuşi, fiind în cer, se găseşte în inima Bisericii, constituind legătura între membrii ei. Actul Său de coborîre verticală şi de unificare a credincioşilor în El se produce prin Biserică, prin actele Tradiţiei, prin care se prelungeşte de-a lungul generaţiilor Revelaţia şi acţiunea de mîntuire şi de recapitulare a oamenilor, înfăptuită prin Hristos, avînd ca rezultat, dar şi ca mediu al acestei acţiuni Biserica.

Biserica este o realitate orizontală şi în acelaşi timp ea are o dimensiune verticală, pentru că este o comuniune orizontală şi în acelaşi timp verticală între cei ce cred întrucît aceştia sînt uniţi nu numai orizontal între ei, ci şi vertical în Hristos; prin ea Hristos ţine activă şi vie revelaţia sau prezenţa şi acţiunea mîntuitoare şi unificatoare a sa.

Sau Biserica este Hristos ca Revelație încorporată sau ca prezență și eficacitate prelungită a Sa între oameni ca Tradiție. Comunicarea verticală a lui Hristos în Biserică este în același timp o comunicare orizontală. El este cu aceia care propovăduiesc și-L comunică prin taine și se comunică El însuși prin cuvintele și prin actele acestora. El este cu Biserica pînă la sfîrșitul timpului, fiind totodată la dreapta Tatălui.

Acțiunea divină care a implantat Revelația lui Hristos în suflete și a fondat prin ea Biserica, este activă și în transmiterea Revelației sau a lui Hristos care lucrează mîntuirea și unitatea credincioșilor în El, ca Tradiție în Biserică.

Hristos împlinește actul Său de coborîre prin Duhul Sfînt în suflete prin orizontalitatea propovăduirii și a actelor exterioare ale tradiției, pentru că aceste acte au în același timp o dimensiune verticală prin sensul lor și prin harul pe care ele îl aduc acelora care le primesc cu credință. Uniunea intimă între aceste două dimensiuni se arată în faptul că nu se poate spune care dintre ele atinge cea dintîi sufletele. Noi n-am putea să primim cu convingere propozițiile tradiționale ale propovăduirii creștine și actele ei sacramentale n-ar aduce harul Botezului și al altor taine fără credința generației care le transmite și a acelora care le primesc. Iar această credință trece de la un om la altul sau de la o generație la alta prin Duhul lui Hristos.

Dar dacă noi n-am deschide urechea și inima la aceste acte orizontale, n-ar exista ocazia și mijlocul pentru inima noastră de a se umple de credință și de harul adus prin ele. Căci nu s-ar realiza o comunicare de la credincios la credincios și fără această comunicare nu s-ar efectua acțiunea Duhului Sfînt prin care El face să nască credința în omul care ascultă cuvintele și primește actele tradiției. Noi trebuie să admitem că numai în ambianța Bisericii se mișcă, în continuare, datorită credinței neîntrerupte a antecesorilor noștri, pornind de la apostoli, puterea lui Hristos sau Duhul Sfînt care ne face să primim propovăduirea și tainele, sau Tradiția apostolică, simțind în ele, prin credință, această putere a lui Hristos.

Cînd Tradiția este înțeleasă și practicată într-o măsură exagerată și în cercuri largi în mod simplu ca o tradiție orizontală sau exterioară, se cade într-un formalism obositor și fără un conținut viu, care este înfățișat în învățătura Bisericii ca o necolaborare a credinciosului cu harul, datorită faptului că colaborarea este aceea care aprinde harul, după cuvîntul Sfîntului Apostol Pavel (II Tim. I, 6). În aceste cazuri se caută înnoirea Tradiției fie prin schimbarea limbajului și a rînduielilor ei, fie prin efortul de a regăsi evenimentul vertical al întîlnirii cu Hristos în Duhul Sfînt prin credință în aceste forme exterioare, adică prin efortul reînnoit al colaborării cu harul.

Pentru a afla care este modul în care noi putem regăsi experiența vie a conținutului tradiției, în timpul nostru cînd se manifestă o anumită nemulțumire cu formalismul Tradiției, vom înfățișa pe de o parte mai în concret conținutul Tradiției, pe de altă parte formele exterioare care îl exprimă și îl transmit.

1. Conţinutul interior al Tradiţiei este Hristos cel întrupat, răstignit, înviat şi înălţat, sau Hristos care ni se comunică în Sfîntul Duh şi prin aceasta ne conduce la mîntuire, întrucît ne unifică în El prin credinţă şi ne conduce la desăvîrşirea noastră în Dumnezeu. Prin aceasta conţinutul Tradiţiei este plenitudinea vieţii divine în forma umană care ni se comunică, pe care noi o trăim cînd primim cu credinţă propovăduirea şi rînduielile ei. Această plenitudine nu admite schimbare, decît cu preţul căderii din ea. Această plenitudine trebuie să fie păstrată în toate timpurile. Omul nu poate concepe ceva mai plin decît ea, nu poate concepe o altă desăvîrşire decît aceea pe care o poate avea în ea, pe care Hristos, ca plenitudine divino-umană care conduce pe fiecare credincios la asemănarea cu El şi la o unire perfectă cu El, ne-a pus-o la dispoziţie. Rămînînd în această plenitudine, Biserica şi membrii ei nu se menţin într-o imobilitate, ci într-o mişcare continuă de desăvîrşire. Această plenitudine nu ne lasă să devenim nemişcaţi, pentru că niciodată noi nu terminăm să ne facem mai conformi cu ea, mai conformi cu infinitatea divină în forma umană, prezentă în Hristos şi comunicată prin El.

Sfîntul Apostol Pavel, numind pe Hristos «moştenirea» noastră a tuturor, vorbeşte despre «bogăţia slavei moştenirii Lui în sfinţi» şi despre «mărimea covîrşitoare a puterii Sale pentru credincioşi» (Efes. I, 18) sau despre «lungimea, lărgimea, înălţimea şi adîncimea», şi despre «iubirea lui Hristos care covîrşeşte toată cunoştinţa», destinată să umple pe credincioşi sau Biserica «de toată plinătatea lui Dumnezeu» (Efes. III, 18—19). În comparaţie cu această plinătate în perspectivă, noi trăim pe pămînt numai într-o arvună a lui Hristos, oricît ar spori această arvună în noi (Efes. I, 14) şi oricît ne-ar deschide ea perspectiva infinitului.

Tradiţia ne mişcă continuu mai departe în experienţa moştenirii infinite care este Hristos. Fiecare mişcare a noastră şi a Bisericii pe plan spiritual, în cunoştinţă, în activitate, în viaţă, se realizează în compasul infinit al aceluiaşi conţinut al Tradiţiei şi pe calea bine rînduită spre şi în acest conţinut infinit. Fiecare poate experia din această moştenire pe măsura sa spirituală (ἀναλόγως ἑκάστῳ) spun Sfinţii Părinţi. Fiecare exprimă experienţa sa după posibilităţile sale. Şi toate aceste experienţe şi aceste expresii se adaugă la expresiile din trecut ale tradiţiei şi măresc volumul acestor expresii, spre folosul tuturor. Dar toate aprofundează acelaşi conţinut al Tradiţiei.

Dincolo de acest conţinut al Tradiţiei noi nu putem trece. A ieşi din ea, alături de ea, înseamnă a ieşi din calea creşterii fără sfîrşit. Toate ereziile, toate speculaţiile, în loc să deschidă perspectiva unui progres mai bogat, mai prelungit, au redus perspectiva dată în plenitudinea tradiţiei apostolice. În felul acesta s-ar putea spune că tradiţia este totodată calea prin care se înaintează spre şi în conţinutul infinit al revelaţiei, sau în infinitatea divină de formă umană a lui Hristos, descrisă şi comunicată prima dată oamenilor de către apostoli. Fără această cale ar fi imposibil să ne descurcăm în infinitatea Revelaţiei.

În acest sens tradiția apostolică nu poate fi numită statică, sau conservatoare, chiar dacă nu se schimbă. În ea se găsește izvorul care împinge spre o mișcare fără sfîrșit, există în ea conținutul inepuizabil, care ne antrenează totdeauna mai departe. Acest conținut poate fi numit permanent, tocmai întrucît el este inepuizabil de bogat, de viu și de dinamic. El poate fi permanent dar nu static sau conservator, pentru că el nu ne ține în aceeași stare spirituală. El este permanent, pentru că satisface întotdeauna trebuința noastră de înaintare, pentru că ne mînă totdeauna mai departe, pentru că este izvorul căutării noastre nesfîrșite.

Fără îndoială în scopul acesta trebuie trăită interior fiecare formulă dogmatică, fiecare expresie liturgică, fiecare regulă de viață creștină. Dacă ele sînt înțelese și trăite în conținutul lor interior ele își descoperă acest curs; fiecare taină întreține această desfășurare.

Dogma Sfintei Treimi este sursa de putere a înaintării noastre spre iubirea perfectă între oameni, niciodată deplin atinsă; dogma întrupării Fiului lui Dumnezeu, a răstignirii ca pildă a depășirii egoismului, a învierii, cu perspectiva eshatologică a comuniunii desăvîrșite, deschisă pentru noi și obținută de sfinți, ne-au făcut accesibilă această năzuință spre iubirea desăvîrșită, așa cum este realizată din eternitate în Sfînta Treime. Botezul deschide pentru credincios calea progresului său fără sfîrșit în uniunea cu Hristos, în conformarea sa cu modelul omului desăvîrșit care este în același timp Dumnezeu, Euharistia ajută pe credincios de fiecare dată să meargă mai departe în unirea cu Hristos cel răstignit, înviat și înălțat la cer. Laudele lui Dumnezeu, rugăciunile, au același rol în dezvoltarea creștinului, pentru progresul comuniunii credincioșilor în Hristos, pentru profilul spiritual al Bisericii. Chiar canoanele, care nu sînt legate de anumite împrejurări provizorii, ajută pe credincioși să înainteze pe această cale. Căci dacă dogmele arată punerea lui Dumnezeu la dispoziția noastră cu toată bogăția Lui de daruri, canoanele reprezintă formele colaborării credincioșilor cu harul lui Hristos, ca condiție a adevăratei creșteri în El. Dacă dogmele arată perspectivele supreme ale credinciosului, canoanele indică calea pe care trebuie să înainteze spre aceste înălțimi. Canoanele implică o anumită viziune a credinciosului: viziunea credinciosului care vrea să se realizeze în Hristos. Fără ele dogmele ar arăta o înălțime pentru admirația poetică, un spectacol frumos, nu o înălțime accesibilă credinciosului, o înălțime la care omul poate ajunge urmînd indicațiilor canoanelor. Desigur, canoanele indică o cale strîmtă, dar această cale este singura pe care se poate urca spre infinit.

Conținutul Tradiției este permanent, pentru că este totdeauna nou, dinamic, pentru că este infinit. El devine static cînd nu mai este sesizat și însușit prin viață. Pentru a descoperi dinamismul său trebuie descoperit în infinitatea lui vie, prin practică, prin evlavie, prin efortul de a-l asimila.

2. Dar se naște întrebarea: această descoperire nu este ea împiedicată prin formele în care conținutul infinit și viu al Tradiției a fost exprimat pînă azi? În acest caz n-ar deveni necesară înnoirea formelor

care au exprimat pînă azi acest conținut? Dar ar fi ușor să se găsească forme noi, deplin adecvate infinității vii a conținutului Tradiției, dat fiind că formele moștenite nu sînt decît formele în care a fost exprimat la origine conținutul infinit al Revelației însăși? Se poate separa între un anumit conținut, în acest caz între conținutul infinit și bine orînduit și structurat divino-uman al Revelației transmise ca tradiție, și formele care au exprimat de la început acest conținut?

De obicei cea mai mare parte din aceia care vorbesc de o înnoire a Tradiției se referă la aceste forme, la partea ei exterioară, fiind de acord că conținutul ei nu poate fi schimbat. Această parte trebuie schimbată zic în general aderenții înnoirii, în vreme ce conținutul Tradiției trebuie menținut totdeauna, ca un conținut dinamic, întrucît este infinit în esența sa.

Faptul că la un moment dat există sentimentul că nu se mai poate avea prin formele vechi experiența vie a conținutului viu și infinit al tradiției, adică aceste forme nu mai pot stimula colaborarea credinciosului cu harul, a fost explicat prin diferite cauze: fie prin faptul că termenii și rînduielile prin care s-a făcut pînă acum transmiterea conținutului Tradiției au fost obiectiv depășite prin progresul limbajului și al formelor de exprimare umană; fie prin faptul că înșiși credincioșii au devenit organic insensibili la conținutul însuși al Tradiției din cauza schimbării mentalității lor; fie, în sfîrșit, prin faptul că oamenii de azi nu mai vor să se angajeze pe calea realizării chipului de credincios înfățișat de Tradiție, sau realizat în Iisus Hristos.

Dar se poate oare afirma atît de simplu că oamenii au devenit toți și definitiv insensibili la conținutul tradiției bisericești, sau că ei nu mai sînt capabili de efortul de a-și însuși acest conținut? Aceasta ar însemna că ei au suferit o mutație în însăși esența lor, care constă, după toată experiența, în deschiderea pentru absolut, pentru infinitul transcendent, sursa adevăratului infinit, pentru progresul lor spiritual în unirea cu acest absolut. Este necesar numai să li se pună în evidență valorile autentice spre care se pot înălța, însușindu-și conținutul viziunii creștine și rînduielile prin care pot înainta în acest infinit al desăvîrșirii creștine. Căci este incontestabil că în orizontul imanent și fără înfrînarea pasiunilor egoiste, recomandate de regulile disciplinei spirituale creștine omul nu se poate realiza cu adevărat și nu poate crește în eternitate.

S-ar putea reduce atunci insensibilitatea credincioșilor de azi față de conținutul Tradiției, în ultimă analiză, numai la faptul că formele tradiției au fost depășite prin felul nou al creștinilor de a exprima un astfel de conținut și căile înaintării spre el.

Ne-am găsi deci în fața unei ruperi a solidarității între transmiterea exterioară a termenilor și a rînduielilor Tradiției și între evenimentul vertical al întîlnirii cu Hristos, din cauza apariției unei anumite opacități a acestor termeni și a acestor rînduieli pentru omul de azi.

Dar ni se pare că nu se poate vorbi într-un mod așa de simplu nici despre o inadecvație sau de opacitate a termenilor și a rînduielilor moștenite ale tradiției în raport cu conținutul ei și deci de obstacolul pe care

acești termeni și aceste rînduieli le-ar reprezenta pentru trăirea conținutului Tradiției.

E adevărat că formele pot da la un moment dat impresia că sînt golite de conținutul lor. Dar trebuie distins totdeauna între adecvația teoretică a formelor la conținutul lor infinit dar bine structurat și între netransparența lor în raport cu acest conținut din cauza absenței unei credințe vii. Numai credința este aceea care face expresiile teoretice ale conținutului Tradiției Bisericii mijloace utile pentru asimilarea acestui conținut și deci numai absența sau slăbirea credinței le face netransparente. Dovada este că aceleași forme ale Tradiției, care sînt declarate uneori inapte de a produce roade, au produs altădată viața spirituală și o produc și astăzi în mulți din creștinii ortodocși. Astfel, ceea ce este necesar nu e schimbarea formelor tradiției, ci practicarea lor cu credință.

Înainte de a arăta aceasta, vom anticipa puțin faptul că pentru a regăsi conținutul Tradiției prin viața noastră nu e necesar să recurgem la înlocuirea formelor vechi ale Tradiției prin forme total noi.

Teologul luteran Skydsgaard susține că o reînnoire a Tradiției nu poate fi realizată decît prin părăsirea ei și prin revenirea la Sfînta Scriptură. Această metodă se găsește la însăși originea protestantismului. Numai prin revenirea la cuvîntul lui Dumnezeu se poate demitiza tradiția, spune Skydsgaard (*Écriture et Tradition, un problème résolue ?* în «Irénikon», nr. 4,/ 1969, p. 448).

Dar s-ar putea zice că omul credincios modern se poate găsi chiar și în fața Scripturii în aceeași insensibilitate în care se găsește în fața propovăduirii și rînduielilor tradiției. Ni se pare că însuși creștinul de astăzi se sensibilizează mai mult în fața celor care trăiesc cu adevărat conținutul tradiției, cum îl trăiau sfinții, sau cum îl trăiesc unii creștini de azi. Ne pare deci, în general, că problema înnoirii Tradiției constă în înnoirea vieții noastre în spiritul Tradiției prin credință și nu în căutarea de noi forme exterioare ale Tradiției.

Cuvîntul lui Dumnezeu exercită puterea sa asupra sufletului numai cînd e crezut, cînd e aplicat în viața celui ce-l cunoaște și e transmis ca o mărturie a credinței sale altora, în consecință în ambianța Bisericii și a relațiilor dintre credincioși, sau în actul transmiterii vii care nu este numai o transmitere orizontală, ci are în sine și dimensiunea verticală.

Pe calea aceasta, adică prin cuvînt și prin taine trăite și transmise cu credință, s-a născut Biserica și a continuat să existe și să se extindă, nu prin citirea Scripturii. Nu prin cuvîntul însuși, indiferent care ar fi acest cuvînt, ci prin credința prin care sînt trăite cuvîntul și Taina și sînt transmise, este tradiția vie. Nu scriptura a fost la început, ci cuvîntul viu, transmis prin apostoli, odată cu administrarea tainelor, însuflețiți de credința lor, adică tradiția vie.

Am văzut că Duhul Sfînt este acela care lucrează între cel ce crede și cel ce ascultă cuvîntul transmis prin el și acceptă acest cuvînt prin credință. Duhul Sfînt este acela care lucrează în actul transmiterii, cînd

ea nu este numai o transmitere a unui cuvînt conceptual ci şi a unui cuvînt al credinţei, acompaniat sau urmat de taine. Desigur, credinţa se naşte şi în cel ce citeşte scriptura, dar nu ca o sumă de cuvinte teoretice, ci ca cuvintele lui Hristos cel viu, sau ca cuvintele-mărturii ale apostolilor şi ale altor personaje biblice, ca expresii ale credinţei lor, ca transmitere a vieţii pline de credinţă a persoanelor care o mărturisesc către altele.

Dar de obicei nimeni nu ajunge la credinţă, intrînd izolat în contact cu Scriptura, ci ajutat de mărturia vie a unora sau mai multor contemporani care cred, adică prin tradiţia vie ajunsă pînă la el în Biserică, transmisă prin credinţa generaţiilor şi prin interpretarea şi aplicarea ei în viaţa lor, credinţă moştenită de la antecesori. Duhul realizează transmiterea credinţei prin omul care-şi comunică fiinţa lui plină de credinţă prin cuvintele sale. Transmiterea nu este numai o transmitere obiectivă de credinţă, ci o transmitere a umanităţii îmbibate de credinţă a celui care le transmite. Credincioşii se leagă între ei în Hristos pentru că se dau ei înşişi unul altuia, în Hristos.

Rezultă deci că reînnoirea Tradiţiei se produce mai degrabă prin ea însăşi, cînd ea e trăită prin credinţă de oamenii credincioşi care o transmit şi o acceptă. Şi întrucît aceasta are loc în sînul Bisericii, numai în sînul Bisericii se poate înnoi Tradiţia. Astfel noi socotim că formalismul tradiţiei, care înseamnă incapacitatea credincioşilor de a sesiza şi de a trăi conţinutul ei viu prin termenii şi rînduielile moştenite, nu poate fi depăşit prin schimbarea formelor înseşi, căci aceasta ar putea însemna o adaptare a cadrului ei exterior la sărăcia credinţei unui moment istoric, adică o renunţare definitivă la menţinerea ei ca un cadru care poate deveni din nou un mijloc transparent şi comunicant al credinţei întregi în Hristos, pe care acest cadru o exprimă.

Prin căderea în latura formală a Tradiţiei s-a căzut din legătura vie dintre credincioşi în Hristos prin credinţă, s-a căzut din conţinutul ei care este Hristos, s-a căzut din plenitudinea ei. Prin schimbarea limbajului şi a rînduielilor Tradiţiei credincioşii nu fac decît să adapteze formal şi exterior însuşi conţinutul Tradiţiei la sărăcia credinţei lor. Protestantismul cu succesiunea lui neîntreruptă de şcoli teologice pînă la secularismul de azi, este un exemplu. Dacă alunecarea în formalismul Tradiţiei este o cădere din plenitudinea ei, redescoperirea conţinutului ei interior sau trăit prin credinţă, fiind o adevărată reînnoire a Tradiţiei, este în acelaşi timp o revenire la tradiţie.

Reînnoirea Tradiţiei nu e deci altceva decît redescoperirea prin credinţă şi prin viaţă a conţinutului ei viu, care este Hristos răstignit, înviat şi înălţat la cer. Este voinţa de a ne face asemenea acestui Hristos prin viaţa noastră. Noi am făcut, de exemplu, din mărturia lui Hristos, o teologie teoretică sau speculativă, o teologie neîntrupată în viaţa noastră ; din doxologie şi din taine, ca mijloace de realizare şi de dezvoltare a legăturii noastre cu Hristos cel viu, am făcut reguli pur rituale, orientînd atenţia noastră exclusiv spre corectitudinea exterioară, părăsind starea de rugăciune şi de invocare a lui Dumnezeu şi socotind că această atenţie este totul de care depinde mîntuirea noastră ; orga-

nele conducătoare ale Bisericii, în loc de a fi organe care animă și organizează actele de caritate și de slujire evanghelică ale credincioșilor, însuflețind prin exemplul lor conștiința și realitatea comuniunii în Hristos prin fapte, au devenit organe ale apărării unei ordini și discipline exterioare în Biserică și a unei afirmări de putere nespirituală. Formele Tradiției s-au îngroșat, au devenit rigide, pentru că au devenit intransparente pentru Hristos pe care-L exprimă. Canoanele au devenit dispoziții incomode pentru anumiți creștini, pentru că ei le înțeleg numai ca forme exterioare dificile și nu mai văd chipul omului spre care Biserica vrea să-i conducă prin ele. Se poate vorbi de o schimbare necesară a acestor forme numai în sensul necesității de a le face transparente prin credință, în așa fel ca credincioșii să aibă conștiința și evidența că ei trăiesc în Hristos și se realizează ei înșiși în Hristos. Aceasta ar covîrși formele încît nu s-ar mai simți dificultatea lor. Cel ce a imprimat în viața sa anumite forme de conduită, le observă fără să mai fie conștient că împlinește niște forme. El trăiește conținutul lor fără să se simtă stingherit de formele acestui conținut. Dispozițiile exterioare, imprimîndu-se în ființa proprie, s-au transformat într-o viață spirituală spontană.

Cele patru forme principale menționate ale activității Bisericii reprezintă cadrul deplin pentru întreținerea vieții în Hristos. Schimbarea lor ar implica riscul pierderii legăturii cu Hristos în toate cele patru privințe. Dar ele trebuie reînnoite, descoperind și actualizînd sensul originar și cuceritor al funcțiunii lor, sensul lor de structuri ale legăturii fericite cu Hristos, prin mărturia Lui, prin doxologie și taine, prin exercițiul iubirii și al ascultării față de El, manifestate în relațiile iubitoare între membrii Bisericii și între Biserică și lume.

Iată ce înseamnă revenirea la adevărata Tradiție originară: aceasta înseamnă revenirea la plenitudinea ei interioară, la experiența fericită a evenimentului vertical indicat de orizontalitatea actelor tradiției. Atunci jugul ei este ușor, pentru că jugul greu al formelor este copleșit de jugul ușor și iubitor al lui Hristos.

Socotim că formele de origine apostolică ale exprimării și transmiterii conținutului infinit și viu al revelației (sau al tradiției, ca transmitere a Revelației) sînt atît de legate de conținutul ei că ele nu pot fi schimbate prin altele mai adecvate pentru omul modern. Pot fi găsite cuvinte mai adecvate pentru primirea și transmiterea revelației divine fixată în Scriptură? Nu credem. Dar atunci nu pot fi găsiți nici termeni și nici reguli mai adecvate decît termenii și regulile apostolice pentru introducerea Revelației în viața omenească și menținerea acestei vieți în lumina și sub puterea Revelației. Căci termenii și regulile tradiției apostolice sînt solidare cu expresiile Scripturii; toate formele tradiției apostolice sînt îmbibate și concrescute cu formele de exprimare ale Scripturii.

Dar nu numai solidaritatea lor organică cu formele de exprimare ale Scripturii, ca exprimînd același conținut, face dificilă schimbarea termenilor și regulilor tradiției, ci și adecvarea maximă a lor cu conținutul revelației sau al tradiției ca revelație transmisă face dificilă această schimbare. Biserica crede că Sfîntul Duh a condus pe apostoli la ale-

gerea celor mai adecvate expresii pentru conţinutul revelat pe care El li-l inspira şi în stabilirea formelor celor mai adecvate pentru comunicarea harului lui Hristos celor ce voiau să-L primească. Sinoadele Ecumenice au ţinut seama de privilegiul acestor expresii cînd au stabilit definiţiile lor sinodale. Şi nici Biserica în totalitatea ei n-a ieşit din linia acestor reguli fundamentale ale tainelor şi din organizarea bisericească stabilite de apostoli.

Şi întrucît expresiile şi dispoziţiile tradiţiei apostolice păstrate în esenţa lor de Biserică de la început, şi de Biserica Ortodoxă pînă astăzi, fac cît mai adecvat conţinutul Revelaţiei în lucrarea lui asupra credincioşilor, participă şi ele la dezvoltarea acestui conţinut.

Noi nu ştim de exemplu ce expresie mai adecvată am putea găsi pentru desăvîrşita unitate în dragoste existentă în Dumnezeu, ca sursă a iubirii sale faţă de semenii noştri, decît aceea care-l prezintă pe Dumnezeu-unul în fiinţă şi întreit în ipostase, formulată pe baza Sfintei Scripturi la primul Sinod Ecumenic de la Niceea. Noi nu ştim ce expresie mai adecvată am putea afla pentru unitatea culminantă între Dumnezeire şi credincioşi decît aceea a uniunii celor două naturi în persoana lui Dumnezeu-Cuvîntul. Şi atunci cum am putea spune că această expresie este schimbătoare, în timp ce conţinutul exprimat de ea este neschimbabil? Este mai propriu să spunem că atît conţinutul cît şi această formulă care-l exprimă sînt permanente şi dinamice, pentru că expresiile : două naturi, o persoană unică în Hristos, uniunea acestor două naturi în persoana Sa unică, conţin o bogăţie inepuizabilă de sensuri unic adevărate. Noi nu credem că legătura creştinului cu Hristos s-ar putea realiza fără taine sau fără o colaborare cu El însuşi, sau cu harul lui Hristos, adevăruri reglementate prin canoane.

Totuşi noi nu putem să nu ţinem seama de faptul că mulţi din contemporanii noştri, membri ai Bisericii, nu mai înţeleg într-un mod satisfăcător conţinutul expresiilor de la Niceea şi de la Calcedon, sau înţelesul tainelor şi al canoanelor. Dacă aceste expresii sînt obiectiv cele mai adecvate posibile cu conţinutul infinit şi permanent viu al tradiţiei, cu metoda însuşirii lui de către credincios, subiectiv omul de azi adeseori nu e conştient de acest pas, sau acest fapt nu este evident pentru omul de azi.

Motivele pot fi diferite. Printre ele, noi credem că e cel mai puţin valabil acela că expresiile Tradiţiei au fost împrumutate din graiul timpului Apostolilor sau al Părinţilor bisericeşti. Organele Revelaţiei şi Sinoadele au primit, prin experienţa vie a legăturii cu Dumnezeu, puterea de a pune în expresiile lor, chiar cînd ele au fost combinate din cuvintele vocabularului unui timp deosebit de al nostru flacăra credinţei lor şi profunzimea infinită a legăturii între credincios şi Dumnezeu, care le menţin vii şi transparente pentru toate timpurile.

În orice caz este adevărat că ele au devenit pentru mulţi din cei de azi puţin ininteligibile, întrucît ele nu mai sînt utilizate în alte sectoare ale vieţii şi au devenit din cauza aceasta puţin rigide şi puţin străine vorbirii contemporane. Ele au devenit puţin străine pentru că preocu-

pările creştinului de astăzi nu sînt orientate decît rar şi superficial spre teme ca cele ale Revelaţiei. Dar tocmai din cauza aceasta Biserica actuală n-a creat alte expresii mai adecvate pentru temele revelaţiei.

Un alt motiv pentru care aceste expresii nu spun nimic sau ceva foarte puţin clar omului de astăzi este că ele au pierdut acuitatea lor prin lunga lor utilizare nereflectată.

Pentru toate aceste motive credinciosul modern a devenit mai puţin sensibil la conţinutul Revelaţiei şi chiar la faptul ei. A devenit mai puţin sensibil pentru chipul de fiinţă desăvîrşită implicat în Iisus Hristos şi pentru regulile prin care credinciosul poate înainta spre acest chip. Totuşi nu ni se pare că insul de azi a devenit organic incapabil pentru înţelegerea desăvîrşirii umane implicată în Hristos. Dacă ar fi aşa, n-ar fi necesară nici o înlocuire a termenilor Revelaţiei, respectiv ai Tradiţiei prin alţii. Dar credinciosul a rămas în esenţă acelaşi, chiar dacă e necesar azi să i se explice mai mult decît altădată temele mîntuirii şi ale desăvîrşirii noastre cuprinse în revelaţia în Iisus Hristos. Deci se simte necesitatea nu de a schimba formele apostolice ale tradiţiei — pentru că noi nu găsim altele mai adecvate pentru mîntuire, pentru desăvîrşirea personală, aşa cum e înfăţişată de Revelaţie — ci de a insista mai mult decît în trecut pentru a le face transparente, pentru a spăla rugina care s-a depus pe ele, sau pentru a reînnoi o capacitate a spiritului uman lăsată în ultimul timp prea neutilizată. Aceasta cere o reinterpretare a vechilor teme ale Revelaţiei, sau ale tradiţiei. Prin această reinterpretare, trebuie ajutat credinciosul, care trăieşte într-un orizont în oarecare măsură diferit de orizontul spiritual al timpului revelaţiei în Iisus Hristos, să vadă că acest orizont nou nu este în esenţă total neconform cu orizontul spiritual al revelaţiei, atît de corespunzător aspiraţiei profunde şi autentice a omului credincios.

În vederea acestui scop, această reinterpretare a termenilor tradiţiei trebuie să ia în considerare situaţia şi modul particular de înţelegere al creştinului de azi, care a trecut prin atîtea sisteme filozofice, prin experienţe sociale noi, printr-o mare lărgire a cunoştinţei ştiinţifice a universului. Toate aceste experienţe, care au atins, într-o anumită măsură şi pe credincioşii cei mai simpli, pot contribui la o înţelegere aprofundată şi lărgită a temelor revelaţiei ca temele cele mai pasionante pentru om ; pot contribui la o înţelegere mai matură, mai subtilă a temelor Revelaţiei sau ale Tradiţiei, care în acelaşi timp poate să pună în evidenţă profunzimea infinită, deci apofatică sau misterioasă, a posibilităţilor umane.

Interpretarea a ceea ce înseamnă Iisus Hristos pentru noi a fost făcută în tot trecutul, în fiecare moment al transmiterii ei ca tradiţie. Se poate spune în plus că interpretarea ţine de actul însuşi al transmiterii. Căci fiecare act al transmiterii are loc în împrejurări unice. Cel ce transmite revelaţia, cel ce efectuează actul prelungirii ei ca tradiţie ţine seamă de nivelul înţelegerii şi de împrejurările de viaţă ale celui căruia îi transmite revelaţia ca tradiţie. Aceasta face şi Biserica în tot timpul propovăduirii ei şi în diferitele acomodări ale dispoziţiilor relative la

practica sacramentală şi a evlaviei. Fiecare preot interpretează învăţătura revelaţiei, transmiţînd-o, sau tradiţia ca conţinut, în actul transmiterii, exprimînd într-un mod contemporan propriile sale explicaţii a ceea ce înseamnă Iisus Hristos pentru el, cum înţelege el însuşi desăvîrşirea veşnică în Hristos.

Această necesitate este impusă nu numai de faptul că împrejurările se schimbă continuu, ci şi de faptul că adevărul transmis de revelaţie sau Dumnezeu în relaţiile Sale cu credincioşii, care sînt totdeauna alţii şi trăiesc în alte împrejurări, este infinit şi modurile umane cărora el vrea să se facă accesibil sînt, de asemenea, nenumărate.

Aceste două motive se combină între ele şi se susţin reciproc, Dumnezeu care ni se face accesibil prin revelaţia transmisă în timpul Vechiului Testament sau în Iisus Hristos, este o profunzime a cărei bogăţie infinită face evidente înţelesurile şi darurile sale într-un mod corespunzător cu trebuinţele spirituale, ocazionate în noi de alte şi alte împrejurări.

Astăzi se pun în faţa fiecăruia probleme în mare măsură noi, în raport cu problemele care se puneau în trecut : universul a adus la suprafaţă aspecte ştiinţifice, tehnice, relaţii şi cerinţe sociale, de o noutate, de o exigenţă şi de o amploare necunoscute în trecut.

De primă importanţă este ca, în răspunsurile ce se dau, să nu se iasă dintre malurile între care se mişcă oceanul divin al vieţii şi al înţelesurilor, din care se reînnoieşte continuu viaţa lumii, Biserica.

De primă importanţă este să nu se intre într-un nămol întins dar fără profunzime, în care nu se poate progresa în mod real.

De primă importanţă este de a şti realiza acel progressus in idem, de care vorbeşte Vincenţiu de Lerin.

Dar busola pentru înaintarea pe această cale fără rătăcire şi mereu prelungită în exploatarea oceanului este formată prin formule iniţiale ale revelaţiei, formule prin care a fost efectuată transmiterea Revelaţiei pînă astăzi. Cu alte cuvinte, e necesar ca termenii fiecărei ermineutici să nu uite să se refere totdeauna la termenii fundamentali în care a fost dată Revelaţia şi a fost transmisă în primele timpuri ale Bisericii şi atîtea secole după aceea, termeni care au demonstrat valoarea lor în întemeierea şi în menţinerea Bisericii de-a lungul acestor secole. Termenii oricărei ermineutici trebuie să fie verificaţi totdeauna la lumina termenilor fundamentali ai tradiţiei apostolice, ai primei transmiteri a Revelaţiei. Poate că o ermineutică ar putea fi aplicată şi în sectorul dispoziţiilor cu privire la taine şi la viaţa creştină practică. Dar trebuie să verificăm totdeauna termenii acestei ermineutici la lumina dispoziţiilor fundamentale ale tradiţiei.

Altfel noi pierdem profunzimea şi posibilitatea unei mişcări fără sfîrşit şi a unor explorări mereu noi.

Termenii fundamentali, dogmele Bisericii nedivizate, sensul liturghiei şi al tainelor, chipul omului după asemănarea cu Hristos trebuie să rămînă neschimbate pentru că ele reprezintă profunzimi fără sfîrşit dar în acelaşi timp bine structurate, şi prin aceasta nu mai pot ele să ne

garanteze «infinitus progressus in idem», prin faptul că acest «idem» este infinit şi bine structurat, nu dezordonat şi monoton în sine însuşi şi în modul asimilării lui.

Dogma uniunii ipostatice, care încadrează locul misterului infinit dar bine structurat al întrupării Fiului lui Dumnezeu permite să avansăm la infinit, în cunoştinţa şi în desăvîrşirea noastră, pentru că niciodată noi nu vom putea ajunge în interpretările şi în desăvîrşirea noastră la uniunea perfectă între divin şi uman, indicată de această dogmă. Dimpotrivă renunţarea la uniunea ipostatică, în sensul nestorian, sau exagerarea uniunii celor două firi în paguba umanului, în sensul monofizit, limitează progresul înaintării umanului în uniunea şi în iubirea între el şi Dumnezeu.

Sinodalitatea Bisericii, la rîndul ei, este un termen care implică în sine perspectivele de propăşire în cunoştinţă prin progresul nesfîrşit în iubire şi în desăvîrşire, în vreme ce infailibilitatea papală sau individualismul nu acordă iubirii acest rol major în cunoaştere şi în desăvîrşire. În liturghia ortodoxă şi în spiritualitatea ortodoxă, se oferă unirea credinciosului cu Dumnezeu, conform sensului indicat de ea prin uniunea ipostatică. În special prin liturghie şi prin taine se efectuează asemănarea totdeauna perfectibilă a credinciosului şi a comunităţii cu Hristos, care se jertfeşte şi care se află totuşi în starea de înviere, în consecinţă prin ele fiecare primeşte puterea de a se jertfi pentru alţii şi de a se uni cu ei în iubire şi de a înainta împreună spre înviere, prin faptul că participă la Hristos care se jertfeşte şi a înviat pentru ei. Vedem aici, o ocazie majoră pentru a pune în evidenţă mai mult ca altădată misterul infinit de profund în complexităţile sale antinomice şi infinit de bogat în virtualităţile sale de iubrie. Poate că trebuie să ne gîndim că în structurile ontologic—dinamice ale Tradiţiei creştine sînt implicate structurile iubirii infinite şi necondiţionate şi în veşnic mers, aşa cum umanitatea de astăzi o cere Bisericii, şi că este misiunea interpretării de azi a acestei Tradiţii de a pune în evidenţă acest aspect esenţial al ei. Acest fel de interpretare ar face cu adevărat comprehensibili termenii ontologici fundamentali ai tradiţiei creştine, adică ortodoxă, credinciosului de azi.

Pr. Prof. Ioan G. Coman

ORIGEN DESPRE LOGOS, BISERICĂ ŞI SUFLET ÎN COMENTARIUL SĂU LA CÎNTAREA CÎNTĂRILOR

Origen, de la a cărui moarte se împlinesc 1720 de ani (253—1973), a scris, între cele 6.000 de volume ale sale, şi un *Comentar la Cîntarea Cîntărilor*, în zece volume, cuprinzînd circa 20.000 de rînduri în care «s-a întrecut pe sine însuşi», după aprecierea Fericitului Ieronim. Acest comentariu, care a făcut vîlvă în epoca patristică şi a constituit izvor de inspiraţie pentru majoritatea scriitorilor bisericeşti ulteriori, care au explicat Cîntarea Cîntărilor, a fost tradus şi rezumat de Fericitul Ieronim în două omilii şi de Rufin în 4 cărţi (P. G. XIII, 35—198). S-au păstrat doar puţine excerpte din textul original grec la Procopiu.

Origen apreciază că opera lui Solomon Cîntarea Cîntărilor e un epitalam, sau o piesă de teartu, dup moda antică, cu mai multe personaje ale căror roluri comentatorul le interpretează alegoric : mirele — Solomon — «paşnicul» simbolizează pe Logosul-Hristos, «Domnul păcii», mireasa simbolizează cînd sufletul omenesc, cînd Biserica, cînd pe amîndouă laolaltă, fetele din Ierusalim sînt sufletele care aşteaptă la uşa miresei sosirea mirelui. Comentariul este de o deosebită valoare teologică, de o înaltă sensibilitate duhovnicească şi de o remarcabilă ţinută literară. Origen mînuieşte ca nimeni altul documentaţia biblică şi psihologică în domeniul nunţii duhovniceşti a Logosului-mire cu Biserica şi sufletul-mireasă. Alegorismul aplicat acestei lucrări exagerează uneori dimensiunile ideilor şi faptelor, dar în general atare interpretare a fost admisă de Biserică, mai ales în cazul Cîntării Cîntărilor.

1. *Logosul-Mire*

Logosul-Cuvîntul-Hristos-Mirele, personajul principal, a cărui prezenţă spirituală sau venire aşteptată de mireasă conduce întreaga mişcare a acestui neasemuit imn al dragostei duhovniceşti este «Unsul» prin excelenţă, «Hristosul», adică acela ce răspîndeşte cea mai preţioasă mireasmă : «Miresmele tale-s balsam mirositor, mir vărsat este numele tău; de aceea fecioarele te iubesc» (Cîntarea Cîntărilor I, 2). «Mirosul miresmelor tale e mai presus de toate aromatele». Mirele vine uns cu toate miresmele. Mirul este taină profetică. Evanghelia ne spune că femeia păcătoasă a uns cu mir picioarele lui Iisus, iar cea nepăcătoasă capul lui (Luca VII, 37—38 ; Matei XXVI, 7). După cum mirul îşi răspîndeşte pînă departe mirosul, tot aşa e răspîndit şi numele lui Hristos [1]. Mirul pe care femeia cu vasul de alabastru l-a vărsat pe capul lui Iisus s-a întors la această femeie ca mireasmă a trupului lui Iisus, a Logosului lui Dumnezeu, venind prin perii capului cu care-i ştersese picioarele.

1. Origen, *Omilia I la Cîntarea Cîntărilor* 4, trad. Fericitul Ieronim, P. G. XIII, 41 BCD.

Nu era atît mirosul nardului, cît mireasma lui Hristos, aceea care umpluse toată casa unde se petrecuse scena (Ioan XII, 3). Bunul miros al învăţăturii care purcede de la Hristos şi din mirul Sfîntului Duh a umplut «toată casa acestei lumi şi casa întregii Biserici»; de asemenea, «toată casa sufletului care participă la mireasma lui Hristos oferindu-i darul credinţei ca pe un nard şi primind în schimb harul Sfîntului Duh şi mireasma învăţăturii duhovniceşti» [2]. Aşa cum Hristos este izvor şi rîu de apă vie, aşa cum este pîine adevărată care dă viaţă, tot aşa El este nard care răspîndeşte mireasmă, este mirul cu care cei ce sînt unşi devin «hristoşi», cum se zice în psalm: «Nu atingeţi pe unşii (hristoşii) mei». El e numit pomul vieţii, viţă adevărată, miel al lui Dumnezeu, e numit lumină ca ochii sufletului să poată fi luminaţi, e numit cuvînt ca urechile să aibă ce auzi, e numit pîinea vieţii ca sufletul să aibă ce să guste, e numit mireasmă sau nard ca mirosul sufletului să aibă mireasma Logosului. Se zice că Logosul s-a făcut trup ca El să atingă mîinile sufletului interior cu cuvîntul vieţii. Toate acestea sînt unul şi acelaşi Logos care s-a transformat în fiecare din ele, pentru că nu vrea să lase lipsit de har nici un simţ al sufletului [3]. El se oferă nu numai celor ce sînt înfometaţi de pîine şi însetaţi de vin, ci şi celor ce vor să se desfete duhovniceşte arătîndu-le roade cu bun miros. În Logos nu e numai toată hrana, ci sînt toate desfătările spiritului [4].

Textul lui Solomon compară, apoi, pe mire cu narcisul şi cu crinul: «Eu sînt narcisul din cîmpie, sînt crinul de prin vîlcele» (Cîntarea Cîntărilor II, 1). Legea iudaică n-a putut aduce Logosul lui Dumnezeu la înflorire şi la desăvîrşirea roadelor. Acest crin a putut creşte în vîlceaua neamurilor. E crinul pe care-l îmbracă Tatăl ceresc şi despre care Evanghelia zice că «nici Solomon în toată slava lui nu s-a îmbrăcat ca unul din aceştia» (Matei VI, 29). Mirele ajunge crin în această vîlcea prin aceea că Tatăl ceresc l-a îmbrăcat într-un veşmînt trupesc cum nici Solomon n-a putut să aibă în toată slava sa. Acolo unde, în vîlcea, El s-a făcut crin, şi draga lui, sufletul sau Biserica, se face crin imitîndu-l pe El [5]. Logosul se face crin atît pentru sufletele simple şi drepte, cît şi pentru cele care caută adîncimile duhovniceşti şi care prin lumina curăţiei lor şi prin strălucirea înţelepciunii lor devin şi ele crini, care erup în mijlocul crinilor [6].

Mîntuitorul e numit şi piatra tăiată fără mîini omeneşti din munte şi care s-a făcut munte mare ca un «rege al regilor» şi pontif al pontifilor, putînd fi numit chiar munte al munţilor. Peste aceia care graţie ştiinţei şi învăţăturii lor s-au făcut munţi şi coline, Logosul lui Dumnezeu saltă cu multă vrednicie, devenind pentru ei izvor de apă vie, care curge spre viaţa veşnică [7].

La Mîntuitorul nu se ajunge uşor. Înainte de a se uni cu Biserica, El a fost ispitit de diavol, dar a învins cursele ispitelor şi a putut să privească înainte şi să arate că la Hristos nu se poate veni prin nelucrare şi desfătări, ci prin multe necazuri şi încercări. Nimeni altul n-a putut

2. Idem, *Comentariu la Cîntarea Cîntărilor I*, trad. Rufin, P. G. XIII, 140 CD—141 A.
3. *Ibidem* II, 141 C, 142 A. 4. *Ibidem*, III, 161 D, 162 A.
5. *Ibidem* II, 149 BC, 150 AB. 6. *Ibidem* II, 150 C. 7. *Ibidem* III, 171 CD.

birui aceste curse, căci, după cuvîntul Scripturii, «toţi au păcătuit» (Rom. III, 23), «nu e drept pe pămînt care să facă binele şi să nu păcătuiască» (Eccles. VII, 21), sau : «Nimeni nu e curat de întinare chiar de ar fi viaţa lui o zi» (Iov XV, 14). Numai Domnul şi Mîntuitorul nostru Iisus Hristos n-a păcătuit, ci Tatăl l-a făcut păcat pentru noi pentru ca prin asemănarea trupului păcatului să osîndească păcatul prin păcat [8].

2. *Biserica-mireasă*

Mireasa simbolizează Biserica ; ea trebuie să fie fără pată şi fără zbîrcitură, după cuvîntul Apostolului : «Să o înfăţişeze Sieşi Biserică slăvită, neavînd pată sau zbîrcitură, ori altceva de acest fel, ci să fie sfîntă şi fără de prihană» (Efes. V, 27). Ideie scumpă ecleziologiei patristice, îndeosebi Sfîntului Ciprian şi Fericitului Augustin. Mîntuitorul e fiul sinagogii, dar mirele Bisericii, care e sora sinagogii [9]. Biserica e adunarea tuturor sfinţilor şi o persoană care reprezintă pe toţi zicînd : «Am de toate, sînt încărcată de daruri pe care le-am primit înainte de nuntă cu titlul de cadouri sau de zestre. În timp ce mă pregăteam de însoţire cu Fiul împăratului şi cu Primul născut al întregii făpturi, m-au omagiat şi mi-au slujit sfinţii Lui îngeri aducîndu-mi ca dar de nuntă Legea, care e rînduită prin ei de mîna unui mijlocitor (Gal. III, 19). Mi-au slujit şi profeţii care au spus şi ei toate nu numai ca să-mi dea semne despre Fiul lui Dumnezeu cu care doreau să mă însoţească după ce mi-au adus daruri de nuntă, ci şi ca să mă aprindă de dragoste şi dor pentru El. Au profeţit venirea Lui şi, plini de Duhul Sfînt, au propovăduit despre nenumăratele sale virtuţi şi nesfîrşitele sale lucrări. Ei au înfăţişat şi frumuseţea, gingăşia şi dulceaţa lui, pentru ca prin toate acestea să mă înflăcărez de dragoste nesfîrşită pentru El. Dar pentru că «zestrea» e pe sfîrşite şi El încă n-a venit, ci văd numai pe slujitorii săi urcînd şi coborînd la mine, te rog, Tată al Mirelui meu, ca milostivindu-te de dragostea noastră să mi-l trimiţi pe El, să-mi vorbească nu numai prin trimişii săi, îngeri şi profeţi, ci să vină El Însuşi, să mă sărute cu sărutarea gurii lui, adică să pună cuvintele lui în gura mea, să-l aud pe El Însuşi vorbind, să-l văd pe El Însuşi învăţînd. Acestea sînt sărutările pe care Hristos le-a dat Bisericii atunci cînd, la venirea Sa, întrupat, i-a binevestit ei cuvintele credinţei, ale dragostei şi ale păcii» [10]. Biserica e aşezată nu numai pe temelia Apostolilor, ci şi pe aceea a profeţilor. Ea e de la începutul lumii şi a sălăşluit şi sălăşluieşte în toţi sfinţii de atunci şi pînă astăzi. Îngerii care s-au arătat lui Avraam, la stejarul Mamvri, purtau cu ei Biserica, revelînd în acelaşi timp şi taina Sfintei Treimi [11]. Mireasa-Biserica e reprezentată şi de Maria, care a uns cu nard picioarele lui Iisus şi le-a şters cu perii capului ei. Se poate spune despre mireasă că ea e Biserica neamurilor, iar fratele ei e poporul mai în vîrstă, din care s-a născut Hristos după trup, ceea ce determină Biserica să-l numească «fiul fratelui» [12].

Cuvintele : «Scoală, vino, iubita mea, frumoasa mea, porumbiţa mea» (Cîntarea Cîntărilor II, 10), simbolizează, zice Origen, chemarea

8. *Ibidem* III, 183 AB, 184 A. 9. *Omilia II, 3, la Cîntarea Cîntărilor* 49 B.
10. *Comentariu la Cîntarea Cîntărilor I*, 84 CD, 85 A.
11. *Ibidem* II, 134 CD. 12. *Ibidem* II, 142 C.

Bisericii din Vechiul Testament la Evanghelia Noului Testament. Dacă Biserica nu iese şi nu înaintează de la literă la duh, ea nu se poate uni cu mirele ei, Hristos. El o cheamă şi o invită să vină de la cele trupeşti la cele duhovniceşti, de la cele văzute la cele nevăzute, de la Lege la Evanghelie. Iarna a trecut şi ploile au încetat odată cu suferinţele aduse de ele ajungînd pînă aci, adică pînă la triumful pătimirii lui Hristos. Ploile profetice au încetat nu spre paguba credincioşilor, ci spre marele cîştig al Bisericii. Ce nevoie mai este de ploi, adică de cuvintele profeţilor, atunci cînd fluviul Domnului bucură cetatea? Ce nevoie mai e de ploi, atunci cînd florile au apărut pe pămînt, cînd prin venirea Domnului nu se mai taie smochinul care mai înainte nu adusese roade? Viţa îşi dă mireasma ei. De aci înainte avem cu noi buna mireasmă a lui Hristos (II Cor. II, 15) [13].

Marea putere a Bisericii stă în unirea ei totală cu Hristos şi în dragostea nemuritoare a Acestuia pentru ea. Fiul lui Dumnezeu nu e numai protectorul, ci însăşi inima şi fiinţa ei. Biserica e trupul lui Hristos. După cum sufletul sălăşluieşte în trup, tot aşa Logosul în Biserică. El este principiul vieţii ei. Membrii Bisericii nu fac nimic fără Logos [14]. Biserica e frumoasă şi-şi păstrează frumuseţea numai unită cu Cuvîntul lui Dumnezeu. De aceea ea e îndemnată de mire să fie foarte aproape de El, să nu se îndepărteze de El. «Cît de frumoasă eşti tu, draga mea! Cît de frumoasă eşti! Ochi de porumbiţă-s ochii tăi» (Cîntarea Cîntărilor IV, 1). Acela care are ochi de porumbiţă vede cele drepte şi primeşte milă, pentru că priveşte curat, cu ochii puri, ai adîncului inimii. Cine înţelege Legea duhovniceşte, acela are ochi de porumbiţă [15].

Obrajii Bisericii se văd aşa de frumoşi pentru că au fost sărutaţi de Mire care şi-a curăţit mireasa în baia apei botezului, făcînd-o să nu mai aibă nici pată, nici zbîrcitură, dîndu-i în acelaşi timp cunoaşterea de sine. Prin cunoaşterea de sine Biserica nu uită că e mireasa Împăratului, că e frumoasă, făcută frumoasă de Mire şi că e obligată să-şi păstreze demnitatea. Dacă nu se cunoaşte pe sine, Biserica nu va paşte oi, ci capre. Curăţia şi fecioria s-au răspîndit prin frumoasa podoabă a obrazului Bisericii. Această frumuseţe a obrajilor, adică a curăţiei şi a castităţii, se aseamănă cu aceea a turturelelor. Biserica e asemănată cu turtureaua, fiindcă după unirea cu Hristos, ea nu cunoaşte alt bărbat [16].

O altă podoabă a Bisericii este şiragul de mărgăritare de la gîtul ei, adică ascultarea de Hristos. E mare lauda miresii, mare slava Bisericii, atunci cînd ascultarea ei echivalează cu ascultarea lui Hristos pe care ea îl imită. Şiragul de mărgăritare al ascultării este arvuna desăvîrşirii viitoare a Bisericii [17]. Dusă în casa de oaspeţi, sau «casa vinului», mireasa a înţeles că dintre cele văzute acolo pe toate le întrecea graţia iubirii, ea a priceput că aceasta e mai mare decît toate, că ea singură nu va cădea niciodată. Rănită de dragoste în această casă de ospeţe, în care ea a privit la jertfă şi la paharul Sfintelor Taine, Biserica cere să

13. *Ibidem* III, 182 ABC.
14. *Contra lui Cels* 6, 48, ed. P. Koetschan, vol. II, 1899, p. 119—120.
15. *Omilia II*, 4, 50 BC, 51 A. 16. *Comentariu la Cîntarea Cîntărilor* II, 132 BC.
17. *Ibidem*, 133 BC.

fie sprijinită de prietenii Mirelui şi se aşează pe periniţă de mirt, care dă nu numai cea mai dulce mireasmă, dar şi cea mai dulce roadă.

Biserica e întărită prin aceia care rodesc şi cresc în fapte bune. Cei ce nu vin la credinţă cu toată încrederea şi libertatea nu aduc roadele credinţei. Însuşi Tatăl-Agricultorul plantează arborii roditori în Biserica lui Hristos, care e «raiul desfătărilor duhovniceşti» [18]. De aceea glasul Bisericii universale care mărturiseşte adevărata credinţă este dulce, pe cînd al ereticilor este neplăcut; tot astfel, privită duhovniceşte, faţa Bisericii e frumoasă, pe cînd aceea a ereticilor e urîtă. Biserica, porumbiţa cu aripile de argint şi cu spatele de aur stînd între cele două Testamente, e chemată să vină acoperită sub umbra pietrei, pentru a nu suferi ceva din partea ispitelor care o asaltează [19]. Dacă regina Sabei, adică Biserica neamurilor, a admirat înţelepciunea şi iscusinţa lui Solomon, poate că şi Biserica petrecînd pe pămînt şi între oameni admiră iscusinţa lui Hristos. Cînd ea va ajunge la desăvîrşire şi va fi mutată de pe pămînt la cer, atunci va vedea toată înţelepciunea Lui, nu ca acum, ca în oglindă sau ca în ghicitoare, ci faţă către faţă (I Cor. XIII, 12). Va vedea atunci şi casa pe care şi-a zidit-o El, adică taina întrupării, casă zidită de înţelepciunea Lui, va privi şi la mîncărurile lui Solomon, adică la voinţa şi desăvîrşirea operei Lui (Ioan IV, 34), apoi la sălaşul copiilor Lui, adică la ierarhia bisericească: episcopi, preoţi şi diaconi, pe urmă la veşmintele lui cu care îmbracă pe cei ce se botează (Gal. III, 27), la paharnici, adică la învăţătorii care potrivesc Cuvîntul lui Dumnezeu cu învăţătura pentru popoare, spre a bucura inimile acestora. Biserica va vedea, în fine, şi holocaustul Lui, adică taina rugăciunilor. După ce va fi văzut toate acestea în casa Împăratului păcii, frumoasa mireasă oacheşă (Cîntarea Cîntărilor I, 4—5) uluită va zice: «Pentru cuvîntul Tău pe care l-am cunoscut că este adevărat, am venit la Tine. Toate cuvintele care-mi erau spuse şi pe care le ascultam cînd eram pe pămînt din partea învăţaţilor şi a filozofilor lumii nu erau adevărate. Numai acest Cuvînt care e în Tine e adevărat» [20]. În felul acesta, Biserica devine «cetatea lui Dumnezeu», «viziunea păcii» [21], «lumea lumii, cosmosul cosmosului» [22]. Cine rămîne în afara acestui cosmos cu Hristos în centru, nu se mîntuieşte.

Origen schiţează în comentariul său la Cîntarea Cîntărilor o puternică ecleziologie hristocentrică, izvor pentru majoritatea ecleziologilor ulteriori şi în care înaltul etos liric, care ţine să fie la înălţimea epitalamului lui Solomon, nu stinghereşte adîncimea şi originalitatea excepţională a fondului.

3. *Sufletul-mireasă*

Sufletul, a doua ipostază a miresei [23], e tot aşa de iubit de mire ca şi Biserica de care de altfel el este nedespărţit. Sufletul e deseori numit «suflet bisericesc», format deci în Biserică şi nutrind idealurile aces-

18. *Ibidem* III, 159 B, 160 ABC, 161 ABC. 19. *Ibidem* IV, 192 BC.
20. *Ibidem* II, 106 CD, 167 AB. 21. *Omilia IX*, 2 la Ieremia, *ibidem*, 349 D.
22. *Omilia VI, la Ioan*; 59, 301, 304 cf. J. Quasten, *Patrology II*, 1962, p. 82.
23. În limba greacă sufletul este de genul feminin (ἡ ψυχή) ca şi Biserica (ἡ ἐκκλησία) şi poate fi prezentat ca «mireasă» a lui Hristos.

teia, fiind considerat superior tuturor sufletelor «nebisericești» [24]. Mireasa-suflet e mai iubită decît fiicele-suflete ale Ierusalimului : «Pe mine mirele mă iubește mai mult ca pe voi, fiice multe ale Ierusalimului. Voi stați afară și priviți la mireasă intrînd în camera de nuntă. Fără îndoială, că oacheșa care a fost chemată este frumoasă» [25]. Dragostea duhovnicească face sufletul frumos : «Ochii tăi ca ai turturelii», «gîtul tău ca un șirag de mărgăritare». «Dar gîtul tău e o frumusețe și fără această podoabă» [26]. Mireasa-suflet dorește fierbinte să intre la mire : «Introduceți-mă în casa «vinului» (duhovnicesc)... Iată stau înaintea ușii și bat. Dacă cineva îmi va deschide, voi intra la El și voi cina cu El și El cu mine... Iată Hristos vorbește, introduceți-mă la El. Sufletul vă spune și vouă, catehumeni : introduceți-mă, dar introduceți-mă nu în orice casă, ci în casa «vinului» (duhovnicesc), ca sufletul vostru să se umple de vinul bucuriei, de vinul Sfîntului Duh ; astfel introduceți în casa voastră mirele, Logosul, înțelepciunea, adevărul» [27].

Mirele vrea o iubire exclusivă, iar sufletul e fericit dacă e rănit de dragostea divină : «Cîtă frumusețe și cîtă cinste este să primești rana dragostei duhovnicești ! Unul primește săgeata dragostei trupești, altul e rănit de o poftă pămîntească. Tu, suflete, descoperă-ți ființa și te oferă unei săgeți frumoase, căci Dumnezeu este săgetătorul... Ce fericit lucru este să fii rănit de această săgeată !» [28]. Cuvintele miresii-suflet : «Stînga e sub cap la mine și cu dreapta mă cuprinde» (Cîntarea Cîntărilor II, 6) înseamnă bogăția, slava și viața lungă pe care Logosul le acordă sufletului. Brațul mirelui devine perina sufletului care-și pleacă astfel inima asupra cuvîntului lui Dumnezeu. «Dreapta mirelui să te cuprindă în întregime !». În fiicele Ierusalimului, dragostea mirelui este adormită. Ele trebuie să trezească această dragoste care se află în inima fiecăruia de la creație. «Mirele se odihnește ca leul și ca puiul de leu».

Cuvîntul lui Dumnezeu dormitează în necredincioși și în cei cu inima îndoită, dar El privegheză în cei sfinți. Cînd privegheză El se face liniște, furia valurilor încetează, duhurile potrivnice amuțesc, turbarea vîltorilor tace. Dar dacă El doarme, apar furtuna, moartea și deznădejdea. E fericit și desăvîrșit sufletul miresei care vede și contemplă mai repede sosirea Logosului, care simte că i-au sosit înțelepciunea și dragostea și care poate spune celor ce nu văd : «Iată că El vine», «săltînd peste munți și trecînd peste coline» [29]. Dacă ești munte, cuvîntul lui Dumnezeu saltă în tine, dacă ești colină trece peste tine. Fii munte al Bisericii, munte al casei Domnului și Mirele va veni la tine, asemenea puiului de cerb pe muntele Bethel [30].

Buna mireasmă a lui Hristos înnoiește continuu sufletele cu creșterea vîrstei și a frumuseții care îmbracă pe omul cel nou creat de Dumnezeu. Pentru aceste suflete tinere în continuu progres, Mirele care era în chipul lui Dumnezeu s-a golit ca numele său să ajungă mireasmă, ca El să nu mai sălășluiască în lumea neapropiată, ci să se facă trup, pen-

24. *Omilia I, 10, la Cîntarea Cîntărilor*, 44 A, 46 CD etc.
25. *Ibidem* I, 6, 44 AB. 26. *Omilia I*, 10, 46 D, 47 A. 27. *Ibidem* II, 7, 53 B.
28. *Ibidem* II, 7, 53 CD, 54 ABCD. 29. *Ibidem* II, 9, 10, 55 ABCD, 56 A.
30. *Ibidem* II, 10, 12, 56 AD.

tru ca aceste tinere nu numai să-l iubească, ci să-l şi aducă la ele, după ce-l vor fi introdus în simţurile şi în mintea lor, după ce-i vor fi simţit dulceaţa miresmei şi după ce vor fi cunoscut cauzele mîntuirii, ale patimii şi ale dragostei sale prin care El, cel nemuritor, a mers pînă la moartea pe cruce pentru mîntuirea tuturor. Pentru toate aceste miresme, sufletele pline de vigoare aleargă după El. Cînd vor ajunge la fiinţa Lui, ele vor fi ca un singur duh cu El [31]. Acest împărat, care e Logosul lui Dumnezeu, îşi face aşezare şi în sufletul mic, adică puţin ştiutor, şi în sufletul mare, care, prin mintea şi ştiinţa sa, oferă Mirelui spaţiu mai mare de mişcare. Împăratului îi place să sălăşluiască în sufletul plin de sfinţenie, pietate, credinţă, dragoste, pace şi toate virtuţile. Fericit sufletul în care Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh se opresc şi cinează ! Mîncarea lor o formează pacea, smerenia, răbdarea, bunătatea, blîndeţea şi curăţia inimii. Primul loc între bucatele acestui ospăţ îl are dragostea [32]. Hristos nu se opreşte decît într-un suflet neîntinat, nealterat, sprijinit pe raţiune şi ataşat de adevărul dogmelor. Biserica ţine legat în inima ei pe Hristos, iar sufletul ţine într-a lui pe Logosul lui Dumnezeu prin puterea dragostei. Numai cine îmbrăţişează Logosul lui Dumnezeu cu toată dragostea în inima lui, acela primeşte mirosul bunei sale miresme [33].

Biserica şi sufletul participă împreună la ospăţul Logosului, în casa «vinului» duhovnicesc, unde înţelepciunea pregăteşte vinul în pahar şi cheamă pe tot neînţeleptul şi pe cel lipsit de simţ zicînd : «Veniţi şi mîncaţi din pîinea mea şi beţi vinul pe care l-am pregătit» (Proverbe IX, 5). E ospăţul la care participă toţi cei ce vin de la Răsărit şi de la Apus şi prînzesc împreună cu Avraam, Isaac şi Iacob, în împărăţia lui Dumnezeu (Matei VIII, 11). Aici se bea vinul din viţa care e Hristos, vinul de care se îmbată drepţii şi sfinţii. Biserica şi sufletul doresc ca cei desăvîrşiţi să intre la acest ospăţ, spre a se bucura de dogmele înţelepciunii, de tainele ştiinţei, de dulceaţa bucatelor, de veselia vinului. Acest vin ieşit din viţa cea adevărată este mereu nou. Progresul continuu al celor ce învaţă ştiinţa şi înţelepciunea divină reînnoieşte cunoaşterea [34]. Piscul frumuseţii acestui ospăţ este dragostea cu diferitele ei trepte : faţă de Dumnezeu, faţă de aproapele, faţă de duşmani, faţă de orice om ca fiinţă raţională, faţă de sfinţii care ne-au născut în Hristos : păstori, episcopi, preoţi, cei ce slujesc bine Biserica, cei ce întrec pe alţii în credinţă, părinţi, fraţi, surori [35]. Dragostea produce reînnoirea continuă a sufletului, care, în ogorul lui, se străduieşte să planteze simţirile cele bune, să cultive toate virtuţile inclusiv puterea faptelor prin care pot fi realizate poruncile lui Dumnezeu, lucrînd nu cu teamă, ci cu duhul înfierii [36].

Sufletul şi Biserica fac una, ele sînt nedespărţite şi inexistente unul fără altul, în perspectiva duhovnicească a epitalamului solomonic. Mireasa Logosului, sufletul, care se află în casa împărătească, adică în

31. *Comentar la Cîntarea Cîntărilor* I, 93 BCD, 94 ACD.
32. *Ibidem* II, 139 BCD, 140 A.
33. *Ibidem* II, 143 AD.
34. *Ibidem* III, 154 D, 155 ABD.
35. *Ibidem* III, 155 D, 156—158.
36. *Ibidem* III, 164 D, 165 A.

Biserică, e instruită de mire asupra lucrurilor interioare și tainice de la curtea și iatacul Împăratului. Sufletul învață să cunoască, în această casă-Biserica Dumnezeului celui viu, cămările vinului nu numai nou, ci și vechi și dulce, care e învățătura Legii și a profeților și prin care el va primi la sine pe Dumnezeu-Logosul, care la început era la Dumnezeu (Ioan I, 1), Logos care nu e permanent cu sufletul, întrucît uneori îl părăsește, ca acesta să-l dorească și mai mult. Cînd Logosul vine la el săltînd peste munți îi arată înaltele sensuri ale științei cerești, spre a ajunge pînă la zidirea Bisericii, casa Dumnezeului celui viu, stîlpul și tăria adevărului. Cînd se zice că sufletul e în Biserică, se înțelege că el stă în întăriturile credinței, în sălașul înțelepciunii și e acoperit de înaltul pisc al dragostei. Viața frumoasă și credința în dogmele drepte asigură sufletului acceptarea sa în Biserică [37].

Logosul numește «frumos» sufletul care se reînnoiește zilnic după chipul Aceluia care l-a creat, chip care n-are pată sau zbîrcitură, ori ceva de acest fel, ci e sfînt și nepătat. Așa cum și-a înfățișat Hristos Biserica, tot așa se cuvine să fie și sufletele care au ajuns la desăvîrșire și care, toate la un loc, alcătuiesc trupul Bisericii. Ce frumos și împodobit ar apărea acest trup, dacă sufletele care-l formează s-ar menține în toată frumusețea desăvîrșirii! După cum atunci cînd sufletul se mînie face fața trupului său agitată și sălbatică, iar dacă e bun și liniștit dă trupului o înfățișare caldă și blîndă, tot așa fața Bisericii prin virtuțile și comportarea credincioșilor ei e proclamată sau frumoasă, sau urîtă [38].

Iată în puține cuvinte o mică culegere de gînduri din ineupizabilul tezaur de reflecții duhovnicești cuprinse în comentariul prescurtat al lui Origen la Cîntarea Cîntărilor. Ținuta poetică a gîndirii e o adaptare la ținuta epitalamului solomonic și la nivelul interpretării alegorice, diferită de interpretarea istorico-gramaticală sau științifică și de cea morală. Este meritul marelui african de a fi acordat, el cel dintîi Cîntării Cîntărilor sensul duhovnicesc acceptat ulterior de Biserică, de a fi prezentat pe Solomon-mirele drept simbol al lui Hristos, iar pe mireasă drept simbol al Bisericii și al sufletului, inspirat evident din Sfîntul Apostol Pavel (Efes. V, 23—27). Nici un autor patristic ulterior n-a intuit mai bine ca Origen teologia raporturilor duhovnicești dintre Mîntuitorul Iisus Hristos, Biserică și suflet, nu ca pe o colecție de enunțări abstracte, ci ca pe un ospăț al înălțărilor și bucuriilor spirituale. Sfinții Vasile cel Mare și Grigorie de Nazianz s-au aplecat cu dreptate asupra unora din paginile lui Origen — inclusiv asupra celor din comentariul la Cîntarea Cîntărilor — spre a alcătui prima Filocalie creștină, prima carte despre «Iubirea frumuseților duhovnicești».

37. *Ibidem* III, 180 ABC. 38. *Ibidem* IV, 191 BC.

Prof. Constantin C. Pavel

PREOCUPĂRI ACTUALE ÎN DOMENIUL TEOLOGIEI MORALE CREȘTINE

Schimbările adînci și rapide produse de uriașul progres științific și tehnic în toate domeniile vieții umane n-au putut să nu afecteze conduita omenească, creînd condiții noi de viață și activitate pentru omul modern.

Preocupările actuale ale moraliștilor în general și în special ale moraliștilor catolici se caracterizează printr-o analiză critică, severă dar obiectivă, a moralei tradiționale spre a-i descoperi deficiențele care o fac anacronică și nepotrivită cu exigențele morale ale omului modern, prin soluții propuse pentru înlăturarea acelor lipsuri și prin încercarea de a realiza acel *aggiornamento* al moralei creștine catolice spre a corespunde nevoilor și năzuințelor lumii de astăzi.

În cele următoare vom prezenta cîteva din cel mai semnificative aprecieri critice formulate de unii teologi romano-catolici asupra modului defectuos de concepere și expunere a moralei catolice tradiționale, însoțite și de unele propuneri în vederea remedierii acestuia. Vom adăuga și o prezentare de ansamblu a tendințelor și direcțiilor principale spre care se îndreaptă literatura teologiei morale catolice din epoca noastră, precum și stadiul actual al doctrinei sociale așa cum apare în documentele oficiale ale Bisericii Romano-Catolice.

În general, se recunoaște drept cauză principală a crizei prin care trece morala catolică faptul că Romano-Catolicismul a infuzat creștinismului spiritul roman, spirit organizatoric și juridic [1]. În acest spirit, accentul se pune pe organizarea unitară a Bisericii, pe care o asigură Papa, care este un monarh absolut și infailibil, și un codex juridic care disciplinează viața în cele mai mici amănunte. Acest spirit a pătruns și în morala catolică, a cărei primă trăsătură esențială este legalismul, prin care idealul moral se fărîmițează într-o mulțime de legi, repetîndu-se astfel morala Vechiului Testament sub forma cazuismului fariseic. Legalismul duce în mod firesc la formalism, adică la conformarea pur exterioară cu legea, și apoi la orgoliul celor ce împlinesc legea. Legalismul face apoi necesar cauzismul, prin care legea se extinde asupra tuturor cazurilor din viață. Dar cauzismul s-a dovedit și el incapabil să rezolve problema morală, pentru că viața este foarte complexă și apar cazuri noi, neprevăzute. De aceea a fost nevoie să apară probabilismul cu rostul de a stabili cîteva principii pentru rezolvarea cazurilor de conștiință îndoielnică. Existența a nu mai puțin de șapte sisteme probabiliste, diferite și unele chiar contradictorii, dovedește și insuficiența probabilismului.

1. A se vedea expusă această critică la, Nicolae (Mladin) mitropolit, *Studii de Teologie morală*, Sibiu, 1969, cap. *Despre unele caracteristici ale Moralei catolice*, p. 199—227.

O altă slăbiciune a moralei catolice este raționalismul ei, pe care l-a adoptat de la filozoful Aristotel, raționalism care frînează elanul moral și relativizează adevărurile morale creștine. Prin acest raționalism împletit cu legalismul moral se falsifică spiritul autentic creștin.

În tratatele catolice de teologie morală, morala coabitează cu dreptul. Acest «concubinat» — cum îl numește teologul catolic Bernhard Häring — duce la o supremație tiranică a dreptului asupra moralei. În majoritatea acestor manuale, 9/10 din cuprins este ocupat de cazuistica juridică. Chiar chestiunile specific morale, inclusiv Sfintele Taine, sînt tratate după științele juridice, preocupate să delimiteze minimul obligator. «Duhul Sfînt nu avea de spus mare lucru în toate acestea» — cum constată Bourdeau și Danet [2], și porunca nouă, iubirea frățească, se înțelegea mai ales să readucă aminte că «iubirea bine rînduită pornește de la sine însăși».

În mod firesc, legalismul este însoțit de o morală minimalistă, care se reduce la preocuparea de a face cît este strict necesar ca să nu fii condamnat. Legea evanghelică este prezentată în manualele amintite «cu exigențe atenuate și interpretate în mod legalist». Dar prin aceasta se nesocotește morala autentic creștină care are un caracter maximalist, întrucît vizează asemănarea cu Dumnezeu, desăvîrșirea supremă, și spre care creștinul trebuie să progreseze mereu.

De asemenea, legalismul duce la «moralism», adică la o morală a ordinei, în care ordinea are prioritate asupra binelui moral [3].

În sfîrșit, fiind esențial individuală, morala ordinei este prea puțin sensibilă la dimensiunile colective ale existenței umane.

Ea nu poate să nască în suflet decît fie o conștiință ieftin împăcată, fie sentimentul unei vinovății permanente [4]. Morala ordinei este considerată ca fiind «inumană» și fără nici o priză pozitivă asupra personalității libere [5].

Punîndu-se toate poruncile pe același plan, iubirea care le rezumă pe toate ajunge să fie tratată ca o poruncă la fel cu toate celelalte [6].

Morala ordinei este acuzată ca fiind esențial bazată pe teamă, care «instalează bariere pentru a apăra privilegii». I se reproșează menținerea inegalității sociale și a privilegiilor izbitoare.

Ceea ce este și mai grav pe plan bisericesc, multe manuale și catehisme catolice expun separat adevărurile de credință și poruncile de îndeplinit, prin aceasta compromițîndu-se unitatea vieții creștine și despărțind-o de izvorul ei adevărat [7]. Căci, așa cum precizează moralistul B. Häring, viața creștină deplină nu vine de la o lege simplă, ci de la Hristos care trăiește în noi. Dumnezeu vrea ființe care să-I semene, adică să posede maximum de libertate, dar o libertate îndreptată spre iubire.

Patriarhul melchit Maximos IV prezintă pe scurt dar pregnant lipsurile moralei catolice tradiționale în raport cu exigențele omului contemporan: «Vremurile noastre nu mai sînt cele din evul mediu. Vîrsta

2. F. Bourdeau et A. Danet, *Introduction à la loi du Christ*, Paris, 1962, p. 17—18.

3. Lintanf (Jean-Pierre) o. p., *Du permis et du défendu*, în «Lumière et Vie», t. XVIII, nr. 95, nov.-déc. 1969, Lyon, p. 10. 4. *Ibidem*, p. 11. 5. *Ibidem*, p. 13.

6. Vezi, *La morale en question* — volum pregătit de J. Mignon și realizat de echipa *Fêtes et Saisons*, care apare lunar, nr. 238, oct. 1969, p. 23. 7. *Ibidem*, p. 22—23.

copilăriei este depășită. Lumea cere astăzi cu tenacitate recunoașterea demnității umane în toată plenitudinea ei, egalitatea socială a tuturor claselor (...) Omul de astăzi este îndrăgostit de libertate și are conștiința responsabilității. Acestei lumi nu-i mai putem impune legi fără să arătăm semnificația și înțelepciunea lor. Învățămîntul actual este prea marcat de legalismul unei epoci încheiate și integral impregnate de drept roman (...) Ori morala noastră creștină trebuie să aibă un caracter teocentric, cu o expresie de dragoste și libertate. Ea trebuie să educe în fiecare simțul responsabilității personale și comunitare» [9].

Iar morala libertății responsabile pe care ne-o propune Mîntuitorul nostru este opusă legalismului.

Fiind înțeleasă și prezentată adesea ca «un ansamblu de interdicții exterioare mișcării adînci a vieții umane, a persoanelor și grupelor, morala creștină este recuzată ca incapabilă să ajute pe omul modern de a-și trăi viața în lumea sa» [10]. De asemenea, în vaste sectoare, manualele de morală catolică prezintă morala mai mult în stil stoic și ca în societatea conservatoare a secolelor XVIII și XIX.

Lintanf P. constată, pe lîngă acestea, un decalaj între conceptele de tip ideologic și deductivist utilizate de moralistul catolic și acțiunea practică pe care vrea s-o lumineze [11].

În chipul acesta, morala ar deveni tot mai străină de realitățile concrete trăite de oameni, cum sînt : nevoia de pace și iubire, dimensiunile economice și politice ale moralei, mondializarea și personalizarea, folosirea umană a timpului liber, urbanismul și viața colectivă, violența și războiul, intervențiile biologice (grefe, transplant) sau psihologice ale persoanei umane (manipularea), controlul nașterilor, subdezvoltarea și mișcarea revoluționară etc. [12].

În general, cum spune profesorul teolog Charles Robert [13], «categoriile moralei generale, încremenite de la Renaștere, nu oferă nici o soluție problemelor pe care le pune mobilitatea vieții de azi». Scleroza care amenință o morală de acest gen se explică — după el — prin faptul că-i lipsește «categoria schimbării sau a istoricității» [14]. «Teologia morală generală — spune același — trebuie să dea odată cu respectul fără compromis al exigențelor morale ale Împărăției lui Dumnezeu și un simț al complexității infinite a realului, atît a persoanelor, cît și a comunităților și aceasta altfel decît printr-o cazuistică de tip juridic» [15].

Prea frumoasele sinteze elaborate de moraliștii catolici în ultimii 30 de ani (Fr. Tilmann, B. Häring etc.) sînt învinuite că au ascuns realitatea complexă.

«Plătim scump — spune Ch. Robert [16] — că am înlocuit tratatul despre prudență al lui Thomas de Aquino cu tratatul despre conștiință redus la cazuistică», acesta din urmă fiind necesar dar incomplet. Aceste

8. *Ibidem* p. 23. 9. Vezi *Morale en question*, p. 23.

10. Jullien (J.), *Nouvelles orientations en Théologie Morale*, în «L'Ethique à la recherche de son identité», în «Le Supplément» nr. 92, février 1970, p. 105.

11. Lintanf P., *L'homme trahi par son langage*, în «Lumière et Vie», t. XVIII, nov-déc. 1969, nr. 95, p. 1—2. 12. *Ibidem.*

13. Robert (Charles), *Allons-nous retoucher la Théologie morale dite générale ?*, în «Supplément» nr. 92, p. 121. 14. *Ibidem*, p. 123—124. 15. *Ibidem*, p. 126.

16. *Ibidem*, p. 127.

deficiențe semnalate chiar de teologii catolici dovedesc că morala catolică și-a pierdut în mare măsură identitatea autentic creștină.

Conștienți de înstrăinarea moralei de iubirea și libertatea evanghelică, moraliștii romano-catolici se străduiesc să remedieze această criză a moralei catolice printr-o reînnoire pentru a corespunde cerințelor epocii contemporane.

În scopul acesta, unii pornesc de la convingerea că reînnoirea moralei rezidă mai mult în felul de abordare a problemelor decît în temele de tratat [17]. Și astfel, mulți propun să se plece de la real, folosind metoda inductivă. Ritmul accelerat în care lumea se schimbă ne impune să adoptăm «o concepție dinamică și evolutivă a lucrurilor și o nouă problematică ce provoacă la noi analize și sinteze».

Deși programul vieții creștine se rezumă la iubire, totuși este nevoie să cercetăm cum se poate realiza iubirea în compartimentele concrete ale vieții zilnice. Trebuie să admitem că iubirea este «plinirea legii» dar fără a nega validitatea interzicerilor, căci acestea sînt tocmai ca acele borne de pe autostrăzi care împiedică pe călători să cadă în prăpastie [18].

Se crede că întrucît Dumnezeu vorbește nu numai în Sfînta Scriptură, ci și în evenimente, trebuie ca și acestea să fie descifrate tot în Biserică așa cum se face și interpretarea Bibliei [19].

Totuși, rolul magisteriului Bisericii Catolice este considerat și el relativ deoarece se constată un decalaj între afirmațiile Papei Grigorie XVI despre libertatea conștiinței și cele din Declarația conciliară, precum și un dezacord între *Syllabus* și *Gaudium et Spes*. De aceea se recomandă citirea învățămîntului Bisericii catolice ținînd seama de indicele său temporal și raportîndu-l la miezul central al credinței [20].

Se susține astăzi din ce în ce mai stăruitor că morala creștină nu mai trebuie concepută ca «suma articolelor imperative ale unui cod», ci ca «interpelarea actuală a unei persoane». «Viața creștină nu-i nimic — cum spune Newbigin — dacă nu-i un răspuns perpetuu dat Stăpînului cel viu, care ne-a descoperit voința Sa despre noi, care a murit și a înviat pentru noi, care mijlocește pentru noi și ne cheamă să găsim viața adevărată trăind pentru El» [21].

Morala creștină trebuie să aibă caracterul personalist al dialogului dintre Dumnezeu în Hristos și om. Ea este răspunsul de iubire la apelul pe care Dumnezeu ni-l adresează în Iisus Hristos [22]. Orientarea spre persoana lui Hristos ne va plasa în orbita iubirii Sale magnetice care invită la o întoarcere a iubirii. Iar «întoarcerea de iubire, care prin natura sa se exprimă în acțiune, este morala creștină» — cum afirmă M. P. Muligan [23]. Morala ar trebui, deci, să fie prezentată ca «un raport per-

17. Jullien, *op. cit.*, p. 106—111.

18. Newbigin (Lesslie), *Une religion pour un monde séculier*, préface de René Marlé, traduit de l'anglais par Marie Tadié, Castermann, Paris, 1967, p. 163.

19. Jullien, *op. cit.*, p. 113. 20. *Ibidem*, p. 115. 21. Newbigin, *op. cit.*, p. 161.

22. Dominico Grasso (S. J.), *La morale dans les catéchismes*, în «Lumen Vitae», vol. XVI, 1961, nr. 1, p. 110—117.

23. Mulligan (Marie Pauline), *Orientation personnaliste dans l'enseignement de la morale*, în «Lumen Vitae», vol. XVI, 1961, nr. 1, p. 110.

sonal între om și Dumnezeu care ne cheamă prin persoana lui Iisus Hristos, ca o morală a responsabilității în Hristos» [24].

Morala creștină trebuie să fie înțeleasă ca «o chemare la o continuă descoperire, la o continuă deschidere spre altul pînă la a stabili în adîncime un dialog și un dar ca răspuns cu Cel ce este Iubirea. Fără acest personalism evanghelic trăit în credință, morala predată nu-i în primul rînd nici pe deplin creștină». Oraison [25] reproșează moralei catolice că se preocupă prea mult de cazuistică, de legalism, de juridism. Tot el afirmă că morala creștină trebuie să țină seama de ceea ce este omul, adică de unitatea lui psiho-somatică, de natura lui relațională, de singularitatea sa ireductibilă și de faptul că el nu există decît din iubire și pentru iubire. Viața morală trebuie văzută totdeauna în situație, în relații interpersonale, care trebuie respectate și promovate.

Morala evanghelică cuprinde, fără îndoială, norme fundamentale, dar acestea sînt privite ca fiind în esență orientări care se cer personalizate în orice moment după vocația fiecăruia [26]. Morala creștină are o «structură dialogală» întrucît «se înscrie ca răspuns la interpelarea Tatălui în Iisus Hristos» [27].

În teologia morală catolică se face simțită necesitatea unei revizuiri serioase. Astfel, în manuale se cere utilizarea mai amplă a textelor Sfintei Scripturi și a Sfinților Părinți, care pînă acum erau prezentate mai mult ca ornamente decît ca temeiuri [28]. Se cere menținerea unei relații mai strînse cu dogmatica, ceea ce au făcut în ultima vreme moraliștii catolici Fritz Thillmann, Bernhard Häring etc. Se propune a se considera creația și întruparea ca punctele cardinale ale istoriei și a înceta de a se opune dimensiunea verticală și dimensiunea orizontală. Se crede că o viziune mai unificată a operei lui Hristos și a creației va salva de la opoziția dintre datoriile morale și bucuria vieții. Erotizarea contemporană este socotită ca o insurecție contra moralismului opresiv.

Moraliștii creștini trebuie să țină seama de momentele majore ale societății noastre și care sînt protestul contra inegalității și contra oricărei forme de sclavie sau de segregație și cerințele stăruitoare de a se acorda dreptul la bucurie. Sub presiunea mișcării protestatare a tineretului în direcția unei deschideri la sensibilitate și senzualitate, se fac auzite glasuri care cer o reconsiderare a senzualității, care n-ar mai trebui privită ca o «funcție biologică, ci ca o dimensiune cu adevărat umană a personalității care intervine în anumite aspecte în creația culturii și zidirea unei lumi umane» [29]. Se cere a se depăși opoziția dintre etică și plăcere și bucurie.

24. *Ibidem*, p. 72.

25. Oraison (Marc), *Une morale pour notre temps*, Fayard, Paris, 1970.

26. Coste, R., *Loi naturelle et loi évangélique*, în «Nouvelle Revue Théologique», janv. 1969, p. 85.

27. Simon, R., *Spécificité de l'Ethique chrétienne*, în vol. «l'Ethique chrétienne à la recherche...», p. 81. 28. Coste, R., *op. cit.*, p. 86.

29. Grebory Baum, *În slujba umanizării*, raport prezentat la Congresul de Teologie catolică de la Bruxelles, în «Il Regno»-Documentazione, XV, nr. 211, 15 oct. 1970, p. 407.

Antoine Vergote [30] deplînge numeroasele discuții asupra a ceea ce este licit și ilicit, codificările juridice străine de aspirațiile cu adevărat etice. El cere să se intervină mai puțin cu legile restrictive, să fie recunoscută căutarea umanizării prin senzualitate și să se exercite călăuzirea cu mai multă libertate și respect. «În viitor — spune Vergote [31] — Biserica va trebui să fie educatoarea care lasă loc și libertății pentru îndelungi și chinuitoare cercetări sub farul credinței și eticii creștine». Este singura modalitate «de a nu prezenta imaginea unui sistem intelectual autoritar și moralmente represiv». Vergote [32] deplînge faptul că Biserica catolică a fost într-un fel marginală în domeniul etic, adică privitor la «cele două mari axe etice ale omenirii contemporane : libertatea și libertatea în egalitate» și aceasta dintr-un spirit sectar și conservator. De aceea printre concluziile Congresului de Teologie catolică de la Bruxelles se află și aceasta : «Comunitățile creștine, responsabilii și credincioșii lor trebuie să se angajeze într-o acțiune efectivă pentru eliberarea săracilor și a oprimaților de orice fel».

Jean-Marie Aubert [33] declară la același congres în ce privește problema promovării femeii în Biserică : «Desigur, Biserica recunoaște demnitatea egală a bărbatului și femeii, dar această proclamare rămîne în fapt pur teoretică și verbală. În fapt, continuăm să gîndim și să acționăm ca și cînd femeia nu s-ar putea bucura în Biserică de aceleași drepturi ca bărbatul, ca și cînd ea ar fi afectată de o incapacitate de îndeplinit funcțiuni și slujiri și nu ar fi o persoană umană ca parte întreagă. Nu-i vorba aici de vreo revendicare feministă. Problema este mult mai gravă ; este vorba de o revendicare evanghelică».

Mai departe, se cere o deschidere pentru problemele colective ale omenirii [34].

În general, se propune a se evita riscul de a transforma Evanghelia într-un cod, pe care să fie suficient a-l aplica în mod mecanic, redîndu-se astfel metoda legalistă a fariseilor, osîndită de Mîntuitorul în termeni foarte severi.

Se cere a se sublinia că Evanghelia este duhul iubirii, că morala evanghelică este pentru toate situațiile și că Duhul Sfînt ne-a fost făgăduit ca să ne asiste tot timpul. Iubirea și legea sînt considerate ca două aspecte ale moralei creștine, care nu pot fi opuse pînă la excludere reciprocă. Chiar unul din susținătorii «moralei creștine noi», episcopul anglican J. A. T. Robinson este nevoit să recunoască necesitatea legii, întrucît ajută libertatea de a se exercita fără riscuri și cu eficiență deplină [35].

Viața de astăzi fiind «un univers relațional și mobil ca o rețea de interdependențe multiple și variate, din ce în ce mai întinsă și mai

30. În raportul său la congresul amintit mai sus — *Secularizarea cere o nouă prezență a Bisericii* — în «Il Regno», p. 411. 31. *Ibidem.* 32. *Ibidem*, p. 409.

33. Vezi «Le Monde», 18 sept. 1970, p. 10. 34. Coste, R., *op. cit.*, p. 87—88.

35. J. A. T. Robinson, *Morale chrétienne aujourd'hui*, trad. fr. Philippe Harverson, Ed. Epi, Paris, 1968, p. 295.

complexă» [36] impune un alt mod de a trăi responsabilitatea morală. De aceea, se propune ca acțiunea să nu fie dictată ci «să contribuim mai curînd la formarea omului care va trebui să inventeze propria sa acțiune» [37]. Cu alte cuvinte, se cere o morală a virtuții, așa cum era la început.

În felul acesta, părăsind vechea morală, «care adesea se mulțumea să repete scheme prefabricate, ajungem la o morală a vieții». Se recunoaște că această morală nouă nu-i «confortabilă». De aceea mulți sînt tentați — din comoditate — să apeleze la ceva de mai înainte cunoscut și obișnuit. Nu vor să înfrunte oboseala și riscurile unei decizii morale personale. Pentru aceea preferă să se afle în siguranță la adăpostul legilor decît să ia inițiative pe răspundere proprie în situațiile morale în care se găsesc. Adesea, însă, există situații care nu se încadrează în prescripțiile legii și atunci necesită o cazuistică proprie și personală. Ceea ce rămîne foarte dificil este de a delimita ceea ce este permanent valabil din legile morale și ceea ce este variabil în funcție de situație.

Constatăm că astăzi mulți moraliști catolici au o concepție puternic impregnată de existențialism și de situaționismul moral [38].

Existențialismul etic [39], deosebit de etica situațională condamnată de Papa Pius XII în 1952, este încercarea contemporană a teologiei catolice, cu deosebire din Germania, de a elabora o etică concretă, existențială, individuală, care să înlocuiască etica tradițională, de tip scolastic, considerată că nu mai satisface spiritele, pentru că se limitează la un cadru de referință abstract, esențial și universal.

Stăruind asupra unicității situației morale individuale, adepții existențialismului etic neagă suficiența principiilor morale universale în soluționarea cazului respectiv. Concluziile legii morale naturale nu pot exprima în mod adecvat voința lui Dumnezeu pentru o existență individuală într-o situație concretă. Etica existențială vrea să fie o întregire și o corectare a eticii tomiste tradiționale și de aceea n-a fost condamnată de Papă în anul 1952.

La afirmația unicității situației individuale se adaugă accentul pus pe relația «eu-tu», care învață pe fiecare cum să procedeze, fără să mai fie nevoit de a apela la vreo complicată coordonare și aplicare a principiilor morale universale. Iubirea este considerată drept cheia acestei intuiții a valorii unice a persoanei și a datoriilor sale. Omul credincios trebuie să fie conștient de exigența, de interpelarea divină făcută lui în mod personal și să se angajeze integral în morala concretă corespunzătoare.

Etica existențialistă poate fi considerată ca «o încercare de a integra elementele subiective ale teologiei protestante și cunoștințele feno-

36. Antoine (Pierre S. i.) *Situation présente de la morale*, în «L'Ethique à la recherche...», p. 15. 37. *Ibidem*, p. 16.

38. Despre etica situaționistă, vezi Joseph Fletcher, *Situation Ethics, The New Morality*, The Westminster Press, Philadelphia, 163 p. ; A. J. von Hildebrand, *Situational Ethics*, în «New Catholic Encyclopedia», vol. XIII p. 268 ; J. Fuchs S. J., *Morale théologique et Morale de situation*, în «Nouvelle Revue Théologique», nr. 10, dec. 1954, p. 1074 ș.u.

39. J. V. Mc. Glynn, *Existential Ethics*, în «New Catholic Encyclopedia», vol. V p. 724—725.

menologice ale existenţialismului în teologia morală catolică». Ea, deci, nu este un atac contra concepţiei tradiţionale, ci «contra unui obiectivism exagerat al nominalismului voluntar extrem şi al legalismului care-l însoţeşte» [40]. Se recunoaşte că existenţialismul etic afirmă persoana într-un mod care îmbogăţeşte fără îndoială teologia morală tradiţională. El aşază voinţa iubitoare a lui Dumnezeu în centrul întregii moralităţi. «Răspunsul personal al omului la iubirea personală a lui Dumnezeu nu-i pentru existenţialiştii etici ascultarea unei porunci, ci îmbrăţişarea cu iubire a voinţei Lui» [41].

Mulţi teologi catolici au adoptat părerea că iubirea trebuie aşezată în centrul teologiei şi vieţii morale.

Contra teoriilor morale ale eticii existenţialiste s-a obiectat mai întîi că ea subminează moralitatea obiectivă tradiţională şi cade într-un subiectivism periculos; în al doilea rînd, i s-a obiectat că şterge diferenţa dintre poruncă şi sfat şi apoi, că această etică se întemeiază pe neînţelegerea rolului prudenţei în conducerea acţiunii umane [42].

Profesorul catolic Charles Robert pretinde ca morala creştină să fie concepută — aşa cum şi este în realitate — ca fiind hristocentrică, sacramentală şi eshatologică [43]. Morala creştină este hristocentrică atunci cînd urmăreşte stabilirea şi întărirea unei relaţii vii între credincios şi Hristos care este prezent în Biserică, prin însuşirea iubirii, care este «plinirea legii». Morala creştină este sacramentală în sensul că nu poate realiza hristocentrismul decît prin mijlocirea Sfintelor Taine. Orientarea eshatologică a moralei creştine dă creştinului posibilitatea de a vedea în orice sarcină omenească un mandat încredinţat de Dumnezeu pentru binele oamenilor, în moarte o etapă spre înviere, iar în viaţa preamărită supravieţuirea faptelor bune [44].

În afară de aceste puncte de vedere critice, negative şi pozitive, pe care le-am expus, există o serie de preocupări ale moraliştilor catolici în legătură cu numeroase teme actuale de morală, pe care le tratează ţinînd seama de noile condiţii ale vieţii de azi.

În general, se constată că teologia morală catolică s-a dezvoltat în multe direcţii [45].

Astfel, în domeniul medicinii şi psihiatriei se formulează mai precis învăţătura morală privitoare la avort, sterilizare, folosirea unor mijloace extreme pentru conservarea vieţii şi sănătăţii. Moraliştii catolici au discutat problema transplanturilor de organe şi variatele forme ale psihoterapiei şi chirurgiei psihice. Descoperirea unor «contraceptive orale»

40. *Ibidem*, p. 725. 41. *Ibidem*.

42. Principalul reprezentant al existenţialismului etic este Karl Rahner, care-şi expune doctrina în *Gefahren im heutigen Katholizismus* (1950). Joseph Fuchs şi Bernhard Häring înclină şi ei spre această etică. 43. Ch. Robert, *op. cit.*, p. 119. 44. *Ibidem*, p. 142.

45. Vezi J. J. Farraher, *Moral Theology, History of (Contemporany Trends)*, în «New Catholic Encyclopedia», San Francisco, Toronto, London, Sidney, 1966, vol. IX, col. 1122—1123.

a determinat reexaminarea chestiunii privitoare la «contracepție» și a moralității sexuale în general [46].

Dr. Johannes Gründel, profesor de teologie morală catolică la universitatea din München, într-o lucrare intitulată *Aktuelle Themen der Moraltheologie*, Don Bosco Verlag, München 1971 (232 pagini) discută în lumina teologiei morale moderne temele : sexualitatea, vina, divorțul, homosexualitatea, plăcerea, avortul, asceza, dreptul penal, normele, autoritatea.

Factorii subiectivi care pot afecta responsabilitatea și imputabilitatea atît a nevropaților și a psihopaților cît și a celor cu emotivitatea și mentalitatea normală au fost examinați și tratați mai complet datorită dezvoltării psihiatriei și psihologiei ca știință [47].

Începînd cu Conciliul al II-lea de la Vatican Biserica Romano-Catolică s-a deschis spre ecumenism, începînd o intensă activitate în acest domeniu.

Enciclica *Divino afflante Spiritu* a Papei Pius XII și importantele descoperiri arheologice au trezit interesul pentru studiile biblice și pentru interpretarea mesajului mîntuirii. Faptul acesta a determinat o schimbare necesară și în domeniul Teologiei morale, căutîndu-se a se da — de acum înainte — o mai mare importanță Cuvîntului lui Dumnezeu decît raționamentului filozofic și etic care predomina pînă acum.

După Vatican II «reflexiunea specific morală în Teologie se subordonează mai degrabă cadrului Teologiei dogmatice, înăuntrul căreia găsește principii de explicație și de organizare mai conforme cu originalitatea faptului creștin» [48].

Mișcarea biblică și mișcarea kerygmatică au ajutat mult la o abordare mai teologică a Teologiei morale și la înlăturarea tipului predominant negativ al prezentării. Lucrările au fost scrise într-o «încercare de a integra această abordare mai pozitivă, mai teologică și mai biblică a Teologiei morale» [49].

Unul din aspectele acestui nou mod de a trata Teologia morală este împărțirea materiei aparținînd Moralei speciale mai curînd conform cu virtuțile decît cu preceptele Decalogului sau mai curînd potrivit cu re-

46. E. Schillebeeck prezintă primul tratat despre căsătorie inspirat de preocupările creștinilor de astăzi. Problema birthcontrol-ului a fost discutată de către Mgr Reuss, W.H.M. Van der Marck, L. Janssens, P. Aniciaux etc. ; Enciclica *Humanae Vitae* nu pare să fi încheiat discuția asupra controlului nașterilor. Vezi Comblin Joseph, *Evolution de la Théologie morale catholique*, în *Bilan de la Théologie du XX-e siècle* — sous la direction de Robert van der Gucht și Herbert Vorgrimler — t. I, p. 491.

47. Vezi M. Oraison, *Une morale pour notre temps* (1965) și lucrările scrise de J. M. Pohier, A. Vergote, L. Beirnaert.

48. Demaison (Michel), *Chronique de Théologie morale*, în «Lumière et Vie», 106, t. XXI, janv.-févr. 1972, p. 87—88. Aici aflăm că cel mai mare efort în vederea integrării Moralei la dogmă este reprezentat de colecția *Mysterium Salutis (Dogmatique de l'histoire du salut*, Ed. Du Cerf, Paris, 1969—1971). Din cele 15 volume planificate, au apărut 8 volume în traducere franceză. Dintre acestea, sînt de remarcat : vol. IV *La réponse de l'homme à la Révélation de Dieu ;* vol. VII, t. 2 *L' homme, unité d'un corps et d'une âme*, par J. B. Metz și F. Fiorenza ; vol. VIII, t. 2 *L'homme pécheur appelé au salut de* P. Schoonenberg ; t. 5 *L'homme sauvé et la voie du salut* etc.

49. Farraher, *op. cit.*, p. 1123.

latiile variate ale omului față de Dumnezeu, față de sine și față de aproapele ca individ și ca societate.

Într-adevăr, au apărut expuneri reușite despre morala Bibliei, cum sînt: R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testament* (Munich, 1962); idem, *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament* (Munich, 1967—1968); C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament* (Paris, 1965) etc.

Totuși, cu privire la temeiurile biblice Comblin [50] mărturisește: «Dar nu se pare că moraliștii au reușit să le asimileze. Căci Teologia morală continuă să fie formulată în cadrele filozofiei morale a scolasticii, adică a ceea ce se numește în tradiția Teologiei morale dreptul natural».

În ce privește filozofia existențialistă, se recunoaște că aceasta a exercitat o puternică influență — pozitivă dar și negativă — asupra Teologiei morale sub forma eticii situaționale, a eticii personale sau a eticii dialogului «eu-tu».

Influența pozitivă constă în faptul că a atras atenția asupra deciziei morale personale condiționate de situația vieții reale a individului. De asemenea, a ajutat să se acorde o mai mare atenție problemelor complicate ale vieții reale și să se vadă că «simpla declarație din nou a preceptului universal negativ nu-i niciodată un răspuns deplin la astfel de probleme» [51].

Dar existențialismul a exercitat și o influență negativă, din care pricină a fost condamnat de Pius XII și de Sfîntul Oficiu în 1952.

Astfel, sub influența extremiștilor acestui curent, unii creștini și chiar unii scriitori catolici au înlăturat pe Dumnezeu, considerînd moralitatea numai «o chestiune de decizie care integrează personalitatea proprie a individului». «Chiar cînd Dumnezeu este luat în considerație, extremiștii tind să facă din moralitate numai un dialog cu Dumnezeu, în care individul încearcă să simtă ce vrea Dumnezeu ca el să facă într-o situație dată, omițînd orice considerație a revelației și a învățăturii autoritare a Bisericii» [52].

Farraher conchide că, în rezumat, în Teologia catolică contemporană, se constată «un efort definit din partea celor mai mulți teologi moraliști de a fi mai mult teologi și biblici, mai puțin filozofi și abstracți; de a fi mai pozitivi în cercetare și afirmații, mai puțin negativi; de a trata moralitatea mai mult ca un răspuns personal la chemarea divină, mai puțin ca o simplă cerință a naturii umane» [53].

Totuși, în realitate, așa cum remarcă Comblin [54] «Dogmatica și Morala rămîn încă domenii relativ separate» (...), «se continuă a se vorbi despre reînnoirea moralei, dar este vorba mai mult de o dorință decît de o realitate» [55]. Comblin se plînge, de asemenea, că nu există încă un manual care să depășească metoda lui Bernhard Häring din *Das Gesetz Christi* [56].

50. Comblin, *op. cit.*, p. 40 ș.u. 51. Farraher, *op. cit.*, p. 1123.
52. *Ibidem.* 53. *Ibidem.* 54. Comblin, *op. cit.*, p. 40.
55. Vezi R. Hofmann, *Moraltheologische Erkenntnis und Methodenlehre*, 1963; S. Pinckaers, *Le renouveau de la morale*, Tournai — Paris, 1965. 56. Comblin, *op. cit.*, p. 40.

Cît despre morala socială catolică, aceasta rămîne întemeiată tot pe dreptul natural ca și pînă acum. I se reproșează că-i lipsește «sensul biblic și istoric», ceea ce o face să se limiteze să definească dreptatea în mod abstract, fără să orienteze conduite concrete și eficace. De altfel, teologii se mulțumesc cu rolul de comentatori ai enciclicilor papale, *Mater et Magistra, Pacem in terris, Populorum Progressio* și ai documentelor conciliare [57]. Se constată o mai largă deschidere spre problemele păcii și războiului. Dacă clasicii R. Bosc și R. Coste se mențin pe linia dreptului moral pur, E. Biser și J. Comblin folosesc temeiurile biblice și istorice [58].

Problemele morale ridicate de armele atomice au fost discutate mai ales în Germania.

Aplicațiile pastorale au fost studiate de iezuiții belgieni în cadrul centrului *Lumen Vitae* [59].

În cadrul preocupărilor actuale în Teologia morală catolică se înscriu și documentele oficiale mai recente ale conducerii supreme a Bisericii Romano-Catolice și pe care le-am lăsat la urmă pentru importanța lor deosebită în elaborarea, corectarea și întregirea așa-numitei doctrine sociale catolice.

Așa cum vom observa, poziția oficială a Bisericii Romano-Catolice exprimată de diferiți papi în diferite enciclici a evoluat simțitor. Și lucrul acesta se explică prin faptul că aceste enciclici nu au un caracter doctrinar ci numai unul pastoral și prin urmare sînt considerate ca «scrieri de circumstanță», potrivite și adaptate unui context istoric anumit cu grija de a nu schimba substanța doctrinară.

Vom arăta pe scurt numai pozițiile luate de ultimii papi în enciclicile lor asupra problemelor de morală socială și care au trebuit să se schimbe de la unul la altul, în mod progresiv, spre a corespunde contextului istoric respectiv [60].

Ca punct de referință, vom începe cu enciclica *Rerum Novarum* [61] (15 mai 1891) dată de papa Leon XIII, document de bază pentru doctrina socială catolică, întrucît pentru prima oară Biserica Romano-Catolică se ocupă în mod oficial de problema socială. Ca părți negative ale acestei enciclici amintim afirmația că egalitatea ar fi absurdă și contra naturii. De asemenea, papa Leon XIII manifestă un spirit paternalist și un optimism utopic, nerealist, întrucît propune ca soluție a problemei sociale unirea muncitorilor cu patronii.

Papa Pius XI în enciclica *Quadragesimo Anno* (15 mai 1931) aduce unele corecturi doctrinii sociale a papei Leon XIII și anume: Deși nici după el capitalismul nu este rău în sine, totuși Pius XI constată că este viciat de multe rele printre care cel mai grav este exploatarea muncitorilor; recunoaște temeinicia acuzației că Biserica

57. Este cazul clasicilor J. Messmer, N. Monzel, P. Bigo, J. Y. Calvez, P. Pavan *(ibidem)*.

58. Vezi E. Biser, *Der Sinn des Friedens*, Munich, 1960; J. Comblin, *Théologie de la paix*, 2 vol., Paris, 1960. 59. Comblin, *op. cit.*, p. 491.

60. O expunere detaliată și un comentar aprofundat al enciclicilor papale, în lumina concepției ortodoxe, a se vedea în valoroasa lucrare a P. S. Episcop Antonie Plămădeală, *Biserica slujitoare — în Sfînta Scriptură, Sfînta Tradiție și în Teologia contemporană*. Teză de doctorat, București, 1972 (344 pagini). Vezi mai ales p. 227—264.

61. Vezi și colecția *Oeconomia Humana*. International Edition — A Publication of the International Humanum Fondation — Editiones Valores, Fribourg (Switzerland) 1972 (647 pagini).

a luat partea bogaților; nu consideră inegalitatea dintre oameni ca naturală, ci ca fiind în dezacord cu învățătura lui Hristos; săracii sînt consideraţi victime ale nedreptății; alături de dreptul de proprietate, recunoaște dreptul de folosire spre binele tuturor și în fine, introduce principiul *subsidiarității*, adică al ajutorării grupelor mici și mari.

Papa Pius XII, în «mesajul» său din 1 iunie 1941, adaugă la principiul *subsidiarității* ideea demnității persoanei umane; concepe situația muncitorului nu ca pe o fatalitate, ci consideră pe muncitor ca o persoană chemată să se realizeze ca o ființă personală liberă și responsabilă.

Papa Ioan XXIII, în enciclica sa *Mater et Magistra* (15 mai 1961), spre deosebire de enciclicile anterioare, susține și ideea proprietății publice; recunoaște fenomenul socializării, ca act liber al oamenilor; atribuie Statului o putere mult mai mare; adaugă principiului *subsidiarității* pe cel al supleței; schimbă accentul de pe proprietate de muncă prin care omul capătă valoarea de persoană.

În *Pacem in Terris* (11 aprilie 1963) papa Ioan XXIII acordă importanță semnelor timpului; cere dezarmarea integrală; îndeamnă pe creștini să participe la treburile publice și pe națiuni să colaboreze; personalizează societatea, adică îi acordă valoarea unei persoane, față de care creștinul are datorii; nu respinge direct nici o formă politică.

În enciclica *Ecclesiam suam* (6 august 1964) papa Paul al VI-lea încearcă de a găsi un loc în cadrul unei ecleziologii tradiționale rigide pentru deschiderea Bisericii spre slujirea lumii prin mijlocul dialogului.

Constituția pastorală *Gaudium et Spes* (1965) este opera conciliului al II-lea de la Vatican. Cuprinde următoarele idei mai importante: recunoaște în fenomenele industrializării, socializării și personalizării caracteristicile lumii actuale într-un proces de rapidă și adîncă schimbare; afirmă demnitatea persoanei umane și a comunității umane, precum și interdependența dintre acestea; arată rolul pozitiv al socializării și valoarea binelui comun; indică principiul responsabilității reciproce și al participării ca mod de desfășurare a vieții sociale; contra conservatorismului de pînă atunci, înțelege lumea ca o realitate dinamică în neîncetată devenire și perfecționare și în același timp, afirmă capacitatea și răspunderea omului de a interveni în lume; legitimează, alături de proprietatea particulară, și pe cea publică; justifică intervenția Statului de a împiedica abuzul de proprietate privată, atunci cînd este împotriva binelui comun; se declară pentru o pace în dreptate și libertate.

Enciclica *Populorum Progressio* a papei Paul al VI-lea (26 martie 1967) nu face decît să comenteze *Gaudium et Spes* pe baza unor referințe biblice și patristice mai numeroase, căutînd și implicațiile practice. Reținem din aceasta următoarele poziții principiale noi: «Proprietatea privată nu constituie pentru nimeni un drept necondiționat și absolut». De aceea, în caz de abuz, se recomandă exproprierea. Industrializarea poate fi un factor de dezvoltare. Munca trebuie socotită ca o formă de colaborare cu Dumnezeu. Organizațiile profesionale și instituțiile culturale trebuie stimulate. Capitalismul este condamnabil cînd urmărește numai profitul.

În enciclica *Humanae Vitae* (1968) papa Paul al VI-lea se pronunță în problema familiei și a controlului nașterilor, afirmînd încrederea Bisericii în «capacitatea lumii de a se organiza și a-și creea resurse materiale din care să poată trăi chiar în condițiile unei creșteri substanțiale».

Din enciclica papei Paul al VI-lea *Octogesima Adveniens* (14 mai 1971) reținem adoptarea ideii «pluralismului opțiunii» ca fiind un nou pas înainte spre acceptarea tuturor formelor în care se realizează binele în lume.

O privire de ansamblu a acestor documente oficiale ale Bisericii Catolice ne arată existența unei evoluții a doctrinii sociale a Bisericii, datorită contextului istoric diferit în care acestea au fost alcătuite. Redăm cîteva aspecte asemănătoare semnalate de Utz [62]. Astfel :

1. Leon XIII este sceptic asupra unei ordini sociale întemeiată pe profesii, pe cînd Pius XI aprobă constituirea corpurilor profesionale.

2. Ioan XXIII concepe în *Pacem in terris* o nouă dimensiune — dezvoltarea istorică, de care ține seama cu deosebire *Gaudium et Spes*.

3. Pînă la Pius XII, ordinea profesională și opoziția bogat-sărac erau concepute ca o diferență cerută de natură.

4. Ioan XXIII și Conciliul Vatican II părăsesc concepția unei structuri ideale neschimbătoare în favoarea unei vieți sociale dinamice.

5. Toate documentele pontificale consideră proprietatea privată ca o instituție economică de drept natural, dar, stăruind asupra caracterului social al proprietății, Leon XIII a temperat individualismul ideii sale fundamentale a proprietății private. Acest caracter social mai accentuat la Pius XI în *Quadragesimo Anno* va deveni în *Populorum Progressio* a lui Paul al VI-lea însăși baza repartiției bunurilor.

6. În *Mater et Magistra*, Ioan XXIII consideră socializarea ca aparent inevitabilă.

7. Dreptul de participare a muncitorilor la întreprindere apare ca o corectură la exagerarea inițială a proprietății private.

Utz conchide : «Lectura documentelor pontificale face să apară evoluția doctrinii sociale a Bisericii. De la Ioan XXIII și mai ales de la Conciliul Vatican II ea se prezintă într-o formă mai dinamică și subliniază mai mult responsabilitatea personală a fiecărui creștin».

Într-adevăr, așa cum conchide P. S. episcop Antonie Plămădeală [63], «de la o teologie care afirmă neschimbabilitatea istoriei și ordinea eternă a lui Dumnezeu, romano-catolicismul a evoluat spre teza unei societăți dinamice». De asemenea, vechea dihotomie între Biserică și societate a dispărut făcînd loc ideii de comunicare. În fine, de la concepția unei Biserici autosuficientă, autoritară și triumfalistă s-a ajuns la ideea unei Biserici slujitoare.

Dar în acest efort lăudabil de a se deschide față de lume și a se pune în serviciul ei, se pare că s-a uitat de slujirea pe care o datorăm lui Dumnezeu [64]. Și astfel, se ajunge la pierderea identității creștine, la nesocotirea specificului moralei creștine. Căci nu poate fi vorba de o slujire autentic creștină față de lume decît dacă este în același timp și o slujire față de Dumnezeu. Iubirea față de aproapele este inseparabilă de iubirea față de Dumnezeu, cu care alcătuiește o singură unitate.

În spiritul și pe linia trasată de Conciliul Vatican II, în Biserica Romano-Catolică s-a continuat, la diferite niveluri și în diferite organisme bisericești (de exemplu *Justitia et Pax*), precum și de către numeroși teologi, studiul și dezbaterea problemelor de morală socială.

62. Vezi Utz, *op. cit.*, p. XXV—XXIX.
63. În *Biserica slujitoare*, p. 265.
64. *Ibidem*, p. 264—265.

Amintim, de exemplu, că la a doua Adunare a Sinodului episcopal catolic care a avut loc la Roma între 30 septembrie și 6 noiembrie 1971 [65], s-au analizat și discutat două teme importante de morală socială creștină : slujirea preoțească și dreptatea în lume. Ambele teme și în special tema privind dreptatea în lume a fost privită într-o perspectivă mai largă, după care s-au propus soluții pentru o conlucrare efectivă la restaurarea dreptății în lume. Prin glasul unora dintre ierarhi, Biserica Romano-Catolică și-a făcut o autocritică sinceră, însoțită de propuneri pentru o reconsiderare radicală a atitudinii ei față de problema dreptății în Biserică și în lume. Studiind împreună aceste două teme — slujirea preoțească și dreptatea în lume — s-a căutat a se lega mai strîns slujirea față de oameni și slujirea față de Dumnezeu.

În general, se constată că Biserica Romano-Catolică a făcut în ultima vreme în problema socială un important pas înainte, abordînd-o mai realist, într-o perspectivă mai largă.

Din prezentarea noastră succintă a preocupărilor mai însemnate din domeniul Teologiei morale catolice s-a putut observa că toate acestea au ca obiectiv principal o înnoire a moralei catolice tradiționale spre a putea face față noilor cerințe ale omului contemporan și ale societății actuale în continuă prefacere, cu care se vede confruntată.

Ni se asigură însă mereu că — propriu-zis — nu este vorba de vreo schimbare de fond care să atingă însăși esența moralei creștine ci numai de înlăturarea, remedierea sau înlocuirea unor forme și moduri greșite în care a fost concepută și prezentată în trecut, prin care totuși unii consideră că și-a pierdut identitatea creștină.

În vederea depășirii acestei crize s-au formulat numeroase și variate propuneri care se reduc, în esență, la încercarea de înlăturare a vechilor forme și metode rigide în care era înțeleasă și predată morala catolică, forme și metode inadecvate duhului creștin al iubirii și libertății și valorificarea fondului originar și autentic al moralei creștine.

Cele mai importante dintre aceste propuneri, pe care le-am expus pe scurt în lucrarea prezentă, sînt : părăsirea coabitării Moralei cu Dreptul, spre a o salva de la legalism, formalism și cazuistica juridică, însoțită de strîngerea raporturilor Moralei cu Dogmatica ; prioritatea acordată fundamentării biblice și patristice față de argumentarea rațională ; conceperea vieții morale mai mult ca un răspuns personal la apelul lui Dumnezeu decît ca o ascultare de porunca lui Dumnezeu sau ca o cerință a naturii umane ; înțelegerea și luarea în seamă a complexității infinite a realității personale și colective ; accentul pus pe virtuți și nu pe păcate și conceperea moralei creștine ca fiind hristocentrică, sacramentală și eshatologică.

Constatăm că atît în semnalarea deficiențelor cît și în încercarea de renovare a Moralei catolice, teologii catolici repetă unele critici fă-

65. Vezi *La Documentation catholique* din 19 noiembrie, 5 dec., 23 dec. 1971 ; *L'Osservatore Romano* din 8 oct., 30 oct., 19 noiembrie 1971 și «Le Monde» din 1 oct. și 28—29 noiembrie 1971.

cute de teologii ortodocși cu mult înainte și valorifică teme și principii morale ortodoxe cum sînt cele amintite mai sus [66].

Ne dăm perfect seama de greaua sarcină pe care o are moralistul creștin astăzi mai ales în elaborarea unei morale sociale corespunzătoare atît principiilor morale creștine cît și realităților noi și inedite din vremea noastră. În această privință, Morala creștină ortodoxă întrucît a păstrat fără știrbire și fără adaos concepția morală a Evangheliei și a vieții morale creștine tradiționale, ferindu-se de influențele inovatoare ale creștinismului apusean, s-a dovedit capabilă, fără a trece prin criză, de a corespunde cerințelor actuale. Neavînd de apărat poziții rigide și anacronice și nici interese vremelnice, problemele actuale n-o pun în nedumerire. Astfel, problema păcii, dreptatea socială, progresul științific și tehnic, drepturile fundamentale ale omului și toate celelalte probleme actuale ale omenirii sînt examinate fără nici o reticență în lumina directă a principiilor moralei creștine, în duhul iubirii lui Hristos, care trebuie să însoțească permanent pe creștin și sub călăuzirea continuă a Duhului Sfînt primit prin Sfintele Taine ale Bisericii.

Vasta lucrare, intitulată semnificativ «Apostolat social» — apărută în 10 volume, a Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, Întîistătătorul Bisericii Ortodoxe Române, la care în anul 1969 s-a adăugat lucrarea Înalt Prea Sfințitului Nicolae mitropolitul Ardealului, cu titlul *Studii de Teologie morală* și recent, în 1972, teza de doctorat a Prea Sfințitului Episcop Antonie Plămădeală — vicar patriarhal — *Biserica slujitoare,* precum și numeroasele studii de Teologie morală apărute în revistele noastre bisericești în ultimii ani, dovedesc suficient capacitatea Moralei creștine ortodoxe de a corespunde cerințelor vremii noastre și prin aceasta caracterul ei autentic creștin și neîntrecuta ei vitalitate.

66. Vezi, Mitropolitul Nicolae Mladin, *op. cit.*, p. 199—227.

Constantin Daniel

VEDEREA LUI DUMNEZEU ÎN NOUL TESTAMENT ŞI TEOFANIILE ESENIENILOR

Domnul nostru Iisus Hristos, Sfinţii Evanghelişti şi Sfinţii Apostoli au învăţat de multe ori că pînă la venirea Fiului lui Dumnezeu, iudeii nu L-au văzut niciodată pe Dumnezeu în lumea aceasta. Însuşi Hristos grăind către iudei a spus: «Şi Tatăl care M-a trimis, Acela a mărturisit despre Mine. Nici glasul Lui nu l-aţi auzit vreodată, nici faţa Lui n-aţi văzut-o» (Ioan V, 37), şi El a spus de asemenea: «Nu doar că pe Tatăl L-a văzut cineva, decît numai Cel ce este de la Dumnezeu; Acesta L-a văzut pe Tatăl» (Ioan VI, 46). Apoi Hristos învaţă pe ucenicii Săi: «Dacă M-aţi fi cunoscut pe Mine şi pe Tatăl Meu L-aţi fi cunoscut; dar de acum îl cunoaşteţi pe El şi L-aţi şi văzut» (Ioan XIV, 7). Astfel Dumnezeu Tatăl nu poate fi văzut, dar cel care priveşte pe Fiul vede pe Tatăl, ceea ce Hristos statorniceşte răspunzînd Sfîntului Apostol Filip care îi cerea să îi arate pe Tatăl: «Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut şi pe Tatăl. Cum zici tu: arată-ne pe Tatăl? Nu crezi tu că Eu sînt întru Tatăl şi că Tatăl este întru Mine» (Ioan XIV, 9—10). Este lucrul pe care Hristos îl spusese mai înainte vorbind către iudei: «Şi cel ce Mă vede pe Mine vede pe Cel ce M-a trimis pe Mine» (Ioan XII, 45) [1].

Tot aşa Sfîntul Evanghelist Ioan afirmă în chip răspicat: «Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată» (Ioan I, 18) şi repetă aceasta în prima sa Epistolă: «Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată» (I Ioan IV, 12).

Sfîntul Apostol Pavel învaţă de asemenea: «Cel ce singur are nemurirea şi locuieşte întru lumină neapropiată, pe Care nu L-a văzut nimeni dintre oameni, nici nu poate să-L vadă» (I Tim. VI, 16). Şi Apostolul Pavel reia această învăţătură în Epistola II către Corinteni: «Căci umblăm prin credinţă, nu prin vedere» (II Cor. V, 7). Tot astfel Apostolul Pavel numeşte pe Dumnezeu Tatăl «nevăzutul Împărat» (Evr. XI, 27) [2].

Dar drepţii vor vedea pe Dumnezeu în viitor, *in patria*, în împărăţia lui Dumnezeu, pentru că Hristos vesteşte: «Fericiţi cei curaţi cu inima că aceia vor vedea pe Dumnezeu» (Matei V, 8). Şi Apostolul

1. «A cunoaşte» are un sens apropiat de a «vedea» în unele cuvinte ale Mîntuitorului: «... şi nimeni nu cunoaşte pe Fiul, decît numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaşte nimeni, decît numai Fiul şi cel căruia va voi Fiul să-i descopere» (Matei XI, 27; cf. Luca X, 22) şi «dar adevărat este Cel ce M-a trimis pe Mine şi pe care voi nu-L ştiţi» (Ioan VII, 28), «şi nu L-aţi cunoscut pe El» (Ioan VIII, 55). De altfel verbul «a cunoaşte» este urmat des de verbul «a vedea», cel de al doilea verb părînd să completeze şi să expliciteze pe primul: «dar de acum îl cunoaşteţi pe El şi L-aţi văzut» (Ioan XIV, 7) şi «...oricine păcătuieşte nu L-a văzut, nici nu L-a cunoscut» (Ioan III, 6).

2. În textul grec, Apostolul scrie despre Moise τὸν γὰρ ἀόρατον ὡς ὁρῶν ἐκαρτέρησεν («căci a rămas neclintit ca şi cum a văzut pe Cel nevăzut» — Evr. XI, 27). Apostolul Pavel repetă că Dumnezeu Tatăl nu poate fi văzut şi că Fiul este forma vizibilă a Tatălui (Col. II, 15).

Pavel învaţă tot aşa : «Căutaţi pacea cu toată lumea şi sfinţenia, fără de care nimeni nu va vedea pe Dumnezeu» (Evr. XII, 14) şi : «Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, faţă către faţă ; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaşte pe deplin, precum am fost cunoscut şi eu» (I Cor. XIII, 12). Sfîntul Evanghelist Ioan scrie tot astfel că în împărăţia lui Dumnezeu vom vedea pe Dumnezeu aşa cum este El : «Fiindcă îl vom vedea cum este» (I Ioan III, 2). Iar în Apocalipsă, el scrie că cei drepţi «vor vedea faţa Lui» (Apoc. XXII, 4), ceea ce Iov vestise de altminteri cu multe veacuri mai înainte : «Şi afară din trupul meu voi vedea pe Dumnezeu» (Iov XIX, 26).

Iar îngerii în ceruri văd «faţa Tatălui», aşa cum învaţă Hristos (Matei XVIII, 10). Dar Sfîntul Ioan Evanghelistul în Apocalipsă nu spune cîtuşi de puţin, *expressis verbis*, că a văzut pe Dumnezeu Tatăl, ci scrie că a văzut un tron pe care şedea «cineva» asemenea cu piatra de iasp şi de sardiu (Apoc. IV, 3), deci a văzut o imagine, un chip al lui Dumnezeu Tatăl. Dar el vede pe Fiul (Apoc. I, 13) dat fiind că Fiul a făgăduit să se arate celor care îl iubesc pe Dînsul, şi să se arate *hic et nunc* [3]

3. Dacă nimeni nu a putut să vadă pe Dumnezeu pînă la venirea Fiului lui Dumnezeu — după învăţătura Evangheliilor — totuşi cei care au văzut pe Fiul L-au văzut pe Tatăl (Ioan XIV, 9—10 ; XII, 45) şi de asemenea L-au văzut pe Dumnezeu cei care au văzut pe Duhul Sfînt (Ioan I, 32—33 ; Matei III, 16 ; Marcu I, 10 ; Luca III, 22 ; Fapte II, 2—4). Dar Fiul a făgăduit să se arate celor pe care El îi iubeşte (Ioan XIV, 21) şi drept urmare omul credincios şi drept poate să vadă pe Dumnezeu după venirea Fiului lui Dumnezeu în lume, dacă Dumnezeu îi dăruieşte acest har. De fapt Dumnezeu Fiul s-a arătat în lumea aceasta Apostolului Pavel (Fapte IX, 3 ş.u.) şi Sfîntului Ioan Evanghelistul (Apoc. I, 13) ; iar Sfinţii Părinţi au afirmat deseori această teofanie pe care pot să o aibă drepţii şi sfinţii (de exemplu Clement de Alexandria, cu privire la gnostic, la creştinul desăvîrşit — *Stromate* VII, 11 ; P. G., IX 289—292, 496. Tot aşa Sf. Grigorie de Nazianz, în cartea sa *Despre vederea lui Dumnezeu*, P. G., XXXVI, 320). De altfel « de ce a venit, oare, Hristos dacă Dumnezeu rămîne dincolo de putinţa de ajungere a omului ?», se întreabă Jean Meyendorff (*St. Grégoire Palamas et la mysthique orthodoxe*, Paris, 1959, p. 128), iar Vladimir Loski (*Vision de Dieu*, Neuchatel, 1962, p. 12) scrie : «nici un teolog creştin nu a negat vreodată *ex professo* că cei aleşi în starea de beatitudine finală nu vor avea vederea lui Dumnezeu. Este un adevăr fundamental atestat de Sfînta Scriptură : «Îl vom vedea pe El aşa cum este El» (I Ioan III, 2). S-a pus întrebarea dacă această vedere a lui Dumnezeu este rezervată exclusiv vieţii veşnice — *in patria*, sau dacă ea poate să-şi aibă începutul chiar în lumea aceasta — *in via*, în experienţa extatică. În ceea ce priveşte viziunea faţă în faţă în vremea de apoi, ea a putut să fie interpretată ca una din caracteristicile unirii cu Dumnezeu sau ca izvorul însuşi al fericirii : viziunea beatifică prezentîndu-se atunci ca scopul ultim al fiinţelor umane. În fine despre obiectul însuşi a acestei vederi a lui Dumnezeu, *sicut est*... interpretarea doctrinară a fost diferită, după cum se admite posibilitatea cunoaşterii esenţei divine, sau după cum se afirmă, dimpotrivă, incognoscibilitatea Sa absolută de către fiinţele create».

Toma de Aquino (*Summa contra gentes* III, 51, 54, 57) prezintă această doctrină numită *visio beata* după moarte şi expune (*Summa theologica*, quaest. 12 : *Quomodo Deus cognoscatur a nobis*) viziunea esenţei divine de către inteligenţele create. El distinge o «viziune de comprehensiune» care este imposibilă, şi o «viziune de cunoaştere» care este posibilă.

Dar Sf. Simion Noul Teolog şi mai cu seamă Sf. Grigorie Palama au afirmat, împreună cu întreaga mişcare isihastă pornită de la Muntele Atos, posibilitatea pentru cei drepţi de a-L vedea pe Dumnezeu, *hic et nunc*, sau mai exact de a vedea energiile Sale necreate, adică lumina dumnezeiască similară aceleia care L-a iluminat pe Iisus Hristos pe muntele Taborului. Sf. Simion Noul Teolog refuză să dea numele de creştini acelora care nu au avut, încă în viaţa aceasta, percepţia şi experierea luminii celei dumnezeieşti (citat după Vladimir Loski (*A l'image et à ressemblance de Dieu*, Paris, Aubier éd., 1967, p. 64). Desigur pentru sfinţii isihaşti nu poate exista decît o viziune a energiilor, necreate, ale lui Dumnezeu şi nu a esenţei lui Dumnezeu însuşi.

celor care îl iubesc pe El (Ioan XIV, 21) : «Iar cel ce Mă iubeşte pe Mine va fi iubit de către Tatăl Meu şi-l voi iubi şi Eu şi Mă voi arăta Lui».

I. — De altfel Sfinţii Părinţi au interpretat întotdeauna în acest fel pasajele din Vechiul Testament care se raportau la vederea lui Dumnezeu, adică au înţeles că omul nu poate vedea în această viaţă pe Dumnezeu, şi că în Vechiul Testament a fost văzut chipul, imaginea sau asemănarea ori reprezentarea lui Dumnezeu şi nu Dumnezeu însuşi. Astfel Sfîntul Chiril al Alexandriei scrie cu privire la vedeniile proorocului Isaia (Isaia VI, 1—3) şi ale proorocului Iezechiel (Iez. I, 26—28) : «Dar sfinţii prooroci care spuneau că au văzut pe Domnul Savaot nu au spus deloc minciună. Căci ei nu au afirmat în cuvintele lor că au văzut natura lui Dumnezeu însăşi şi nici nu au văzut ce este Dumnezeu în fiinţa Sa ; ci ei spuneau numai că : «această viziune a noastră era chipul slavei lui Dumnezeu». Adică chipul slavei lui Dumnezeu era reprezentat în felul unei enigme după concepţiile noastre omeneşti, şi era mai degrabă o înfăţişare asemănătoare ca aceea a unui tablou pictat, care avea unele relaţii cu Dumnezeu» [4].

De altfel Moise însuşi nu văzuse deloc pe Dumnezeu, ci doar slava Sa (cf. : «Şi Moise a zis : arată-mi slava Ta !» (Ieş. XXXIII, 18), şi de asemenea : «Zis-a Domnul către Moise : Eu voi trece pe dinaintea ta toată slava Mea...» (Ieş. XXXIII, 19), întrucît Dumnezeu spusese lui Moise : «Faţa Mea însă nu vei putea să o vezi, că nu poate vedea omul faţa Mea şi să trăiască» (Ieş. XXXIII, 20) şi de asemenea Dumnezeu îi spune lui Moise : «Iar cînd voi ridica mîna Mea, tu vei vedea spatele Meu, iar faţa Mea nu o vei vedea» (Ieş. XXXIII, 23). Această imposibilitate a vederii lui Dumnezeu de către omul în viaţă, pînă la venirea Fiului lui Dumnezeu, este atestată de alte locuri din Vechiul Testament (Ieş. XIX, 21 ; Jud. VI, 23—23 ; XIII, 22).

Astfel învăţătura lui Hristos, a Evangheliştilor, a Apostolilor şi a Sfinţilor Părinţi este unanimă şi întru totul concordantă : iudeii nu au văzut pe Dumnezeu Tatăl în această viaţă. Dar aceasta înseamnă că pentru Hristos, pentru Sfinţii Evanghelişti şi pentru Sfinţii Apostoli textele din Vechiul Testament care se raportează la vederea lui Dumnezeu şi la arătările Sale vizibile (Fac. XVII, 1 ; XII, 7 ; XV, 17 ; XXVI, 2 ; XXXII, 25—31 ; XXXV, 9 ; şi de asemenea Fac. III, 8—24 ; VI, 13, etc.) nu trebuie înţelese ca însemnînd vederea lui Dumnezeu însuşi ; ci ele se referă la vederea unei imagini, a unei reprezentări a slavei Sale. Iar Fiul este persoana vizibilă a Sfintei Treimi, căci venirea lui Hristos este apariţia vizibilă a lui Dumnezeu şi Hristos este Dumnezeu cel văzut (cfr. Evr. I, 3 ; Colos. I, 15 ; II Cor. IV, 4 ; Ioan XII, 45). De aceea dacă Dumnezeu Tatăl ar fi fost văzut de către iudei, venirea Fiului, Dumnezeu văzut şi chip văzut al lui Dumnezeu Tatăl, ar fi fost oarecum

---

Pe de altă parte în veacul al IV-lea ereticii mesalieni, ca şi mesalienii necreştini, au afirmat în Siria şi Palestina că Dumnezeu şi Sfînta Treime puteau să fie văzuţi cu ochii trupului, adică să fie percepuţi senzorial. Aceeaşi doctrină a fost profesată de altfel în veacul al XIII-lea de către ereticii bogomili.

4. Sf. Chiril al Alexandriei, *Commentarium in Johannem*, P. G., LXXIII, la textul Ioan I, 18.

inutilă. Este ceea ce Hristos învaţă grăind către Sfîntul Apostol Filip (Ioan XIV, 8—9 ; XII, 45).

Astfel, chiar dacă exegeţi moderni ai Vechiului Testament au afirmat că exista la iudei şi o altă tradiţie după care Dumnezeu putea apare sub o formă vizibilă poporului iudeu [5], totuşi pentru Hristos şi pentru ucenicii Săi, pentru întreg Noul Testament, iudeii nu L-au văzut pe Dumnezeu pînă la venirea Fiului.

II. — Dar această doctrină a imposibilităţii vederii lui Dumnezeu de către iudei, în viaţa aceasta, nu este numai a Noului Testament, ci ea aparţine şi tuturor învăţătorilor iudei ale căror teze sînt expuse în literatura rabinică. Aşadar rabinii interpretau în acelaşi sens — al vederii slavei lui Dumnezeu — pasajele din Vechiul Testament care se raportau la vederi ale lui Dumnezeu de către oameni. Într-adevăr cele două Talmuduri şi întreaga literatură rabinică redau cuvintele a mulţi dascăli iudei din vechime, care afirmau limpede şi răspicat că omul nu poate să-L vadă pe Dumnezeu în această lume. Astfel se poate citi în literatura rabinică : «Rabi Dosa a grăit : El spune (Ieş. XXXIII, 20) omul nu poate să Mă vadă şi să trăiască. În cursul vieţii lor nu pot să-L vadă, dar îl văd după moartea lor» (Ps. XXI, 30). Rabi Aquiba spuse : Chiar sfinţii cei vii care poartă tronul Slavei nu văd Slava. Rabi Simeon zice că nu vrea să aducă obiecţiuni cuvintelor învăţătorului său, ci vrea numai să facă o adăugire : chiar îngerii care trăiesc o viaţă veşnică nu văd Slava [6]. «Tot astfel în ceea ce priveşte faptul că nu poate omul să-L vadă pe Dumnezeu şi să trăiască, se poate citi în scrierile rabinice : «Rabi Aquiba zice : Aceştia (care văd pe Dumnezeu, *nota traducătorului)* sînt îngerii ce slujesc. Rabi Simeon din Teman zise : Nu vreau să înlătur cuvîntul lui Rabi Aquiba, ci doar să adaug ceva la el : acest om care vede pe Dumnezeu şi trăieşte sînt sfinţii vii şi îngerii slujitori. Rabi Eleazar ben Yose (zise) : Nu numai că nu îl văd, dar nici nu ştiu care este locul Lui (Ieş. III, 12), cuvîntul acesta se aplică omului credincios în ceasul morţii sale» [7].

Astfel tratatele literaturii rabinice, de inspiraţie fariseană cele mai multe, mai cu seamă cele mai vechi, afirmă în mod categoric, această

5. Expunerea acestei chestiuni este pe larg tratată în : Imschoot van P., *Théologie de l'Ancien Testament,* t. I, p. 143 ş.u., Paris, 1954. În ceea ce priveşte «Slava lui Dumnezeu» pe care o văd proorocii, şi poporul iudeu, acelaşi autor scrie *(Ibidem,* t. I, p. 217—218) : «Într-o serie de texte atribuite *Codului sacerdotal* «slava lui Yahve» este un fenomen vizibil, asemănător focului (Ieş. XXIV, 17), este asociată des cu un nor, şi, ca şi acesta, constituie o manifestare a prezenţei lui Dumnezeu cel puternic şi înfricoşător ; ea apare pe Muntele Sinai : «Slava Domnului s-a pogorît pe Muntele Sinai şi l-a acoperit norul şase zile «(Ieş. XXIV, 16). La Iezechiel ceea ce caracterizează «Slava lui Dumnezeu» este caracterul său de foc, de luminozitate ; ea este ca un nor gros înconjurat de o lumină de unde izbucnesc fulgere, ca o masă de foc şi de metal (Iez. I, 4—28).

6. *Sifre asupra Leviticului* 1, 1, 46, în Joseph Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux siècles chrétiens,* Rome, 1955, p. 37, nr. 164.

7. *Ibidem,* nr. 246. Cf. şi : Hermann L. Strack und Paul Billerbeck, *Das Evanghelium nach Matthäus,* München, 1922, p. 206—215 ; *Sifre asupra cărţilor Numerilor şi a Deuteronomului,* Wilna, 1864, ed. Friedmann, 12, 8, § 103 (27 b) şi tratatul palestinian *Pea,* 8, 21 b, 44, citat de Hermann L. Strack şi Paul Billerbeck, *Das Evanghelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte,* München, 1924, p. 362—363.

imposibilitate a vederii lui Dumnezeu de către om, iar textele rabinice pe care le-am menţionat datează din primul secol după Hristos, pentru că Rabi Dosa şi Rabi Aquiba trăiau în epoca aceea [8].

Dacă fariseii negau astfel putinţa ca omul credincios să vadă pe Dumnezeu, saducheii care nu credeau că există îngeri şi care nu admiteau că un om poate să vadă un înger (Fapte XXIII, 8—9) trebuia şi ei să cugete că omul nu poate să vadă pe Dumnezeu şi să trăiască, pentru că saducheii urmau cu exactitate cuvîntul Torei, care afirma în chip categoric această imposibilitate (Ieş. XXXIII, 20).

Nu numai că cea mai mare parte a iudeilor credincioşi, în vremea lui Hristos, negau orice putinţă pentru om de a vedea pe Dumnezeu, dar ei păreau a socoti că este o foarte mare nelegiuire afirmaţia unui iudeu care spunea că vede sau L-a văzut pe Dumnezeu. Pentru că Sfîntul Ştefan cel dintîi mucenic creştin, «fiind plin de Duh Sfînt şi privind la cer, a văzut slava lui Dumnezeu şi pe Iisus stînd de-a dreapta lui Dumnezeu. Şi a zis : Iată văd cerurile deschise şi pe Fiul Omului stînd de-a dreapta lui Dumnezeu!» (Fapte VII, 55—56). Dar iudeii care îl ascultau au considerat aceste cuvinte ca fiind o mare nelegiuire şi o hulă, pentru că, «strigînd cu glas mare şi-au astupat urechile şi au năvălit asupra lui. Şi scoţîndu-l afară din cetate îl băteau cu pietre» (Fapte VII, 57—58) [9].

Prin urmare este evident că pentru cea mai mare parte a iudeilor era limpede — în primul secol după Hristos — nu numai că omul credincios nu putea să vadă pe Dumnezeu în viaţa aceasta, dar cel care afirma că a văzut pe Dumnezeu, că a avut o viziune în care a văzut pe Dumnezeu comitea o mare nelegiuire şi era pedepsit cu moartea, ca prooroc mincinos şi ca unul care nu mai putea să trăiască după făptuirea acestei mari hule.

III. — Dacă lucrurile stau astfel, care poate fi atunci pricina afirmaţiilor repetate des în Noul Testament a imposibilităţii vederii lui Dumnezeu de către om? Pentru ce Hristos şi Sfîntul Ioan Evanghelistul dar şi Apostolii repetă şi insistă asupra faptului că nimeni nu poate vedea pe Dumnezeu? Dacă toţi iudeii erau de acord, în acea epocă, asupra imposibilităţii vederii lui Dumnezeu, de ce repetă Hristos că nimeni nu poate vedea pe Dumnezeu? Şi de ce, oare, Sfîntul Apostol Filip cere lui Hristos să-i arate pe Tatăl, dacă era unanim admis printre iudei că nimeni nu poate să vadă pe Dumnezeu?

Ni se pare foarte probabil că dacă Hristos şi ucenicii Săi afirmă de mai multe ori şi insistă asupra faptului că nimeni nu poate vedea pe Dumnezeu, lucrul acesta se datoreşte faptului că existau în vremea Lui, iudei care credeau — ca şi Sfîntul Apostol Filip — că omul poate să-L

8. Cfr. Hermann L. Strack und Paul Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus*, München, 1922, p. 206—215.

9. Fără îndoială Sfîntul Ştefan putea să vadă pe Fiul, Care făgăduise să se arate acelora care îl iubesc şi pe care îi iubeşte şi El (Ioan XIV, 21), dar el putea să vadă şi pe Tatăl după venirea Fiului pe lume. Pe de altă parte, el este ucis după această viziune a sa, astfel că se împlineşte şi cuvîntul (din Ieş. XXXIII, 20) : «omul nu poate vedea faţa Mea şi să trăiască».

vadă pe Dumnezeu, şi care, prin urmare, interpretau textele şi pasajele din Vechiul Testament asupra vederii lui Dumnezeu în sensul că omul poate vedea persoana lui Dumnezeu însuşi. Şi poate existau, în vremea lui Hristos, iudei credincioşi, care afirmau că L-au văzut pe Dumnezeu cu ochii lor.

Cine erau aceşti *homines religiosi* iudei ale căror afirmaţii şi învăţături par a fi dezminţite şi contrazise categoric de către Hristos şi de către ucenicii Săi ?

IV. — Ni se pare cu neputinţă de admis că cuvintele Mîntuitorului «Voi nu aţi auzit vreodată glasul Lui, nici faţa Lui nu aţi văzut-o» (Ioan V, 37) se referă la proorocii Isaia, Iezechiel şi Daniel sau la Moise, mai întîi fiindcă Hristos i-ar fi numit pe aceşti prooroci şi nu ar fi folosit expresii atît de generale şi impersonale ori puţin deferente faţă de aceşti mari prooroci. Apoi Hristos nu ar fi aşezat laolaltă pe aceşti mari sfinţi cu iudeii din vremea Sa. Pe de altă parte, aşa cum am văzut, doctrina fariseilor, a saducheilor şi a celei mai mari părţi din iudeii de atunci era că proorocii şi Moise nu au văzut pe Dumnezeu însuşi ci slava Sa, asemănarea Sa. În consecinţă, dacă Hristos spune iudeilor că nu L-au văzut niciodată pe Dumnezeu, nu se referă la prooroci sau la Moise, şi nici la învăţăturile fariseene şi saducheene care nu admiteau că omul poate să-L vadă pe Dumnezeu. De aceea pare foarte probabil că Hristos spunînd iudeilor : «Nici glasul Lui nu l-aţi auzit vreodată, nici faţa Lui nu aţi văzut-o» (Ioan V, 37), face aluzie şi se referă la învăţăturile unor oameni, credincioşi iudei, care trăiau în vremea Sa. Căci Hristos vorbeşte iudeilor ca şi cum unii dintre ei ar fi afirmat că L-au văzut pe Dumnezeu, sau că au auzit glasul Lui.

V. — Şi într-adevăr exista pe vremea lui Hristos o sectă iudaică, o grupare politico-religioasă desigur dar şi extatică, din ai cărei membri unii afirmau şi scriau că L-au văzut pe Dumnezeu cu proprii lor ochi, şi aceasta nu în somn, în vis, sau într-o arătare de noapte, ca unii dintre sfinţii prooroci, ci în plină lumină. Şi pe deasupra aceşti *homines religiosi* iudei afirmau că L-au văzut pe Dumnezeu însuşi şi nu slava Sa, sau tronul Său, sau asemănarea Sa. Aceşti sectanţi iudei erau esenienii. Într-adevăr se poate citi în imnurile lor : «Îţi aduc mulţumită Ţie, Doamne, căci mi-ai adus lumină pe faţa mea prin legămîntul Tău... eu Te-am căutat şi ca o adevărată aurora Tu mi Te-ai arătat în zori» (*Imnuri* IV, 5—6). Acest verset din *Imnurile* eseniene, aflate printre manuscrisele găsite în peşterile de la Qumran lîngă Marea Moartă, poate să fie tradus şi în felul următor, după cum arată Jean Carmignac : «Eu Te-am căutat şi ca o aurora adevărată Tu mi Te-ai arătat în plină lumină» [10]. Se ştie că, aceste imnuri sau psalmi, cum sînt denumite de unii autori, erau cîntate sau rostite de către toţi esenienii, şi astfel de afirmaţii despre vederea lui Dumnezeu nu sînt numai ale autorului *Imnurilor* ci ale întregii obşti a esenienilor, care repetă în alt loc din imnurile lor : «în vreme ce Tu arăţi în mine puterea Ta, Tu mi Te-ai arătat întru puterea Ta în zori» (*Imnuri* IV, 23).

10. Jean Carmignac et P. Guibert, *Les textes de Qumran*, I, 1961, p. 205, 3.

Tot astfel în alt text esenian, care reprezintă ca să spunem așa regulamentul și legea constitutivă a sectei eseniene, se poate citi : ««Ființa eternă, ochii mei au contemplat-o» (*Regula comunității* XI, 6).

Dar Dumnezeu nu s-a arătat numai ochilor esenienilor [11] — conform afirmațiilor făcute în *Imnuri* și în *Regula comunității* —, ci El a grăit direct urechilor esenienilor, fapt pe care Hristos îl neagă («Nici glasul Lui nu l-ați auzit...» — Ioan V, 37). Într-adevăr autorul *Imnurilor* scrie pentru toți esenienii : «căci Tu ai descoperit urechilor mele tainele Tale cele minunate» (*Imnuri* I, 21) ; iar esenienii de la Qumran dădeau ascultare : «cuvintelor Învățătorului dreptății din gura lui Dumnezeu» (*Interpretarea lui Avacum* II, 2—3) [12].

Aceste aserțiuni din scrierile eseniene, asupra vederii lui Dumnezeu și asupra primirii de porunci auzite direct de la Dumnezeu, par a juca un rol esențial în doctrinele eseniene, căci sînt socotite a fi revelate lor prin intermediul Învățătorului dreptății sau direct fiecăruia care L-a văzut pe Dumnezeu ; iar asemenea revelații făcute de către Dumnezeu însuși, Care se arătase în persoană și care grăise cu gura Sa, trebuia să aibă o mare valoare pentru învățăturile eseniene, fiind descoperite lor direct de către Dumnezeu [13].

VI. — Pare foarte probabil că esenienii și-au dat numele de «văzători», de «vizionari» tocmai fiindcă pretindeau că au văzut pe Dumnezeu însuși, în afară de îngerii lui Dumnezeu și de tainele Lui.

Precum se știe, esenienii își dădeau un mare număr de nume de apelații, de porecle, de denumiri în scrierile lor [14], toate avînd menirea să arate virtuțile lor. Dar există o denumire care se regăsește de 4 ori în textele aflate lîngă Marea Moartă, al cărei sens este acela de «văzător, vizionar» și care pare să corespundă din punct de vedere fonetic aceleia de esenian în grecește ἐσσαῖος fiind prin urmare corespondentul ebraic al numelui grecesc al esenienilor.

---

11. În *Imnuri*, IX, 31, se poate citi : «din tinerețea mea Tu mi Te-ai arătat întru înțelepciunea judecății Tale».

12. Jean Carmignac, de la care împrumutăm traducerea acestui text, scrie cu privire la acest verset : «Așadar Învățătorul dreptății primea din gura lui Dumnezeu învățătura pe care o transmitea discipolilor săi» (*Les textes de Qumran*, II, Paris, 1963, p. 95, n. 4). Pare sigur că esenienii pretindeau că au auzit glasul lui Dumnezeu pentru că în *Regula Războiului* stă scris : «Tu Ți-ai ales... pe poporul sfinților Alianței instruiți asupra preceptelor, dotați cu inteligență, și cu spirit tare, *ascultătorii vocii celei glorioase*, spectatori ai îngerilor sfințeniei, confidenți și auditori ai străfundurilor secretelor lui Dumnezeu» (*Regula Războiului* X, 10—11).

13. Otto Betz (*Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, Tübingen, 1960) arată că interpretarea textelor Sfintei Scripturi, la qumranieni, era inspirată de către Dumnezeu, dar tot așa cum acela care tîlcuiește un vis este mai mare și mai însemnat decît acela care are un vis, tot așa Învățătorul dreptății care tîlcuiește și interpretează cuvintele proorocilor canonici este mai mare decît proorocii înșiși (p. 80).

14. Ei își dădeau următoarele nume : oamenii sfatului lui Dumnezeu (*Culegerea de binecuvîntări*, IV, 24 ; *Imnuri*, VI, 11), oamenii lotului lui Dumnezeu (*Regula comunității*, I, 6), fiii luminii (*Ibidem*, I, 9), oamenii care înțeleg (*Ibidem*, III, 13), membrii obștii (*Ibidem*, V, 1) exilații din țara Damascului (*Documentul de la Damasc*, VI, 5), fiii adevărului, sau fiii alianței (*Regula războiului*, XVII, 8), fiii lui Țadeq, convertiții pustiului, voluntarii, cei Numeroși, etc.

Aşa, autorul *Imnurilor* eseniene vorbind despre el însuşi afirmă cu privire la ucenicii şi la adepţii săi : «Am fost un om certăreţ pentru tîlcuitorii de aberaţiuni, dar am fost un om al păcii pentru toţi *văzătorii sinceri*» (*Imnuri* II, 14—15) [15]. În acest text este evident că expresia «văzători sinceri» se raportă la adepţii Învăţătorului dreptăţii, deci la esenieni, pentru că autorul nu poate numi «sinceri» decît pe cei care l-au urmat şi au crezut în învăţătura sa.

Tot aşa în textul *Regulei războiului* se poate citi : «Prin intermediul unşilor Tăi, *văzătorii* oracolelor Tale, Tu ne-ai vestit vremurile războaielor mîinilor Tale, spre a face să cadă hoardele lui Belial» [16] (*Regula războiului* XI, 7—8). În acest pasaj nu poate să fie vorba de proorocii canonici pentru că aceştia nu au vestit de loc toate perioadele războiului fiilor luminii împotriva fiilor întunericului. Dimpotrivă *Regula războiului* ea însăşi prooroceşte perioadele acestui război eshatologic. Şi apoi, pentru care pricină să fie numiţi proorocii canonici «văzători», dacă ei înşişi îşi dădeau numele de «nebiim», nume întîlnit foarte des în scrierile eseniene spre a denumi pe vechii prooroci ? [17].

De asemenea se citeşte în *Documentul de la Damasc :* «În orice vreme El a ridicat oameni renumiţi spre a lăsa o rămăşiţă în ţară şi spre a umple întinsul pămîntului cu urmaşii lor. Şi El i-a instruit prin unşii Duhului Său Sfînt şi prin văzătorii adevărului şi cu exactitate El a statornicit numele lor» (*Documentul de la Damasc* II, 11—13) [18].

În fine în *Imnuri* esenienii sînt numiţi «oamenii Tăi ai viziunii» ceea ce se traduce, desigur, prin «văzători, vizionari» [19] (*Imnuri* XIV, 7). Iar «văzător, vizionar este în ebraică chozeh, participiu qal luat substantival al verbului CHZH (el a văzut), şi termenul acesta *chozeh* este foarte aproape fonetic de apelaţia greacă a esenienilor ἐσσαῖος. Totuşi în aramaică acest nume de «văzător» *chazoia* este şi mai aproape fonetic de ἐσσαῖος cum a afirmat pentru prima oară, acum mai bine de un veac, A. Hilgenfeld, care a propus această etimologie aramaică a numelui grecesc al esenienilor, atunci cînd textele de la Marea Moartă nu fuseseră descoperite, şi cînd similitudinea termenului ebraic *chozeh* «văzător» care se află de 3 ori în textele de la Qumran, cu numele grecesc ἐσσαῖος «esenian» nu putea să fie atît de uşor de stabilit [20].

---

15. LCWL HWZY NCWHWT, cf. Karl Georg Kuhn, *Konkordanz zu den Qumrantexten,* Göttingen, 1960, p. 69. 16. MSYHYCH HWZY T'WDWT, *Ibidem.*

17. De altfel adversarii qumranienilor sînt numiţi «văzători de moliciune» (adică «văzători moleşiţi» care admit moleşeala iudeilor) în textul ebraic : WHWZ Y RMYCH (*Imnuri* IV, 10) sau «văzători ai aberaţiunii» (adică «văzători de rătăcire») în ebraică : WHWZY TCWT (*Imnuri,* IV, 20) şi aceste expresii se referă desigur la adversarii esenienilor, cum reiese din faptul că în context se vorbeşte de uneltirile acestor văzători împotriva autorului *Imnurilor* (*Imnuri,* IV, 10). Dacă «văzătorii aberaţiunii» şi «văzătorii moliciunii» erau adversarii esenienilor, «văzători sinceri» trebuia să fie în chip necesar esenienii, adepţii autorului imnurilor.

18. În acest pasaj este vorba despre două categorii diferite care au instruit pe acest rest (rămăşiţă) a lui Israel, adică pe esenieni : mai întîi «unşii Duhului Său, «care par a fi prooroci canonici, şi apoi «văzătorii adevărului», diferiţi de primii şi care sînt desigur esenieni. Căci profeţii canonici sînt numiţi în textele eseniene nu «văzători» ci cu termenul obişnuit : NBY'YM. 19. 'NSY HZWNCH.

20. A. Hilgenfeld, *Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlicher Entwicklung,* Jena, 1857, apud : E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* Leipzig, 1839, tome III, 2-e partie, p. 316.

Pentru ca această etimologie a numelui de «esenieni» să poată fi valabilă, trebuia însă să explice şi cealaltă variantă grecească a numelui esenienilor adică ἐσσηνοί, nume care se regăseşte de 14 ori la Iosif Flaviu, în vreme ce el nu foloseşte termenul ἐσσαῖος decît de şase ori. Or, am putut arăta că există în aramaica palestiniană un termen care derivă din acelaşi verb CHZH (el a văzut), şi acest termen corespunde fonetic foarte bine cu ἐσσηνοί. Acesta este termenul CHZWN', *hezwana* «văzător, vizionar, prooroc», care pare să fie etimologia termenului ἐσσηνοί [21]. Aşadar «esenian» înseamnă «văzător, vizionar» în ebraică şi în aramaică. Dar acest nume implica evident că esenienii pretindeau că au viziuni, arătări, că erau deci o sectă extatică, cu viziuni în cursul unor stări de extaz. Şi într-adevăr aceşti vizionari esenieni pretindeau că au văzut şi că li s-a arătat nu numai Dumnezeu însuşi, ci şi «îngerii cei sfinţi» [22] (*Regula războiului* X, 10—11), «tainele lui Dumnezeu» (*Regula Comunităţii* XI, 19) şi «minunile lui Dumnezeu» (*Ibidem* XI, 3). Nu putem pune la îndoială litera textelor esenienе, care afirmă aceste viziuni în chip limpede.

VII. — Pe de altă parte cărţile apocrife şi pseudoepigrafice de origine sigur esenian㠠[23] menţionează foarte des vederea lui Dumnezeu de către cei «drepţi», ceea ce dovedeşte că această doctrină a vederii lui Dumnezeu era admisă şi învăţată de către esenieni.

De pildă se poate citi în cartea lui Enoh : «Enoh un om drept ai cărui ochi au fost deschişi de către Dumnezeu şi el a văzut arătarea Celui preaînalt în ceruri, pe care îngerii i-au dat-o» (*Cartea lui Enoh* I, I, 2), iar apoi Enoh descrie viziunea sa şi cum a văzut el pe Dumnezeu : «Marea Slavă şedea pe acest tron, iar veşmintele Sale erau mai strălucitoare decît soarele şi mai albe decît toată zăpada» (*Ibidem* I, XIV, 20). Enoh este chemat de către Dumnezeu însuşi : «Şi Domnul mă cheamă chiar cu gura Sa şi îmi spune cu gura Sa chiar : Vino aici Enoh şi ascultă cuvîntul Meu» (*Ibidem* I, XIV, 24). Tot astfel Enoh vede încă o dată pe Dumnezeu : «Şi s-a întîmplat după aceasta că duhul meu a fost pus în mişcare şi a fost ridicat la cer şi eu am văzut pe sfinţii fii ai lui Dum-

---

Totuşi această etimologie ni se pare cu mult mai veche, pentru că în lexicul lui Suidas, care scria către anul 1000 la Constantinopol, numele esenienilor este semnalat ca avînd sensul de «văzători, contemplativi». Şi Alfred Adam (de la care împrumutăm această informaţie) remarcă şi el că numele esenienilor derivă la Suidas din verbul siriac şi aramaic chezo (el a văzut), al cărui participiu activ (qal) este *chazajja* «văzător» (cf. Alfred Adam, *Antike Berichte über die Essener*, Berlin, 1961).

21. Gustav Dalman, *Aramäisch — Neuhebräisches Handwörterbuch*, Frankfurt am Mein, 1922, sub vocabulo.

22. Sfîntul Apostol Pavel pare să facă o aluzie clară la esenieni şi la pretenţiile lor că văd, cînd scrie în Epistola către Coloseni : «Nimeni să nu vă smulgă biruinţa, ţinînd la smerenie şi la slujirea îngerilor *umblînd cu vedeniile lui* şi îngîmfîndu-se zadarnic în închipuirea lui trupească» (Colos. II, 18). Despre aceasta vezi Constantin Daniel, *Une mention paulinienne des Esséniens de Qumran*, în «Revue de Qumran», no. 20, 1966, p. 553—567, şi mai cu seamă p. 563.

23. Aceste scrieri au fost regăsite printre manuscrisele esenienе descoperite lîngă Marea Moartă în mai multe peşteri, şi, dată fiind ura pe care esenienii o aveau pentru membrii celorlalte secte iudaice, este imposibil de admis că foloseau scrieri întocmite de către farisei sau de către saduchei ori de către zeloţi, cei mai mari inamici ai lor.

nezeu... şi dimpreună cu ei pe Stăpînul zilelor; capul Său era alb şi curat ca lîna şi veşmintele Sale nu puteau să fie descrise. Şi eu am căzut pe faţa mea» [24] (*Ibidem* LXXI, 10).

Tot astfel în *Cartea tainelor lui Enoh* se întîlnesc pasajele următoare: «Şi eu am văzut faţa Domnului, faţă tare şi foarte maiestuoasă şi teribilă, înspăimîntătoare şi înfricoşătoare...» (XXII, 1) şi: «Iar Domnul cu gura Sa îmi spuse... Îmbărbătează-te Enoh, nu te teme de nimic. Stai drept în picioare! Şi stai dinaintea feţei Mele în veacul vecilor. Iar Mihail arhistrategul Domnului mă ridică şi mă conduse dinaintea feţei Domnului» (*Ibidem* IV, 6).

În cartea apocrifă de origine esenianã, *Testamentul lui Levi* (V, 1) se află următorul pasaj: «Şi îngerul îmi deschise porţile cerului şi eu văzui Templul cel sfînt şi pe tronul Său de slavă pe Cel preaînalt... şi El îmi spuse».

În altă carte apocrifă, *Viaţa lui Adam şi a Evei*, sînt descrise tot aşa viziuni ale lui Dumnezeu, teofanii care sînt foarte dese chiar: «şi eu văzui pe Domnul aşezat şi faţa Sa era strălucitoare ca focul, şi nu putea fi privită. Şi mai multe mii de îngeri se aflau de-a dreapta şi de-a stînga carului Său» (*Vita Adae et Evae* XXV, 1 ş.u.).

Cartea Jubileelor, scriere esenianã care s-au găsit fragmente şi în peşterile de lîngă Marea Moartă [25], cuprinde de asemenea o astfel de teofanie a lui Dumnezeu care se arată lui Iacob (*Cartea Jubileelor* XLIV, 5). Dar trebuie să observăm că în Facere XLVI, 2, Dumnezeu i se arată lui Iacob, noaptea în vis, în vreme ce în *Cartea Jubileelor*, Dumnezeu i se arată lui Iacob în plină zi şi nu în vis.

Pe de altă parte toate cărţile apocrife şi pseudoepigrafe scrise în mediile eseniene cuprind un mare număr de viziuni, apariţii, arătări, uneori noaptea, dar cele mai multe în stare de veghe (cf. *Testamentul lui Levi* VIII, 1—3, 18—19; IX, 3; XI, 5; *Testamentul lui Neftali* V, 1; VI, 1; VII, 1; *Testamentul lui Iosif* XIX, 1—2; *Cartea lui Enoh* XXXVII, 1; LIX, 1; LX, 1; LXI, 1; LXXXIII, 1, 7; LXXXV, 1—2; LXXXVI, 1; LXXXVII, 1; LXXXVIII, 1; etc.).

Rezultă deci că scrierile eseniene apocrife şi pseudoepigrafe arată că Dumnezeu poate fi văzut de către «cei drepţi», aici în lumea aceasta fără ca cel drept să moară, şi am arătat că această doctrină se regăseşte în manuscrisele eseniene de la Marea Moartă.

VIII. — Mai semnificativ încă este următorul fapt: Filon din Alexandria — marele gînditor iudeu contemporan cu Hristos, ale cărui legături strînse cu esenienii sînt incontestabile, căci îi descrie şi afirmă despre ei că sînt singurii iudei desăvîrşiţi şi întru totul cucernici — nu numai că admite putinţa pentru om de a-L vedea pe Dumnezeu *hic et*

24. R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament*, Oxford, 1913, vol. II; Joseph Bonsirven, *La Bible apocryphe*, textes choisis, Paris, 1951.

25. Cele mai multe fragmente ale *Cărţii Jubileielor* s-au găsit în peştera XI-a de la Marea Moartă, şi se constată că textul esenian concordă mult cu versiunea etiopiană a *Cărţii Jubileielor* (cf. Adam Simon van der Woude, *Fragmente des Buches Jubiläen au Höhle XI* (11 Q Jub.), în *Tradition und Glaube*, Festgabe für Karl Georg Kuhn, ed. Vandenhoeck und Ruprecht, Bonn, 1971, p. 140).

nunc, dar afirmă pe deasupra că viziunea lui Dumnezeu este privilegiul oricărui om înţelept.

Astfel Filon din Alexandria scrie : «...atîta vreme cît sufletul se află luminat de razele pure ale înţelepciunii, care îngăduie omului înţelept să vadă pe Dumnezeu şi pe puterile Sale...» (*Quod Deus sit immutabilis* § 2). Puterile fiind o categorie de îngeri, este sigur că «înţeleptul» este acel iudeu pe care Filon îl admiră atît de mult în scrierile sale, adică esenianul. Iar Filon arată în *De vita contemplativa* § 26, că terapeuţii, esenienii din Egipt, văd şi au viziunea, în stare de vis, a aceloraşi îngeri, Puterile, care le aduc revelaţii cu privire la probleme teologice.

Iar Filon din Alexandria scrie : «Cărui suflet i se întîmplă să ascundă şi să facă să dispară viciul (din el), decît acelui suflet căruia Dumnezeu i-a apărut şi pe care El l-a judecat vrednic de tainele Sale cele ascunse?» (*Legum Allegoriae*, cart. II, VIII, 27). Vom observa că expresia «taine, mistere» se întîlneşte foarte des în textele de la Marea Moartă [26].

Dar înţeleptul, omul cucernic, vede pe Dumnezeu cu limpeziciune, afirmă Filon din Alexandria scriind : «... acesta va conchide că toate acestea (id est : lumea şi tot ce cuprinde ea) nu au fost făcute fără o măiestrie perfectă şi că ziditorul acestui univers a fost şi este Dumnezeu. Ei bine, cei care raţionează în felul acesta văd pe Dumnezeu prin umbra Sa, ei înţeleg pe Creator după creaţiile Sale. Dar există o inteligenţă mai perfectă şi mai purificată, iniţiată în marile taine, care cunoaşte Cauza nu după efectele sale, cum este cunoscut obiectul imobil după umbra sa (această inteligenţă depăşeşte devenirea) — *ea primeşte o apariţie clară a Fiinţei celei necreate*» (*Legum Allegoriae* cart. III, XXXII—XXXIII, 99—100). Dimpotrivă, după Filon din Alexandria «cei ce nu ascultă pe Dumnezeu, cei ce se ascund dinaintea Cauzei, cei ce sînt lipsiţi de înţelepciune» sînt «aceia care sînt incapabili să vadă pe Dumnezeu» (*Ibidem* cart. III, XVIII, 54). Desigur este vorba de viziune în stare de extaz, şi nu de vis, adică în stare de veghe extatică, aşa precum se ştie că au afirmat că au avut viziuni mulţi mistici din multe religii [27].

---

26. «Mistere minunate» (*Regula comunităţii*, XI, 5), «misterele Tale» (*Ibidem*, 19) «secretul viitorului» (*Ibidem*, 4), «mistere minunate» (*Documentul de la Damasc*, III, 18) etc. Cu privire la relaţiile lui Filon cu esenienii trebuie să arătăm că un autor carait (sectă iudaică ce nu admite decît Sfînta Scriptură şi afirmă că Hristos este unul dintre proorоci, cel din urmă) din secolul al X-lea Kirkišani admite că marele gînditor iudeu făcea parte dintre «oamenii peşterilor», adică dintre esenieni (cf. inter allios : Matthew Black, *The Scrolls and Christian Origins*, London, 1961, p. 11). Pe de altă parte cu toată marea sa operă şi marele său renume, numele său nu se află menţionat nicăieri în întreaga literatură rabinică, tot astfel ca şi numele esenienilor. Or, numele ereticilor era *nomen odiosum*, care nu trebuia pronunţat şi scris ca şi acela al idolilor (cf. Constantin Daniel, *Esséniens et eunuques*, în «Revue de Qumran», no. 23, 1968, p. 354—390, mai cu seamă p. 354, n. 2).

27. Totuşi Filon arată că terapeuţii, care sînt esenienii din Egipt, au vizuini şi în stare de vis : «Totdeauna ei au gîndirea îndreptată către Dumnezeu, în aşa fel încît chiar în vis nu văd decît frumuseţile virtuţilor şi ale Puterilor. Căci mulţi dintre ei, avînd vise în cursul somnului, merg pînă a descoperi învăţăturile vrednice de minunare ale filozofiei sacre» (*De vita contemplativa*, § 26). Credem, pe de altă parte, că am putut dovedi într-un articol că aşa-

De altfel această doctrină a vederii lui Dumnezeu în stare de extaz de către «înţelept» sau de către «cel drept», joacă un rol fundamental în teologia lui Filon, pentru că Filon afirmă că numele poporului său Israel nu înseamnă de loc aşa cum învaţă Sfînta Scriptură «el a luptat împotriva lui Dumnezeu» (Fac. XXXII, 28 ; Oseea XII, 4—5 ; de la verbul *sarah* (el a luptat) şi *'El* (Dumnezeu) ; ci Israel înseamnă pentru gînditorul iudeu prieten şi admirator al esenienilor «om care vede pe Dumnezeu» ('YŠR'H'L, 'iš ra' ah '1). Şi Filon din Alexandria repetă de mai multe ori în opera sa această etimologie care contrazice pe acea a Scripturii, afirmînd că Israel înseamnă ὁρῶν τὸν Θεὸν καλεῖται [28].

Tot aşa cuvîntul Ierusalim nu înseamnă deloc pentru Filon «oraşul păcii» [29] (sau «locuinţa păcii»), ci etimologic oraşul sfînt ar avea sensul de «viziune a păcii» (YR' ŠLM), deci şi în acest nume propriu este vorba de o viziune [30].

Am arătat mai înainte că esenienii îşi dădeau numele de «văzători» şi că numele lor grecesc pare a avea ca etimologie un termen ebraic sau aramaic care are sensul de «văzători». Dar Filon din Alexandria, care admiră aşa de mult pe esenieni, repetă deseori în opera sa că «înţeleptul este acela care vede pe Dumnezeu», şi că el este adevăratul Israel : «numai omul credincios şi virtuos vede, de aceea cei vechi numeau pe prooroci de asemenea «văzători» ; acela care a ieşit afară (id est : Iacob, cf. Fac. XXXII, 22) a fost numit nu numai «văzător» ci «văzător al lui Dumnezeu», căci a fost numit Israel, ceea ce înseamnă «văzător al lui Dumnezeu» (*Quis rerum div. heres* § 15). Iar Filon descrie în următorii termeni lupta pe care trebuie să o ducă omul înţelept «cel care vede pe Dumnezeu» [31] împotriva patimilor : «Şi atunci cînd *acela care vede pe Dumnezeu* se exercită în a fugi dinaintea patimilor, valurile, adică impetuozitatea lor, creşterea lor şi îngîmfarea lor se solidifică — căci valurile s-au solidificat în mijlocul mării (Ieş. XV, 8) — pentru ca *acela care vede Fiinţa* să traverseze patima» (*Legum Allegoriae* cart. III, LX, 172). Iar antropologia lui Filon cunoaşte două categorii esenţiale de *homines religiosi :* πρακτικός cel activ, acela care acţionează, omul faptelor bune, pe care Filon îl numeşte şi ἀσκητής, dar pe care îl numeşte mai cu seamă «Iacob» (*De ebrietate* § 82 ; *De somniis* I, § 27), şi apoi descrie pe contemplativ, omul care are vederi duhovniceşti, şi pe care îl numeşte ὁρῶν, θεωρητικός «văzătorul, vizionarul» [32], şi pe care îl numeşte de asemenea «Israel». Filon scrie : «Iacob

---

zişii «vizionari, visători» (ἐνυπνιαζόμενοι), pe care îi pomeneşte Epistola Sfîntului Iuda, 8, nu sînt alţii decît aceşti esenieni (Cf. Constantin Daniel, *La mention des Esséniens dans le texte grec de l'épître de S. Jude*, în «Le Muséon», t. LXXXI, 1968, p. 503—521).

28. *Legum Allegoriae*, III, § 66 ; *De ebrietate*, § 20 ; *Quis rerum div. heres*, § 15 ; *De congressu guaerendae eruditionis gratia*, § 10 ; *De somniis*, lib. I, § 27 ; *De somniis*, lib. II § 26 ; *De Abrahamo*, § 12 ; *De legatione ad Caium*, § 1 ; *De sacrificiis Abelis et Caini*, § 36 ; *Quod Deus immutabilis sit*, § 30. 29. Iez, XIII, 16 ; Ps. CXXI, 6, 7 ; Tobie XIII, 14.

30. Filon din Alexandria scrie (*De somniis*, liber II, § 38) că Ierusalimul înseamnă «viziune a păcii» ceea ce traduce, ebraicul YR' Š LM («el a văzut pacea»).

31. Pentru Filon din Alexandria numai «văzătorul este înţelept» (*De migratione Abrahami*, § 28). Aşadar pentru Filon înţelept este acela care are viziuni, care are stări extatice şi viziuni deci.

32. Verbul grec θεωρῶ, de unde derivă θεωρητικός înseamnă «eu văd, eu privesc».

este numele studiului și progresului, principii de acțiune care depind de ascultare. Însă Israel este numele perfecțiunii, căci acest nume înseamnă «vederea lui Dumnezeu». Ce poate să fie, oare, mai desăvîrșit, din toate acelea pe care ni le dăruiește virtutea, *decît vederea Ființei absolute ?*» (*De ebrietate* § 82).

Vom conchide că este un fapt absolut incontestabil că Filon din Alexandria, prieten și mare admirator al esenienilor, considera vederea lui Dumnezeu drept treapta supremă a vieții spirituale și el credea că vederea Ființei absolute era nu numai posibilă, dar și accesibilă oricărui «înțelept». Dată fiind admirația entuziastă a lui Filon pentru esenieni și pentru terapeuți [33], acești esenieni din Egipt, nu este deloc de mirare că doctrina eseniană a vederii lui Dumnezeu, exprimată și în textele de la Marea Moartă, constituie un element esențial în teologia marelui gînditor iudeu, pentru care vederea lui Dumnezeu pare să fie răsplata supremă a «înțeleptului», recte a credinciosului esenian.

IX. — Vom observa însă că atunci cînd Hristos învață că nimeni nu a văzut pe Dumnezeu (Ioan V, 37 ; VI, 46) nu se adresează nici fariseilor, nici saducheilor, nici cărturarilor, care trebuia să aibă și ei aceeași doctrină că «nimeni nu poate vedea pe Dumnezeu și să trăiască». Ci după textul Evangheliei Sfîntului Ioan, Hristos grăia atunci către «iudei», și aceasta îndrituiește să admitem că printre acești iudei se aflau unii, care întocmai ca Sfîntul Apostol Filip, credeau că omul poate să vadă pe Dumnezeu și să trăiască.

Un alt fapt trebuie remarcat, în legătură cu această «dezmințire» dată de Mîntuitorul doctrinelor eseniene cu privire la vederea lui Dumnezeu : în Evanghelia și în Epistolele Sfîntului Ioan Evanghelistul se află cel mai des menționată negarea vederii lui Dumnezeu, pe care esenienii pretindeau că o au (Ioan I, 18 ; V, 37 ; VI, 46 ; XIV, 7—9 ; XII, 45 ; I Ioan IV, 20). Or, tocmai Sfîntul Ioan Evanghelistul pare a fi avut cele mai multe contacte cu esenienii, pentru că numeroase expresii și termeni qumranieni se regăsec în scrierile sale [34], desigur folosite de Sfîntul Ioan spre a se face mai ușor înțeles de esenieni și de aceia dintre iudei care îi simpatizau și spre a-i aduce mai ușor la credința cea adevărată. Rezultă de aici că Sfîntul Ioan insistă asupra acestei dezmințiri

33. Filon din Alexandria scrie cu privire la terapeuți (acei esenieni din Egipt pe care îi cunoștea el bine : «Dar neamul terapeuților (sau al slujitorilor lui Dumnezeu) care a învățat totdeauna să privească, *se îndreaptă și tinde către viziunea Celui Care este...*» (*De vita contemplativa*, § 11). Așadar și terapeuții vedeau pe Dumnezeu și erau «văzători ai Celui care este» (adică Dumnezeu : «Dar de-mi vor zice cum îl cheamă, ce să le spun ? Atunci Dumnezeu a răspuns lui Moise : *«Eu sînt Cel ce sînt»*, Ieș. III, 13—14).

34. Cfr. F. M. Braun, *L'arrière-fond judaïque du quatrième Evangile et la communauté de l'alliance*, în «Revue Biblique», LXII, 1955, p. 5—44 ; F. M. Braun, *Jean le théologien et son Evangile dans l'Eglise ancienne*, Paris, 1959, passim ; Lucetta Mowry, *The Dead Sea Scrolls and the Gospel of John*, în «Biblical Archeologist», 1954, p. 78—79 ; I. de la Potterie, *L'arrière — fond au thème johannique de vérité*, Berlin, în «Studia Evangelica», Akademie Verlag, 1959, p. 277 sq. ; J. A. T. Robinson, *The New Look on the Fourth Gospel*, în «Studia Evangelica», Band 73, p. 338—350 ; R. E. Brown, *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles*, în «The Catholical Biblical Quarterly», 17, 1955, p. 412 sq. ; Howard M. Teaple, *Qumran and the Origin of the Fourth Gospel*, în «Novum Testamentum», IV, 1960, p. 6—25.

date de Hristos învăţăturilor eseniene tocmai pentru că cunoştea foarte bine aceste doctrine. Iar existenţa în scrierile Sfîntului Ioan Evanghelistul, care pare să fi cunoscut bine pe esenieni, a acestor dezminţiri dovedeşte că ele sînt nişte aluzii polemice evidente împotriva esenienilor.

X. — Pare de asemenea foarte probabil că Sfîntul Apostol Filip cînd a cerut Mîntuitorului : «Doamne, arată-ne pe Tatăl !» (Ioan XIV, 8) cunoştea şi el învăţăturile eseniene cu privire la vederea lui Dumnezeu de către om aici în lumea aceasta. Căci dacă nu le-ar fi cunoscut, niciodată nu ar fi făcut această cerere Mîntuitorului. Trebuia neapărat să existe în vremea aceea o altă doctrină despre vederea lui Dumnezeu de către om, decît aceea a marii majorităţi a iudeilor, pentru ca Sfîntul Apostol Filip să ceară aceasta de la Mîntuitorul, şi să spună : «Doamne, arată-ne pe Tatăl !». Iar dacă esenienii cîntau în adunările lor aceste imnuri, în care se afirma că Dumnezeu a fost văzut în plină lumină, aceste cuvinte nu erau numai ale autorului *Imnurilor*, ci ale tuturor acelora care cîntau imnurile eseniene. Astfel, dacă esenienii spuneau cîntînd în imnurile lor : «Fiinţa eternă, ochii mei au văzut-o» (*Regula comunităţii* XI, 5—6), aceasta însemna că nu numai autorul acestor imnuri (poate Învăţătorul dreptăţii) L-a văzut pe Dumnezeu, ci şi alţi membri ai obştii eseniene [35]. Aşadar cererea Sfîntului Apostol Filip pare justificată, dacă în vremea sa esenienii pretindeau că L-au văzut pe Dumnezeu cu ochii lor ; dar această cerere a Sfîntului Apostol Filip ar fi cu totul absurdă dacă nici un iudeu, în vremea aceea, nu ar fi afirmat că L-a văzut pe Dumnezeu. Iar această cerere făcută de Sfîntul Apostol Filip Mîntuitorului dovedeşte că esenienii spuneau cu adevărat că îl văd pe Dumnezeu cu ochii lor proprii, şi că această afirmaţie a lor nu este deloc o metaforă, o alegorie, ci este vorba de o viziune experiată sensorial, de o percepţie şi nu de o contemplare spirituală fără caracter perceptiv extern.

Dar Sfîntul Apostol Filip spune Mîntuitorului : «Doamne, arată-ne pe Tatăl !» adică cere lui Iisus *să arate la toţi Apostolii şi nu numai lui* pe Tatăl, ceea ce exclude, se pare, cu totul o viziune în somn sau în vis, ci indică o viziune în stare de veghe, cu caracter de exterioritate, deci o percepţie vizuală pe care urma să o aibă toţi ucenicii şi nu numai el, Apostolul Filip. Aşadar Sfîntul Apostol Filip cerea o vedere a lui Dumnezeu «în plină lumină» aşa cum afirmau esenienii că L-au văzut pe Dumnezeu (*Imnuri* IV, 5—6).

Trebuie să ne întrebăm, cum au putut afirma textele eseniene că esenienii L-au văzut pe Dumnezeu cu ochii lor în stare de veghe şi în plină lumină ? Erau acestea afirmaţii absolut mincinoase ? Credem că

35. Cu privire la aceasta Jean Carmignac scrie : «printr-o apropiere spontană «Eul» spus de Învăţătorul dreptăţii devine «Eul» tuturor discipolilor săi prezenţi şi viitori» (Jean Carmignac, *Les textes de Qumran* I, Paris, 1961, p. 134.

trebuie să comparăm aceste afirmaţii eseniene cu ceea ce afirmă Iosif Flaviu despre unii «prooroci mincinoşi» sau «şarlatani» care, într-o epocă mai tîrzie este adevărat, făgăduiau iudeilor să le arate semnele lui Dumnezeu şi apariţii *în pustiu*, adică acolo unde locuiau şi esenienii şi se refugiau şi zeloţii urmăriţi de romani. Credem că ceea ce aceşti «şarlatani «arătau iudeilor în pustiu erau miraje, fenomene de fata morgana, ce se produc frecvent în deşerturi. Astfel de iluzii optice sînt frecvente şi în pustiul Iuda unde erau aşezaţi esenienii ; iar Iosif Flaviu descrie modul cum falşii prooroci arătau — înainte de războiul cu romanii — astfel de miraje iudeilor (*Războiul iudeilor* II, 259 ş.u. ; *Antichităţile iudaice* XX, 166; în *Războiul iudeilor* (VII, 437—438), unde sicarul Ionatan a convins la Cirena un mare număr de iudei să vină să le arate în pustiul Libiei semne dumnezeieşti şi apariţii). De altfel fenomenele de fata morgana sînt bine cunoscute de pustnicii care au locuit în primele veacuri creştine, în pustiurile Egiptului, şi sînt descrise des în *Pateric* [36]. Dar sfinţii care au locuit în aceste pustiuri vedeau în aceste iluzii optice, în aceste miraje, ispite, şi le recunoşteau caracterul lor iluzoriu şi înşelător. Este foarte posibil ca esenienii ce locuiau în pustiu să fi putut crede că aceste miraje erau semne divine şi că unele din ele erau chiar o vedere, o viziune a persoanei lui Dumnezeu, a feţei lui Dumnezeu [37].

Este posibil însă ca viziunile eseniene, cel puţin unele din ele, să se fi produs nu ca urmare a unui miraj în pustiu ci prin alt mecanism.

36. *Patericul,* ce cuprinde în sine cuvintele folositoare ale sfinţilor bătrîni, Râmnicul Vîlcii, Tiparul tipografiei Cozia, 1930 adică : *Apophtegmata patrum,* P. L., LXXIII), p. 9 (năluciri văzute de nişte fraţi în pustiu, năluciri sînt numite astfel vedeniile create de miraje), p. 131, 184 (iluzii optice), p. 319, 325, etc.

37. Cf. E. Unger, *Fata morgana als geisteswissenschaftliches Phänomen im Alten Orient,* în «Revista degli studi orientali», vol. XXXIII, fasc. 1—2, 1958 p. 1—51, arată că mirajele în pustiu au jucat un mare rol în religia sumeriană şi babiloniană. Aceste miraje au putut fi observate şi în zilele noastre în regiunile deşertice ce înconjoară valea Tigrului şi a Eufratului. De cele mai multe ori aceste miraje sînt reflectarea în aer a unor obiecte sau locuri situate la mari distanţe de observator (cf. îndeosebi p. 14, 15, 16 şi 17 din acest articol). Drept urmare imaginea unui om situat la un punct determinat şi cunoscut mai dinainte poate să fie reflectată ca un miraj, adică mărită enorm şi proiectată în nori (E. Unger raportează cazul unui arab călărind o cămilă care a fost văzut înalt cît o biserică, p. 17). Se pare că şi esenienii în pustiul lor vedeau astfel de miraje pe care le socoteau că reprezintă pe Dumnezeu sau tainele Lui. Şi tot astfel de miraje, de fenomene de fata morgana, erau arătate de «proorocii mincinoşi» şi de «şarlatanii» zeloţi menţionaţi de Iosif Flaviu, care fără îndoială plasau obiecte sau persoane în locuri bine cunoscute de ei pentru a produce la mare distanţă fenomenul mirajului. Căci Iosif Flaviu scrie clar că aceşti «prooroci mincinoşi» şi «şarlatani» arătau «semnele lui Dumnezeu» şi «slava lui Dumnezeu» în pustiu, şi că chemau pe adepţii lor în pustiu spre a le arăta asemenea «semne». Tot astfel Mîntuitorul arată că «proorocii mincinoşi» vor arăta pe Mesia mincinos, în pustiu (Matei XXIV, 26).

Pe de altă parte afirmaţiile textelor qumraniene despre vederea lui Dumnezeu, mai cu seamă dimineaţa în zori, par a dovedi că este vorba de asemenea miraje, căci, după textele reunite de E. Unger în articolul menţionat, asemenea miraje se produc mai cu seamă dimineaţa (cf. p. 13, 23 şi 25). Iar astfel de miraje se produceau şi în pustiurile din Palestina, şi erau bine cunoscute de iudei, pentru că termenul ebraic SRB (Isaia XXXV, 7) are sensul de «miraj, fata morgana» şi se regăseşte în arabă sub forma *serab* (cfr. *Coran,* sura XXIV, verset 39) şi are acelaşi înţeles de «miraj».

Se ştie că manuscrisele de la Marea Moartă au fost găsite în numeroase peşteri, unde s-au aflat de asemenea indicii sigure că aceste peşteri au fost locuite, desigur de esenienii de la Qumran. Căci qumranienii au fost numiţi şi «oamenii peşterilor». Dar în multe religii există ritul acesta al retragerii în peşteri [38], pentru a avea trăiri mistice şi o comunicare mai strînsă cu divinitatea. Aşa Zalmoxis a trăit într-o peşteră [39] ca şi Pitagora, care a vieţuit 27 zile într-o grotă în muntele Ida din Creta [40]; Appolonius din Tyana [41], Mani fondatorul manicheismului ca şi Mithra (Meher) în tradiţia veche armeniană de asemenea au stat multă vreme în peşteri. Iar în celebrele mistere de la Eleusis şi Samotrace, iniţiatul cobora şi el în peşteri şi culoare subterane în completă obscuritate, unde vedea pe zei [42]. Or, în ultimii ani s-a putut pune în evidenţă că în stare de izolare sensorială completă (aşa-zisa *sensory deprivation* a psihologilor anglosaxoni, în care subiectul nu vede şi nu aude nimic timp de cîteva zile) apar halucinaţii vizuale şi auditive foarte nete, chiar după trei zile [43]. S-au făcut foarte numeroase experienţe şi lucrări asupra acestui subiect şi s-a ţinut şi un simpozion [44] asupra halucinaţiilor şi a tulburărilor de percepţie şi de conştiinţă ce apar în starea de izolare sensorială, studiul acestora reprezentînd una din achiziţiile cele mai însemnate ale psihopatologiei din ultimii ani.

Or, esenienii locuiau în peşteri şi este foarte probabil că după zile întregi de izolare sensorială (lipsă de percepţii vizuale şi auditive) li se arătau astfel de halucinaţii vizuale şi auzeau voci şi sunete, pe care le considerau vederi ale lui Dumnezeu, ale îngerilor sau ale tainelor divine [45].

---

38. Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Genghis-Khan*, Paris, 1970, p. 34, ş. u.

39. *Ibidem*, p. 41 ; Herodot, IV, 95—96.

40. Diogene Laerţiu, VIII, 4 ; Tertulian, *De anima*, 28 ; Porfiriu, *Viaţa lui Pitagora*, 16—17.

41. Fllostrat, *Vita Apollonii*, VIII, 19.

42. În misterele de la Eleusis şi de la Samotrace, iniţiatul din ultima clasă de iniţiere vedea pe zei şi pe zeiţe. Această vedere a zeului se numea ἐποπτεία («vedere, contemplare)» şi se făcea în subterane obscure unde izolarea sensorială prelungită şi aşezarea unor imagini fosforescente (lemn vechi, viermi fosforescenţi, alge fosforescente, licurici) puteau să dea iniţiatului de clasă superioară viziunea zeului. Iniţiatul acesta se numea la Eleusis ἐπόπτης şi la Samotrace ἐφόπτης («cel care a privit»). (Cf. Clement de Alexandria, P. G., VIII, 924).

43. Paul Matussek, *Wahrnehmung, Halluzination und Wahn*, în «Psychiatrie der Gegenwart», vol. I/2, ed. Springer, Berlin, 1963, p. 53 ş. u. în subcapitolul : *Halluzinationen bei experimentell erzeugten Isolationszuständen*. Se descriu stările experiate de subiecte tinere la Universitatea Mc Gill din S. U. A. Subiectele în număr de 20 erau culcate în pat, izolare fonică absolută, mişcările mîinilor şi ale picioarelor oprite, cu ochelarii negri pe ochi, în obscuritate. La cele mai multe subiecte, după 2 zile, apăreau halucinaţii vizuale cu caracter tridimensional care nu se modificau prin mişcările ochilor sau ale capului. Aceleaşi halucinaţii vizuale apar la cei care stau zile întregi în grote, sau la un navigator solitar care a traversat singur Atlanticul.

44. Ph. Ph, Solomon, *Sensory Deprivation*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1961.

45. Pe de altă parte s-a pus în evidenţă că privarea îndelungată de somn (peste 3 zile) este în stare să provoace şi ea astfel de halucinaţii vizuale la subiecţii care au fost supuşi la astfel de experimente de suprimare voluntară, şi nu medicamentoasă numai, a

Trebuie să adăugăm însă că aceste fenomene par să fi fost arătate de Însuşi Hristos, Care grăind despre proorocii mincinoşi (desigur esenienii, cum am putut demonstra într-o lucrare), a spus: «Deci de vă vor zice vouă: «Iată este în pustiu, să nu ieşiţi; iată este în cămări tainice, să nu credeţi!» (Matei XXIV, 26). Hristos vorbea de modul cum «proorocii mincinoşi» vor amăgi pe iudei arătîndu-le «Hristoşi mincinoşi», adică făcînd să apară în pustiu şi în cămări tainice asemenea «Hristoşi mincinoşi», care «vor da semne mari şi chiar minuni» (Matei XXIV, 24). Dar în ceea ce priveşte apariţia unui Mesia fals (Hristos mincinos) în pustiu, credem că Hristos vorbeşte de fenomenele de fata morgana, de mirajele care se pot produce în pustiu şi pot fi văzute la anumite ore şi locuri pe care le cunoşteau bine proorocii mincinoşi. Asemenea miraje pot fi de altfel provocate artificial, căci chipul unui om, sau un om aşezat într-un anumit loc în pustiu este proiectat la anumite ore la o mare distanţă într-un alt loc fix, de către refracţia maselor de aer cald din pustiu.

În ceea ce priveşte «cămările tainice» de care vorbeşte Hristos şi în care spune că va fi arătat Mesia mincinos de către proorocii mincinoşi (Matei XXIV, 26) vom arăta că în textul grec al Noului Testament este: ἐν τοῖς ταμείοις, iar în cel siro-aramaic *taono* ceea ce înseamnă «pivniţă, loc ascuns, loc secret, loc ascuns unde se păstrează un tezaur». Aşadar este vorba de încăperi ascunse, de tainiţe subterane, săpate în pămînt sau naturale, în orice caz obscure ca nişte peşteri şi pline de întunecime. Hristos pare a pomeni aici de iluziile optice şi de halucinaţiile vizuale care se pot produce în astfel de tainiţe obscure ca şi în peşteri, aşa cum se produceau şi în misterele de la Eleusis şi Samotrace, şi aşa cum este probabil că le puteau avea şi esenienii în peşterile lor, dat fiind că ei sînt «proorocii mincinoşi» [46].

Revenind la Sfîntul Apostol Filip, el pare să cunoască şi învăţăturile şi practicele lor, şi el vrea ca Hristos să înfăptuiască aceeaşi minune ca şi esenienii: vederea Tatălui, pe care aceşti sectanţi iudei o realizau utilizînd mirajele din pustiul ce locuiau, ca «şarlatanii» de care vorbeşte Iosif Flaviu, sau ca preoţii caldeeni din Babilon.

Desigur răspunsul lui Hristos către Sfîntul Apostol Filip afirmă netemeinicia doctrinelor eseniene, pentru că omul poate să-L vadă pe Tatăl numai în Fiul.

XI. — Fără îndoială, această învăţătură esenian a putinţei pentru om de a-L vedea pe Dumnezeu Tatăl, în lumea aceasta, şi a-I vedea

somnului. (Cf. Richard Jung, *Neurophysiologie und Psychiatrie*, cap. «Biologie des Schlafes», în «Psychiatrie der Gegenwart». Band I/1 A, Teil A, Berlin, ed. Springer, 1967, p. 653).

46. Cf. Constantin Daniel, *Faux Prophètes : surnom des Esséniens dans le Sermon sur la Montagne*, în «Revue de Qumran», no. 25, 1969, p. 45—79, unde se arată că această denumire nu se poate raporta decît la esenieni pentru că ei singuri aveau la acea epocă în mod constant prooroci printre ei, pentru că aveau un învăţămînt pentru prooroci, pentru că îşi dădeau numele de «văzători» ceea ce înseamnă «prooroci», şi în fine pentru că Hristos pare să numească pe esenieni că sînt «proroci mincinoşi», prin amfibologie intenţională.

chiar faţa Lui şi nu imaginea sau reprezentarea Lui [47], nu era o învăţătură esoterică, tainică, ca aceea asupra căreia esenienii jurau să ţie un secret desăvîrşit (cf. *Regula comunităţii* VIII, 11—12; IX, 15—16; Iosif Flaviu, *Războiul iudeilor* II, VIII, 7, § 141). Căci Filon din Alexandria ale cărui opere erau destinate să fie citite de un mare număr de lectori pomeneşte în chip deschis şi pe faţă despre această doctrină, apoi pentru că esenienii îşi dădeau titlul de «văzători» (şi prin acest nume arătau în chip implicit că puteau vedea pe Dumnezeu), şi de asemenea pentru că Sfîntul Apostol Pavel dă o dezminţire categorică afirmaţiilor unor iudei (fără îndoială esenieni şi ei) care pretindeau că văd pe îngeri (Colos. II, 18). Prin urmare această doctrină eseniană a vederii lui Dumnezeu de către «omul drept sau înţelept» trebuie să fi fost bine cunoscută nu numai de către Apostoli dar şi de auditorii lui Hristos şi de către cititorii Evangheliilor, care citind cuvintele «Nimeni nu a văzut vreodată pe Dumnezeu» (Ioan I, 18) trebuia să se gîndească la afirmaţiile esenienilor şi să înţeleagă că era vorba de o dezminţire dată acestor sectanţi iudei.

XII. — De fapt afirmaţia aceasta a esenienilor că L-au văzut şi că îl văd pe Dumnezeu era atît de extraordinară încît nu putea să nu fie dezminţită şi să nu primească un răspuns din partea Mîntuitorului.

Pentru că acela care L-ar fi văzut pe Dumnezeu ar fi primit revelaţii şi porunci noi de la Dumnezeu, altele decît cele primite de Moise şi de proroci. Un altfel de om ar fi un prooroc, şi pare foarte probabil că Hristos i-a numit pe esenieni «proroci mincinoşi» în cuvîntarea Sa de pe munte, tocmai pentru că pretindeau că au revelaţii directe din partea lui Dumnezeu, pe Care spuneau că îl văd [48].

---

47. Lucrul acesta apare foarte clar într-un text esenian găsit în peşterile din jurul Mării Moarte, şi care a fost numit *Apocriful Genezei*. În textul acestui midraş, care nu redă numai textul cărţii Facerea, ci adaugă detalii noi, inventate de autor sau luate dintr-o tradiţie mai veche, se relatează apariţia lui Dumnezeu însuşi, fie în vis fie în stare de viziune în timpul zilei (*Apocriful Facerei*, XXII, 27; XXI, 8). Cu privire la această apariţie a lui Dumnezeu, traducătorul francez (H. Lignée) al acestui text scrie: «Autorul nu pare să împărtăşească scrupulele pe care le arată targumurile. Aceasta în adevăr evită orice apariţie directă a lui Dumnezeu, şi manifestările Sale sînt raportate la «Memra» Sa» (J. Carmignac, E. Cothenet et H. Lignée, *Les textes de Qumran*, II, Paris, 1963, p. 241, n. 77). Se ştie că Memra (de la verbul 'mr «el a vorbit, el a cuvîntat», este «Cuvîntul lui Dumnezeu» în unele texte din literatura rabinică. Dar autorul esenian al *Apocrifului Facerii*, scriere eseniană, merge pînă acolo încît schimbă puţin textul Sfintei Scripturi pentru a face să apară pe Dumnezeu însuşi. În adevăr textul cărţii Facerea este: «După aceasta fost-a cuvîntul Domnului către Avram noaptea în vis, şi a zis...» (Fac. XV, 1). Deci a fost «cuvîntul lui Dumnezeu «Memra», care s-a arătat lui Avram noaptea în vis. Dar textul esenian al *Apocrifului Facerii* (XXII, 27), este: «După aceste evenimente Dumnezeu i s-a arătat lui Avram într-o vedere şi i-a spus...». Deci Dumnezeu însuşi şi nu «Memra» Sa (cuvîntul Său) se arată lui Avram.

48. *Noul sul al Templului*, cel mai lung şi mai important text găsit la Marea Moartă, care nu a fost încă publicat, şi care a fost descoperit de Y. Yadin în 1967, dovedeşte în chip indubitabil că esenienii afirmau că primesc revelaţii şi porunci direct de la Dumnezeu. Deşi nu a fost publicat acest text esenian, au fost prezentate rezumate ale textului său (cf. Ygael Yadine, *Le manuscrit du Temple*, în «Nouvelles chrétiennes d'Israel», vol. 18, 1967, p. 40 ş. u. A. Dupont Sommer i-a prezentat conţinutul într-o comunicare la Academia de Inscripţii şi Arte Frumoase la Paris, rezumată în ziarul «Le Figaro», 9—10 dec. 1967, p. 17, şi de asemenea

XIII. — Dar pentru ca Hristos să poată să învețe că El este chipul și forma vizibilă a lui Dumnezeu Tatăl, trebuia ca El să arate *mai întîi și în prealabil* că Dumnezeu Tatăl nu poate să fie văzut decît în persoana Fiului, iar cei care afirmau că L-au văzut pe Dumnezeu, deci esenienii, se înșelau și înșelau și pe alții. Era prin urmare absolut necesar ca Hristos și Apostolii să dea o dezmințire categorică afirmațiilor eseniene, asupra vederii lui Dumnezeu.

Vom conchide că Hristos și Sfinții Apostoli fac niște aluzii polemice evidente împotriva unei învățături fundamentale a esenienilor, și dezmint afirmațiile eseniene făcute în vremea aceea că L-au văzut pe Dumnezeu însuși și au auzit glasul Său.

în revista «Science et Avenir», iulie 1968, p. 583) din care reiese că acest text este scris ca și cum ar fi fost dictat direct de către Dumnezeu, întrucît se citește «Eu» și «pe Mine» în loc de cuvîntul Dumnezeu, ca și cum textul ar fi fost dictat de către Dumnezeu unui esenian. Or, acela care aude glasul lui Dumnezeu și primește direct porunci lungi și multiple (cu privire la Templu, la organizarea armatei, a casei regelui etc.) este fără îndoială un prooroc, și de aceea este pe deplin justificată apelația de «prooroci mincinoși» pe care Hristos a dat-o esenienilor.

Prof. Dr. Ferdinand Klostermann

ROLUL CREDINCIOȘILOR ÎN BISERICĂ DUPĂ CONCILIUL AL II-LEA DE LA VATICAN *

«Poziția credincioșilor în Biserică» a fost pusă de Conciliul al II-lea de la Vatican mai ales cu ocazia discuțiilor în legătură cu Constituția dogmatică *Despre Biserică* și a Decretului *Despre Apostolat* și de aceea ea este de actualitate. În cele ce urmează vom arăta cîteva poziții ale teologiei catolice în această problemă. Imaginea Bisericii Romano-Catolice de mîine va fi, fără îndoială, caracterizată de o nouă poziție a credinciosului în Biserică. Conciliul a deschis aici multe porți: dar n-a tras nici pe departe toate consecințele din premisele sale proprii. A face acest lucru este o problemă teologică [1].

În această situație nu putem ocoli anumite probleme discutate la care noi nu știm să dăm un răspuns hotărît, dar la care este chemat să răspundă reprezentantul teologiei pastorale. Dar și acesta poate numai să pună problemele și să le treacă mai departe reprezentanților teologiei dogmatice și teologiei biblice și aceștia trebuie să caute răspunsurile. Poate că teologia noastră trebuie să devină mai mult decît pînă acum o teologie a studiului, poate că noi ar trebui să devenim iarăși mai mult unii care caută și ascultă: unii care ascultă Cuvîntul pe care Dumnezeu ni-l vorbește din Scriptură și dintr-o tradiție vie și nepietrificată; să ascultăm Cuvîntul pe care Dumnezeu ni-l vorbește iarăși în timpul nostru în care noi trăim.

Totuși tema noastră nu este importantă numai din punct de vedere intern-catolic, ci și ecumenic. Diferitele concepții despre rostul credinciosului în Biserică, cît și despre raporturile acestuia cu ierarhia bisericească au constituit o piedică între diferitele Biserici și confesiuni creștine, dintre care unele — cum sînt acelea ce-și au orginea în Reformă — opun preoției speciale o preoție generală. Așa că o reconsiderare a poziției credinciosului în Biserică ar putea să contribuie la apropiere.

Faptul acesta a fost semnalat și acceptat în Biserica Ortodoxă și cea Romano-Catolică și este meritul teologiei ortodoxe românești prin P.C. Pr. Prof. Liviu Stan de a pune în circulație o temă a viitorului, dar care se practică în Ortodoxie din primele veacuri. Toți creștinii pot fi în același timp preoți, profeți și moștenitori ai Împărăției cerurilor, dar trebuie ținut seama de niște norme teologice.

I. — Teze teologice

1. Pe temeiul faptului existenței sale creștine, ca urmare a credinței și a Botezului său, care nu este altceva decît confirmarea exterioară a credinței sale, fiecare creștin devine membru al Bisericii, al comunității lui Hristos, fiu al lui Dumnezeu.

Ceea ce se spune aici este valabil pentru fiecare creștin. Și dacă această teză este cercetată temeinic atunci chiar numai prin acest fapt este dată o legătură reală a unității, datorită căreia se depășesc unele granițe confesionale, căci prin aceasta este dată o unitate în credință în pofida tuturor sciziunilor și confesiunilor. De aceea

* Fragmente din conferința ținută în fața studenților Institutelor teologice din București și Sibiu.

1. Constituția dogmatică *De Ecclesia*, nr. 32.

Conciliul al II-lea de la Vatican amintește «despre o datorie comună pentru mărturia creștină».

2. Comunitatea creștină participă, după mărturia Noului Testament, într-un sens real și nu numai metaforic-figurat la slujirile sau funcțiunile lui Hristos: la preoția, la profetismul și Împărăția lui Hristos, așadar credincioșii, ca un întreg, sînt chemați, în sens profetic, preoțesc și împărătesc la o preoție a propovăduirii marilor fapte ale lui Dumnezeu, cum ne spune Sfîntul Apostol Petru (I Petru II, 9 ș.u.).

În acest sens, Noul Testament numește pe toți creștinii, spre deosebire de întîistătătorii lor, în mod expres, preoți în sens sacerdotal și fii ai Împăratului ceresc (I Petru II, 5 ș.a.; Apoc. I, 6; V, 10); asupra tuturor se revarsă Duhul, pentru ca, fiind cuprinși de Acesta, să vorbească profetic (Fapte II, 17 ș.u.). Privită problema din acest punct de vedere nu se precizează o anumită preoție, ci o slujire a tuturor credincioșilor. În realitate nu este vorba numai despre o preoție comună, ci și despre un profetism și o împărăție comună a comunității creștine și a tuturor membrilor ei, ceea ce pentru viața Bisericii nu este lipsit de însemnătate.

3. Așadar, oriunde se constituie o comunitate creștină, ea participă ca totalitate și cu toți membrii ei într-un oarecare mod la toate manifestările de viață preoțească, profetică și împărătească a comunității.

Deci nu e vorba numai de membrii care au o vocație specială, ci toți au însărcinări active. Și chiar acolo unde anumite sarcini sînt încredințate unor anumiți membri, totuși întreaga comunitate participă și trebuie să participe la ele. Acest lucru are valabilitate și pentru slujirea specială, a conducerii, pentru propovăduirea Cuvîntului, pentru slujirea liturghiei și pentru practicarea dragostei frățești.

4. Pe temeiul acestei situații, există în această comunitate o egalitate adevărată, fundamentală și primară a tuturor membrilor, «într-o demnitate și activitate comună pentru zidirea Trupului lui Hristos», cum se exprimă Constituția despre Biserică a Conciliului al II-lea de la Vatican, egalitate ce premerge și are precădere față de toate deosebirile [2].

Asupra tuturor s-a revărsat același Duh și de aceea toți sînt «duhovnicești»; toți sînt născuți de același Cuvînt, toți au primit același Botez și au primit aceeași unică pîine și toți «stăruie în comunitatea frățească» (Fapte II, 42) trecînd peste toate deosebirile sociale, naționale și rasiale. În acest fapt se fundamentează de asemenea colegialitatea principială, conciliaritatea, tovărășia și frățietatea în această comuniune. Așa se explică starea originară comună creștină a tuturor celor botezați, care nu îngăduie nici celor mai înalți ierarhi să se considere a fi vizavi de comunitate, ci totdeauna ca fiind împreună-creștini, împreună-învățăcei și împreună-slujitori, cum se exprimă Fericitul Augustin [3], după cum unuia i s-a încredințat o anumită funcție, altora alte funcții, fără ca aceștia să piardă acea egalitate principială. De aceea această comunitate preoțească, profetică și împărătească nu poate deveni niciodată o comunitate de supuși și o comunitate inferioară, care s-ar afla în fața unei clase suprapuse.

5. Dar cu toată această egalitate fundamentală există totuși în comunitatea creștină — după cum am menționat deja — diferite funcții complimentare, deosebite, slujiri și daruri ale Duhului ce se numesc harisme. Sfîntul Apostol Pavel amintește în repetate rînduri despre acestea: «mai întîi apostolii, al doilea profeții, al treilea

2. Augustin, *Sermo, 340,* 1 : P. L. XXXVIII, 1483. 3. *De Ecclesia,* n. 10.

propovăduitorii, apoi cei cu darul puterilor minunate, în urmă pe cei cu darul tămăduirilor, milosteniilor, cîrmuirii, felurimii limbilor» (I Cor. XII, 28); sau: «Unuia prin Duhul Sfînt, i se dă cuvînt de înțelepciune; altuia, după același Duh, cuvînt de înțelegere, putere de credință, darul vindecărilor, puterea să lucreze minuni» (I Cor. XII, 8—10). Dar același Sfînt Apostol indică și daruri omenești foarte simple ca: iubirea plină de grijă, mîngîierea ajutătoare, ospitalitatea, bucuria cu cei ce se bucură și plînsul cu cei ce plîng, așadar solidaritatea cu ceilalți oameni. Fiecare își are harisma sa, darul său, unul de un fel, altul de altfel, dar toți au daruri spre zidirea comunității (Rom. XII, 4—15; Cor. XII, 7—26; Evr. IV, 10—12; Rom. XII, 3—5).

6. Dar între aceste multiple funcțiuni și daruri este și acela al preoției speciale, spre deosebire de preoția generală, sau cum se exprimă Conciliul: preoția slujitoare sau preoția ierarhică [4].

Despre aceasta din urmă Conciliul al II-lea de la Vatican zice ce înseamnă participarea și la slujirile lui Hristos, ceea ce arată participarea la preoția, împărăția și taina lui Hristos, deși în alt sens decît preoția comună, ba mai mult, aceste două preoții se deosebesc între ele nu numai după grad, ci și după esența lor [5], fără ca Conciliul, în acest loc, să precizeze mai îndeaproape, în ce constă această deosebire esențială.

De obicei se indică, în conformitate cu participarea la cele trei slujiri ale lui Hristos, trei datorii pentru slujirea preoțească a Noului Testament: preoțească-liturgică, profetică-învățătorească și pastoral-duhovnicească (împărătească), așadar slujirea preoțească propriu-zisă, slujirea învățătorească și pastorală. La o privire mai atentă se poate deduce că elementul sacerdotal, cultic-mijlocitor-preoțesc nu este cel mai central al acestei slujiri, ceea ce se vede din faptul că Noul Testament nu întrebuințează în nici un loc expresii sacerdotale, pentru aceia care împlinesc aceste slujiri. De aceea și Conciliul al II-lea de la Vatican accentuează, atît în legătură cu episcopii, cît și cu presbiterii, primatul propovăduirii [6]. Dacă ne ținem de terminologia neotestamentară, atunci ar trebui să fixăm pe primul loc slujirea de păstor și indicii cuprind în această privință textele conciliare [7]. Scrierile Noului Testament evită conștient să întrebuințeze pentru posesorii preoției speciale numiri sacerdotale vechitestamentare, ci îi numesc episcopi, preoți, păstori, proestoși sau cateheți. Acestea toate sînt expresii ce înseamnă supraveghetori, bătrîni, păstori, conducători, întîistătători, cîrmaci, deci termeni ce exprimă o funcție conducătoare în comunitate. De această funcție conducătoare ține desigur și aceea de a învăța și propovădui cît și o funcție sacerdotală, ca de exemplu aceea de a săvîrși Euharistia.

După Efeseni II, 20, Biserica este zidită pe un fundament dublu: pe acela al apostolilor și al profeților, al acelora care propovăduiesc dintr-un îndemn sufletesc. Temelia profetică se exprimă în primul rînd în harismele libere ale credincioșilor, iar cea apostolică în întîistătătorii comunității: în episcopi, preoți și diaconi, în care ea continuă să existe. În ceea ce privește aceste două temelii, cea haristică și cea apostolică, există în prezent în spațiul romano-catolic, poate și pe plan ecumenic, o controversă poate nu lipsită de importanță între dogmatiști și canoniști, cu pri-

4. *Ibidem.* 5. *Ibidem,* nr. 25; Decretul *De Presbyterorum ministerio et vita,* nr. 4.
6. *Ibidem,* n. 20, 27—29.
7. W. Kasper, *Zur Theologie der Leienräte* (Hektogramm) 4—6.

vire la problema care dintre aceste două temelii determină în primul rînd structura Bisericii. Dogmatistul Walter Kasper din Münster este de părere că structura propriu-zisă a Bisericii este de natură harismatic-pnevmatică și nu ierarhică, și că desigur structura harismatică cuprinde în sine și elemente de ordin ierarhic [8], în timp ce cunoscutul canonist Klaus Moersdorf nu admite decît o structură fundamental ierarhică [9]. După părerea noastră, concepția lui Moersdorf nu ține seama, în măsura cuvenită, de temelia apostolică și profetic-harismatică de la Efeseni II, 20.

7. În tot cazul diferitele funcții, slujiri și daruri existente în comunitate, pot fi slujiri, numai cînd sînt luate în serios egalitatea și aptitudinea duhovnicească a întregii comunități creștine, în sensul de slujiri față de Stăpînul cel unul al comunității, de la Duhul Căruia provin ele și slujiri față de comunitatea Sa însăși.

Diakonia (slujirea) este de fapt numele prin care cărțile noutestamentare numesc aceste slujiri sau funcții.

Aceasta are valabilitate și pentru funcția conducătoare. Și aceasta e tot o slujire și anume o slujire între multe slujiri. Și aceasta constă numai în totala dependență de slujirea de păstor, de profet și sfințitoare a lui Hristos, a Capului Bisericii și singurul mijlocitor între Dumnezeu și credincioși (I Tim. II, 5) și care este totodată slujitor și față de comunitatea Sa sfințitoare, preoțească, împărătească și profetică. Tocmai pentru această funcție întrebuințează Noul Testament îndeosebi numele de slujire, însă niciodată expresiile întrebuințate atunci pentru slujire: stăpînire, putere și nici chiar ἀρχή cum facem noi, cînd vorbim complet nebiblic despre ierarhie. În felul acesta noi întunecăm sensul, pe care îl precizează porunca lui Iisus la spălarea picioarelor (Ioan XIII, 1—20) sau cuvîntarea de la Luca, în care Iisus zice: «Împărații lumii o stăpînesc și cei ce au putere asupra ei se numesc binefăcătorii ei. Dar între voi să nu fie astfel: ci, cel care este mai mare între voi, să fie ca mai mic și cel care este conducător să fie ca unul care slujește» (Luca XXII, 25—26).

De asemenea, Conciliul al II-lea de la Vatican a interpretat slujirea neotestamentară de conducător în sensul de «munus ministerii» [10]. Noi ar trebui să punem problema, dacă aceasta nu trebuie să ducă la o relativizare a funcției neotestamentare de administrator cu privire la caracterul cultic-mijlocitor-sacerdotal al acestuia. Căci, acesta are numai un caracter modest de slujire în legătură cu sacerdoțiul cel unul și unic al lui Iisus Hristos și cu slujirea Sa de mijlocitor. Principiul diakoniei ne determină să nu interpretăm ideea de locțiitor și reprezentant al lui Hristos în sensul ca să sfîrșim prin a așeza pe purtătorul acestei slujiri în locul celui Unul și singur Mijlocitor, sau chiar să-l așezăm alături de Dumnezeu, considerîndu-l a fi ἐπίγειος θεός, un «Dumnezeu pe pămînt», așa cum este numit episcopul în *Constituțiile Apostolice*, care «trebuie să fie respectat așa cum este respectat Dumnezeu» [11]. De aici nu mai este departe pînă la transmiterea asupra episcopului și a papei a titlului medieval apocaliptic de «rex regum et Dominus dominatium» (Apoc. XIX, 16) [12]. Așadar termenii «pentru Hristos» și «ca trimis al Său», sau «în locul lui Hristos» de la II Cor. V, 20 trebuie puși în legătură cu ceea ce am spus mai sus: «Căci nu ne propovăduim pe noi înșine, ci pe Hristos Iisus Domnul, iar pe noi înșine numai

8. K. Morsdorf, *Das eine Volk Gottes und die Teilhabe der Leien, an der Sendung der Kirche* (Hektogramm) 4. 9. *De Ecclesia*, n. 18, 20, 28. 10. Funk I 105. 119.

11. Vezi: W. Illmann, *Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter*, Graz, 1960 și la Y. Congar, *Für eine dienende und arme Kirche*, Mainz, 1965, 15—48, 75—98.

12. Vezi: Decretul *De institutione sacerdotali*, n. 11.

ca slujitorii voștri, prin Iisus» (II Cor. IV, 5) și: «Nu că adică avem stăpînire peste credința voastră, dar sîntem împreună-lucrători ai bucuriei voastre» (II Cor. I, 24).

Principiul diakoniei (slujire) nu va permite nici concepții despre o stăpînire și ascultare abstracte, ce amintesc mai mult de potentații lumești, care, după Sfîntul Evanghelist Luca, n-au ce căuta între creștini (Luca XXII, 25 ș.u.). Acest principiu întunecă și unele concepții despre apostolat, care au fost privite de unii Părinți, participanți la Conciliul al II-lea de la Vatican, ca fiind o simplă derivație din împuternicirea ierarhiei și despre harisme, care au fost considerate de unii, la același conciliu, ca fiind complet străine și în afara ierarhiei.

Acest principiu va duce la respectarea reciprocă a diferitelor funcții și slujiri în comunitatea lui Hristos, și nu va îngădui ca obștea de fii ai lui Dumnezeu și chemați (Rom. I, 7; I Cor. I, 2) să fie tratată ca un grup de sclavi. Faptul acesta va duce și la înlăturarea unor titluri hieratice depășite sau titluri și forme feudale de stăpînire învechite, dar și structurile Bisericii ar trebui să fie pătrunse de un spirit de umanism, de iubire față de semeni, de tovărășie, de colegialitate și frăție-tate, căci numai acestea fac astăzi Biserica demnă de crezare. Nu în zadar au fost accentuate la Conciliul al II-lea de la Vatican virtuțile «umane» și aceasta chiar cu privire la comportarea preotului [13].

II. — Raportul principial dintre cler și credincioși

Dacă noi luăm în serios dezbaterile Conciliului al II-lea de la Vatican, atunci constatăm că confruntarea uzuală dintre clerici și credincioși, dintre ierarhi și credincioși în fond este depășită.

Desigur, Conciliul însuși a utilizat încă această împărțire și înțelege prin mireni pe acei creștini care nu țin nici de starea preoțească, nici de cea monahală [14]. Această definiție — ce este în fond negativă — a mireanului a trezit mereu repulsie. Și chiar dacă Conciliul accentuează — față de definițiile anterioare pur canoniste [15] — că faptul simplu de a fi creștin implică un element pozitiv nemaiauzit (unerhortes Positivum), întrucît a fi creștin înseamnă a fi cuprins prin credință de Hristos și a-L cuprinde pe Hristos, cît și a fi integrat în comunitatea Acestuia, care este comunitatea celor care cred în El, nădăjduiesc în El și-L iubesc, — toate acestea sînt proprii și esențiale, ba chiar constitutive credinciosului ca creștin, dar el are acestea împreună cu toți creștinii, chiar și cu cei mai înalți ierarhi, fiindcă și aceștia din urmă sînt tot creștini și nu-i sînt specifice numai lui în calitate de credincios. Aceasta ține în definiția credinciosului de genul proxim și nu de diferența specifică. Această diferență specifică, așadar, faptul de a nu face parte din cler sau din monahism, apare a fi o mărime pur negativă. De aceea, Walter Dirks a dat să se înțeleagă, în conferința de presă pe care a ținut-o la Roma, că n-ar fi oare nimerit să se înlăture termenul de «mirean» fiindcă acest termen este compromis prea mult prin însemnarea «a nu fi specialist» și să se vorbească în general numai de creștin. Dar dificultatea se află în aceea că a fi creștin nu este un element specific mireanului.

Desigur se poate spune că situația de a nu fi legat pe viață de starea monahală sau de cea preoțească a unor creștini dă laicilor anumite posibilități, pe care de altfel nu le-ar avea, sau la care ar trebui să renunțe și aceasta din pricina legăturii lor continui cu Biserica și a menirii lor în Biserică. Pentru acest motiv le și

13. *De Ecclesia*, nr. 31. 14. *Ibidem*, nr. 31; Decretul *De apostolatu laicorum*, n. 31.
15. MG. Lib lit, 1. 208.

este interzisă clericilor exercitarea anumitor profesii şi uneori chiar şi angajamentul politic... (vezi : cc. 138 urm.).

Poate că aici unele consideraţii duc mai departe, în care cineva prin acestea poate fi întărit, fiindcă ele au fost formulate din diferite părţi în legătură cu Conciliul al II-lea de la Vatican. Ceea ce dă de gîndit cu privire la împărţirea Bisericii în cler şi credincioşi, se pare că se află în faptul că aici întreaga Biserică este apreciată de o anumită grupă, adică de cler şi ordonată de aceasta. După această concepţie, există clerici şi neclerici, ierarhi şi neierarhi, ultimii fiind numiţi apoi laici. Lucrul nu se schimbă dacă de partea clericilor se adaugă şi monahii. În tot cazul în felul acesta se ajunge inevitabil la vestita concepţie despre cele două stări şi s-ar putea zice că Biserica Romano-Catolică ar fi cu două clase sociale, despre care, în jurul anului 1000, cardinalul Humbert de Silva Candida — cel care nu prea avea nume bun — zicea : «Laicii să se îngrijească numai de lucrurile lor, adică de lucrurile lumeşti, clericii numai de ale lor, aşadar de cele bisericeşti. După cum clericii să nu îndrăznească nimic lumesc, tot asemenea nici laicii să nu se amestece în cele duhovniceşti» [16], o concepţie ce a fost apoi, prin Gratian, în a sa «Duo genera christianorum» eternizată în dreptul canonic. «Aici sînt cei hotărîţi pentru slujirea divină, care sînt dedicaţi rugăciunii şi meditaţiei, şi care se cuvine să rămînă de o parte de orice larmă lumească : aceştia sînt clericii şi cei sfinţiţi lui Dumnezeu... sînt cei aleşi. Pe toţi aceştia i-a chemat Dumnezeu să fie ai Săi... Al doilea fel sînt laicii. Acestora le este permis (!) să posede lucruri temporale, dar numai spre întrebuinţare. Nimic nu este mai de plîns, decît a-L dispreţui de Dumnezeu din pricina banului. Acestora le este permis (!) să se căsătorească, să lucreze pămîntul, să judece între bărbaţi, să aibă procese, să aducă jertfe la altar, să plătească impozit şi în felul acesta pot fi şi ei salvaţi, dacă ei cu toate acestea (deşi sînt laici) ocolesc viciile şi fac fapte bune» [17].

Aşa se face că există deci creştini desăvîrşiţi şi nedesăvîrşiţi, duhovniceşti şi trupeşti, bisericeşti şi lumeşti, aleşi şi iubiţi de Dumnezeu şi părăsiţi de Acesta, conducători şi conduşi, stăpînitori şi stăpîniţi, suverani şi poporul de jos. Fapt ce nu se petrece în Ortodoxie *(n. n.)*.

Cu neîntrecută claritate spunea, înainte cu 300 de ani, Grigorie al XVI-lea: «Nimănui nu-i poate fi necunoscut faptul că Biserica este o societate inegală, în care unii sînt hotărîţi de Dumnezeu să stăpînească iar alţii să asculte. Aceştia din urmă sînt mirenii, iar cei dintîi sînt clericii» [18]. Ba chiar şi în urmă cu 80 de ani scria papa Leon al XIII-lea către episcopul de Tours : «Este stabilit şi este foarte clar că în Biserică sînt două stări după natura lor cu totul deosebite : păstori şi turmă ; ceea ce înseamnă conducătorii şi credincioşii. Cea dintîi dintre cele două stări are menirea de a învăţa pe oameni în viaţă să guverneze şi să conducă şi să fixeze regulile necesare ; cealaltă are datoria să se supună celei dintîi : să asculte de ea, să ducă la îndeplinire dispoziţiile acesteia şi să-i dea cinstea ce i se cuvine» [19]. Dar şi numai cu 60 de ani în urmă papa Pius al X-lea, în Enciclica sărbătorească dată împotriva legilor franceze ce tindeau la separarea Bisericii de stat şi în care accentua, referindu-se la constituţia Bisericii, exclusiv inegalitatea dintre ierarhie şi credincioşi, scria : «Numai colegiul episcopilor are dreptul şi autoritatea... de a dirija

16. C 7 C XII : P. L. 187, 884 ş.u. 17. *Bulle Grgors* XVI din anul 1843.
18. *Brief vom 17. XII, 1888 : «Le laïcat»*, Paris, 1905, 142, 106.
19. Enzykl. Pius 'X *«Vehementer no»*, 11, II, 1906 : ASS 39/1907/8.

și conduce. Majoritatea nu are alt drept decît a se lăsa condusă și, ca o turmă ascultătoare, să urmeze păstorilor» [20]. Nu poate fi nici o îndoială, că în astfel de concepții este negat principiul egalității principiale, de care am amintit. Ne dăm seama ce frămîntări există în romano-catolicism din cauza clericalismului medieval, care este desuet și compromițător într-o comunitate bazată pe umanism, libertate, egalitate și prestanță.

După scrierile neotestamentare, evident ar trebui să se plece de la Conducătorul Bisericii, în care toți «sîntem o comunitate agonisită de Dumnezeu» (I Petru II, 9), care, ca întreg, nu mai poate fi o obște de supuși, fiindcă există o preoție împărătească, fiindcă în comunitate toți sînt egali (Fapte II, 17 ș. u.; I Petru II, 5 ș. u. 9 ș. u.; Apoc. I, 6; V, 10). Prin credință și Botez, creștinul este încadrat în această comunitate și abia în această situație există diferite chemări și slujiri. Din această pricină a fost determinat și Conciliul al II-lea de la Vatican să modifice planul inițial [21], în decretul *Despre Biserică*, și să se vorbească întîi despre credincioși, și abia apoi despre episcopi, preoți, diaconi, mireni și monahi, ceea ce înseamnă că se încadrează toate grupările bisericești chiar ierarhia în comunitatea lui Dumnezeu. Astfel, nu există o stare a credincioșilor, ce se află în opoziție cu ierarhia, ci numai deosebire de slujiri, ce ține de diferitele chemări și harisme în una și aceeași comunitate sfîntă.

Dacă accentuăm asupra celor spuse mai sus despre principiul egalității în comunitatea lui Hristos și despre harisma primordială a chemării originare, cît și despre harismele speciale și generale, atunci putem să deosebim — dacă facem abstracție de chemările și darurile individuale — următoarele grupe de slujire și ca atare este evident că există și o inegalitate formală în comunitatea lui Hristos. Aici există creștini care sînt clerici, chemați și împuterniciți să slujească în conducerea și administrarea Bisericii în calitate de episcopi, preoți și diaconi și care, în această calitate, în cadrul competenței lor au autoritate autentică și pot hotărî și porunci, acolo unde hotărîrile și poruncile sînt necesare. Aici există și creștini monahi, care trăiesc celibatari pentru a împlini porunca împărăției lui Dumnezeu (Matei XIX, 12) și cărora, cu toată deosebirea de slujiri în diferitele ordine monahale, le este comun faptul că prin modul legăturii și al voturilor lor, ei pun accentul pe lucrurile ultime. Aici există și creștini căsătoriți care sînt întăriți printr-o Taină sfîntă proprie, pentru o slujire atît de importantă pentru societate și Biserică. Astfel de creștini căsătoriți se află în lume dar și în slujba Bisericii, chiar în calitate de clerici: să ne gîndim numai la diaconii cărora li s-a dat posibilitatea și în Biserica Apuseană să se căsătorească, sau la preoții căsătoriți din Biserica Răsăriteană, care, în cazuri singulare există acum și în Biserica Romano-Catolică. Aici există creștini, care, fără să fie hirotoniți sau legați prin vot monahal, se oferă să ajute Biserica temporal sau pentru totdeauna, pentru a îndeplini anumite slujiri și misiuni în vederea mîntuirii cum sînt: propovăduirea Evangheliei, catehizarea, activitățile caritative, administrația bisericească și organizarea bisericească.

Astăzi există la noi foarte mulți asemenea creștini și în viitor ei vor cîștiga și mai mult în importanță...[22]. Principial, ar trebui ca toate slujirile bisericești, care ar putea fi mai bine îndeplinite de credincioși, să fie preluate de către aceștia. Este

20. *De Ecclesia*, 2 partes, Typ. pol. Vat., 1963.
21. *De Ecclesia*, n. 33; *De apostolatu laicorum*, n. 22.
22. *De Ecclesia*, n. 31; *De apostolatu laicorum*, n. 2, 5, 7.

total greșit ca această categorie să fie enumerată simplu la creștinii din lume; în realitate este vorba aici despre slujitori bisericești, deși nu sînt clerici. În sfîrșit există și «creștini din lume», la care face aluzie Conciliul al II-lea de la Vatican, atunci cînd amintește de laici [23] și care, făcînd abstracție de harismele general-creștine, îndeplinesc servicii administrative diferite.

Deci nu este adevărat că ar exista în Biserica Romano-Catolică numai două chemări speciale, aceea spre funcții sau slujiri și aceea spre monahism; dimpotrivă sînt foarte multe și foarte diferite chemări, care, după cum am văzut, se întretaie foarte adesea.

Nu este deci nici o îndoială, că tocmai din această pricină, se va ajunge la importante schimbări de stil și structură în Biserica Romano-Catolică. Pe unele le-am întîlnit plecînd de la principiile noastre. Oarecari indispoziții exprimate în ultimii ani în cercurile preoțești și de credincioși din lumea întreagă să reduc la tensiunea dintre structurile ce durează încă și între spiritul Conciliului al II-lea de la Vatican, care nu și-a găsit încă formele lui corespunzătoare [25]. Amintim de: întemeierea unui «Institut pentru libertatea în Biserică» în New York, căruia îi aparțin preoți de mir, ieromonahi, călugărițe și credincioși [26]; retragerea președintelui Comitetului bărbaților catolici din S.U.A. [27], la tensiunile dintre Acțiunea catolică și ierarhie [28] și la alte fenomene asemănătoare.

Ce consecințe decurg din slujirea împărătească de păstori a creștinilor?

În primul rînd este vorba de o problematică ce privește natura internă a comunității. Dacă luăm în serios comunitatea creștină, atunci trebuie să se ajungă la restructurarea internă și externă inițiată de altfel de demult de Conciliul al II-lea de la Vatican, a formelor de conducere bisericească. Structura de pînă acum a autorității bisericești, structură unilaterală, accentuat verticală, patriarhală-paternalistă, trebuie să fie completată cu o structură orizontală, frățească, colegială, și colectivă.

Dacă în comunitate toți sînt coresponsabili, pentru toate lucrurile, atunci toți trebuie — la nivelul corespunzător — să poată gîndi și vorbi despre toate. Faptul acesta presupune deosebiri de păreri, critică, dar și informație despre întîmplările din comunitate, despre măsurile proiectate, despre realizarea lor, despre dificultățile întîlnite și chiar despre situația materială a acesteia. Aici mai este vorba, fără îndoială, despre părăsirea unor concepții depășite, copilărești, feudale și complet necreștine despre autoritate și ascultare.

Dacă toți sînt coresponsabili în Biserică pentru toate lucrurile, atunci trebuie create în toate sectoarele bisericești, în care se exercită o putere duhovnicească, organe colective în care să fie posibilă exercitarea acestei responsabilități, a judecării și planificării în comun a lucrurilor ce interesează Biserica, organe, așadar, care să stabilească drepturile și datoriile nu după bunul plac, ci după rînduieli precise. Pentru soluționarea anumitor probleme nu este suficientă numai o consfătuire asupra lor, ci o hotărîre comună, juridică, a acestora. Astfel de organe există acum pe plan general bisericesc și diecezan. Papa Paul al VI-lea a dispus chiar ca în toate organele centrale ale Bisericii Romano-Catolice să fie cooptați și credincioși, dacă parti-

23. *De Ecclesia*, n. 35 ș.u.

24. Th. Steeman, *De Konflikt in der konziliaren Kirche :* I DO-C Don. 67—14, v. 30, 4, 1967. 25. *Kathpress*, v. 2. II 1967, n. 27, 3. 26. *Kathpress*, v. 23. II. 1967, n. 45. 5.

27. *Kathpress*, v. 21. X, 1966, n. 236, 3 ; vezi : J. Grootaers, *Lebendige Stukturen und Gemeinschaften in der Nachkonzilkirche :* I DO-C 67—15/16 v. 14. V, 1967.

28. *De apostolatu laicorum*, n. 3.

ciparea acestora este utilă. Și această dispoziție trebuie să fie dusă la îndeplinire pînă și în consiliile parohiale. Și aceste organe trebuie să se ocupe de toate problemele parohiei la nivelul corespunzător, inclusiv de problemele personalului. Căci nu se poate înțelege de ce să nu participe toți preoții unei dieceze, cît și credincioșii acesteia, la alegerea unui episcop, cum se proceda în Biserica primară. Numai așa se vor putea înlătura — cum credea și Origen în secolul al III-lea — de la aceste funcții candidați ambițioși, cu concepții nesănătoase, ahtiați după putere și chiar nereligioși.

Dar vrednicia unor asemenea colective va depinde de faptul dacă cei care le reprezintă sau sînt aleși în ele sînt într-adevăr și capabili. Majoritatea membrilor acestor colective sau organe bisericești să fie aleasă de jos în sus prin alegere secretă și pentru un interval de timp bine precizat de către reprezentanții poporului; dar numai puțini dintre ei să facă parte din ele și aceasta pe temeiul funcției pe care o îndeplinesc în comunitate. Doar și democrația trebuie învățată. Foarte mulți dintre credincioșii catolici nu vor fi capabili să activeze în asemenea colective, fiindcă aceștia n-au putut învăța pînă acum să poarte răspunderi bisericești. De asemenea, trebuie să fie credincioși sănătoși, cu putere de muncă, întreprinzători, îndrăzneți și cu spirit de inițiativă și nu dintre aceia care cred că este vorba aici de poziții de onoare și nu de muncă. Alegătorii trebuie să pretindă, de la aceia pe care i-au ales, să-și justifice activitatea lor și dacă nu corespund sau întrebuințează situația lor numai să-și sporească prestigiul, atunci să fie schimbați fără nici o considerație.

Iată de ce este necesar un drept bisericesc reînnoit, ca o consecință a principiului egalității fundamentale, al colegialității și responsabilității tuturor și care să fixeze limitele puterii, să cuprindă prevederi cu privire la controalele corespunzătoare cît și măsurile de apărare împotriva samavolniciilor și care să împiedice tendința de a se dezvolta în Biserică sisteme bazate pe simpla putere, care contrazic spiritul creștinismului. Trebuie să fie bine precizate drepturile și datoriile fundamentale ale creștinilor, inclusiv dreptul de apărare față de acuzații din partea clerului, precum și dreptul de a fi ascultat și de a se putea apăra.

Dar și credincioșii din eparhii și din parohii trebuie să apară, în dreptul canonic, ca subiecte de drept și ca purtători ai anumitor drepturi și datorii, nu ca pînă acum, ca niște simple obiecte încredințate slujitorilor bisericești spre păstorire. Aici este vorba despre întărirea caracterului corporativ al persoanelor juridice bisericești. Prin faptul acesta s-ar trezi și întări mult conștiința responsabilității la membrii eparhiali și ai parohiilor.

Biserica viitorului, în toate formele ei, va fi condusă după exemplul vechii Biserici și nu în sensul clerical, monarhic, ci colectiv și colegial cu conlucrarea reprezentanților întregului popor credincios. Pînă în prezent Bisericile erau conduse, într-o măsură mai mare sau mai mică, pe toate planurile, în chip monarhic de către un papă, un episcop sau de un preot și chiar dacă existau unele colective, hotărîrile acestora puteau fi ușor dizolvate printr-o politică personală corespunzătoare de către un șef, care se pricepea să facă acest lucru. În Biserica Romano-Catolică de mîine, în fruntea fiecărei comunități va sta un episcop, un preot ori în unele cazuri un diacon sau un credincios. Acesta din urmă numai în cazuri de extremă necesitate. Un asemenea conducător va fi înconjurat de diferite organe colegiale, în care colaborează toți creștinii preoți, diaconi și mireni, care îl vor ajuta cu sfatul în chestiuni precizate de dreptul bisericesc.

Acest principiu se va impune pînă și în structurile inferioare ale parohiilor romano-catolice din marile orașe și în parohiile rurale. Multe dintre parohiile rurale vor trebui să fie, din cauza lipsei de preoți, desigur contopite. Dar și conducătorii acestor parohii vor fi asistați de un consiliu parohial-restrîns, care să se îngrijească de propovăduirea Cuvîntului lui Dumnezeu, de săvîrșirea liturghiei, de misiunea caritativă a Bisericii și de administrarea exterioară a acesteia, așadar de funcțiile fundamentale cele mai importante ale comunității, așa cum este plănuit pentru Arhiepiscopia Vienei.

În felul acesta Biserica Romano-Catolică va fi mai ușor ferită de a deveni o simplă instituție, o aparatură funcționărească goală, opusă comunității, ci va deveni iarăși o parohie vie. Biserica va deveni iarăși mai umană, mai colegială, și mai frățească. Hotărîrile ce nu sînt receptate de credincioși, fiindcă nu sînt înțelese, vor înceta și astfel va fi înlăturată multă supărare, multă alergare zadarnică, multă frustrare și compromiterea superfluă a autorității. Principiul vechi al dreptului lui Justinian, ce era atît de des citat în Biserica primară, va găsi iarăși aplicare: «Tot ceea ce-i privește pe toți, trebuie să fie discutat și aprobat de către toți».

Fără îndoială, în cazul acesta, vor trebui preluate multe forme și reguli democratice, fiindcă Biserica Romano-Catolică avînd și ea o latură exterioară uman-socială, nu poate să nu țină cont de viața și societatea credincioșilor ei. Desigur, Biserica Romano-Catolică nu poate să preia astfel de forme, fără să le examineze într-un mod critic și într-o continuă confruntare cu acea formă fundamentală ce i-a fost dată de Domnul Iisus și în măsura în care aceasta poate fi descifrată din Noul Testament, ținînd seama însă de faptul că nici acolo acea formă fundamentală nu-i păstrată fără să fie legată de anumite forme și însemnări ale timpului.

Dar slujirea împărătească a creștinului are și un aspect ce este exterior comunității. De la Conciliul al II-lea de la Vatican, Biserica Romano-Catolică se înțelege a fi tot mai mult angajată în slujirea omenirii, accentuînd elementul uman, frățesc, elementul samaritean. Natural niciodată nu mai trebuie ca angajamentul politic-temporal al Bisericii să se impună, în măsura în care s-a impus în trecut, fără să fie de vreun folos Bisericii Romano-Catolice. Niciodată Biserica Romano-Catolică nu trebuie să reprezinte numai interesele unui grup al credincioșilor, al unui partid politic, sau numai să trezească aparențe că ar face așa ceva. Ea nu trebuie să devină o caricatură a ei însăși, devenind o grupă de interese între alte grupe de acest fel și astfel, în mod egoist, să se gîndească numai la interesele și privilegiile ei proprii. De aceea nu în zadar *Constituția pastorală* a revocat oficial toate privilegiile. Dar tot atît de puțin Biserica Romano-Catolică poate să înceteze de a fi de pe pozițiile Revelației și pe temeiul Cuvîntului lui Dumnezeu, un for social-critic față de tot ceea ce se întîmplă în jurul ei. Împărăția lui Dumnezeu cuprinde și lumea. Cuvîntul lui Dumnezeu și slava Lui trebuie să se întrepătrundă și să fermenteze... Împărăția lui Dumnezeu nu este o suprastructură ideologică deasupra lumii. Ea are nevoie de materia acestei lumi. De aceea lumea nu este numai un cîmp experimental și de exerciții pentru un caz serios, soluționat în alt loc, ci aici în lumea aceasta se petrec toate cazurile de acest fel. Aici este vorba de Împărăția lui Dumnezeu. De aceea identificarea și solidaritatea cu nădejdile și necesitățile tuturor oamenilor chiar și a celor care gîndesc altfel; de aceea lupta împotriva lipsurilor, ori unde ar apărea acestea, schimbarea lumii și jertfelnicia pentru aceasta, toate acestea sînt porunci

creștine. Și chiar dacă lupta aceasta nu constituie o misiune a Bisericii și de a realiza aceste schimbări în lume, totuși nici Biserica Romano-Catolică nu se poate eschiva de la funcția ei critică socială, nici de la iubirea concretă și eficace față de săraci, umili și cei care se află în mizerie și aceasta după exemplul Întemeietorului ei. Din aceste motive Biserica Romano-Catolică poate că trebuie să se simtă solidară cu puteri aflate în opoziție sau chiar revoluționare, căci «Biserica trebuie să împărtășească», cum zice Enciclica *Populorum progressio*, cu «oamenii, strădaniile lor bune și să sufere cu aceștia, cînd ele nu se împlinesc».

Creștinii, în primul rînd, trebuie să-și pună la inimă ceea ce spunea recent Prof. Walter Kasper, că este timpul să se mediteze din nou asupra a ceea ce este de fapt mîntuirea, pe care ne-a adus-o Hristos. Iisus ne-a avertizat că mîntuirea nu trebuie înțeleasă în sens mistic. El ne-a atras atenția asupra mulțimii de imagini și simboluri care circumscriu această mîntuire numind-o: viață, lumină, adevăr, slavă, iubire, izbăvire, libertate, pace, bucurie, dreptate, împăcare și prietenie. El se referă la cuvîntul din Vechiul Testament «șalom», pace: pacea ce îmbrățișează toate domeniile existenței, pacea în natură, în cosmos, în comunitatea creștină, între oameni și popoare, pacea ca stare normală a lucrurilor, ca împlinire a acestora, ca integritatea și plenitudinea existenței cosmice, politice și a omenirii, deși în ultima analiză, Hristos, ba chiar Dumnezeu însuși, este această pace. Prof. W. Kasper accentuează faptul că lucrarea Bisericii pusă în slujba mîntuirii să nu fie înțeleasă ca o simplă activitate de duhovnicie (Seelsorge), ci ea trebuie să fie atotcuprinzătoare, universală și să nu se rupă de viața reală umană. Ea trebuie să știe despre mizeriile săracilor. Ea trebuie să susțină dorința oamenilor după ordine, după pace, după libertate și dreptate, fiindcă Împărăția lui Dumnezeu le cuprinde pe toate acestea.

Privită din acest punct de vedere, misiunea împărătească a creștinilor laici în profesiunea lor și în slujirea lumii, primește o însemnătate ecleziologică cu totul nouă, ba am putea spune chiar una soteriologică. În acest sens este vorba aici de pregătirea unui pămînt nou, ce apare «într-o reprezentare bine conturată», cum se exprimă Conciliul al II-lea de la Vatican.

În ianuarie 1945, înainte de a fi executat, Alfred Delp scria: «Prin felul istoric al existenței sale, Biserica își stă sieși în cale; eu cred că peste tot acolo unde nu ne vom despărți de bunăvoie de acest mod de existență, și aceasta de dragul vieții, istoria ne va lovi ca un fulger distrugător și judecător». Cu aceasta s-a pus problema reformării Bisericii Romano-Catolice. Dar această reformare nu se va decide prin răspunsul dat problemei de care ne-am ocupat.

*

Desigur, pentru Biserica Ortodoxă problemele puse de cunoscutul Profesor Dr. Fr. Klostermann nu sînt noi, dar ne bucură faptul că orientarea teologilor romano-catolici este justă și nădăjduim că aceste atitudini vor fi luate în considerare și în cetatea Vaticanului.

Profesorul canonist evită, după cum se vede, să pună în discuție infailibilitatea papală și vicariatul din motive lesne de înțeles, dar nu trece cu vederea critica severă făcută de credincioși clericalismului romano-catolic. Organizarea eparhiilor, administrarea parohiilor și înființarea de noi consilii de conducere în treburile bisericești sînt practici noi în Biserica Romano-Catolică, pe cînd Biserica Ortodoxă păstrează ca moștenire canonică buna chivernisire a veniturilor Bisericii încă din timpul

Sfinţilor Apostoli şi Bisericii primare. Aşa că lucruri noi, în materie de administraţie bisericească, nu a adus Conciliul al II-lea de la Vatican, ci doar a confirmat un fapt incontestabil că Biserica Romano-Catolică recunoaşte că dacă nu-şi schimbă poziţia lumească, credincioşii vor merge acolo unde găsesc mîngîiere. Pentru că cele trei slujiri aparţin şi lor nu numai ierarhiei care diferenţiază şi împarte Biserica în clerici şi credincioşi.

Problema credincioşilor este şi problema ierarhiei, nu există ierarhie fără credincioşi şi invers, practică consfinţită de fapt în Ortodoxie, dar Biserica Romano-Catolică abia acum, datorită «principiilor democratice» se reînnoieşte, datorită presiunilor credincioşilor şi reconsiderării lor.

Dacă se arăta şi poziţia Bisericii Romano-Catolice a Austriei faţă de problema pusă în discuţie, atunci era mai evidentă tendinţa generală a creştinismului de azi spre o cunoaştere mai profundă şi spre un pas sigur şi serios către unitate. De fapt şi schimbul de vizite între Întîistătătorii Bisericii Ortodoxe Române şi Bisericii Romano-Catolice din Austria, ca şi schimbul de profesori şi conferenţiari din învăţămîntul teologic superior din Viena şi Bucureşti întăresc nădejdea unei sincere colaborări şi cunoaşteri reciproce în ecumenismul actual şi relaţii de încredere şi prietenie între popoarele român şi austriac.

Traducere şi prezentare
de Diac. Prof. NICOLAE BALCA

Doctorand Virgil D. Ionescu

BIZANȚUL SECOLELOR AL XIII-LEA — AL XV-LEA ÎN OPERA LUI DIMITRIE CANTEMIR*

Privită în epoca în care se desfășoară, activitatea cărturărească a voievodului Dimitrie Cantemir se remarcă printr-un orizont mult mai larg ce depășește considerabil pe acela al înaintașilor săi. Savantul român se integrează poate cel mai bine la cerințele vremii al cărei ideal este omul de creație multilaterală, învățatul de cultură completă. În mijlocul preocupărilor celor mai diverse, avînd cunoștințe în mai toate domeniile, Dimitrie Cantemir rămîne înainte de toate un istoric. Citindu-l pe Cantemir simți viziunea unui istoric și nu a unui cronicar așa cum au fost cei de dinaintea sa. Bogata sa informație, de nivel european, dovedește o vastă cultură și o lectură susținută. Izvoare istorice, opere ale unor învățați din Occident, dar mai ales din Orient, cercetate și citate în operele sale, investigații personale în biblioteci din mai multe țări vin să contureze aria în care s-a desfășurat creația sa.

Opera științifică a voievodului român a fost, un timp, mai puțin cunoscută în propria-i țară. Aceasta nu se datorează nicidecum unei incomprehensiuni din partea învățaților români ci este urmarea faptului că parte din activitatea sa nu și-a săvîrșit-o în țară și a limbii în care autorul și-a redactat lucrările — latina evului mediu — a stilului său destul de dificil. Unele lucrări ale sale au văzut lumina tiparului cîtăva vreme după moartea sa, altele au rămas inedite pînă astăzi.

Cantemir nu s-a ocupat în mod special de istoria Bizanțului. Scriind însă o *Istorie a Imperiului otoman* era inevitabil ca învățatului român să-i fie necesar să cunoască și să abordeze aspecte din istoria Imperiului bizantin. Descriind creșterea Imperiului otoman, se va referi în chip logic și la «descreșterea» celuilalt imperiu. Cîteva știri despre Bizanț, pentru perioada de care ne ocupăm, vom afla și în alte două lucrări ale sale : în *Descrierea Moldovei* și în *Hronicul vechimii romano-moldo-vlahilor.*

Înainte de a trece la analizarea operelor de mai sus să spunem cîteva cuvinte despre izvoarele bizantine folosite de Cantemir pentru veacurile XIII—XV. Acestea sînt lucrările istoricilor : Nicefor Gregoras, Laonicos Chalcocondylas și Georgios Sphrantzes. Să reținem că în *Istoria Imperiului otoman* utilizarea acestora se va face numai în note[1]. Din păcate el pornește încă de la început cu încredințarea că cel mai mare credit trebuie acordat istoricilor turci, ceea ce se va dovedi, în bună parte, dezastruos pentru informația pe care ne-o transmite. Utilizarea istoriei lui Nicefor Gregoras se referă cu precădere la prima perioadă a lucrării acestuia (1306—1326), și mult prea puțin la perioada care coincide cu activitatea lui Gregoras, cînd expunerea autorului bizantin este din ce în ce mai amănunțită și mai precisă. Asupra lui

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

1. Cu o singură excepție ; vezi D. Cantemir, *Istoria Imperiului otoman,* trad. I. Hodosiu, București, 1886, p. 1.

Gregoras, Cantemir face uneori aprecieri contradictorii [2]. Lui Laonicos Chalcocondylas îi acordă cea mai mare încredere printre autorii creștini folosiți de el. Elegoiile pe care i le aduce se referă la datele privind istoria turcilor [3]. Opera de cea mai largă utilizare este aceea a lui Sphrantzes (Pseudo-Phrantzes). Cantemir se dovedește un cititor atent al lui Spharantzes a cărui scriere socotește că este «falsificată de o pană modernă» [4]. Timpul îi va da dreptate istoricului român. Astăzi se știe că au circulat două lucrări sub numele lui Sphrantzes: *Cronica mică* și *Cronica mare*. Prima, este opera autentică a lui Sphrantzes. Cea de a doua *Cronica mare*, mai răspîndită decît cealaltă, este pusă în circulație sub numele lui Sphrantzes. În realitate însă ea este un fals al mitropolitului Macarie Melissenos al Monembasiei din secolul al XVI-lea [5]. Tocmai această *Cronică* o folosește și autorul nostru. Cantemir va semnala cîteva neconcordanțe și erori la Sphrantzes [6]. Uneori însă el exagerează ajungînd să tăgăduiască fapte reale consemnate în această scriere [7].

În *Hronicul vechimii romano-moldo-vlahilor* sînt consemnate cîteva momente din istoria Bizanțului. Primul se referă la căderea Constantinopolului sub latini, al doilea la războiul dintre Theodor I Lascaris, împăratul de la Niceea, și sultanul de Iconium [8]. O ultimă referință privește recucerirea Constantinopolului de la latini [9]. Descrierea acestor evenimente se face în capitole independente, intercalate printre cele în care Cantemir se ocupă de faptele lui Ioan Alexie (sic) personaj asimilat de învățatul român mai multor figuri istorice. Ne aflăm în fața unei expuneri concise și, în ansamblu, destul de corecte [10].

---

2. Vezi D. Cantemir, *op. cit.*, p. 12 (prefață) unde îl acuză că este «mai mult orator decît istoric», iar altă dată zice : «Gregoras, pe care totdeauna cu stimă îl citățm...» cf. *ibidem*, p. 44, n. 1. Cantemir a cunoscut Istoria lui Nicefor Gregoras în ediția apărută la Paris în 1702 sub îngrijirea lui I. Boivin. În sprijinul afirmației că el utilizează această ediție ne vine un amănunt legat de numele soției de neam bizantin a sultanului otoman Orchan. Cantemir consemnează (vezi *op. cit.*, p. 29, n. 1) că Nicefor Gregoras în cartea a XV-a, capitolul 5, secțiunea 2 a *Istoriei* sale vorbește de Maria fiica lui Ioan al VI-lea Cantacuzino pe care aceasta i-a dat-o de soție lui Orchan, în timp ce însuși Ioan al VI-lea în capitolul 93 din cartea a III-a a *Istoriei* sale vorbește de fiica sa Teodora luată în căsătorie de sultanul amintit. Din lectura acestei note am fi ispitiți să credem că istoricul român a cunoscut *Istoria* lui Cantacuzino. El transcrie însă o notă marginală din ediția citată a lucrării lui Gregoras (vezi la p. 47). Pasajul referitor la Teodora nu se află în capitolul 93 al cărții a III-a, ci în capitolul 95 al aceleiași cărți.

3. *Ibidem*, p. 21 (prefață) Cantemir utilizează pe L. Chalcocondylas în ediția apărută la Paris în 1649 sub îngrijirea lui Ism. Bullialdus ; cf. Al. Elian, *Moldova și Bizanțul în secolul al XV-lea*, în volumul «*Cultura moldovenească în timpul lui Ștefan cel Mare*», București, 1964, p. 10, n. 4. 4. D. Cantemir, *op. cit.*, p. 75, n. 24.

5. Georgios Sphrantzes, *Memorii 1401—1477. În anexă Pseudo-Phrantzes : Macarie Melissenos, Cronica, 1258—1481*, ed. V. Grecu, București, 1966, p. 13—14 (prefață). Cantemir nu avea o copie manuscrisă a lucrării lui Sphrantzes cum credea P. P. Panaitescu în lucrarea sa : *Dimitrie Cantemir. Viața și opera*, București, 1958, p. 177. Cantemir îl utilizează pe Sphrantzes «în traducerea latină rezumată a lui Iacob Pontanus, atașată la finele ediției din Ingolstadt din 1604 a lui Theophylactus Simocattes» ; vezi Al. Elian, *op. cit.*, p. 109, n. 2.

6. Vezi d. p. D. Cantemir, *op. cit.*, p. 75, n. 24, unde critica făcută de Cantemir în ce privește cronologia unor evenimente așa cum sînt înfățișate la Sphrantzes este îndreptățită.

7. Vezi mai jos n. 54.

8. D. Cantemir, *Hronicul vechimii romano-moldo-vlahilor*, București, 1901, p. 420—422 și 433—434. 9. *Ibidem*, p. 476—478.

10. Apar însă și o serie de inexactități, astfel latinii, după repunerea în drepturi a lui Isac II Anghelos în iulie 1203, n-au rămas în Constantinopol, cum citim în relatarea lui Cantemir (*ibidem*, p. 421), ci și-au așezat tabăra în afara cetății. De asemenea Alexios al V-lea nu ajunge la tron cu ajutorul cruciaților (*ibidem*, p. 422) etc.

Istoria Împeriului otoman, sau cu titlul ei complet : *Istoria creșterii și descreșterii curții otomane*, este lucrarea cea mai bogată în informații privind ultimele veacuri ale Bizanțului [11]. În alcătuirea acestei scrieri se va resimți influența istoriografiei turcești. Deși cunoștea unele izvoare bizantine Cantemir va susține mai totdeauna că istoricii turci sînt mai exacți [12]. El folosește îndeosebi cronica unui anume Sa'di Effendi din Larissa. Vom supune unui examen critic atît notele, care formează partea originală a lucrării, cît și textul prezentat de Cantemir după relatarea cronicarului turc menționat mai sus. Nu ne alăturăm ideii că textul *Istoriei Imperiului otoman*, în prima parte, reprezintă o traducere din turcește fiind «...o reproducere fără intervenția autorului a acestei cronici turcești» [13]. Credem că se pot semnala destule intervenții ale istoricului român în textul propriu-zis al acestei istorii [14].

Situația posesiunilor bizantine din Asia Mică către anul 1300 era destul de precară. Ceea ce-i mai rămăsese Bizanțului aici, în afară de cîteva cetăți stinghere, erau cîmpiile dintre Olimpul Bithyniei și Marea de Marmara, porțiunea care înaintează spre Bosfor și merge înăuntrul Anatoliei pînă la rîul Sangarios, precum și coasta Mării Negre, pe o distanță de aproape două sute de kilometri spre est. O serie de emirate turcești puseseră stăpînire pe cea mai mare parte a teritoriului bizantin microasiatic. O poziție avantajoasă au avut-o turcii otomani, care, constituiți ca stat în a doua jumătate a veacului al XIII-lea se aflau în contact cu Imperiul bizantin la răsărit de Olimpul Bithyniei, teritoriu încă bizantin. Această așezare a încă neluatului în seamă stat otoman îi va permite acestuia să ducă o politică de expansiune pe seama vecinilor săi de la Apus. Unele cetăți n-au fost însă luate de otomani, de la bizantini așa cum ne lasă să înțelegem *Istoria* lui Cantemir. Este cazul cetății Kütahya (fostul Cotyaeum) care în relatarea lui Cantemir este prezentată ca fiind luată de la greci (bizantini) de către Ertoghrul, tatăl lui Osman, în anul 1281 [15]. Cetatea era reședința principilor turci de Germiyan, principatul cel mai puternic dintre emiratele vestice ale Anatoliei către sfîrșitul veacului al XIII-lea și pînă către jumătatea celui de al XIV-lea [16]. În istoriografia turcească, pe care Cantemir o urmează cu fidelitate, victoriile otomane de debut în Asia Mică sînt mai mult de domeniul legendei, menite să făurească imperiului turcesc de mai tîrziu un început plin de glorie.

După *Istoria* lui Cantemir, la anul 1299—1300 (H. 699) Împăratul Mihail Paleologul îl primește la curtea sa pe Ala-ed-Din, sultanul de Iconium, refugiat la curtea

11. Vom folosi ediția citată mai sus. S-a afirmat că în originalul latin al *Istoriei Imperiului otoman*, de pe care există o copie manuscrisă și în Biblioteca Academiei (vezi mss. l 74, 75), «se află o serie de pasaje, fraze, numiri, note, care lipsesc în toate traducerile, deci sînt complet inedite» ; vezi P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 169. În ce privește tema noastră nu am găsit, comparînd textul din manuscrisele amintite cu ediția lui Hodosiu, pasaje și note care să lipsească în traducerea românească pe care din acest punct de vedere a considerăm completă. Noua versiune românească realizată cu mai bine de 10 ani în urmă de M. Guboglu (vezi articolul său *Dimitrie Cantemir — orientalist*, în «Studia et acta orientalia», III (1959), p. 160) nu a văzut încă lumina tiparului pînă la data cînd scriem aceste rînduri.

12. D. Cantemir, *Istoria Imperiului otoman*, p. 26, n. 23, p. 67, n. 11, p. 74, n. 23.

13. P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 174.

14. Vezi d. p. D. Cantemir, *op. cit.*, p. 18 ; vezi și nota 47 de mai jos.

15. *Ibidem*, p. 12.

16. F. Taeschner, în *The Cambridge Medieval History*, vol. IV *The Byzantine Empire*, part I, *Byzantium and its neighbours*, Cambridge, 1966, p. 775.

bizantină din cauza tătarilor, pe care îl aruncă în «captivitate continuă» [17]. La sfîrşitul secolului, în Constantinopol domnea însă Andronic al II-lea Paleologul şi fiul acestuia Mihail al IX-lea Paleologul, asociat tatălui său la tron [18]. Se ştie că un sultan de Iconium s-a refugiat la curtea bizantină nu către 1299, ci cu mai bine de un sfert de veac în urmă, pe vremea lui Mihail al VIII-lea Paleologul. Dimitrie Cantemir nu se referă la Mihail al IX-lea, deoarece mai înainte amintise în mod clar de refugiul lui Ala-ed-Din la curtea lui Mihail al VIII-lea [19]. Pe timpul acestuia sultanul Azz-ed-Din Kay Kawus II a fugit de fapt, la curtea lui Mihail al VIII-lea. Acest Azz-ed-Din (1245—1249, asociat la tron 1349—1361), succesorul lui Kay Khosraw II fusese înlăturat de la conducerea sultanatului selgiucid din porunca marelui han mongol Hulagu [20].

Am văzut care era situaţia posesiunilor bizantine în Asia Mică pe la 1300. Încă din timpul lui Mihail al VIII-lea Bizanţul dusese o politică dezastruoasă în privinţa teritoriilor sale de pe continentul microasiatic, odinioară inima imperiului. Atît Mihail cît şi împăraţii de după el nu au ţinut seama de răsturnările etnice petrecute aici şi de pericolul creat pentru statul bizantin prin neglijarea graniţelor sale orientale. Decadele a treia şi a patra ale veacului al XIV-lea au însemnat pierderea ultimelor cetăţi importante ale bizantinilor în Asa Mică. În acest răstimp, 1326—1337, au căzut sub turci trei însemnate cetăţi, izolate şi asediate de mai mult timp: Brusa, Niceea şi Nicomidia. Cantemir aminteşte şi el de căderea acestor cetăţi. Pentru Brusa este dat corect anul cuprinderii ei de către turci 1326 [21]. Nu acelaşi lucru se întîmplă cu celelalte două cetăţi. Căderea Nicomidiei este pusă la un an după căderea Brusei, cetatea fiind cucerită de fapt cu zece ani mai tîrziu, în 1337 [22]. Mai aproape de ade-

17. D. Cantemir, *op. cit.*, p. 17.

18. Sub Paleologi se produce o egalizare între titlul de împărat principal şi împărat asociat ; vezi G. Ostrogorski, *Histoire de l'Etat Byzantin*, Paris, 1956, p. 501.

19. D. Cantemir, *op. cit.*, p. 15—16 (prefaţă) şi la p. 10, n. 6.

20. Azz-ed-Din merge la Constantinopol în 1261 unde este reţinut de Mihail. La începutul lui 1264 aflîndu-se internat în cetatea Ainos este predat de mitropolitul de aici ţarului bulgar Constantin Tiş. Pentru acest ultim an vezi V. Laurent, *Les régestes du patriacat de Constantinople*, vol. I: *Les actes des patriarches, fasc. IV (1208—1309)*, Paris, 1971, n. 1364. Sultanul Aladin, pe care-l pomeneşte Cantemir la 1299 este un nepot al lui Azz-ed-Din Kay Káwús II, pe numele său întreg Ala-ed-Din Kayqubá III. Acesta însă n-a fugit la curtea bizantină. De altfel chiar Cantemir în *Hronicul vechimii...*, p. 440, arată că acest Aladin a murit de bătrîneţe pe la 1299. Cantemir consideră în *Istoria Imperiului otoman*, (p. 14 prefaţă) că istoricul Nicefor Gregoraş îl numeşte în mod corupt pe Aladin cu numele de Azadin. Istoricul bizantin se referă însă la Azz-ed-Din.

21. D. Cantemir, *op. cit.*, p. 25. Brusa va deveni după cădere prima capitală a Imperiului otoman.

22. *Ibidem*, p. 30. În *Hronicul vechimii...*, p. 440 Cantemir ne lasă să înţelegem că Nicomedia a căzut înaintea Brusei. Cantemir aminteşte de o intervenţie fără succes a bizantinilor veniţi să despresureze Nicomedia de sub asediu turcesc (vezi *Istoria Imperiului otoman*, p. 24). Bătălia ar fi avut loc prin 1326. Noi ştim că bizantinii au venit în ajutorul cetăţii Niceea în 1329 fiind înfrînţi ; vezi L. Chalcocondylas, *Expuneri istorice*, trad. rom. V. Grecu, Bucureşti, 1958, p. 34—35 şi G. Sphrantzes, *op. cit.*, p. 180—181. Avînd în vedere cronologia defectuoasă şi desele confuzii din lucrarea lui Cantemir s-ar putea ca să fie vorba de asediul Niceei.

Deşi izvoarele bizantine citate mai sus, şi a căror mărturie este demnă de toată încrederea vorbesc de Niceea, s-a afirmat de curînd că cetatea în sprijinul căreia au venit bizantinii în 1329 a fost Nicomedia. Vezi F. Taeschner, *op. cit.*, p. 759.

Astăzi ştim că Nicomedia nu s-a predat decît după un lung asediu ; vezi S. Runciman, *Căderea Constantinopolului 1453*, trad. rom. Al. Elian, Bucureşti, 1971, p. 47. Trebuie să privim cu circumspecţie afirmaţia făcută de E. Frances, care bazîndu-se pe *Istoria* lui Cantemir afirmă că cetatea s-a predat fără rezistenţă ; vezi în articolul său *La féodalité byzantine et la conquête turque*, în «Studia et acta orientalia», IV (1962), p. 70.

văr este istoricul nostru atunci cînd vorbește de căderea Niceei, pe care o pune în 1229—1330 (H 730)[23]. Niceea cade ceva mai tîrziu în primăvara anului 1331[24].

Bizanțul va resimți în mod dureros trecerea turcilor otomani în teritoriile sale europene. Mai tîrziu ea va fi fatală imperiului, prins ca într-un clește de forțele turcești. Această invazie, petrecută către jumătatea veacului al XIV-lea, va aduce cu sine stabilirea definitivă a otomanilor în Europa. Bizantinii au înlesnit mult pătrunderea turcilor aici. Poate cel mai vinovat este împăratul Ioan al VI-lea Cantacuzino care face apel, în luptele sale pentru dobîndirea tronului, la Umur, emir de Smirna, și la sultanul otoman Orchan[25]. Cantemir sesizează și el pericolul creat de gestul nesăbuit al pretendentului bizantin[26]. Nu putem reține însă anul pe care-l dă istoricul român pentru debarcarea în Europa a lui Suleiman, fiul lui Orchan: 1337—1338 (H. 738)[27]. Principele otoman trece pentru prima dată pe continentul european în 1347[28], iar pentru a doua oară ceva mai tîrziu, prin 1352, venind în sprijinul lui Ioan al VI-lea Cantocuzino, socrul tatălui său[29]. În această ultimă expediție Suleiman ia și cetatea Gallipoli, unul din punctele strategice cheie pentru partea europeană a imperiului. Cronologia dată de Cantemir ca și unele evenimente în legătură cu modul în care bizantinii au pierdut unele cetăți din Europa, sînt redate inexact în expunerea sa. Astfel, el greșește în ce privește căderea cetăților Gallipoli, Didymotichon și Corlu[30]. După *Istoria Imperiului otoman*, Orchan ar fi înapoiat cetatea Didymotichon bizantinilor, la rugămințile prietenului său, Ioan Cantacuzino[31]. Ne aflăm în fața unei confuzii, deoarece Ioan al VI-lea Cantacuzino îl rugase pe

23. D. Cantemir, *Istoria Imperiului otoman*, p. 31—32. În alt loc Cantemir sprijinindu-se pe analele turcești așează căderea Niceei în 1326 ; vezi p. 23, n. 2.

24. G. Ostrogorski, în *The Cambridge Medieval History...*, p. 354.

25. Astăzi se consideră că o parte din vină o poartă în egală măsură și regența de la Constantinopol care a apelat și ea la ajutorul turcilor cu mai puține șanse însă. Vezi G. Ostrogorski, *Histoire de l'État Byzantin*, p. 542.

26. Vezi D. Cantemir, *op. cit.*, p. 43, n. 1, unde citim printre altele : «Oricum ar fi dar pe cît de condamnabilă a fost nebunia lui Ioan Cantacuzino de a se arunca în brațele unui infidel care nu putea să-i bată pe inamici, fără a nu devasta țările creștine, și prin aceasta a deschide mahomedanilor calea spre Europă chiar atît de lăudabilă...» etc. Tot în această notă Cantemir mai amintește, citîndu-l pe istoricul Gregoras, de venirea lui Umur, emir de Smirna, în ajutorul împăratului Ioan Cantacuzino. 27. *Ibidem*, p. 34—35.

28. E. Werner, *Johannes Kantakuzenos, Umur Paša und Orhan*, în «Byzantinoslavica», XXVI (1965), 2, p. 269.

29. G. Ostrogorski, *op. cit.*, p. 551 ; cf. D. Vaughan, *Europe and the Turks. A pattern of Alliances. 1350—1700*, Liverpool, 1954, p. 17.

30. Pentru căderea Gallipolei sînt date două date, prima în *Istoria Imperiului otoman* : 1358—1359 (H. 760), vezi p. 36, iar cea de a doua în *Hronicul vechimii...*, p. 441 unde căderea Gallipolei apare mai devreme, în timpul lui Andronic Paleolog, desigur fiind vorba de Andronic al III-lea Paleologul care domnește între anii 1321—1341.

Astăzi se cunoaște data exactă a căderii cetății : 2 martie 1354. Vezi P. Charanis, *On date of the occupation of Gallipoli by the Turks*, în «Byzantinoslavica», XVI (1955), 2, p. 117. Cetatea n-a capitulat după un asediu îndelungat cum citim la Cantemir ci datorită dărîmării zidurilor ca urmare a unui violent cutremur așa cum ni se relatează într-o cronică anonimă scrisă în 1391. Vezi P. Charanis, *An important short chronicle of the fourteenth century*, în «Byzantion», XIII (1938), p. 347. În legătură cu căderea cetății Didymotichon Cantemir dă anul 1359—1360 (H. 760). Este posibil ca cetatea să fi fost cucerită de turci pentru prima dată în această vreme. Vezi și F. Taeschner, *op. cit.*, p. 762. După S. Runciman *op. cit.*, p. 48 cetatea cade în 1357. Alți învățați consideră că cetatea a fost cucerită și a rămas în posesia turcilor din 1361, dată la care ne alăturăm și noi. Vezi pentru acest an argumentele de la G. Ostrogorski, *op. cit.*, p. 558 și n. 3. 31. D. Cantemir, *op. cit.*, p. 38.

Orchan să-i cedeze cetatea Gallipoli, nu Didymotichon, a cărei cucerire se face după cîțiva ani de la căderea lui Cantacuzino [32].

Sub sultanul Murad I otomanii, chiar dacă n-au înaintat atît de repede, pe cît se mai crede încă, în teritoriile europene ale Bizanțului, totuși ei și-au întărit și mai mult poziția lor în aceste părți. Popoarele din Balcani vor cunoaște grave înfrîngeri. În 1371, la Cirmen, pe rîul Marița, sîrbii vor suferi o catastrofală înfrîngere ce va duce la pierderea Macedoniei, iar nu peste mult timp Imperiul Bizantin va deveni tributar Imperiului otoman [33]. Cantemir amintește de o luptă între Andronic Paleologul și «principele» Bulgariei. Împăratul bizantin cere de la Murad ajutor. Acesta îi trimite pe generalul Lala Shahin care-i va supune pe bulgari atacîndu-i la un loc numit Zermen (sic) [34]. Anul acestei bătălii este 1364—1365 (H. 766). În istorisirea lui Cantemir sînt amestecate evenimentele care s-au petrecut în răstimpuri diferite. Învățatul nostru se referă la o bătălie între bulgari și bizantini. Aceasta a avut loc într-adevăr [35], dar el îl mai amestecă și pe împăratul Andronic Paleologul. La acea vreme împărat în Bizanț era Ioan al V-lea Paleologul. Andronic, care nu putea fi altul decît Andronic al IV-lea Paleologul, fiul lui Ioan al V-lea va domni cîțiva ani, uzurpînd tronul tatălui său. Domnia sa are loc însă mai tîrziu, între 1376—1379. După cum ne putem da seama, Cantemir amestecă neînsemnata luptă între bizantini și bulgari de la 1364, cu lupta dintre turci și sîrbi de la Cirmen din 1371, atît de plină de consecințe pentru situația turcilor în Balcani și pentru poziția tot mai precară a Bizanțului.

Starea Imperiului bizantin devine mult mai tristă în vremea lui Baiazid I, urmașul lui Murad. Noul sultan va exploata disensiunile de la Constantinopol care întunecau ultimii ani ai împăratului Ioan al V-lea. Baiazid se hotărîse să termine cu ceea ce mai rămăsese din Imperiul bizantin. A început să blocheze Constantinopolul și a trecut chiar la asediu. Evenimentul este expus pe larg în *Istoria Imperiului otoman* [36]. De data aceasta istoricul român se arată mult mai bine informat indicînd corect anul în care sultanul începe blocada capitalei bizantine: 1394—1395 (H. 797). Din istorisirea sa reiese că Baiazid I merge chiar sub zidurile cetății și cînd toate erau pregătite pentru asalt, marele vizir reușește să-l convingă pe sultan să amîne asediul și să trimită soli la împăratul bizantin cu condițiile de capitulare puse de sultan [37]. Sfatul sfetnicului este ascultat și sînt trimiși soli cu o scrisoare, în care sultanul îl somează să-i predea cetatea. Cantemir mai adaugă faptul că turcii care duceau mesajul suveranului lor primiseră ordin să îndulcească pretențiile, în cazul în care împăratul bizantin va refuza să capituleze, solii urmînd să încheie pace sub

32. Gallipoli, în legătură cu care trebuie pusă rugămintea lui Ioan Cantacuzino, va fi redată bizantinilor în 1366 de Amedeo de Savoia care o cucerește de la turci. Vezi P. Charanis, *The strife among the Palaeologi and the Ottoman Turks 1370—1402*, în «Byzantion», XVI (1942—1943), p. 296. 33. G. Ostrogorski, în *The Cambridge Medieval History*, p. 371.

34. D. Cantemir, *op. cit.*, p. 34.

35. Este vorba de întîlnirea armată dintre bizantini și bulgari din 1364 în care bizantinii au reușit să cucerească portul Anhialos de la Marea Neagră. Vezi G. Ostrogorski, *Historie de l'Etat Byzantin*, p. 559. Bătălia a fost de mică însemnătate.

36. D. Cantemir, *op. cit.*, p. 67—69.

37. *Ibidem*, p. 67—68. În cuvîntarea vizirului redată în întregime, două sînt motivele pentru care este necesară această amînare: pericolul ca teritoriile recent cucerite să se ridice împotriva otomanilor și coaliția pe care ar forma-o toți principii creștini împotriva turcilor aflînd de asedierea Constantinopolului.

condiția plății unui tribut anual. Învățatul român își urmează povestirea arătînd că împăratul consimte, «pentru a-și păstra coroana și a-și salva capitala», să încheie un armistițiu pe 10 ani, timp în care va plăti un tribut anual [38]. Otomanilor li se îngăduie să-și ridice o geamie în Constantinopol, o «mekkiene» (sală de judecată) și să-și orînduiască un cadiu care să judece numai pricinile dintre musulmani [39]. Ce se poate reține din acest episod așa cum îl prezintă Cantemir? Am văzut că începerea blocării Constantinopolului este așezată cronologic corect. Reiese însă că blocada Constantinopolului se ridică chiar în acel an, 1394—1395, sultanul acceptînd sfatul vizirului său. În realitate Constantinopolul a fost blocat timp de opt ani [40].

Salvarea imperiului va veni din partea hanului mongol Timur Lenk care-l va zdrobi pe Baiazid în sîngeroasa luptă de la Ankara, una dintre cele mai grave înfrîngeri din istoria Imperiului otoman [41]. Este posibil ca vizirul să-i fi dat sultanului sfatul de a ridica blocada, dar să nu uităm că în 1395—1396 în Apus se pregătea o cruciadă antiotomană sub conducerea regelui Ungariei, Sigismund [42]. Armata turcească va avea de înfruntat, în 25 septembrie 1396, această coaliție creștină asupra căreia Baiazid va repurta de altfel un răsunător succes. Cantemir pusese însă bătălia de la Nicopole înaintea începerii blocării Constantinopolului de către turci [43]. Despre prezența unui cadiu turc în capitala bizantină vorbește și istoricul Ducas. El ne arată că Baiazid îi cere lui Manuil al II-lea Paleologul să fie primit și să rămînă în capitala bizantină un judecător turc. Evenimentul are loc, după Ducas, la puțin timp după ce Manuil scapă de la curtea lui Baiazid și ajunge împărat în Constantinopol, așadar în anul 1391, cel mai tîrziu în 1392 [44]. Tot din *Istoria* lui Ducas aflăm

38. *Ibidem*, p. 68—69. Cantemir redă textual conținutul scrisorii către împărat. Abia în zilele noastre se cunoaște mai bine cînd încep bizantinii să plătească pentru prima dată tribut. Aceasta s-a întîmplat se pare în 1379 ; cf. G. Ostrogorski, *Byzance, Etat tributaire de l'Empire turc*, în «Zbornic Radova Vizantološki Institutum» (Recueil des travaux de l'Institut des études byzantines), Academie serbe des sciences, LX/5 (1958), p. 52, citat la O. Iliescu, *Le montant du tribut pavé par Byzance à l'Empire ottoman en 1379 et 1424*, în «Revue des Etudes Sud-est Européennes», IX (1971), 3, p. 427. Între 1379 și 1403 bizantinii au vărsat anual 30.000 monezi de aur ceea ce echivala cu 15.000 ducați venețieni. Cantemir dă cifra de 10.000 ducați venețieni.

39. D. Cantemir, *op. cit.*, p. 69.

40. Vezi P. Gautier, *Un récit inedit du siège de Constantinople par les Turcs (1394—1402)*, în «Revue des Etudes byzantines», XXIII (1965), p. 107.

41. Cantemir se îndoiește de motivul real care a dus la ridicarea blocadei Constantinopolului : apropierea lui Timur Lenk, spunînd că această expediție «(...) cade cu șapte ani mai tîrziu» ; cf. *op. cit.*, p. 67, nr. 11 ceea ce dovedește în mod clar că el socotește ridicarea asediului în 1395. Totodată el arată că acest motiv este invocat în parte de autorii creștini. Credem că se referă la textul din Sphrantzes în care se leagă deblocarea Constantinopolului de venirea lui Timur (vezi ed. V. Grecu, p. 204—205).

42. În discursul vizirului, Cantemir amintise de pericolul unei coaliții creștine (vezi mai sus n. 37). În istoriografia turcă contemporană, se consideră că Baiazid și-a schimbat hotărîrea de a cuceri Constantinopolul în 1396 : «... fie sub influența marelui său vizir, Candarlî Ali Paşa care i-a recomandat ca el să-și concentreze eforturile sale în Balcani și Anatolia, fie precum un istoric din vest a susținut, el și-a închipuit că n-ar putea lua Istanbulul dacă n-ar domina mările» ; vezi T. Gökbilgin, *The Great Turkish Ruler Sultan Mehmed The Conqueror as a Builder and an Organizer*, în culegerea «*Lectures delivered on the 511 th anniversary of the conquest of Istanbul*», Istanbul, 1967, p. 26.

43. Dintre autorii bizantini cunoscuți de Cantemir Chalcocondylas și Sphrantzes puseseră de asemenea bătălia de la Nicopole înaintea începerii blocării Constantinopolului. Vezi L. Chalcocondylas, *op. cit.*, p. 65 și G. Sphrantzes, *op. cit.*, p. 200—201.

44. Vezi Ducas, *Istoria turco-bizantină (1341—1462)*, ed. V. Grecu, București 1958, p. 76—77. În textul prezentat de Cantemir ca aparținînd sultanului către împăratul bizantin și textul în-

că cererea sultanului este rezolvată abia mai tîrziu, în jurul anului 1400 de către regentul Ioan al VII-lea, în timp ce Manuil al II-lea se afla în călătoria sa din Apus [45]. Demnă de crezare este şi ştirea că Baiazid obţinuse de la împărat dreptul să construiască o geamie [46]. Aceasta însă nu trebuie pusă printre condiţiile armistiţiului amintit.

Nu-i greu de întrevăzut ce s-ar fi întîmplat cu Imperiul bizantin dacă otomanii n-ar fi fost zdrobiţi atît de năprasnic de către mongolii lui Timur. Cert este că această intervenţie a prelungit viaţa Bizanţului încă cu o jumătate de secol. Cantemir afirmă că împăratul bizantin a trimis soli la Timur Lenk «pentru a se plînge de injuriile ce suferă de la Baiazid şi a-i implora ajutorul, promiţîndu-i a i se face vasal şi a-i da imperiul în feudă», la care hanul mongol ar fi răspuns că «vrea a-l proteja şi a-l apăra împotriva inamicilor săi, dar că nu-l lasă conştiinţa a pofti avutul altuia» [47]. Ne aflăm desigur în faţa unei pure invenţii, ingenios plasată în contextul epocii [48]. Este greu de crezut că Timur, în cazul în care împăratul i-ar fi făcut o asemenea promisiune, ar fi refuzat Imperiul bizantin. Dimpotrivă, cu totul alte ştiri ne transmit unele izvoare bizantine. Astfel, Chalcocondylas aminteşte de nişte soli trimişi de Timur la împăratul bizantin spre a-i cere corăbii şi trireme în vederea trecerii trupelor sale din Asia în Europa, unde să-şi continue cuceririle sale [49]. Regentul bizantin Ioan al VII-lea a fost somat să recunoască suzeranitatea lui Timur, împăratul grăbindu-se să-i trimită o ambasadă în acest sens [50].

După dezastrul de la Ankara, Bizanţul nu a ştiut să profite de criza de peste un deceniu din Imperiul otoman, timp în care fiii lui Baiazid îşi dispută scaunul tatălui lor. Imperiul bizantin era prea slăbit ca să mai poată recupera terenul pierdut, iar Apusul nu l-a sprijinit cu un ajutor mai consisent. Bizantinii s-au amestecat totuşi în aceste lupte dinastice, împărţind simpatiile şi ajutoarele cît le stătea în putere. Cantemir, descriind aceste tulburări, în care strecoară şi destule inexactităţi, aminteşte de ajutorul dat de împăratul bizantin Mohamed, care va trece din Asia Mică în Europa pentru a se război cu fratele său Musa [51]. Mahomed a trecut chiar prin

---

făţişat de Ducas există unele asemănări ; comp. D. Cantemir, *op. cit.*, p. 68 cu Ducas, *op. cit.*, p. 76—77.

45. Vezi Ducas, *op. cit.*, p. 86—87. 46. F. Taeschner, *op. cit.*, p. 775.

47. D. Cantemir, *op. cit.*, p. 70—71. Istoricul român dă textual răspunsul lui Timur Lenk : «Nu este just a schimba nimic într-un imperiu atît de antic, nici a supune unui jug străin o casă atît de mare şi ilustră a cărei reputaţie a ajuns pînă la tătari», cf. *ibidem*, p. 71, n. 18. Ne aflăm evident în domeniul ficţiunii, răspunsul acesta fiind o invenţie a lui Cantemir. Ne explicăm de ce Cantemir îl prezintă pe Timur într-o lumină aşa de favorabilă. Atunci cînd va vorbi despre originea neamului său, Cantemir îşi va alcătui o genealogie care îl făcea să descindă din hanii tătari : «Tradiţia spune despre Cantemireşti că se trag din Timur Lenk, marele cuceritor al Asiei», cf. *ibidem*, p. 539, n. 98 unde el argumentează această descendenţă.

48. Turcii au dat vina pe bizantini pentru nenorocirile cauzate lor de Timur Lenk care ar fi fost chemat de aceştia. Un ecou al acestei idei, convenabile otomanilor, îl aflăm la Critobul din Imbros care afirmă că împăratul bizantin l-a adus pe scitul Timur de la Babilon împotriva lui Baiazid. Vezi lucrarea acestuia *Din domnia lui Mahomed al II-lea. Anii 1451—1467*, ed. V. Grecu, Bucureşti, 1963, p. 64—65. Timur fusese chemat nu de împăratul bizantin ci de sultanii izgoniţi de Baiazid : vezi Ducas, *op. cit.*, p. 38—39 şi L. Chalcocondylas, *op. cit.*, 76 ş. u.

49. L. Chalcocondylas, *op. cit.*, p. 106—107.

50. R. Grousset, *L'Empire des Steppes*, Paris, 1960, p. 532.

51. D. Cantemir, *op. cit.*, p. 89. Împăratul este Manuil al II-lea Paleologul şi nu Mihail Paleologul cum notează Cantemir ; vezi *ibidem*, n. 8.

Constantinopol unde a stat trei zile plecînd încărcat de daruri [52]. Cantemir îl scoate învingător pe Mehmet încă din prima ciocnire cu fratele său, ceea ce nu corespunde adevărului [53].

Bizanțul nu se putea aștepta la nimic bun în timpul sultanului Murad al II-lea, care reia politica ofensivă a bunicului său, Baiazid [54]. Grecia bizantină va avea mult de suferit de pe urma incursiunilor, însoțite de jafuri, ale trupelor otomane. Cantemir amintește de cucerirea Tesalonicului de către turci. Orașul, cucerit în 1430, nu se afla sub stăpînirea împăratului bizantin, cum lasă să se înțeleagă istoricul român [55], ci, de șapte ani, era guvernat de venețieni.

Cucerirea Peloponezului de către bizantini, cu excepția a patru cetăți venețiene se încheie în 1433. Peloponezul va fi guvernat de trei despoți, fii ai împăratului Ioan al VIII-lea Paleologul: Teodor, Constantin și Toma. Teodor își schimbă despotatul în 1443 cu cîrmuirea orașului Selymbria din Tracia [56]. Cantemir vorbește de un atac turcesc asupra Peloponezului împotriva despotului de aici care, spune el «pare a fi despotul Demetriu» [57]. Este o confuzie deoarece Dimitrie ajunge despot în Morea abia mai tîrziu, în 1449, odată cu încoronarea în același an a despotului Constantin ca împărat la Constantinopol [58].

---

52. Cantemir pretinde că scriitorii greci și latini nu menționează trecerea prin Constantinopol și șederea aici a lui Mehmet I. Desigur, în ce privește pe autorii bizantini, Cantemir se referă numai la Chalcocondylas și Sphrantzes. Istoricul Ducas, pe care Cantemir se pare că nu-l cunoaște, menționează o ședere de trei zile a lui Mahomed I în Constantinopol. Vezi Ducas, *op. cit.*, p. 128—129.

53. Izvoarele bizantine menționează că victoria i-a revenit lui Mehmet abia în a treia luptă purtată împotriva fratelui său. După primele două bătălii, care s-au soldat pentru Mahomed cu un eșec, acesta se refugiază la Constantinopol, la prietenul său împăratul Manuil al II-lea; vezi Ducas, *op. cit.*, p. 130—131.

54. Atît Mahomed I cît și Murad al II-lea vor avea de înfruntat pretențiile unui Mustafa care se dădea drept fiu al lui Baiazid. Cantemir face din acest personaj două: unul pe vremea lui Mahomed I, iar altul independent de primul, care fusese între timp ucis, pe vremea lui Murad al II-lea. În legătură cu falsul Mustafa de sub Murad al II-lea, Cantemir pune la îndoială sprijinul dat de împăratul bizantin acestui pretendent, socotind că aceasta este o calomnie inventată de turci împotriva grecilor pentru a avea pretext de a se ridica asupra lor. Vezi D. Cantemir, *op. cit.*, p. 99, n. 11. Cantemir pune astfel la îndoială acest ajutor despre care citise în Sphrantzes (vezi ed. V. Grecu, p. 246—247, 252—253). Realitatea este că Mustafa s-a bucurat de sprijinul dat de Ioan al VII-lea Paleologul, încoronat ca împărat în ianuarie 1421. Ajutorul bizantin dat pretendentului turc va fi unul din motivele asedierii Constantinopolului în 1422 de către Murad al II-lea. Astfel ne explicăm oarecum de ce Cantemir abia amintește de acest asediu; vezi *ibidem*, p. 111, n. 11.

P. P. Panaitescu, întemeindu-se pe textul din Cantemir în care se vorbește despre ajutorul dat de împăratul bizantin lui Mustafa, notează greșit în locul falsului Mustafa pe Murad al II-lea ca fiind cel ce s-a bucurat de sprijinul bizantin (Vezi P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 174).

55. D. Cantemir, *op. cit.*, p. 114. Tesalonicul cade pentru a doua oară în 1430 și nu în 1427—1428 (H. 831) cum notează istoricul român. Prima cădere a Tesalonicului este așezată de Cantemir în 1394. Pînă în zilele noastre anul 1394 după unii învățați, iar după alții anul 1391, a fost socotit drept anul primei căderi a Tesalonicului. Credem că nu-i inutil să indicăm că această problemă a fost rezolvată cu suficiente dovezi care indică anul 1387. Vezi G. T. Denis, *The second Turkish capture of Thessalonica*, în «Byzantinische Zeitschrift», LVII (1964), 1, p. 53—61. 56. S. Runciman, *op. cit.*, p. 65.

57. D. Cantemir, *op. cit.*, p. 115, n. 23. Cantemir se bazează pe un text din Sphrantzes în care se afirmă că împăratul Manuil al II-lea, încă în viață fiind, i-a desemnat despotului Dimitrie o parte din Peloponez (vezi ed. V. Grecu, p. 260—261) ceea ce este evident un neadevăr.

58. G. Ostrogorski, *op. cit.*, p. 589. Cantemir nu va mai aminti numele despotului Dimitrie atunci cînd va vorbi despre supunerea despotatului bizantin al Moreei de către Mahomed al

Este momentul să amintim, aflîndu-ne în vremea lui Ioan al VIII-lea Paleologul, de așa-zisele distincții acordate de suveranul bizantin voievodului Alexandru cel Bun. Cantemir ne dă această informație în lucrarea sa *Descrierea Moldovei* [59]. Aici cărturarul român susține că împăratul Ioan al VIII-lea a acordat voievodului moldovean titlul de despot și diadema regală, impresionat fiind de rîvna cu care delegații lui Alexandru au apărat Ortodoxia la sinodul unionist de la Florența. Se știe însă că acest sinod are loc la cîțiva ani de la moartea lui Alexandru cel Bun. La aceasta se adaugă și faptul că Ioan al VIII-lea se află la Florența spre a realiza unirea religioasă a Bisericii bizantine cu Roma, unire pentru care a luptat cu atîta dîrzenie și în care-și pusese mari speranțe în legătură cu un ajutor apusean atît de necesar jalnicului său imperiu. Este anevoios să împăcăm politica unionistă dusă de el cu admirația sa pentru poziția ortodoxă a delegaților moldoveni [60]. Nu este cazul a cerceta aici pe larg de unde a luat Cantemir această știre. De altfel problema a fost amănunțit examinată ajungîndu-se la rezultate definitive [61]. Urmînd această cercetare și în strînsă legătură cu tema noastră este necesar totuși să arătăm că, dacă pretinsa acordare a diademei vine dintr-o tradiție moldovenească [62], cealaltă distincție, titlul de despot, va fi un element datorat speculației lui Cantemir, prezentat ca adevăr istoric [63].

Dintre evenimentele care au premers asediului și căderii capitalei bizantine un moment însemnat este construirea unei cetăți turcești pe țărmul european, încă bizantin, al Mării de Marmara. Cetatea, cunoscută sub numele de Rumeli Hisar, îi va permite lui Mahomed al II-lea să controleze strîmtoarea Bosforului, situație plină de prevestiri rele pentru bizantinii din Constantinopol în jurul cărora cercul se strînge tot mai mult. Cantemir va prezenta această etapă amestecînd faptele reale cu elemente de legendă. Urmînd povestirea sa, Mahomed al II-lea va merge în 1452 să împresoare cetatea Constantinopolului cu o armată considerabilă, pregătit fiind de asediu. Împăratul bizantin, înspăimîntat, trimite soli și cere pace sub orice condiții. Mehmet ar fi primit să se retragă dar, spune Cantemir, pentru a justifica față de poporul său această costisitoare expediție, dorește să i se cedeze pe veci o mică bucată de pămînt pe țărmul european, unde va construi această cetate [64]. Grecii ar fi acceptat, bucuroși că au scăpat atît de ușor și Mahomed s-ar fi retras cu armata la Andrianopole [65]. Asediul acesta este o pură invenție. Știm că Mahomed va veni

---

II-lea. Cronologia defectuoasă, ca mai totdeauna la istoricul român, așează căderea acestui despotat cîțiva ani mai devreme decît în realitate.

59. Vezi D. Cantemir, *Descrierea Moldovei*, București, trad. G. Adamescu, (f. a.), p. 36, 40—41, 77, 101. 60. Al. Elian, *op. cit.*, p. 107, n. 2.

61. *Ibidem*, p. 107—110. 62. *Ibidem*, p. 108.

63. *Ibidem*, p. 108, 119. De altfel falsa atribuire a titlului de despot în strînsă legătură cu încredințarea lui Cantemir că Moldova — provincie bizantină — fusese părăsită de împărații din Bizanț în fața năvălirilor barbare va duce la o altă plăsmuire a sa : receptarea dreptului bizantin în Moldova în timpul lui Alexandru cel Bun, una din cele mai disputate probleme legate de vechiul drept românesc ; cf. *ibidem*, p. 111.

64. D. Cantemir, *op. cit.*, p. 132—133.

65. *Ibidem*. Cetatea Rumeli Hisar a fost ridicată în cîteva luni și nu în patruzeci de zile. Vezi Sphrantzes, *op. cit.*, p. 378—379, 380—381.

cu armată către zidurile Constantinopolului unde se va opri cîteva zile și va cerceta fortificațiile, nu înainte de construirea cetății Rumeli Hisar [66]. Se știe de asemenea că bizantinii au protestat pe lîngă sultan pentru înălțarea acestei cetăți [67].

Asediul și căderea Constantinopolului, așa cum ne sînt ele înfățișate în *Istoria Imperiului otoman*, ar putea forma un capitol separat prin importanța pe care o acordă acestui eveniment învățatul român, care, în afară de relatarea evenimentului în *textul* propriu-zis al lucrării mai consacră și o *notă* specială, de o apreciabilă întindere, unde este reluată și prezentată argumentat teza capitulării parțiale a capitalei bizantine. Cercetînd modul în care Cantemir descrie asediul și căderea Constantinopolului, vom vedea că ne aflăm în fața unei istorisiri care include pe lîngă date certe, multe elemente de legendă nu lipsite de un substrat de adevăr, de care vom aminti la locul cuvenit. Relatarea lui Cantemir, cum vom avea prilejul să remarcăm, ignorează izvoarele contemporane sprijinindu-se considerabil pe istoriografia otomană din secolul al XVII-lea și pe povestirea căderii așa cum se află reprezentată în tradiții tîrzii, la care se adaugă și unele deformări operate de el. De curînd prof. Al. Elian în *postfața* la traducerea lucrării lui Steven Runciman, *Căderea Constantinopolului*, a supus relatarea lui Cantemir unui examen amănunțit, necesar datorită faptului că unele convingeri ale cărturarului român sînt încă împărtășite în zilele noastre [68]. Pe urmele acestui examen critic vom prezenta și noi cîteva aspecte necesare în cadrul subiectului nostru.

Mai întîi să înfățișăm, foarte pe scurt, povestirea lui Cantemir despre prăbușirea rezistenței bizantine și intrarea turcilor în cetate, așa cum este istorisită în *textul* propriu-zis al operei sale. Pătrunderea trupelor otomane în oraș are loc în părțile dinspre mare, prin poarta Fanar. Mai înainte însă, chiar în preajma atacului final, sînt trimiși soli de către împărat care îl înștiințează pe sultan că bizantinii voiesc să capituleze. Condițiile le va dicta sultanul. Acesta îi primește curtenitor, promițîndu-le că le va acorda «viața și averea lor și le dă libertate a merge unde vor voi». Solii, acceptînd condițiile sultanului, se retrag, dar o neînțelegere, fără ca vreuna din părți să poată fi făcută răspunzătoare, duce la reînceperea ostilităților în mod violent. În această împrejurare împăratul își va afla sfîrșitul. Rezistența bizantină cedînd în partea zidurilor dinspre mare, oștile otomane intră în oraș. Grecii care apărau fortificațiile dinspre uscat se hotărăsc să se predea. După această capitulare, în altă zi, Mahomed intră în cetate pe poarta Topkapu asigurîndu-i pe creștini, «îngrijorați de religia și viața lor», că în baza tratatului (sic) ce l-a încheiat cu ei, toate bisericile și mănăstirile ca și credința locuitorilor nu vor fi vătămate însă numai partea care a capitulat avea să-și păstreze locașurile de cult, iar cea care i s-a împotrivit pînă la sfîrșit va pierde bisericile, care vor fi transformate în

66. Vezi *ibidem*, p. 380—381.

67. Vezi Ducas, *op. cit.*, p. 296—297, 298—299 ; vezi și Critobul din Imbros, *op. cit.*, p. 46—47, 48—49.

68. Studiul amintit este prima cercetare amănunțită a relatării lui Cantemir care se face în istoriografia românească. Despre felul în care voievodul român prezintă căderea Constantinopolului se face mențiune în chip foarte sumar și fără comentarii critice și în articolul prof. M. Șesan, *La chute de Constantinople et les peuples orthdoxes*, în «Bizantino-slavica», XIV (1953) 2, p. 281—282.

geamii. În încheiere delimitează geografic cele două părți ale cetății: «Așa de la Aksarai și pînă la Sf. Sofia toate bisericile au fost transformate în geamii, iar de la biserica numită Sulu Manastir și pînă la poarta Adrianopolului, toate au rămas creștinilor».

În *nota* de care am amintit, teza capitulării parțiale este reluată în cadrul prezentării unei dispute care ar fi avut loc pe vremea sultanului Selim I (1512—1520), cu privire la dreptul populației grecești de a-și păstra locașurile de cult. Sub acest sultan se ajunsese la o situație dificilă, creștinii fiind în primejdie — susține Cantemir — să-și piardă locașurile de cult și chiar să fie siliți să lepede credința creștină pentru cea islamică. Patriarhul din acel timp reușește, într-un proces public, desfășurat în fața sultanului, să pledeze pentru libertatea de cult de care s-au bucurat creștinii sub Mahomed Cuceritorul, pînă la venirea acestui sultan. Această libertate, ei și-o cîștigaseră, continuă patriarhul, ca urmare a actului de capitulare condiționată a jumătate din cetate în fața sultanului învingător. Mahomed al II-lea acceptase printr-un tratat condițiile prin care creștinii cereau garantarea liberului cult, în schimbul părții de cetate care i se preda. Cerîndu-i-se patriarhului originalul tratatului încheiat între Mahomed al II-lea și grecii din Constantinopol acesta răspunde că actul a pierit în foc, dar că trei ieniceri foarte bătrîni depun mărturie că văzuseră cu prilejul asediului din 1453, cum căpetenii ale grecilor au predat lui Mahomed cetatea sub condițiile menționate. Selim cu toate aceste argumente retrage toate concesiile acordate de Mahomed creștinilor și ordonă, susține mai departe Cantemir, ca toate bisericile din piatră să fie transformate în geamii, lăsîndu-li-se creștinilor libertatea de a-și clădi biserici din lemn și de a le repara pe cele ruinate de trecerea vremii [69].

Urmînd studiul mai sus amintit să reluăm și noi, într-o scurtă analiză, datele pe care Cantemir le prezintă, ca reale, despre capitularea unei părți a cetății, așa cum ne sînt ele înfățișate în textul lucrării. Capitularea Bizanțului în frunte cu împăratul Constantin al XII-lea este o afirmație care nu se poate susține, avînd în vedere izvoarele contemporane, numeroase și foarte sigure care nu vorbesc despre capitulare [70]. În aceeași măsură cade și istorisirea tragicei neînțelegeri prin care s-ar fi reluat ostilitățile în mod violent. Discursul sultanului în fața grecilor este pură ficțiune, Cantemir, după cum am mai avut prilejul să remarcăm «făcînd apel la unul din cele mai discutabile procedee retorice ale istoriografiei greco-romane și bizantine: discursul fictiv atribuit anumitor personaje în împrejurări memorabile» [71]. În povestirea lui Cantemir rămîn, după cum arată cercetările mai recente, două elemente valabile: mai întîi făgăduința lui Mahomed înainte de ultimul atac, de a cruța pe locuitorii din Constantinopol împreună cu averile lor, în cazul în care aceștia capi-

69. Susținînd în această notă teza capitulării, Cantemir ne previne încă de la început că istorisirea sa va fi diferită de aceea a istoricilor greci și latini care vorbesc de ocuparea cetății numai pe calea armelor. El dă crezare, așa cum nu o dată am avut prilejul să notăm, izvoarelor turcești care, susține el, în unanimitate declară că «jumătate, ba partea cea mai considerabilă a cetății s-a supus lui Mahomed prin capitulare sub certe condițiuni». Vezi D. Cantemir, *op. cit.*, p. 141, n. 22.

70. Al Elian în postfața la traducerea lucrării lui S. Runciman, *op. cit.*, p. 284.

71. *Ibidem.*

tulează [72]. Acesta este un prim indiciu sub raportul căruia indicațiile istoricului nostru par să fie pe linia adevărului istoric. Cantemir, care a stat timp îndelungat în Constantinopol, a înregistrat tradiția, întîlnită și la istoricii otomani din secolul al XVII-lea, cristalizată probabil în a doua jumătate a acestui veac «a cuceririi Constantinopolului prin mijloace exercitate concomitent : luare cu asalt și capitulare, fiecare din acestea raportîndu-se la cîte un grup de cartiere ale capitalei» [73]. Această tradiție «...însemna o încercare de a lămuri o situație care multora a putut părea paradoxală : prezența vreme îndelungată într-un oraș cucerit prin luptă de către o oaste islamică a numeroase lăcașuri de cult creștine» [74]. Avem astfel cel de-al doilea element vrednic de luat în considerație. Dintre relatările istoricilor otomani narațiunea lui Cantemir se aseamănă în chip uimitor cu aceea a istoricului Hezarfenn [75]. Credem însă că istoria lui Hezarfenn nu a fost cunoscută direct de către Cantemir ci mai degrabă prin intermediul unui compendiu istoric [76].

După cum am văzut, capitularea parțială este reluată ca argument fundamental în procesul public de sub sultanul Selim I în sprijinul libertății religioase a grecilor din Istanbul, proces care a fost considerat ca o realitate istorică, așa cum îl înfățișează Cantemir, de către reputați istorici, atît în veacurile XVIII-XIX cît și în timpurile noastre [77]. În legătură cu creditul ce trebuie acordat narațiunii din *nota* lui Cantemir, au fost evidențiate argumente care duc la tăgăduirea realității istorice a disputei care ar fi avut loc în fața lui Selim I [78]. În ce privește fondul dezbaterii, din procesul amintit, s-a afirmat cu îndreptățire că «este probabil ca așa-zisele privilegii acordate de Mahomed să fi corespuns unor libertăți de care s-ar fi bucurat grecii încă din vechime, lucru care n-ar fi fost împiedicat în trecut de intervenția

72. *Ibidem*, p. 284—285. Citîndu-l pe ilustrul orientalist J. H. Mordtman, prof. Al. Elian arată că : «...o asemenea invitație a putut veni și din partea lui Mahomed al II-lea și anume repetîndu-se în substanță îndemnul care se făcuse și la începutul asediului».

73. *Ibidem*. 74. *Ibidem*.

75. J. H. Mordtman, *Die Kapitulation von Konstantinopel im Jahre 1453*, în «Byzantinische Zeitschrift», XXI (1912), p. 139, citat după Al. Elian, *op. cit.*, p. 285. În ambele povestiri capitularea se pune pe seama trupelor bizantine dinspre uscat, față de versiunile cunoscute de istoricii turci din secolul al XVII-lea și care mai circulau în Constantinopol și în secolul al XVIII-lea, versiuni în care se susține capitularea bizantinilor în sectorul Cornului de Aur.

76. În sprijinul argumentării că D. Cantemir n-a cunoscut direct opera istoricului otoman Hezarfenn ne vine conținutul unei note din *Istoria Imperiului otoman*. Aici voievodul român comite una din confuziile sale cele mai izbitoare, atunci cînd vorbește despre luptele dintre Ștefan cel Mare și Baiazid I, știindu-se că acesta din urmă moare cu mult înainte de urcarea pe tron a lui Ștefan cel Mare, Cantemir pretinde că se bazează tocmai pe istoricul otoman menționat zicînd : «O spune aceasta și Hezarfenn, probul și fidelul istoric turc». Vezi D. Cantemir, *op. cit.*, p. 62, n. 1.

77. Vezi Al. Elian, *op. cit.*, p. 291—292, unde sînt citați pentru secolul al XVIII-lea, Atanasie Comnen Ipsilant, pentru un veac mai tîrziu reputatul istoric al imperiului otoman Joseph von Hammer, iar din timpurile noastre însuși Steven Runciman.

78. Vezi *ibidem*, p. 288—291, unde se arată că nici unul din istoricii veacurilor XV și XVI nu vorbește despre cucerirea Constantinopolului altfel decît pe calea armelor. De asemenea «nici un istoric grec sau otoman, dinainte de Cantemir nu menționează dezbateri în fața lui Selim I. Se arată că atît istoria cît și tradiția... nu ne îngăduie să vedem în Selim I un fanatic care să fi întrerupt brutal o tradiție de toleranță religioasă cu care se obișnuiseră înaintașii săi...». Dimpotrivă urmașul său poate fi considerat ca intolerant. Prof. Al. Elian se îndoiește de existența istoricului Ali Effendi din Filipopoli care n-a putut fi indentificat pînă astăzi, dar pe care Cantemir se sprijină în relatarea procesului de sub Selim I.

autorităților musulmane»[79]. Ne întrebăm care a fost punctul de plecare, după ce schemă și-a alcătuit Cantemir legenda? Răspunsul îl aflăm într-o povestire asemănătoare consemnată de Manuil Malaxos în compilația sa *Istoria patriarhică* povestire cunoscută indirect de către cărturarul român[80].

Cantemir apare mai informat pentru evenimentele de după căderea Constantinopolului în legătură cu soarta locurilor rămase încă bizantine. Astfel în Tracia cetatea Selymbria (Silivri) se predă după căderea capitalei bizantine. Știrea este menționată corect și în *Istoria* lui Cantemir[81]. Ultima formație politică bizantină cuprinsă de turci este Imperiul de Trapezunt. Cucerirea lui n-a fost o sarcină dificilă pentru otomani. Imperiul marilor Comneni va capitula, fiind convins pentru acest act însuși împăratul David Comnenul, așa cum citim și în *Istoria* lui Cantemir[82].

*

Bizanțul în ultimele sale veacuri apare în opera învățatului român în strînsă legătură cu istoria Imperiului otoman; de aceea nu ne-am putea aștepta să aflăm știri despre Imperiul bizantin decît în mod sporadic. Avem de-a face cu o prezentare a acestuia sub raportul micșorării permanente a teritoriului său în fața turcilor cuceritori.

Am arătat că evenimentele sînt înfățișate destul de amestecat, multe știri legendare sînt puse la loc de frunte. Cronologia dată de Cantemir este în cea mai mare parte defectuoasă. Cum trebuie să privim contribuția sa? În raport cu informațiile pe care le posedăm astăzi învățatul român ne apare, fără îndoială, cu destule lipsuri în cunoștințele sale cu privire la Bizanț. Pentru epoca însă în care scria, pentru ceea ce se știa pînă atunci despre acest imperiu, Cantemir apare netăgăduit destul de bine informat.

Desigur că nu-i putem reproșa ceea ce a găsit referitor la Bizanț în istoriografia otomană, căreia, dacă, i-ar fi acordat o mai mică încredere, ar, fi însemnat în mod cert un cîștig pentru noi. Izvoarele bizantine sînt însă utilizate corect; uneori, cum s-a văzut, cu un spirit critic pătrunzător.

---

79. *Ibidem*, p. 289. Primul patriarh de sub noua stăpînire — Ghenadie Scholarul — prețuit de sultanul învingător, din voința căruia ajunsese de fapt patriarh, a primit de la acesta pe lîngă daruri de preț «... și multe onoruri și *privilegii de neapărată trebuință*». Știrea o aflăm în lucrarea lui Critobul din Imbros (vezi ed. V. Grecu, p. 172) a cărui mărturie nu o putem pune la îndoială. Prof. Al. Elian arată că prin aceste *privilegii* nu trebuie să vedem în nici un caz vreun privilegiu scris (vezi Al. Elian *op. cit.*, p. 295).

80. Ibidem, p. 290. Cantemir nu consultase *Tucorgrecia* lui Martin Crusius unde se afla și lucrarea lui Malaxos. Nu știm dacă versiunea istoricului român este consemnarea diferită a povestirii din *Istoria patriarhică* datorită unei tradiții populare care circula în Istanbul printre greci, sau este rodul imaginației personale explicabile în parte prin condițiile în care și-a scris lucrarea. Mai probabilă este ultima ipoteză (vezi *ibidem*, p. 291).

81. D. Cantemir, *op. cit.*, p. 146. Selymbria rezistă atacului turcesc dinainte de începerea așezării Constantinopolului. Vezi Ducas, *op. cit.*, p. 320, 321, cf. și S. Eyice, *Alexis Apocauque et l'église byzantine de Selymbria (Silivri)*, în «Byzantion», XXIX (1964), p. 81, n. 3.

82. D. Cantemir, *op. cit.*, p. 148. Istoricul român susține că David Comnenul, după ce s-a predat, a fost trimis cu familia la Constantinopol. Astăzi se știe că ei au fost trimiși mai întîi la Adrianopol. Vezi V. Laurent, *Les faux de la diplomatique patriarcale. La lettre de Sophrone I-er en faveur de l'archonte Georges Pôlos (août 1464)*, în «Revue des Études byzantines», XXVI (1968), p. 268—269. Cantemir pune căderea Imperiului de Trapezunt în 1459—1460 (H. 864), în loc de 1461.

Este necesar de asemenea să facem o rezervă. Despre soarta autografului lui Cantemir cuprinzînd *Istoria Imperiului otoman* nu știm nimic pînă în prezent. Credem că în copia latină și cu atît mai mult în traducerea românească defectuoasă sînt elemente care denaturează formulările din autograful lui Cantemir.

Îngăduința pe care trebuie s-o arătăm față de unele erori ale sale, îndeosebi cele de ordin cronologic este cerută și de faptul că elucidarea unor evenimente din istoria Bizanțului pune încă și astăzi probleme [83]. Această îngăduință ne obligă să avem, iarăși în vedere condițiile speciale în care Cantemir și-a scris lucrările sale; ea este cerută de cei 250 de ani care s-au scurs de la redactarea lor, vreme în care s-au adus prețioase corectări și precizări privind situarea în timp și adevăratul caracter al unor momente din ultimele veacuri de existență ale imperiului care avea să apună pentru totdeauna.

83. Credem că nu ar fi inoportun să dăm un exemplu în acest sens; d. p. căderea Adrianopolului este destul de contraversată atît în ce privește anul cuprinderii, cît și primii săi cuceritori. Pînă nu de mult se susținea că Adrianopolul a fost cucerit de otomani în jurul anului 1361—1362. Cercetări recente, bazate pe o strînsă argumentare promovează teza potrivit căreia cucerirea acestei cetăți bizantine a fost realizată pentru prima dată de turcii neotomani la o dată mai tîrzie. Vezi I. Beldiceanu-Streinherr, *La conquête d'Adrianople par les Turcs. La pénétration turque en Trace et la valeur des chroniques ottomanes,* în culegerea de studii «*Travaux et Mémoires*» (Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantine), vol. I, Paris, 1965.

Doctorand Nicolae Mitru

RELIGIA MAHOMEDANĂ OGLINDITĂ ÎN OPERA LUI DIMITRIE CANTEMIR*

Vorbind despre Dimitrie Cantemir, întrezărim în acest om personalitatea ce înmănunchează în sine pe patriotul, omul de știință și scriitorul, apelative care în cazul său au reprezentat transpunerea în practică a unora dintre cele mai alese însușiri, cu o valoare intrinsecă indiscutabilă. Despre el, solul polonez Rafael Lesczyvski, trecînd pe la curtea lui Antioh din Iași, notează că era un «bărbat erudit în limba latină și cu educație aleasă...» [1].

Lăsînd la o parte biografia lui Dimitrie Cantemir [2] și referindu-ne la calitatea lui de scriitor, ne putem alătura afirmației că «raportată la timpul în care a fost scrisă, la întreaga conjunctură istorică în care a trăit și a creat marele nostru patriot și cărturar, opera sa apare ca o contribuție dintre cele mai valoroase la tezaurul științei și culturii universale» [3]. Cantemir a scris lucrări de o valoare unică pentru acele timpuri, care, de fapt, au determinat și alegerea sa ca membru al Academiei din Berlin, în anul 1714. Fiind primul român ales membru al unei Academii străine, prin el se face «intrarea românilor în comunitatea culturii înalte europene» [4].

Anii trăiți la Constantinopol îi permit cunoașterea și asimilarea, în mare parte, a trei mari culturi: clasicismul greco-latin, umanismul italian și cultura musulmană. Dimitrie Cantemir se formează în cultura clasică grecească în ambianța ideologică și culturală de la Academia greacă din Fanar, care continua tradiția bizantină și care exercita o «fascinantă influență asupra spiritelor celor ce se formează aici» [5]. Credem că nu mai este necesar a aminti rolul important pe care l-a avut Academia din Fanar, atît în ceea ce privește structura organizatorică a învățămîntului ei cît și prin personalitățile culturale care s-au format aici; dar trebuie subliniat linia pur ortodoxă a învățămîntului din această Academie, de altfel singura dar principala distincție față de academiile occidentale [6]. Căci, prin venirea la conducerea Academiei a lui Teofil Coridaleu — fostul profesor al școlii grecești din Veneția, școală organizată după modelul celor italiene — Marea Școală din Constantinopol a primit orientarea spre caracterul învățămîntului umanist profesat de școlile italiene.

---

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

1. P. P. Panaitescu, *Călători poloni în țările române*, București, 1930, p. 115.

2. În legătură cu viața lui Dimitrie Cantemir, vezi: Dimitrie Cantemir, *Istoria Imperiului otoman*, trad. Dr. Ios. Hodosiu, vol. I—II, București, 1876; Idem, *Vita Constantini Cantemyrii*; N. Iorga, *Despre Dimitrie Cantemir cu prilejul aducerii în țară a rămășițelor lui*, Vălenii de Munte, 1935; Scarlat Callimachi, Vl. Block, Elena Georgescu-Ionescu, *Dimitrie Cantemir. Viața și opera în imagini*, București, 1963; P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viața și opera*, București, 1958; Ion Verdeș, *Dimitrie Cantemir, patriot, gînditor și om de știință*, în *Din istoria filozofiei în România*, vol. II, București, 1957, p. 35—110; St. Ciobanu, *Dimitrie Cantemir în Rusia*, București, 1925.

3. S. Callimachi..., *op. cit.*, p. 8.

4. P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir...*, p. 130.

5. Ion Verdeș, *op. cit.*, p. 44.

6. *Ibidem*, p. 48.

O dată introdus la Academia din Fanar, învățămîntul umanist a fost profesat în continuare și de alți mari dascăli, ca Ioan Cariofil, Alexandru Mavrocordat, Dionisie Ieromonahul, precum și de profesorii lui Dimitrie Cantemir, Meletie de Arta, Ilie Miniat, Vasile Schevofilax, Antoni și Spandoni, Iacomi, Mitrofan Gregoraș [7]. Așa se face că, pe lngă cultura clasică grecească, Dimitrie Cantemir ia cunoștință și de acest umanism care, între altele, înseamnă și cultivarea culturii antice și a limbii latine, în speță. De altfel, la curtea sa din Iași, Dimitrie Cantemir a avut grijă să fie înconjurat de cărturari, fie de formație clasică grecească, fie umaniști italieni, ca: profesorul de greacă, latină și italiană Anastasie Condoidi, Anastasie Schiada din Chefalonia și medicul venețian Mihail Schendo.

Dar formarea intelectuală a lui Dimitrie Cantemir s-a datorat nu numai mediului cultural grecesc exclusiv ci și strînselor sale legături cu exponenții gîndirii otomane. Ceea ce i-a înlesnit, în mare parte, cunoașterea directă a culturii și gîndirii otomane a fost și faptul că el poseda limba turcă, arabă și cea persană, limbi care în perioada respectivă erau la modă în Orient. Relațiile pe care le avea cu demnitarii și reprezentanții vieții spirituale turcești îi permit lui Cantemir să cunoască mai bine istoria, obiceiurile, religia și viața cotidiană a poporului turc. Numai astfel a putut să înțeleagă cultura religioasă și problemele cu caracter social-politic care formau «nota dominantă a manifestărilor ideologice în acel timp pentru Orientul Europei și lumea otomană» [8].

Reiese caracterul enciclopedist al formației sale intelectuale, ceea ce îi dă posibilitatea ca să abordeze probleme diferite, ca cele religioase, morale, filozofice, social-politice, probleme de literatură, muzică, geografie etc. [9]. Or structura enciclopedică a formației culturale a lui Dimitrie Cantemir implică, evident, și calitatea sa de orientalist, ba chiar este considerat drept «primul orientalist român de renume mondial» [10]. Principalele sale opere de studii orientale, care constituie o sursă cu cele mai bogate informații asupra vieții politice și culturale din Orientul Apropiat, sînt: *Incrementa atque decrementa aulae Othomanicae*; **Книга систіма или состояніе мухаммеданскія религіи;** și *Curanus (De Corano)*. Tangențial, informații cu privire la viața orientalilor se mai găsesc și în *Istoria ieroglifică* și *Descriptio antiqui et hodierni incolae Moldaviae*.

În cele ce urmează vom încerca să prezentăm religia musulmană așa cum o descrie Dimitrie Cantemir în opera sa.

1. Originea cuvîntului „musulman". Despre Mohamed — întemeietorul islamismului. Dezvoltarea islamismului.

Religia al cărei întemeietor este considerat Mohamed este cunoscută sub denumirea de religia mahomedană, musulmană sau islamică. Originea termenului «musulman» este cuvîntul «islam», care la turci înseamnă «supunere lui Dumnezeu» sau «credința adevărată». De aici derivă *muslim* care înseamnă dreptcredincios sau ortodox și al cărui plural e *misliman* în limba arabă și *musliman* în cea persană. Cuvîntul musulman, folosit în mod curent, e o derivație coruptă a termenilor de mai sus [11].

7. *Ibidem*, p. 45. 8. *Ibidem*, p. 39.

9. O listă completă a operelor lui Dimitrie Cantemir vezi la P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir...*, p. 259—261.

10. M. Guboglu, *Dimitrie Cantemir — orientaliste*, București, 1961—1962, p. 130.

11. Vezi, în manuscris, *Annotationes ad Incrementa Aulae Othomanicae, seu Historiae Othomanicae. Auctor Demetrius Cantemirus.* Princeps Moldaviae, nota h, p. 20. Menționăm că ne-am folosit și de traducerea Dr. Ios. Hodosiu, *Istoria Imperiului otoman*, p. I—II, București, 1876, pe care am confruntat-o cu manuscrisul.

Un termen specific, dar nu obișnuit, prin care Dimitrie Cantemir determină religia mahomedană e acela de «bunguitură muhammedinească» [12], pe care-l și traduce cu «muhammedana superstitio» [13].

Deși îl numește «pseudoprofet», Dimitrie Cantemir vorbește despre Mohamed ca despre un personaj istoric, dar a cărui viață e amestecată cu tot felul de legende și fapte minunate, dintre care descrie cîteva.

Făcînd etimologia cuvîntului *Mohamed*, Dimitrie Cantemir atrage atenția asupra faptului că, în general, scriitorii creștini nu pronunță și nu scriu corect acest nume, care pentru musulmani e sfînt, ceea ce face ca în rugăciunile lor să evite a-l pronunța, uzitînd diferite formule de respect și veneratie; aceleași formule le folosesc, de altfel, și pentru ceilalți profeți. Dimitrie Cantemir face cunoscute toate epitetele care sînt atribuite lui Mohamed de către credincioșii săi [14]. De asemenea stabilește data exactă a nașterii profetului, ca fiind anul 570 «luna care se cheamă arăpește Rabie a doua, în 12, care după socoteala lunilor nouă obișnuit cade în 5 a lui mai, în ziua a doua a săptămînii, adică luni» [15], dată ce pare confirmată de toți cercetătorii mai noi. Dar în ceea ce privește locul nașterii lui Mohamed există contradicții între spusele lui Cantemir și afirmațiile unor cercetători de mai tîrziu. Dimitrie Cantemir spune într-un loc că Mohamed s-ar fi născut la Medina [16], iar în altă parte în Canaan, de unde, mai apoi, s-ar fi strămutat cu părinții săi la Medina [17]. Or, părerea generală e că Mohamed s-a născut în orășelul Mecca [18].

Dînd numeroase relații și căutînd să ajungă la date cît mai precise, adeseori prin confruntări, Dimitrie Cantemir stabilește unele date biografice [19] cu privire la Mohamed și precizează că acestea «adunate după cît se poate pe scurt din cartea mare care conține mult asupra vieții și activității lui Mohamed — e vorba de cartea *Mohamedie* — descrise una după alta, aici sînt suficiente» [20].

Referindu-se la darul profeției primit de Mohamed de la îngerul Gavriil — cum pretind musulmanii — Dimitrie Cantemir semnalează existența unor contraziceri între unele din capitolele Coranului privind chemarea profetică a lui Mohamed. «Dacă uneori se spune că el a fost trimis numai la poporul arab, alteori, ca în capitolul 77, se spune că el e povățuitorul neamurilor, iar în capitolul 76 că Dumnezeu i-a spus să arate că el nu e decît un sol și că grăiește adevărul» [21]. Dumnezeu i-a dat — zic musulmanii — șase calități: 1. Să fie adunător de oameni prin cuvînt și faptă; 2. Să fie totdeauna învingător; 3. Să facă pe toată lumea să creadă în Mesia; 4. Să aibă drept la prada inamicului; 5. Să fie mijlocitorul tuturor față de Dumnezeu; 6. Să fie cel din urmă profet [22].

De remarcat tonul serios și foarte obiectiv al lui Dimitrie Cantemir cînd acesta descrie unele întîmplări din viața lui Mohamed și minunile săvîrșite de acesta, con-

12. D. Cantemir, *Hronicul vechimii a Romano-Moldo-Vlahilor*, publicat sub auspiciile Academiei Române de Gr. Tocilescu, București, 1901, p. 23.

13. *Ibidem*, p. 45.

14. Vezi Д. Кантемирь, Книга систима или состояние мухамеданская религии Petersburg, 1722, p. 1.

15. D. Cantemir, *Hronicul...*, p. 1.

16. Idem, *Curanus*, manuscris latin, p. 55. În traducerea manuscrisului ne-am folosit și de traducerea lui I. Georgescu, *Despre Coran*, 1927. 17. Книга..., p. 1 și 3.

18. Vezi între alții: M. Gaudefray — Demombynes, *Mahomet*, Paris, 1957, p. 59; H. Ringgren et A. V. Ström, *Les religions du monde*, Paris, 1960, p. 124; Mohamed Abdallah Draz, *Initiation au Koran*, Paris, 1951, p. 4. 19. Книга..., p. 1—30; *Curanus*, p. 55v—68v.

20. Книга..., p. 7. 21. *Curanus*, p. 55v. 22. Книга..., p. 8.

siderîndu-le drept credinţe ale poporului musulman şi ferindu-se să le critice sau să arunce invective asupra acestora [23].

Mohamed a avut patru sfetnici, atît pentru treburile religioase cît şi pentru cele politice. Ebubekyr, care a fost tîlmaciul sau mai bine-zis izvoditorul Coranului; Ali, un viteaz comandant de oşti care a întins cuceririle musulmanilor; Omer şi Othman adaugă noi teritorii, cucerite în Asia, la vastul imperiu musulman. Prin aceste cuceriri religia musulmană cîştigă tot mai mulţi adepţi, religie pentru care, de altfel, războiul era un lucru sfînt [24]. Perşii considerau sfînt şi adevărat urmaş al profetului numai pe Ali. Pe ceilalţi îi detestau ca fiind ucigaşii lui Ali.

Mohamed a trăit 62 de ani, după care a murit în Medina unde a şi fost înmormîntat. Deci Dimitrie Cantemir fixează moartea profetului în anul 632, cum se afirmă în general [25]. Însă în alt loc [26] stabileşte ca dată a morţii profetului 17 iunie 631. Moaştele lui Mohamed, cred toţi musulmanii, s-ar păstra în oraşul Mecca, unde trupul său este întreg şi nestricat [27]. Dintele, alături de mîna dreaptă a Sfîntului Ioan Înainte-Mergătorul, se păstrează în vistieria sultanilor, unde nu are acces prea multă lume [28].

2. Doctrina islamică

Referindu-se la teologia musulmană, Dimitrie Cantemir explică mai întîi termenul de teologie. Termenul arab e *Illaghiăt* sau *Ilmi illaghi* şi se traduce «ştiinţa despre Dumnezeu» sau «teologie». Se mai întîlnesc şi alte denumiri ca *Zahir* (ştiinţă descoperită sau cunoscută) şi *Ilmifîkg* (vorbirea despre lucrurile sfinte sau vedenie desăv rşită). Termenul «teologie», în limba arabă, implică însă şi noţiunea de jurisprudenţă [29], ştiinţe pe care le învaţă copiii de la *hodje*, după un fel de catehism [30].

Vorbind despre sursa credinţei musulmane, Dimitrie Cantemir remarcă faptul că pentru musulmani cartea cu adevărat sfîntă, venerată, este Coranul, care cuprinde revelaţia desăvîrşită. Prin apariţia lui, celelalte cărţi îşi pierd importanţa, ele fiind, după cum consideră musulmanii, incomplete. Este cuvîntul cel necreat al lui Dumnezeu, care a existat din veşnicie, trimis lui Mohamed prin îngerul Gabriel, în luna Ramadam. Coranul are trei denumiri: *Curan* sau *Elcuran* (citire, carte), *Furcan* (a distinge, a separa) şi *Kelamullah* (cuvînt dumnezeiesc). Aceste denumiri vor să spună că această carte e singura care trebuie citită de musulmani, avînd precepte care se disting de cele ale altor religii; în fine că o parte din această carte este scrisă de «secretarul» lui Dumnezeu în *Arsz* (cerul de mai sus şi tronul lui Dumnezeu), iar altă parte a fost vestită de arhanghelul Gavriil sau primită de Mohamed cînd s-a urcat la cer, direct de la Dumnezeu; această vestire sau înştiinţare se numeşte *Hadits*. Procesul formării Coranului a durat 23 sau 25 de ani, timp cît a durat şi apostolia profetului [31].

Referindu-se la stilul Coranului, Dimitrie Cantemir atrage atenţia asupra greutăţii de interpretare a Coranului. Cartea e scrisă în arabă, cu litere numite *nesch*, care notează şi vocalele, spre deosebire de literele numite *talik*, întrebuinţate de perşi, socotiţi de turci eretici. Din faptul că în limba arabă fiecare cuvînt are cîte 10 sau

23. *Ibidem*, p. 10—28; *Curanus*, p. 56v—66v; *Annotationes...*, nota i, p. 89.
24. *Curanus*, p. 67v—68. Cf. Книга..., p. 33—37.
25. *Curanus*, p. 68: Vixit Muhammed annos lunares 62, mortuus est Medinae et ibi sepultus... 26. Книга..., p. 29.
27. *Curanus*, p. 68v: ...ad Meccam fabulantur turcae et omnes Muhammedi sectatores illius integerium et incoruptum conservari, Cf. Книга..., p. 29—33. 28. *Curanus*, p. 68v.
29. Vezi *Annotationes...*, nota x, p. 130; Книга..., p. 81; *Curanus*, p. 71v.
30. Книга..., p. 82. 31. *Ibidem*, p. 37—41; *Curanus*, p. 49, 50.

altele chiar cîte 100 sau 500 de înţelesuri afară de cele metaforice, e lesne de înţeles dificultatea în a pătrunde sensul adevărat al textului coranic. Cel care a scris Coranul e cumnatul lui Mohamed, Ebubekyr, un om iscusit în limba arabă precum şi în alte ştiinţe. El a compus Coranul, din mai multe dialecte ale limbii arabe, pe care Mohamed l-a învăţat pe dinafară expunîndu-l în faţa poporului. Acest proces a durat, după cum s-a amintit, 23 sau 25 de ani [32]. Analizînd Coranul şi vorbind despre proveniența divină a acestuia, Dimitrie Cantemir «anticipează asupra opiniilor orientaliştilor care au făcut o analiză critică a Coranului, mai ales din punct de vedere social» [33].

Totuşi, deşi scris «într-o limbă arabă adîncă, foarte frumoasă, de cele mai multe ori ritmică» [34], Coranul este considerat de Dimitrie Cantemir inferior cărţilor sfinte creştine. El zice că «întrucît Sfînta Evanghelie a Domnului Hristos conţine toate adevărurile omeneşti şi cele mai adevărate date, fără îndoială Coranul este fals» [35]. Dar Cantemir nu este de acord cu cei ce văd falsitatea Coranului în faptul că e scris în versuri sau într-o limbă arabă adîncă şi frumoasă. Acestea nu pot fi considerate argumente serioase căci «noi ce vom spune despre parabolele Domnului Hristos, teologia Sfîntului Ioan Evanghelistul despre care filozoful elin exclamă «barbarul vorbeşte înalt», dar mai cu seamă epistola Sfîntului Pavel, în care admirăm nu numai adîncimea învăţăturilor ci şi iscusinţa logică şi retorică, precum şi frumuseţea limbii greceşti» [36].

Referindu-se la raportul dintre cărţile sfinte ale islamului şi cele iudaice şi creştine, Dimitrie Cantemir arată că, potrivit musulmanilor, Coranul nu e în contrazicere cu nici unul dintre profeţi, ci e o aprobare şi confirmare a Pentateuhului lui Moisi, a Psaltirii lui David, a Evangheliei lui Hristos.

Chiar după părerea lui Mohamed, cărţile sfinte ale iudeilor şi ale creştinilor cuprind o religie şi o morală cu mult mai presus decît a păgînilor. Toţi cei ce au trăit respectînd preceptele acestor cărţi s-au mîntuit. Dar după apariţia Coranului şi a profeţiei lui Mohamed, practica cărţilor profetice vechi este desfiinţată, singura cale spre mîntuire fiind Coranul. Mai ales că aceste cărţi, după ce au fost descoperite de Dumnezeu prin intermediul profeţilor, au fost falsificate de iudei şi creştini — lucru pretins de musulmani. Numărul acestora îl consideră a fi de 5000 [37].

Observînd doctrina islamică despre Dumnezeu, D. Cantemir spune că în ceea ce priveşte credinţa în Dumnezeu a musulmanilor, aceasta «nu se deosebeşte aproape deloc de a evreilor şi a creştinilor» [38].

Ei cred că e un singur Dumnezeu, veşnic, fără trup şi nelegat de loc, Ziditorul tuturor. Dumnezeu are şapte atribute, pe care mahomedanii le numesc *Sifat* şi care corespund persoanelor din Treimea creştină [39]. Aşadar pe cînd creştinii cred într-un

32. *Curanus*, p. 50—50v ; Книга..., p. 49—51. 33. M. Guboglu, *op. cit.*, p. 154.
34. Книга..., p. 46. 35. *Ibidem*, p. 47. 36. *Ibidem*,
37. *Ibidem*, p. 38—39 ; *Curanus*, p. 49v.
38. Книга..., p. 85 ; Мухаммеданская Съра нйсймже разнствовати вйдйтся от Евреевь и Хрйстйань... *Curanus*, p. 70v : De deo uno Musulmanorum fides, nihilo differt ab Hebraerum et Christianorum.
39. *Curanus*, p. 71 : «Divina attributa, septem tantum assignant quas illi vocat sifat, veluti ut nos dicimus Personas ideo quando nos christiani dicimus tres tantum divinas esse personas et unam divinitatem et Deum illi obiiciunt, non tres sed septem esse ; confundendo nimirum personas cum attributes».
In legătură cu analogia dintre sifat şi atributele divine aşa cum sînt concepute de creştini, vezi : Michel Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-Aşhari et*

Dumnezeu în trei fețe, musulmanii cred într-un Dumnezeu cu aceste șapte atribute: viu, grăitor, atotștiitor, atotputernic, veșnic, milostiv și drept. Faptele lui Dumnezeu le numesc *Ruhulah* (duh) iar descoperirea dumnezeiască, *Kielamullah* (cuvîntul lui Dumnezeu). În atotputernicia Sa, fapta lui Dumnezeu se numește *Sedi Kudret*. Iar atotștiința lui Dumnezeu o numesc *Ilmilahi* și se împarte în: *Gaib*, adică știință necunoscută făpturilor și *Zahir* sau *Illaghiăt* (teologie) — știință descoperită, care poate fi priceputǎ și de mintea omenească [40]. Din aceste șapte sifat (atribute) izvorăsc cele 1001 de nume pe care musulmanii le dau lui Dumnezeu, ca: *Halik* (Creator), *Ekber* (Prea nalt), *Kerim* (Preabun), *Rahman* (milostiv), *Rahim* (îndurător)... *Main* (ajutător)... *Hak* (adevărul)... *Maabud* și altele [41]. Știința numelor lui Dumnezeu, pe care o numesc *Ilmivsemma*, e nesfîrșită și întrece puterea omenească. Dar cel ce o dobîndește orice va gîndi și orice va dori se va și împlini.

Referitor la crearea lumii, musulmanii susțin că Dumnezeu, înainte de zidirea acestei lumi, mai zidise alte 18.000. De aceea Dumnezeu este numit și *Rebul Alemin*, adică Domnul lumilor. Dar înainte de crearea universului, Dumnezeu a făcut spiritul, lumina (Nur), proprietatea materiei, vorbirea, condeiul, apoi cartea *Leuh Machfuz* în care a scris toate cîte avea Dumnezeu să zidească și să săvîrșească de la începutul și pînă la sfîrșitul lumii [42]. Potrivit turcilor, cu 17.000 ani înainte de a crea Dumnezeu universul, acest spațiu a fost un paradis pus de mîna lui Dumnezeu în mijlocul căruia era arborele numit *Tuba*. În ramurile acestui arbore Dumnezeu a pus un păun (*tavus dziennet*) și în inima acestuia a pus spiritul lui Mahomed, care era creat cu 70.090 de ani înainte [43]. Toate acestea le-a făcut Dumnezeu de dragul lui Mohamed și tot de dragul lui a făcut Dumnezeu și întreaga lume, al cărui început este același pe care îl consideră și creștinii. Toate făpturile văzute și nevăzute s-au făcut din nimic, prin mîna cea atotputernică a lui Dumnezeu [44]. Dimitrie Cantemir remarcă faptul că musulmanii sînt influențați de filozofia lui Platon, Aristotel, Socrate, Democrit, Ptolemeu etc., în ceea ce privește structura lumii și a corpurilor fizice. Astfel ei consideră că lumea e alcătuită din materie (*Heinla*) și formă, iar corpurile fizice din patru elemente: aer, foc, pămînt și apă. Consideră însă că materia n-a fost făcută înainte, ci concomitent cu forma lucrurilor [45].

Dumnezeu a creat lumea în șase zile, făcînd apa, pămîntul, munții, viețuitoarele și în sfîrșit omul. Pe Adam l-a făcut Dumnezeu din pămînt, a luat o părticică din spiritul lui Mohamed și i-a insuflat viață, așezîndu-l apoi în paradis. Eva a fost zidită din coasta lui Adam iar celelalte viețuitoare sînt făcute din praf. Le-a poruncit apoi să nu mănînce din boabele de grîu, lucru pe care Adam l-a uitat fiind îndemnat de *Iblis* (Lucifer). După păcat și după izgonirea din rai, ca și în Biblie, musulmanii vorbesc despre Abel și Cain (*Abil și Kabil*) și uciderea celui dintîi de către Cain. Apoi, despre Noe, potop și *Dabetularz* — un uriaș care l-a ajutat pe Noe să construiască corabia — despre fiii lui Noe: *Set*, *Cham* și *Iafet*.

În ceea ce privește sufletele oamenilor, ei au o învățătură asemănătoare cu aceea a lui Platon despre idei. Adică sufletele oamenilor au fost făcute odată cu zidirea lumii și ele intră în timp, prin mijlocirea arhanghelului Gabriel, în clipa

---

de ses premiers grands disciples, Beyrouth. 1965; Dr. Husâm Muhî Eldîn al — Alousï, *The Problem of Creation in Islamic Thought Quran, Hadith, Comentaires and kalem*, Bagdad, 1965, p. 224—268. 40. Книга..., p. 86; *Curanus*, p. 71—71v.

41. *Curanus*, p. 72v; *Annotationes...*, nota e, p. 72.

42. Книга..., p. 93—94; *Curanus*, p. 75v.

43. Книга..., p. 94; *Annotationes...*, nota f, p. 73.

44. *Curanus*, p. 75v. 45. *Ibidem*, p. 76; cf. Книга..., p. 101—106.

zămislirii. Mulți exegeți ai Coranului consideră că sufletele oamenilor sînt părticele din duhul lui Dumnezeu și sînt nemuritoare [46].

Pentru musulmani, nici o făptură nu este fără de trup, în afară de Dumnezeu. Așadar, pentru ei, îngerii nu sînt cu totul spirituali, ci sînt făcuți dintr-o materie subtilă, eterică. Au aceeași formă ca și omul, dar au aripi și sînt de o mărime uimitoare, încît cu capul ating cerul, cu picioarele pămîntul, cu mîna dreaptă Răsăritul iar cu stînga Apusul. Numărul îngerilor, care au o putere așa de mare încît ar face praf și pulbere pămîntul dacă l-ar atinge cu aripile, este nesfîrșit și crește mereu. Îngerii sînt superiori oamenilor prin legătura lor directă cu Dumnezeu, dar inferiori profeților. Sînt rînduiți să însoțească și să păzească pe credincios în toate cărările vieții lui. Căpetenia lor e *Dziebrail Emin* (Gabriel), cel care a transmis lui Mohamed «revelația divină» și care va duce pe lumea cealaltă sufletele celor morți. Alți îngeri au diferite misiuni: *Israfil* va suna din trîmbiță în ziua judecății de apoi, *Malâk* este portarul iadului etc. Sînt și îngeri mai aleși, ziditi de Dumnezeu, de la început, din pară de foc sau din lumina raiului *(Nuri dziennet)* care nu au altă chemare decît să laude și să slujească pe Dumnezeu.

Diavolii sînt îngerii făcuți din fumul iadului, iar unii sînt îngerii răzvrătiți, în frunte cu *Iblis* (Lucifer). Diavolii ațină mereu poftele necurate ale trupului și-l îndeamnă la păcate.

În afară de îngeri, musulmanii mai au și credința în așa-numiții *dzini*, care sînt bărbați și femei, se căsătoresc, au copii. Unii sînt răi, alții buni; unii credincioși, alții necredincioși; unii stăpîni, alții robi; se războiesc pe uscat, pe mare, și în aer, sînt învinși și învingători. Ei sînt considerați inferiori îngerilor, dar superiori diavolilor. Ei sînt cei care fac trecerea între îngeri și diavoli [47].

La fel ca îngerii, adică mesageri ai lui Dumnezeu, sînt și profeții. Însă aceștia sînt aleși dintre oameni cu virtuți deosebite. Numărul lor este foarte mare. Fiecare nație și-a avut profetul său, trimis de Dumnezeu, pentru ca acestea să nu poată spune la judecata din urmă că n-au auzit și n-au înțeles legea Domnului. Sînt peste 5000 de profeți, cu numele fiind numiți numai Adam Noe, Avraam, Ismael, Isaac, Iacob, Moise, Iisus Hristos și alții. De remarcat că între profeți îl consideră și pe Alexandru cel Mare. Între toți, numai profeții au darul de a face minuni, dar care este dat de Dumnezeu fără nici un merit. Ultimul între profeți e Mohamed, ceea ce în limba turcească înseamnă *Ochir Pergamber*. Deci, după cum consideră musulmanii, dacă Mohamed e ultimul dintre profeți și numai aceștia săvîrșesc minuni, nimeni după Mohamed nu va mai face vreo minune.

Despre Avraam cred c-a trăit în zilele lui Nemruda (adică Nabucodonosor), de care a fost aruncat într-un cuptor cu foc în orașul *Ricca* (în Biblie Rages), dar a scăpat viu și nevătămat. Apoi a plecat la Mecca unde a voit să-l jertfească pe fiul său *Ishac* (Isaac), pe muntele *Arat*.

Referitor la Moisi la fel spun că a fost lepădat de mama lui pe Nil, găsit de fiica faraonului și crescut de ea. Dimitrie Cantemir remarcă faptul că minunile săvîrșite de Moisi pentru eliberarea poporului evreu nu se arată chiar ca în Biblie. Tora *(Tevrat)* a fost dată lui Moisi din cer, fiind de folos muritorilor și ca o întregire a legii lui Avraam.

David este socotit legiuitor iar Psaltirea *(Zebbur)* a primit-o din cer, de la Dumnezeu, cu scopul de a învăța pe credincioși că Dumnezeu e Creatorul tuturor și

46. *Curanus*, p. 77—77v.
47. *Ibidem*, p. 74—75; Книга..., p. 93—101.

că Lui trebuie să I se aducă închinare. Psaltirea e o întregire a Torei sau a Pentateuhului. Pe Solomon îl consideră unul dintre marii profeți care pe lîngă alte daruri a avut pe acela de a porunci demonilor, giganților și vînturilor, de a cunoaște graiul animalelor, păsărilor și al tuturor viețuitoarelor. Cît a trăit Solomon demonii erau ținuți de acesta în frîu, dar după moartea lui, fapt ce i-a bucurat, ei au început să facă iarăși stricăciuni oamenilor [48].

Pentru musulmani Iisus Hristos este unul dintre cei mai mari profeți, născut din Fecioara Maria și Duhul Sfînt, la chip ca Adam și ca fiii oamenilor. Dar cu toate acestea n-a fost decît un om muritor din fire, păstrat pînă acum nemuritor în cerul al treilea. Va rămîne aici pînă la sfîrșitul veacurilor, cînd va coborî să-l omoare pe *Tedzial*, dar va fi ucis de acesta. După moartea Lui, îngerii vor sufla din trîmbița învierii și Iisus va învia odată cu toate făpturile. Spre deosebire de creștini, musulmanii cred că Sfînta Fecioară e Maria (Miriam), sora lui Moisi și a lui Aron [49]. Musulmanii au credința că Dumnezeu ar fi dat lui Iisus Hristos puterea să facă orice fel de minune, dar mai ales puterea de a învia pe cei morți. De aici circulă la ei credința că bolnavii trebuie să deznădăjduiască, neavîndu-L pe Iisus Hristos. Afară de nenumărate învieri, Iisus Hristos ar fi făcut, din pămînt, rîndunelele și alte păsări. El a primit din cer Evanghelia cea adevărată care a fost falsificată de Poles (Sfîntul Pavel). Musulmanii consideră că i se face nedreptate lui Iisus Hristos cînd este numit, de către creștini, Fiu al lui Dumnezeu. De aceea la judecata din urmă El se va scuza spunînd că niciodată n-a pretins că ar fi Fiul lui Dumnezeu, ci fiul Mariei. Și Iisus ar fi prezis că după el va veni Mohamed, cel din urmă profet căruia trebuie toți să-i creadă, altfel vor primi pedeapsa cerească. Influențați de docheți, ei cred că răstignirea n-a suferit-o Iisus Hristos, ci unul dintre judecătorii evrei, care luase chipul lui Iisus prin puterea divină. Socotesc că Iisus Hristos a fost profetul neamurilor, Moisi al fiilor lui Israil iar Mohamed al poporului arab.

Cît privește pe Sfinții Apostoli ai Mîntuitorului, și musulmanii spun că au fost 12 și-i numesc cu aceleași nume. Aceștia au vestit adevărata Evanghelie scrisă de Dumnezeu și primită de Iisus Hristos, pînă ce a fost stricată de Poles. Acesta ar fi înlocuit cuvîntul Mohamed cu «firaclitis» (adică cuvîntul «Paraclet» din Evanghelia lui Ioan) și a adăugat însemnarea că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu. Unii mahomedani cred că Evanghelia adevărată s-ar găsi și astăzi la patriarhii creștini, dar e ținută în ascuns [50].

În doctrina mahomedană un loc deosebit de important îl ocupă și eshatologia. Concepția lor în ce privește eshatologia resimte o evidentă influență iudaică și creștină. Și ei cred că lumea își va avea sfîrșitul prin foc, iar anul, ziua și ceasul nu le știe nimeni în afară de Dumnezeu. Dar sfîrșitul lumii va fi precedat de anumite semne printre care și apariția unor oameni mici de statură, neam pe care-l numesc *Edzedz-Medzedz* și care au avut mult de suferit în urma războaielor cu Alexandru cel Mare. Ei au fost închiși după un zid de către Alexandru cel Mare și cînd, după voia lui Dumnezeu, vor roade acele ziduri vor năvăli în lume rozînd tot ce vor găsi în cale. Pe musulmani însă îi va păzi Dumnezeu. Celelalte semne: stăpînirea tiranică a lui *Tedzial*, timp de trei ani, după care va veni *Mehtüzeman* și va ucide pe toți credincioșii lui Antimohamed, stăpînind și el trei ani; va urma stăpînirea lui Iisus, apoi Debetularza. Alte semne: soarele va răsări de la

48. *Curanus*, 54, 81—85v ; Книга..., p. 112—128. ***Annotationes...***, nota n, p. 22.
49. *Curanus*, p. 84. 50. *Ibidem*, p. 86—90v ; Книга..., p. 133—139.

Apus, porțile pocăinței se vor închide, Coranul se va întoarce la cer, va cădea de sus fum și în fine se va auzi trîmbița lui Israphil care anunță sfîrșitul lumii. La primul sunet al trîmbiței vor muri toți îngerii și toți musulmanii, la al doilea toate viețuitoarele, iar la al treilea cei necredincioși și diavolii. Apoi Israphil, la porunca lui Dumnezeu, se va sinucide și astfel după pierirea tuturor va începe judecata cea de pe urmă. Toți vor fi împărțiți în 70 de cete și vor sta înaintea judecății dumnezeiești unde nu va fi nevoie de martori. Aici vor fi judecați mai întîi oamenii ale căror păcate vor fi cîntărite cu cumpăna dreptății adusă de arhanghelul Mihail.

După judecata tuturor, va urma o judecată specială a musulmanilor. Pentru credința lor vor merge în rai, dar cei cu păcate vor trebui să și le curețe în purgatoriu, care constă dintr-o groapă adîncă în fundul căreia trece rîul de foc, Araf. Pentru a intra în rai trebuie să străbați o punte lungă de 500 de ani de călătorie *(Sirat)*, dar îngustă ca un fir de păr, așezată deasupra purgatoriului. Cei care au adus jertfe de berbeci, cînd au vizitat Mecca, vor fi ajutați în a trece peste punte de aceste animale. Cel care are însă păcate grele cade de pe punte în Araf, unde se va curăți și apoi va intra și el în rai [51]. În general musulmanii consideră că vor trece prin Araf acei ale căror fapte rele și bune sînt egale încît nu merită nici a intra în paradis nici a fi aruncați în infern. Pentru cei buni acest Araf e infern iar pentru cei condamnați e paradis [52].

Paradisul și infernul sînt reale și sigure și sînt concepute senzual. Cei aleși intră în paradis unde vor locui totdeauna fără a ieși de aici și vor beneficia de toate plăcerile. Necredincioșii *(Kiffari)* și diavolii vor intra în infern și vor rămîne pentru totdeauna acolo, unde vor suferi cazne insuportabile [53].

O altă învățătură fundamentală a religiei mahomedane este predestinația, în forma unui fatalism extrem. Nimic, nici bine nici rău, nu se întîmplă fără voia lui Dumnezeu. Credinciosul trebuie să dea dovadă de o absolută supunere față de voința dumnezeiască. Ei cred că pe fruntea fiecărei ființe umane, din primul moment al conceperii, se află scris tot ceea ce i se va întîmpla. De aici diferitele expresii, pe care le folosesc în mod obișnuit, ca: ceea ce este scris pe frunte, trebuie să se întîmple; sîngele ce poate să curgă nu rămîne în vine; providența este mai tare decît toate scopurile omenești ș.a. [54]. Dimitrie Cantemir spune că sultanul Murad, în urma unei înfrîngeri, arătînd că acest fapt se datorește păcatelor săvîrșite de musulmani, încheia cu aceste cuvinte: «Dacă Creatorul este contra, ce poate face creatura?» [55].

Așadar, în virtutea cuvintelor din Coran — *Chairu Serrmin Allah* (binele și răul vin de la Dumnezeu), musulmanii cred că fără voia lui Dumnezeu nu se poate întîmpla nimic. Totuși recunosc și ei în om o voie liberă pentru că atunci, la judecata din urmă, cei necredincioși ar avea o scuză. Ei spun că tot omul poate fi fericit dacă vrea, dar nimeni nu poate fi fericit decît acela pe care Dumnezeu l-a ales spre fericire. Dimitrie Cantemir ne atrage atenția asupra diferitelor contraziceri privitoare la voia liberă existente în religia mahomedană.

3. Legea islamică

Potrivit legii islamice, faptele oamenilor se împart în: obligatorii *(fars)*, recomandate *(sunnet)*, îngăduite *(galal)*, condamnabile *(mecrug)* și interzise *(garam)*. Dar stîlpii credinței» musulmane sînt considerate cinci obligații rituale: mărturisirea

51. *Curanus*, p. 93—100; Книга..., p. 144—158. 52. *Annotationes...*, nota c, p. 123.
53. Книга..., p. 159—166. 54. *Annotationes...*, nota z, p. 28.
55. *Ibidem*, nota c, p. 60.

credinței *(șegadet ikelime* sau *salevat)*, rugăciunea *(namaz)*, postul *(urudj)*, pelerinajul la Mecca *(gadj)* și milostenia *(zakât)* [56].

Mărturisirea credinței constă în rostirea scurtei formule numită *Șadâhah*: Nu este Dumnezeu afară de Allah și Mohamed este profetul său (Ia Illahi illalah ve Muhamed Resuliullah). Ea se rostește prima oară, la intrarea în islamism, precum și în diferite momente ale vieții, în special în preajma morții. Un imn numit *Ezan* și care se cîntă din minaretul geamiei de către *muezin* spre a chema poporul la rugăciune, conține și această profesiune de credință [57].

Rugăciunea rituală este cea mai importantă obligație de cult a islamismului. Se obișnuiește a se rosti la anumite ore din zi, în comun, după anumite reguli și cu spălări rituale prealabile. Se poate săvîrși oriunde, numai cu condiția ca acel loc să fie curat. După timpul în care se rostesc, rugăciunile se împart în: *Sabah-Nemazi* (rugăciunea de dimineață), *Oile-Nemazi* (rugăciunea de la prînz), *Ikindi-Nemazi* (rugăciunea de după prînz), *Ahșam-Nemazi* (rugăciunea de seară), *Iatzi-Nemazi* (rugăciunea de noapte). Sabah, Ahșam și Iatzi-Nemazi se rostesc la ore fixe, iar Oile și Ikindi-Nemazi se schimbă după cum ziua e mai lungă sau mai scurtă. Musulmanii țin foarte mult la timpul fixat pentru rugăciune. Dacă nu le rostesc la timpul cuvenit, vor trebui să le rostească din nou în Araf. Excepție fac de la această regulă numai cei ce sînt în timpul luptei. Vinerea și duminica mai rostesc o a șasea rugăciune — *Salah-Nemazi* — între răsăritul soarelui și amiază [58]. Acestea sînt rugăciunile obligatorii, dar fiecare musulman poate să se roage oricînd și cît de mult în particular.

Milostenia este impusă și ea de legea islamică și constă în a da în fiecare an a cincisprezecea parte din roade săracilor [59]. Deși la început acest fapt era benevol, cu timpul devenise un impozit impus de statele musulmane tuturor supușilor.

Postul e obligatoriu pentru toți musulmanii de la vîrsta de 14 ani în sus. Sînt scutiți de post bătrînii, călătorii, femeile însărcinate și cele care alăptează copiii, precum și soldații care se află în luptă. Însă aceștia din urmă sînt obligați să țină acest post, în alte zile sau să plătească o anumită sumă de bani. Acest post este practicat într-a noua lună din an care se cheamă *Ramazan* sau *Ramadan*, cînd musulmanii se abțin de la mîncare, băutură și femei, începînd din zori și pînă la apusul soarelui. Noaptea însă restricțiile postului nu mai sînt luate în considerație și toate cele oprite sînt îngăduite acum aproape fără limită. La început postul fixat de Mohamed fusese de o singură zi pe an și numai cu timpul s-a ajuns la o lună întreagă. La sfîrșitul lunii Ramadan începe *Bairam*-ul, timp de sărbători și petreceri [60].

Fiecare musulman e obligat prin lege să facă, cel puțin o dată în viață, o *călătorie la Mecca*. Ei consideră sfinte cinci locuri: Mecca, Medina, Ierusalim, Damasc și Sfînta Sofia din Constantinopol [61]. Dar, pe cînd pelerinajul la celelalte locuri este lăsat la voia liberă a fiecărui musulman, Mecca trebuie vizitată cu orice preț, acest fapt constituind unul din preceptele Coranului. Această obligație o au toți musulmanii adulți, valizi și destul de bogați pentru a putea suporta cheltuielile drumului. Scopul călătoriei la Mecca e acela de a vizita *Kaaba* și a săruta piatra sfîntă potrivit unui ceremonial săvîrșit de profet în anul morții sale. Nu departe de Mecca se află și izvorul *abzemzem* de unde pelerinii obișnuiesc să bea și să ducă apă pentru păstrare în sticle speciale. În Medina musulmanii vizitează mormîntul lui Mohamed unde cred că este conservat, întreg și neputrezit, trupul profetului, din care lipsește

56. Книга..., p. 168—170. 57. *Annotationes*.... nota p, p. 99—100.
58. *Ibidem*, nota f, p. 18—19; Книга..., p. 174—179.
59. *Annotationes*..., nota c, p. 122. 60. Книга..., p. 180—186. 61. *Ibidem*, p. 186.

numai un dinte pierdut într-o bătălie. Obiectul venerării lor în Ierusalim e o biserică construită de Justinian și pe care o consideră a fi ctitoria lui Soliman, aceasta desigur în mod eronat. Aici, zic musulmanii, stă atîrnată piatra care se agățase de picioarele lui Burak în timp ce se urca spre cer cu profetul Mohamed și căreia profetul îi poruncise : *Dur ia Mubarèk* (oprește-te piatră fericită !) [62]. Cei ce au luat parte la călătoria sfîntă se bucură de o deosebită considerație în fața semenilor lor, fiind socotiți misionari ai islamismului. Ei poartă numele de *hagii*.

Toate victoriile se datoresc nu mulțimii sau abilității soldaților, ci numai providenței divine [63]. Pentru ei — D. Cantemir face specială referire la turcii otomani — pacea ar însemna o delăsare de la acțiunea de propagare a religiei musulmane și deci un păcat, potrivit legii lor, după cum și înfrîngerile se datoresc numai păcatelor musulmanilor de la care Dumnezeu și-a întors fața și nu le mai ascultă rugăciunile. Pentru ei a muri sau a învinge pe cîmpul de luptă înseamnă răsplata veșnică. În acest sens, cînd merg într-o expediție repetă mereu : *Ia Tacht, ia Bacht* (sau tronul, sau fericirea eternă) sau *Ia Shehid, ia Gazi* (sau martir, sau învingător) [64]. Dar la musulmani este oprit prin lege de a începe războiul fără ca, în prealabil, să înștiințezi pe inamic. Însă Dimitrie Cantemir atrage atenția : «Cu toate acestea ei nu respectă cu strictețe această lege, ci de multe ori o interpretează după urgența evenimentelor și declară război numai după ce a înfipt sabia în trupul dușmanului» [65].

Însă nu trebuie să uităm și să menționăm faptul că, spre deosebire de prima jumătate a secolului al XVIII-lea — cînd scria Cantemir — statele musulmane moderne au încetat să mai considere războiul ca una din obligațiile religioase.

Dintre alte multe principii pe care le prevede legea islamică, Dimitrie Cantemir face referiri mai ales la legea talionului. El spune că la musulmani dacă 1001 de oameni ar omorî într-o încăierare pe o singură persoană și nu ar voi să-l divulge pe adevăratul vinovat sau pe cel care l-a lovit întîi, toți cei 1001 de oameni vor trebui să moară [66]. Și tot prin lege musulmanii sînt obligați să cerceteze patria lor de origine. În caz contrar, păcătuiesc împotriva legii divine. Stăpînul care ar opri pe sclavul său de la îndeplinirea acestei îndatoriri va purta el însuși sarcina păcatului [67].

De asemenea musulmanii nu aprobă fratricidul și patricidul sub nici o formă. Aceasta cu toate că admit faptul că împărații lor pot să ucidă pe oricine dintre supuși, zicînd că fac acest lucru fiind inspirați de puterea divină. Cu alte cuvinte, Dumnezeu e cel ce pedepsește pe unii prin intermediul împăraților [68].

4. Cultul musulman

Referitor la cultul musulman D. Cantemir dă unele lămuriri în ce privește oficianții cultului, rugăciunea rituală și sărbători.

Vorbind despre oficianții cultului musulman, Dimitrie Cantemir remarcă faptul că nici un popor nu respectă pe preoți în felul în care îi respectă turcii. Chiar nici împăratul nu-i poate condamna la moarte, ci numai îi poate exila. Autoritatea de care se bucurau în fața poporului izvora din credința că tot ceea ce fac ei este aprobat printr-o *fetvă* de către Dumnezeu.

La musulmani se bucurau de o mare importanță magistrații și teologii eruditi *(ulamâ)*, în fruntea cărora ședea *muftiul*. El avea sub conducerea sa pe toți funcțio-

62. *Annotationes...*, nota i. p. 90. 63. *Ibidem*, nota d, p. 71.
64. *Ibidem*, nota aa, p. 239. 65. *Ibidem*, nota *Ad Szahum mittit*, p. 257.
66. Dimitrie Cantemir, *Istoria Imperiului otoman*, partea I, trad. Dr. Ios. Hodosiu, București, 1876, nota 27, p. 267—268. 67. *Ibidem*, nota 48, p. 194.
68. *Annotationes...*, nota b, p. 60.

narii religioşi ai capitalei. Termenul general pentru un prelat, asemenea unui arhimandrit din mînăstirile ortodoxe, era acela de *Şieik*. Aceşti prelaţi erau superiorii geamiilor împărăteşti şi capii *Tekkè*-lor, adică localităţi unde stau dervişii. Muftiul, în calitatea sa de mare preot, poartă numele de *Sieik-ulislam* (capul adevăratei religii), sau *Sahibi-fetva* (domnul sentinţelor judecătoreşti)[69]. Muftiul este conducătorul religiei musulmane şi se bucură de autoritatea cea mai mare în imperiu. Fără asentimentul său nici chiar sultanul nu poate lua vreo hotărîre judecătorească. La fel ca sultanul, toţi turcii sînt obligaţi prin lege de a cere sfatul muftiului în toate problemele, fie religioase, fie civile. D. Cantemir remarcă faptul că acest respect pe care îl acorda sultanul muftiului, numai la început fusese manifestarea unui sentiment real şi a unei convingeri interioare, în timpul său acest lucru fiind o formalitate. Sultanul putea să dispună de funcţia şi viaţa muftiului oricînd şi oricum[70].

Cel care conduce rugăciunile publice, deşi nu se îmbracă în veşminte speciale, este *imamul*. La musulmani, orice credincios trecut de epoca pubertăţii, dar cu o viaţă curată şi cunoscînd bine ritualul rugăciunilor canonice, poate fi imam. Imamul care serveşte pe sultan şi face rugăciunile în prezenţa acestuia se numeşte *imam effendi*. De obicei imamii sînt căsătoriţi. *Chatibul*, un fel de lector sau diacon, care de pe catedră menţionează şi numele împăratului, *şieikul* sau predicatorul, *muezinul* — cel care cheamă pe credincioşi la rugăciune din vîrful minaretului — sînt alte persoane care servesc la îndeplinirea cultului musulman. Toţi preoţii poartă o îmbrăcăminte confecţionată dintr-o materie de lînă, numită *soph*. Legea musulmană opreşte pe preoţi de a purta îmbrăcăminte de mătase, permisă numai sultanului şi cameriştilor lui. Cei ce poartă veştmîntul de soph se numesc *sophi*[71].

Ritul cel mai important al cultului musulman este *nemaz*-ul, adică rugăciunea zilnică, ce trebuie făcută de cinci ori în 24 de ore. Pentru a nu se greşi cumva momentul în care trebuie rostită rugăciunea, muezinul anunţă ceasurile rugăciunii din vîrful minaretului, rostind un imn ce conţine şi profesiunea de credinţă şi care se numeşte *Ezan*. Vinerea este şi un al şaselea Ezan numit *Şelat*, care se cîntă cu două ore înainte de Oile Nemazi[72].

Rugăciunea, care constă dintr-o serie de cuvinte şi gesturi *(rikats)*, prescrise de legea islamică, este precedată de spălări rituale cu apă curată sau cu nisip. Numeroase alte rituri sînt legate de diferite împrejurări ale vieţii ca naşterea, căsătoria, înmormîntarea etc., dar acestea nu fac parte propriu-zis din cultul musulman, ci sînt reminiscenţe ale practicilor religioase preislamice.

Principala sărbătoare a musulmanilor este vinerea, care are un caracter sacru, ca duminica pentru creştini sau sîmbăta pentru evrei. Dimitrie Cantemir le împarte în: sărbători bisericeşti şi sărbători politice. Între cele bisericeşti enumără micul bairam, marele bairam şi ziua de naştere a lui Mohamed. Între sărbătorile politice aminteşte *nebruz, erbain, hamsin, djemre* etc.[73].

În islamism un loc aparte îl ocupă cultul sfinţilor *(weli)* care este şi el o apariţie posterioară şi contrară spiritului Coranului. Sînt socotiţi sfinţi întemeietorii de confraternităţi şi marii mistici. Sfinţii musulmanilor sînt însă mai mult locali şi foarte puţini dintre ei se bucură de un cult general. Ei consideră sfinţi şi pe cei nebuni, văzînd în demenţa lor inspiraţia divină[74]. De asemenea consideră sfinţi pe toţi împăraţii lor[75].

---

69. *Ibidem*, nota g, p. 19 şi nota r, p. 26. 70. *Ibidem*, nota g, p. 20.
71. *Ibidem*, nota Imam Szafi, Книга..., p. 265, nota 11, p. 421, nota f. p. 32.
72. *Ibidem*, nota f. p. 18—19 şi nota p. p. 99—101. Cf. Книга..., p. 174—179.
73. Книга..., p. 278—286. 74. *Curanus*, p. 61 v. 75. *Annotationes...*, nota g, p. 280.

Între cei consideraţi sfinţi de către musulmani se numără şi cîţiva dintre sfinţii creştini. Astfel ei cinstesc pe Sfîntul Ioan Botezătorul, numindu-l *Iohana binzekrie* (Ioan, fiul lui Zaharia) şi pretind că în visteria sultanilor se află mîna dreaptă a Sfîntului, nestricată, cu o brăţară de aur cu următoarea inscripţie : Χείρ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου προδρόμου. De asemenea consideră sfînt pe Sfîntul Nicolae, numindu-l *Sarisaltyk baba.* Apoi serbează, la aceleaşi date ca şi creştinii ortodocşi, pe Sfîntul Gheorghe *(Hédyrles)* şi pe Sfîntul Dumitru *(Cassim).*

Un alt sfînt, a cărui venerare e mai mult cu caracter local, e Sfîntul Foca. După cum menţionează Dimitrie Cantemir, acest sfînt e cinstit numai la turcii dobrogeni. Sărbătoarea aceasta, după cum ne relatează Dimitrie Cantemir, s-a impus în urma unei minuni a Sfîntului [76].

Islamismul are de asemenea cultul relicvelor. Între acestea venerează moaştele profetului, dintele, toga *(Kirakaiszerii)* şi stindardul verde al profetului *(Sangiakszerif),* o spadă, o pereche de pantofi şi un mare număr de fire de păr din barba lui Mohamed. La plecarea în război, înaintea sultanului merge o cămilă care poartă în spate o lădiţă de aur în care se află Coranul care a fost adus din cer de profet. Înaintea cămilei e purtat steagul pe care e imprimat semnul semilunei, numit *Alem* şi mărturisirea de credinţă [77].

5. Confraternităţi şi secte religioase musulmane

Majoritatea confraternităţilor religioase islamice au luat fiinţă în secolele al XII-lea şi al XIII-lea, însă sînt unele care au apărut şi mai tîrziu. Formate în mare parte numai din bărbaţi, ele au un caracter de ordine monahale, în sensul celor creştine şi indiene. Aceasta cu toate că spiritul învăţăturii coranice e în opoziţie cu monahismul. Cei dintîi care s-au organizat în confraternităţi au fost dervişii. D. Cantemir menţionează faptul că dervişii (mijlocitori — în limba persană) se împart în trei categorii : *tekenişin* = cei care locuiesc în mînăstiri ; *abdal* — cei care vagabondează din loc în loc şi *seiag* — adică cei care au un loc stabil într-o mînăstire, dar cu timpul o părăsesc. Consemnează faptul că în Dobrogea, în secolul al XIII-lea, exista secta bektashi, cu centrul lor în Babadag [78].

Între aceste secte se practică umilinţa şi sărăcia, respectul faţă de oricine (mevlevi), mutilarea trupului şi exaltarea rituală încît îşi pierd sensibilitatea corporală (cadri), iar alţii sînt obligaţi de superiorii lor să vagabondeze (seiag). Cei din secta seiag sînt obligaţi ca o dată ieşiţi din mînăstire să nu se mai întoarcă pînă nu adună o sumă destul de mare de bani. Această sectă avea aderenţi în special printre monahii indieni [79].

De asemenea, Dimitrie Cantemir consemnează existenţa a peste 70 de erezii în rîndul musulmanilor, pe care turcii le atribuie perşilor mahomedani, numiţi *rafissi,* adică eretici. Dintre cele peste 70 de erezii, el enumără 22. Ultimele şapte erezii le consideră a fi credinţa închinătorilor la idoli şi a celor fără Dumnezeu [80]. Dimitrie Cantemir atrage însă atenţia că toate acestea nu sînt decît calomnii la adresa persanilor din partea turcilor [81].

---

76. *Curanus,* p. 91—92v ; *Annotationes...,* nota î, p. 285—286 ; Книга..., p. 139—143.
77. *Curanus,* p. 68v—69. 78. Книга..., p. 288—316.
79. *Annotationes...,* nota p, p. 23—25.
80. Книга..., p. 316—342. 81. *Annotationes...,* nota z, p. 178.

6. Obiceiuri legate de anumite împrejurări ale vieții musulmanilor

La naștere i se șoptesc copilului la ureche diferite rugăciuni pentru a-l obișnui de mic cu mărturisirea de credință musulmană. În ziua a șaptea se sacrifică doi berbeci, i se taie părul și se dă de pomană echivalentul în bani al greutății părului, apoi i se dă nume copilului. Tot în ziua a șaptea, sau a patrusprezecea, sau chiar în al șaptelea an este circumcis. La vîrsta de cinci ani, după ce este îmbrăcat în haine strălucitoare, cu mare solemnitate și cu mare pompă, precedat de elevi este dus la școala primară *(mecbet)* și prezentat la *hogia* (învățător) dacă e băiat sau la *ustahatun* (învățătoare) dacă e fată. Aici va primi primele noțiuni legate de educația lui, va învăța catehismul, gramatica, retorica și versificația [82].

Cînd ajunge la maturitate și vrea să se căsătorească, va trebui să stea în carantină, într-un loc retras și socotit de ei sfînt. În ziua cînd toate sînt pregătite pentru nuntă, se cheamă vecinii la casa mirelui și urmează sărbătorirea nunții cu veselie și mîncare. Se ascultă muzică și se dansează, dar vinul lipsește cu desăvîrșire. Joi spre vineri noaptea toți nuntașii merg la casa miresei, cu muzică și cu tobe, iau mireasa și se întorc la casa mirelui. Mireasa în *harem* iar mirele în *selamlâc* continuă pînă la miezul nopții petrecerea. Cînd se apropie timpul ca mirele să meargă la mireasă, se cheamă imamul și cîțiva bătrîni din vecini și cei doi miri devin obiectul unui întreg șir de practici magice, care să-i ferească de duhurile rele [83].

Cînd cineva trage să moară, întorc capul muribundului spre Mecca și îl îndeamnă să pronunțe mărturisirea de credință. Turcii au convingerea că ceea ce mărturisește un om în ultimele momente ale vieții este atît de adevărat încît poate să contrazică părerea unei lumi întregi [84]. După ce muribundul își dă ultima suflare, urmează manifestări exagerate de durere, cu zgîrieturi pe față, sfîșierea hainelor, smulgerea părului etc. Mortul se duce la groapă cît se poate de repede, pentru că, zic ei, sufletul mortului să nu aștepte prea mult la mormînt, unde a fost dus de îngeri din momentul cînd a părăsit trupul defunctului. Legea musulmană nu permite plîngerea mortului, afară de mamă care are libertatea de a plînge pe fiul său numai de trei ori. Altfel comite un mare păcat. Deasupra mormîntului se face, timp de 40 de zile, întreaga lectură a Coranului *(telavetti Coran)* ceea ce ajută la îndepărtarea diavolilor care vor să răpească sufletul defunctului. De asemenea musulmanii cred că rugăciunea celor vii ajută pentru iertarea păcatelor celor morți, dar numai cele adresate lui Mohamed. Sfinții și ceilalți profeți nu pot face acest lucru, pentru că ar fi împiedicați să guste adevărata fericire la care au ajuns [85].

Apoi mai există credința că sufletul curat al unui musulman vede în vis lucrurile de care trebuie să se păzească. Pentru ei visul nu depinde totuși de cel ce l-a visat, ci de cel ce l-a interpretat [86].

*

Cercetînd cu atenție operele lui Dimitrie Cantemir, se constată că autorul a știut să profite de îndelungata sa ședere printre turcii musulmani și, făcînd uz de relațiile sale politice și diplomatice precum și de calitățile sale personale, a reușit să pătrundă în societatea mai intimă a acestora, cercetînd cu mult interes și cu folos mai ales viața spirituală a acestei societăți. Opera sa ni-l descoperă ca un bun cunoscător al religiei musulmane, dar și ca un bun creștin. Și paradoxul, dacă se poate vorbi despre așa ceva, tocmai aici intervine. Creștinul Dimitrie Cantemir combate

82. Книга..., p. 347. 83. *Ibidem*, p. 257—263. 84. *Annotationes...*, nota h. p. 240.
85. *Ibidem*, nota y, p. 131 ; Книга..., p. 268—273. 86. *Annotationes...*, nota u, p. 158.

islamismul, dar numai ca o religie ce exprima un sistem politic abuziv față de țările înrobite și nu folosește nici un cuvînt de blasfemie împotriva poporului turc. Savantul, biruind anumite resentimente, cu spiritul lui de observație, cu analiza lucrurilor, cu perspicacitatea sa, păstrează o rece obiectivitate față de tot ce descrie. Chiar el însuși spune : «Am dat la iveală credința și felul cum se povestește la aceste popoare barbare, fără perversitate, fără admonestare și fără adăugiri» [87]. Într-adevăr aceste cuvinte nu sînt gratuite căci ori de cîte ori are prilejul scoate în relief anumite calități ale poporului turc. Printre altele el spune că «predicatorii mahomedani sînt considerați atît de stăpîni pe retorică» încît îi compară cu celebrii oratori ai antichității greco-romane, Demostene și Cicero, iar unele lucrări istoriografice le apreciază a fi mai frumoase decît toate cele europene [88]. Deși Cantemir «urăște tirania și corupția cîrmuirii politice otomane, perfidia și duplicitatea marilor dregători ai Porții», totuși «pentru popoarele musulmane, pentru felul lor de trai și cultura lor el manifestă absolută înțelegere, chiar oarecare simpatie, deși nu se poate înclina, după cum declară, în fața religiei lor păgîne...» [89].

În tot ceea ce face Dimitrie Cantemir se vădește interesul pentru importanța și noutatea subiectului, puterea sa de sintetizare și tonul obiectiv al unui savant. Și dacă uneori se întîlnesc unele accente de mînie împotriva religiei musulmane, despre care ne spune că a reușit să se întindă pe trei continente, să nu uităm că sufletul lui era un suflet de răzeș oțelit la căldura strămoșilor săi, care-și păstra intactă genuitatea sa și care plîngea subjugarea neamului său de către turci. Dar pentru noi rămîne un român de la începutul secolului al XVIII-lea care a știut să-și învingă resentimentele și să dea un exemplu pentru posteritate de felul cum trebuie să ne comportăm în relațiile cu celelalte religii. Obiectivitatea și respectul pentru tot ce este bun trebuie să fie călăuza în aceste relații, căci numai astfel se pot discuta probleme ce frămîntă omenirea secolului nostru.

87. Книга..., p. 8. 88. C. Măciucă, *Dimitrie Cantemir*, București, 1962, p. 280.
89. D. Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, București, 1964, p. 187.

Diac. Doctorand Marin N. Pană

PRINCIPII ŞI COORDONATE ALE PROPOVĂDUIRII CUVÎNTULUI ÎN BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ *

În Biserica Ortodoxă Română a existat dintotdeauna o propovăduire a cuvîntului evanghelic, ilustrată de figuri de clerici şi ierarhi luminaţi care au contribuit prin scrisul lor omiletic la păstrarea şi transmiterea credinţei ortodoxe. În primele decenii ale secolului al XX-lea se constată că, deşi predicarea cuvîntului este înţeleasă ca o misiune a preotului, propovăduirea nu se făcea după un program întocmit sistematic, pe baza cunoaşterii psihologice şi a nevoilor reale ale credincioşilor şi aceasta pentru că între predică şi slujirea integrală a Bisericii exista o legătură mai puţin organică. De aceea se impunea o integrare a propovăduirii în cadrul general al msiunii Bisericii şi mai ales o legare a ei de cult şi de nevoile concrete ale credincioşilor, «prin întoarcerea tuturor preoţilor la altare, adică întoarcerea la Hristos, modelul suprem şi de totdeauna al preoţiei creştine» [1]. Fără această întoarcere la esenţa preoţiei creştine nu s-ar fi putut dezvolta şi împlini cu bune rezultate activităţile sacerdotale, pastorale, omiletice şi catehetice.

Dacă în trecutul Bisericii noastre au existat figuri de seamă în propovăduirea cuvîntului, astăzi Biserica Ortodoxă Română cunoaşte o perioadă proprie în domeniul activităţii predicatoriale în care s-au afirmat principii şi coordonate specifice. Îndată după întronizarea sa în scaunul patriarhal, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian propune ca sarcină principală: «revizuirea şi organizarea predicării cuvîntului evanghelic, cel scris, fie prin reviste, fie prin cărţile de studii sau predici, fie prin cărţi de literatură religioasă» [2]. Această organizare s-a făcut după anumite principii şi coordonate care au ghidat activitatea predicatorială a Bisericii Ortodoxe Române în ultimul sfert de veac.

Principiul continuităţii

Biserica este un organism în care se continuă misiunea învăţătorească a apostolilor ei, şi are ca funcţie esenţială propovăduirea Evangheliei.

Fără propovăduire, Biserica nu-şi îndeplineşte una din misiunile ei fundamentale.

Convingerea aceasta, potrivit căreia propovăduirea e funcţie esenţială a vieţii bisericeşti, poate fi identificată de-a lungul întregii istorii a predicii creştine. Atît Sfinţii Părinţi cît şi cărţile simbolice ale Bisericii noastre socotesc propovăduirea ca datorie principală.

În primele decenii ale acestui secol, pentru care există mărturii despre felul cum s-a propovăduit cuvîntul, se observă că adeseori predicarea era «de o compoziţie sărăcăcioasă, de un conţinut diluat, rarefiat, lipsit de substanţă; iar din punct de vedere formal, era lipsită de linie, de plan, de avînt şi uneori chiar de o minimală înveşmîntare stilistică. Principala cauză a acestei situaţii o constituie înstrăi-

---

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

1. Pr. Prof. D. Belu, *Preocupări şi studii de pastorală, omiletică şi catehetică,* în «Studii Teologice», XX (1968), nr. 5—6, p. 454. 2. *Apostolat Social,* vol. II, p. 131.

narea de izvoarele autentice ale Revelației, îndepărtarea în primul rînd de Dumnezeieștile Scripturi» [3].

Desigur, și în perioada la care ne referim, se întîlnesc predici care porneau regulamentar, de la text și care presărau ici-colo, în contextul desfășurării cuvîntului, citate biblice. Dar rareori se întîmpla ca predica să rămînă credincioasă textului de la început pînă la sfîrșit, cum și mai rar se întîmpla ca versetele biblice citate să fie integrate organic în cuprinsul predicii spre a-i da substanță și forță» [4].

De aceea era nevoie de o întoarcere la izvoare, și se poate spune că una din carcteristicile propovăduirii cuvîntului în perioada ultimului sfert de veac, este tocmai o reaccentuare a Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții ca izvoare ale predicii: «Pe Sfînta Scriptură și Sfînta Predanie, frămîntată de Sfinții Părinți, dospită de cele șapte soboare a toată lumea și coaptă în cuptorul înfierbîntat al celor opt veacuri creștine de la început» [5], trebuie să se sprijine propovăduirea cuvîntului. La aceasta se adaugă și folosirea intensă a literaturii patrstice și îndeosebi a citatelor din Sfîntul Ioan Gură de Aur, culmea ortodoxiei creștine, în Biserica Răsăritului, și din Sfîntul Vasile cel Mare: «Noi mergem înainte pe drumul indicat de înaintașii noștri, dascăli și învățători ai Bisericii noastre, propovăduind mai departe Evanghelia Mîntuitorului nostru Iisus Hristos» [6].

O altă cauză a golirii de conținut și de însufletire a predicii în prima jumătate a secolului nostru, o constituie și lipsa unei pregătiri corespunzătoare a predicatorilor: «Misionarii Bisericii noastre din mijlocul poporului dreptcredincios, sînt pregătiți în mentalitatea și atmosfera vremurilor de pînă ieri, în această situație, ei constituie o piedică în noua activitate socială a Bisericii. După un program bine chibzuit și cu un corp de îndrumători bine pregătiți, clerul nostru trebuie orientat și convins pentru vremurile noi» [7]. În acest sens, «Biserica urma să-și revizuiască și ea metodele ei pastorale, să-și verifice și să-și îndrumeze misionarii», revizuindu-le felul de propovăduire... fiindcă «propovăduirea Evangheliei și întărirea credinței noastre ortodoxe nu se mai putea face numai cu Molitfelnicul și cu molitvele, ci din contră cu misionari cu o cunoștință teologică cît mai profundă, cu o pregătire temeinică în cunoașterea Sfintei Scripturi și cu un zel deosebit în propovăduirea Evangheliei» [8].

Pentru a răspunde acestei necesități de ordin pastoral și predicatorial, Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a decis să se înființeze cursurile de îndrumare pastorală și misionară a clerului, pe lîngă Institutul teologic din București.

La aceste cursuri urma să se dea o atenție deosebită aspectului didactic al slujirii preoțești, care «implică preoților îndatoriri tot așa de mari și de sfinte ca și acelea pe plan liturgic și social. Continuînd slujirea profetică a Mîntuitorului, preotul creștin, potrivit calității lui de păstor sufletesc este dator să învețe pe credincioșii lui, să-i călăuzească pe căile luminoase ale virtuților. Nu poți să înveți pe alții ceea ce tu nu cunoști, sau cunoști insuficient. În această privință, Sfîntul Grigorie Teologul ne spune: «a-ți propune să înveți pe alții cîtă vreme tu însuți nu ești destul de învățat, mi se pare un lucru nebunesc, fiindcă nu-ți dai seama de neștiința ta, și semeț, pentru că te apuci de un lucru pe care abia îl pricepi». Precum au învățat

3. Pr. Prof. D. Belu, *op. cit.*, p. 461. 4. *Ibidem*, p. 561.
5. *Apostolat social*, vol. I, p. 158. 6. *Ibidem*, vol. IV, p. 120.
7. † Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Cuvîntare rostită cu prilejul înmînării cîrjei patriarhale*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXVII (1949), nr. 1—2/p. 20—21.
8. *Apostolat social*, vol. IV, p. 254.

la vremea lor preoţii din epoca patristică, tot aşa şi preoţii zilelor noastre trebuie să stăpînească desăvîrşit cunoştinţele meşteşugului lor teologic şi să aibă o orientare din cele mai bogate în toate domeniile de activitate filozofică şi realist-ştiinţifică [9]. Prin aceste măsuri luate, slujitorii altarului au fost aduşi la rosturile lor: de preoţi adevăraţi, de propovăduitori ai Evangheliei Domnului Hristos care să ţină sus lumina evanghelică [10].

În vremea noastră propovăduirea cuvîntului s-a continuat ţinînd seama de condiţiile concrete ale vieţii credincioşilor care au fost înnoite prin marile transformări ce s-au produs în toate domeniile vieţii umane: social, ştiinţific, tehnic, material şi spiritual. Această situaţie atrăgea după sine şi o schimbare în domeniul predicatorial, deoarece amvonul bisericii nu trebuie să fie în neconcordanţă cu vremea.

De aceea s-au căutat forme noi în propovăduirea cuvîntului, şi în unele privinţe s-a propus o restructurare profundă, pentru a evita repetarea stereotipă a vechilor forme şi a unor soluţii depăşite, predica fiind concepută ca o unitate într-un proces de restructurare, de înnoire necontenită.

Deşi concepută ca un proces în continuă înnoire, propovăduirea cuvîntului a rămas ancorată în tradiţia Bisericii. Căci înnoirea vieţii bisericeşti izvorăşte din Iisus Hristos şi din realităţile noi ale vremii, din trăirea de către credincioşi a unităţii dintre Hristos şi viaţa în continuă dezvoltare. Se înţelege că această înnoire a vieţii a generat şi generează noi principii şi coordonate în propovăduirea cuvîntului.

Acest principiu al continuităţii propovăduirii cuvîntului se înfăţişează acum mult mai bogat decît în urmă cu trei sferturi de veac şi, în acelaşi timp, ni se înfăţişează într-o lumină nouă, în lumina concepţiilor de «Biserică a slujirii» şi de «teologie a slujirii», care au readus în actualitate toate problemele vitale ale existenţei umane ca: pacea, dezarmarea, munca obştească, bunăstarea şi progresul social, cultura, unitatea familiei, dragostea faţă de patrie.

În acest răstimp învăţăturile revelate au fost transpuse într-un limbaj accesibil credincioşilor, ca răspuns la nevoile şi cerinţele lor sufleteşti. Amvonul a fost preocupat de o redare a cuvîntului evanghelic cît mai pe înţelesul ascultătorilor, de orientarea lui către preocupările noi şi multilaterale ale vieţii credincioşilor, cu trebuinţele şi aspiraţiile lor concrete, istorice.

Biserica a socotit totdeauna vocaţia sa ca o prelungire în alt mod a misiunii apostolului, aşa cum apostolul a fost chemat de însuşi Hristos anume să propovăduiască. Textele biblice din perioada primară a Bisericii au reuşit, în chip cu totul deosebit, acest aspect esenţial al misiunii Apostolilor: «slujirea cuvîntului» [11].

Principiul adaptării propovăduirii cuvîntului

Activitatea predicatorială în Biserica Ortodoxă s-a desfăşurat întotdeauna avînd la bază cele două izvoare ale Revelaţiei dumnezeieşti, Sfînta Scriptură şi Sfînta Tradiţie, care au fost asimilate într-un mod propriu Ortodoxiei româneşti, tradiţie născută în condiţiile culturale şi istorice de la noi. În centrul tuturor acestor mărturii se află desigur persoana şi învăţătura Mîntuitorului Iisus Hristos, model şi ideal pentru tot ce trebuie să fie înfăptuit în Biserica creştină [12].

9. *Ibidem*, vol. V, p. 232. 10. *Ibidem*, vol. I, p. 210.

11. Antonie Plămădeală, Episcop vicar patriarhal, *Biserica slujitoare*, Bucureşti, 1972, p. 111.

12. Pr. Dr. Gabriel Popescu, *Predică şi predicator*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIX (1971), nr. 1—2, p. 117.

Una din problemele esențiale din această perioadă a fost aceea ca propovăduirea să facă o legătură mai organică și concretă a învățăturilor evanghelice cu viața credincioșilor din epoca modernă.

«Inspiră-te în predică din realitățile vremii în care trăiești», a devenit una din caracteristicile cele mai de seamă ale predicii de azi în Biserica Ortodoxă Română. Aceasta presupune cunoașterea lumii și deschiderea față de ea, slujirea ei în relațiile care o confruntă, în năzuințele care o animă [13]. Această deschidere a Bisericii față de problemele noi ale lumii a determinat și teologia omileticii să folosească formele de propovăduire în mod corespunzător cu epoca istorică prin care trece viața credincioșilor fără însă să stîrbească din conținutul său mesajul ei revelat. Așa cum Sfinții Părinți, ca teologi, au exprimat învățătura de credință în conceptele culturii din vremea lor și au dat răspuns creștin la problemele și năzuințele acelei vremi, practicînd uneori o viziune evanghelică a vieții, care depășea pe cea a epocii lor și lumina zările viitorului, tot așa și propovăduitorii de azi, în cuvîntul lor au exprimat Evanghelia în concepția care să aibă semnificație actuală și au dat un răspuns creștin la năzuințele și realizările epocii în care trăim. Revelația divină dată o singură dată și valabilă pentru totdeauna, este de o bogăție inepuizabilă, și ea trebuie trăită și descoperită mereu de credincioși, a căror viață se schimbă mereu. Căci Biserica nu este o realitate izolată de realitatea vieții credincioșilor și de preocupările umane ale societății, căci chiar dacă nu este din lume, ci de la Dumnezeu, ea este totuși în lume și pentru lume [14]. Procesul de adaptare a propovăduirii cuvîntului la nevoile și aspirațiile credincioșilor, constituie un proces natural, cerut de însăși misiunea Bisericii, și el se realizează atît în duhul credinței creștine ortodoxe de totdeauna cît și în duhul cel nou al lumii contemporane.

Numai în acest fel «Biserica noastră este vie, este activă și nu se mulțumește numai cu trecutul ei» [15]. Menirea Bisericii noastre este aceea de a arăta ce sens are viața pentru credincioși, de-a cultiva virtuțile lor morale și de-a spori puterile lor creatoare în folosul comun. Din această pricină preoții, care sînt propovăduitorii cuvîntului, sînt chemați «să nu se limiteze la îndeplinirea îndatoririlor sacramentale, ci să fie alături de năzuințele și de nevoile credincioșilor, «evitînd astfel să devină ritualiști, adică nelegați de viață [16].

În întreaga activitate predicatorială din ultimii ani se respectă principiul că propovăduirea trebuie să fie pe înțelesul credincioșilor. Deși dogmele sînt aceleași, cultul este același, disciplina bisericească este aceeași, totuși interpretarea și aplicarea acestora în viața bisericească merg mereu către înnoire. Fiind veșnic, cuvîntul lui Dumnezeu e mereu nou, e mereu contemporan [17]. Pentru aceasta, slujitorii amvonului în cuvîntul lor trebuie să fie pătrunși de acest duh înnoitor al cuvîntului și să răspundă astfel spiritului vremurilor noastre. Această redescoperire a unor noi dimensiuni ale cuvîntului face ca, în predica actuală, vestirea Evangheliei împărăției să fie pentru sprijinirea luptei popoarelor pentru o viață nouă în dragoste, dreptate și pace [18].

Dacă învățătura descoperită e neschimbată în ființa ei, viața nu rămîne niciodată aceeași, ci e în continuă și uneori, în radicală și rapidă transformare. Situat între

13. *Ibidem*, p. 119.
14. † Nicolae, Mitropolitul Ardealului, *Studii de teologie morală*, Sibiu, 1969, p. 383.
15. *Apostolat social*, vol. VIII, p. 93. 16. *Ibidem*, p. 89.
17. † Nicolae, Mitropolitul Ardealului, *op. cit.*, p. 89. 18. *Ibidem*, p. 89.

cuvintele Sfintei Scripturi și forțele vieții, preotul trebuie să cunoască temeinic și pe unele și pe celelalte : să cunoască Sfînta Scriptură care-i dă materia predicilor și să cunoască viața care-i arată ce anume învățătură să valorifice și cum s-o adapteze la cerințele concrete ale credincioșilor. Viața nouă, cu ineditul, mobilitatea si spontaneitatea ei, cu exigențele ei în continuă creștere pune pe preot în condiția de a intui mereu alte și alte aspecte ale învățăturii descoperite, de a-i da orizonturi și aplicații noi [19]. Preotul transmite cuvîntul și de convingerea lui depinde efectul predicii [20], și pentru că puterea predicii sale este însuși «cuvîntul vieții» (Ioan I, 1), el trebuie să exprime sensul faptelor care se petrec împrejurul său.

A adapta spiritul predicii la ce e nou nu înseamnă o îndepărtare de tradiție, ci dimpotrivă înseamnă o prelungire a tradiției în forme care să o facă plină de sens și valabilă, înseamnă recunoașterea vitalității perenității ei. Tradiția însăși este viața Bisericii într-o neîntreruptă continuitate care a sporit cu fiecare epocă : fiecare epocă și-a adus partea ei de contribuție la îmbogățirea și statornicirea tradiției, înțeleasă totdeauna ca principiu de explicare, de permanență și de concentrare. Tradiția cere să fie respectată, dar în același timp impune să fie continuată, legînd ce e vechi și rodnic din trecut cu ceeea ce este viu și rodnic din prezent [21].

Legătura aceasta organică între tradiție și viața bisericească prezentă, tine de priceperea predicatorului, de felul în care el știe să facă transmutații prin puterea creatoare a cuvîntului, de măiestria cu care el știe să facă sinteze din termeni deosebiți [22].

Se reactualizează învățătura că Dumnezeul Scripturii este și Dumnezeul vieții noastre și că unul și același Dumnezeu vorbește prin graiul profeților, dar și prin graiul unor evenimente din viața noastră duhovnicească [23]. De aceea, fidel față de voința lui Dumnezeu, prin cuvîntul Scripturii, și cunoscînd deplin viața și lucrarea Bisericii de-a lungul veacurilor, cît și tot ceea geniul uman din toate timpurile a creat pentru propășirea materială și spirituală a lumii [24], preotul trebuie să fie gata să perceapă voința lui Dumnezeu exprimată și prin gaiul evenimentelor.

Așadar, transpunerea învățăturii revelate în metode și forme noi și redarea lor în limbajul actual al credincioșilor, pentru a putea fi înțelese și folosite în sens edificator în viața acestora, cu alte cuvinte adaptarea popovăduirii cuvîntului la nevoile și cerințele sufletești ale credincioșilor este un principiu care s-a impus în predica amvonului.

Principiul actualității propovăduirii cuvîntului

Pe temeiul acestui principiu al adaptării, care se referă îndeosebi la formele de predicare a cuvîntului s-a ajuns la ceea ce se numește predica actuală, care dezbate problemele existențiale ale credincioșilor dînd prioritate acelor cu caracter moral-social, adică celor legate de viața actuală morală și socială a credincioșilor. Pe drept cuvînt s-a afirmat că : «predica trebuie să aibă o actualitate pozitivă, dezbătînd problemele existențiale și preocupările concrete ale credincioșilor : munca, viața de familie, moralitatea, raporturilor sociale etc.» [25]. În acest fel «predica devine un instrument pastoral de primă importanță și actualitate» [26].

---

19. Pr. Prof. D. Belu, *op. cit.*, p. 462.
20. Conf. Pr. Ioan Bria, *Slujirea Cuvîntului* în «Glasul Bisericii» XXXI (1972), nr. 1—2, p. 57.
21. Pr. Sebastian Chilea, *Considerații omiletice actuale*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 1, p. 77.
22. Pr. Sebastian Chilea, *op. cit.*, p. 78.
23. Pr. Prof. D. Belu, *op. cit.*, p. 462.
24. *Apostolat social*, vol. X, p. 82.
25. Conf. I. Bria, *op. cit.*, p. 58.
26. *Ibidem*, p. 58.

De pe amvoanele Bisericii și din fața sfintelor altare, în ambianța întregii comunități, preotul propovăduiește neîncetat problemele legate de viața credincioșilor cu nevoile și năzuințele lor. Aceasta și pentru faptul că în condițiile vieții pămîntești, ordinea spirituală este în strînsă corelație și interacțiune cu cea materială, socială, cetățenească, încît nu se poate vorbi de una, fără să se ia în considerae și cealaltă [27].

De pildă, în vremea noastră pacea nu mai este o simplă năzuință sau un vis al viitorului, ci este cauza scumpă a sute de milioane de oameni, care — uniți și organizați — luptă pentru instaurarea unei păci veșnice pe toată suprafața pămîntului [28].

Statornicirii unei păci trainice îi este închinată o bună parte din predica Bisericii noastre în ultmul timp. Pastoralele ierarhilor Bisericii Ortodoxe Române și predicile de toate genurile abordează necontenit această problemă vitală, fundamentînd potrivit doctrinei creștine necesitatea apărării și consolidării păcii.

Datorită îndrumărilor date necontenit de către Sfîntul Sinod, de către Întîistătătorul Bisericii Ortodoxe Române, și de către toți ierarhii Bisericii noastre «slujitorii altarelor propovăduiesc fără încetare, din ușile altarelor, datoria sfîntă a fiecărui creștin adevărat de a lupta cu osîrdie pentru împlinirea rolului ideal al păcii. De pe amvoane, în cuvîntări ocazionale, în rugăciuni obștești de fiecare zi, preoțimea noastră propovăduiește unul din atributele Împărăției lui Dumnezeu : pacea» [29].

Caracterul general al principiului actualizării este ilustrat cel mai bine prin subiecte ca : dreptatea socială, egalitatea ființială a oamenilor, dreptul la muncă și la răsplata muncii, dreptul la o viață omenească demnă, atitudinea demnă, atitudinea creștină față de problema rasială, exploatarea omului și a altor nedreptăți sociale, apărarea dreptului omului pe temeiul învățăturii creștine că toți oamenii sînt fiii aceluiași Dumnezeu și deci frați și egali între ei, prin firea lor.

Înfățișînd și apărînd drepturile omului, predica actuală sprijină dreptul omului la muncă, dar și datoria de a munci. În același timp ea combate lenea : «Cel ce muncește are dreptul nu numai la hrană, dar și la stimă și prețuirea semenilor săi. Munca dă omului conștiința libertății și a demnității, «mîna celor harnici vă stăpîni, dar mîna leneșă va plăti bir» [30].

În propovăduirea cuvîntului din ultimul sfert de veac, s-a dat o atenție deosebită problemelor de morală creștină socială, care au fost tratate din perspectiva principiului iubirii «legea morală de bază a creștinismului». Iubirea, care include iubirea față de Dumnezeu, față de sine și iubirea față de oameni, reprezintă însuși scopul și începutul vieții creștine : «Fără dragoste de oameni, istețimea minții este o lumină lipsită de căldură. Fără dragoste de semeni, inima omului este mai rece decît ghiața și mai dură decît piatra. Fără iubire față de neamul omenesc de pretutindeni, știința nu slujește vieții, ci morții. Fără iubire de oameni, cultura nu aduce bucurie, ci tristețe» [31].

Pe lîngă iubirea față de cei de alt neam sau de altă credință, în predica actuală a Bisericii Ortodoxe Române se propovăduiește și întrajutorarea, ca o consecință a iubirii : «Prilej minunat pentru creștini este să gîndească mai adînc la Învățătorul și Mîntuitorul lor, care dorește să-i vadă uniți în dragoste, trăind în bună înțelegere și ajutîndu-se unii pe alții, trudind laolaltă pentru îmbelșugarea și înfrumusețarea vieții» [32].

27. Pr. Prof. D. Belu, *op. cit.*, p. 463.
28. † Nicolae, Mitropolitul Ardealului, *op. cit.*, p. 122.
29. *Apostolat social*, vol. V, p. 41. 30. *Ibidem*, p. 173.
31. *Ibidem*, vol. VIII, p. 107. 32. *Ibidem*, vol. IX, p. 36.

Desigur că în predică punem accentul pe aspectele sociale şi umanitare ale iubirii, cum ar fi pacea cu aproapele, înţelegerea şi întrajutorarea semenilor. În acest mod, în propovăduirea cuvîntului de azi s-a îngemănat principiul iubirii creştine cu aspiraţiile umaniste ale lumii. De aceea, «să nu precupeţiţi nici o strădanie — îndeamnă întîistătătorul Bisericii noastre — pentru a propovădui neîncetat sfînta noastră învăţătură creştină ortodoxă al cărei umanism profund se identifică în prezent în cele mai nobile aspiraţii etice ale lumii contemporane» [33].

Slujitorii altarului, în propovăduirea lor, au ţinut seama, că Biserica a fost interesată cu implicaţiile morale şi sociale ale Evangheliei, dat fiind faptul că predica însăşi are scopul de a scoate din cuvîntul lui Dumnezeu semnificaţiile şi concluziile care interesează în mod concret şi direct viaţa credincioşilor.

Ne vom referi acum la coordonatele care au călăuzit activitatea predicatorială din Biserica Ortodoxă Română în ultimul sfert de veac.

Legătura predicii cu liturghia şi cu celelalte slujbe

Biserica Ortodoxă a dat o importanţă cu totul deosebită Liturghiei, care nu numai că reprezintă pentru credincioşi un moment de concentare, meditare şi trăire duhovnicească, ci înfăţişează într-un mod simbolic însăşi viaţa şi faptele Domnului, creînd în acelaşi timp o atmosferă dătătoare de linişte şi pace [34].

Sfinţii Apostoli, pe temelia poruncii Mîntuitorului «mergînd învăţaţi toate neamurile...» (Matei XXVIII, 19), au pus un accent deosebit pe credinţa «care vine din predica auzită, iar predica este prin cuvîntul lui Hristos» (Rom. X, 17). Tot Sfinţii Apostoli au iniţiat în viaţa Bisericii forme de cult prin care s-a urmărit formarea duhovnicească şi morală a credincioşilor. Astăzi, ca şi în vechime, atît instruirea, cît şi formarea morală a credincioşilor se realizează, în mare măsură, prin predicarea cuvîntului evanghelic în cadrul cultului divin [35], îndeosebi în cadrul Sfintei Liturghii [36]. De fapt, încă din perioada apostolică exista obiceiul propovăduirii cuvîntului evanghelic în legătură cu săvîrşirea Euharistiei, încît citirea Evangheliei şi explicarea lor se considerau a face parte chiar din cuprinsul serviciului Euharistiei. Era firesc deci ca de vreme ce exista această legătură «între predică şi cult, între liturghia cuvîntului şi liturghia euharistică», Biserica noastră să ia unele măsuri care să reaşeze predica şi cateheza în cadrul liturgic: «În ceea ce priveşte predica noastră, cateheza şi orice sfat şi îndrumare date credincioşilor noştri, socotim că ele trebuiesc concentrate

33. *Ibidem*, p. 30.

34. Diac. Prof. Ioan Ivan, *Lecturile biblice în cadrul serviciilor divine*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XLVIII (1972), nr. 3—4, p. 182.

35. Definiţia cultului divin poate fi redată astfel: «Cultul este totalitatea formelor, a riturilor şi a ceremoniilor fixate, stabilite şi consfinţite sau acceptate de Biserică, prin care ea împărtăşeşte credincioşilor harul sfinţitor al lui Dumnezeu şi prin care comunitatea sau obştea credincioşilor ortodocşi îşi exprimă atitudinea şi sentimentele ei faţă de Dumnezeu, adică îl cinsteşte sau îl slăveşte, îi mulţumeşte şi I se roagă». (Pr. Prof. E. Branişte, *Cultul Bisericii Ortodoxe Române faţă de cultul celorlalte confesiuni creştine şi al sectelor din ţara noastră*, în «Studii Teologice», III (1951), nr. 1—2, p. 3).

36. Definiţia liturghiei poate fi redată în felul următor: «Liturghia este o slujbă sau un oficiu religios şi anume serviciul divin sau cultul sacru al Bisericii creştine şi în special al Bisericii creştine ortodoxe» (Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, Bucureşti, 1972, p. 140). Ea este o reprezentare prescurtată a întregii Evanghelii a vieţii pămînteşti a Mîntuitorului şi a jertfei Sale de pe Golgota; este rememorarea Învierii şi Înălţării Sale la cer († Pimen, Mitropolitul, *Despre sensul adevăratului învăţămînt teologic*, trad. de Pr. T. N. Popescu-Urluieni, în «Mitropolia Olteniei», XXIV (1972), nr. 1—2, p. 115).

în scopul de a învăța pe credincioșii noștri rugăciunea, deci să cunoască cultul nostru, să-l învețe și să-l practice în toate împrejurările în care preotul oficiază» [37].

S-ar putea spune că reașezarea predicii în cadrul ei firesc, în contextul liturgic a devenit o coordonată esențială a activității pastorale a Bisericii Ortodoxe Române din ultima perioadă.

S-a spus, pe bună dreptate, că predicarea aduce motivul și obiectul credinței, sau că este un semn care pregătește pe credincios pentru harul credinței ce se împărtășește prin Sfintele Taine. Într-adevăr, predica liturgică [38] trebuie să constituie o pregătire pentru primirea lui Hristos nu numai pe cale verbală, ci și pe calea sacramentală în Taina Sfintei Euharistii [39]. Așadar, predica este un element necesar liturghiei și «ea a existat la noi de sute de ani în cursul slujbei» [40] — dar se face mai vădită în zilele noastre prin legarea ei de liturghie și cult.

Pornind de la principiul că oriunde și oricînd se predică cuvîntul evanghelic și că el trebuie să fie explicat, în această perioadă la care ne referim, conducerea Bisericii a insistat asupra citirii cazaniei în cadrul liturghiei, fiindcă menirea cazaniei este de a face o tîlcuire simplă, direct, vie, pe înțelesul tuturor, a învățăturii creștine. De fapt, insistența asupra citirii cazaniei în cadrul liturghiei se înscrie printre elementele cele mai puternice din tradiția noastră bisericească, fiindcă «atît de mult a pătruns ea în Biserică, încît fără cazanie, liturghia nu este întreagă» [41].

Una dintre cele mai insistente inițiative ale Sfîntului Sinod în domeniul predicatorial a fost aceea privitoare la catehizarea credincioșilor în cadrul liturghiei.

Astfel, prin hotărîrea luată la 5 octombrie 1950, Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române stabilește următoarele norme precise privitoare la catehizație: «În duminici și sărbători, după sfînta liturghie, preotul să-și țină cuvîntarea catehetică. Conținutul acesteia poate fi luat din: catehism, dintr-o cîntare ce urmează a fi învățată de către toți credincioșii. Dar poate fi alcătuit și din lectura unui fragment din catehism la care preotul va adăuga o scurtă explicație. Rostirea catehezei va fi încadrată în unda caldă a unor cîntări din tropare și condace anume alese și executate de către toți poporenii prezenți. Apoi un credincios va citi viața unui sfînt. Subiecții catehizării sînt toți credincioșii de ambele sexe și de toate vîrstele.

În timpul rămas disponibil se vor învăța cîntări omofonice din cultul Bisericii noastre — fără a se trece cu programul catehetic peste orele 14» [42].

Măsurile acestea nu au caracterul de inovații, ele își au temeiul în Sfînta Scriptură și în practica Bisericii primelor veacuri. Așa de pildă, Sfîntul Apostol Pavel recomandă stăruitor diferitelor comunități să citească epistolele sale (Colos. IV, 16); să-și petreacă timpul în citirea psalmilor și în laude și în cîntări duhovnicești (Efes. V, 18—19); să aducă laude și cîntări duhovnicești mulțumind lui Dumnezeu în psalmi (Colos. III, 16).

În biserica patristică instruirea și educația religioasă se încadrau în forme liturgice, se făcea adică «prin rugăciune și în rugăciune». Astfel, un adevăr de mărturisire ortodoxă, în fața unei erezii, se fixa și se afirma într-un imn sau într-o rugă-

37. *Apostolat social*, vol. II, p. 188.

38. Prin predica liturgică se instruiesc credincioșii în materia cultului extern, cu îndemnuri practice. Desigur, la predicile liturgice nu se face liturgică pură; ele au totdeauna — în primul rînd la sfintele taine și la Liturghie — o parte dogmatică, iar în ce privește morala, aceasta urmează din noțiunea predicii.

39. Conf. Pr. I. Bria, *op. cit.*, p. 57.

40. *Apostolat social*, vol. X, p. 220.

41. *Ibidem*, p. 220.

42. Vezi «Biserica Ortodoxă Română», LXVIII (1950), nr. 10.

ciune, care se întrebuinţa în cult. În acest chip, învăţarea adevărurilor creştine, se primea într-o formă religioasă, într-o formă de rugăciune [43]. Încă de atunci, catehizarea în înţelesul de instruire a membrilor Bisericii, era un element esenţial al cultului euharistic şi se făcea în chip obişnuit în locaşul de închinare, fiind deosebită ca formă de propovăduire, de predica propriu-zisă, care era în fondul ei, un comentar exegetic al pericopei evanghelice citită la Liturghie.

În perioada pe care mereu o avem în vedere, catehizarea a avut ca obiect mai ales aspectul moral al vieţii creştine scopul ei fiind formarea caracterului religios-moral-creştin al credincioşilor, conduita creştinului în viaţa obştească. Activitatea catehetică a Bisericii a fost îndreptată nu numai în direcţia cunoaşterii temeinice a învăţăturilor de credinţă şi morală ale creştinismului, ci mai cu seamă în aceea a formării vieţii lăuntrice şi obşteşti, în aşa fel ca ele să se ridice la nivelul cerut de învăţăturile creştine [44].

Aşadar, «prin predică şi cateheză, va învăţa preotul pe credincioşi. De aceste două instrumente didactice se va servi în cadrul oricărui serviciu liturgic» [45]. Sînt mijloacele folosite de Biserică încă de la începuturile închegării ei ca aşezămînt apostolic, căreia i-a fost încredinţată misiunea de a vesti adevărul despre Dumnezeu şi de a îndemna, pe baza acestui adevăr, la trăirea vieţii în dragoste, în bunătate, în dreptate şi frăţie [46].

Predica şi apostolatul social

Apostolatul social constituie o caracteristică fundamentală a întregii misiuni a Bisericii noastre din această perioadă la care ne referim. Esenţa lui constă în a aplica misiunea Bisericii într-un mod integral şi pe plan religios şi pe plan social.

Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, cel care a pus în practica Bisericii teologia şi metodele Apostolatului social, a arătat că deşi acesta este o cerinţă imperioasă a vremii noastre, totuşi este adînc ancorat în trecutul istoric de viaţă şi de luptă al Bisericii Ortodoxe Române, care s-a împletit cu destinul poporului nostru. De aceea «să nu uităm că ţara noastră se află într-o epocă de mari prefaceri şi înnoiri sociale. Este o datorie sfîntă şi naţională a Bisericii Ortodoxe Române să-şi dea contribuţia sinceră şi nepreţuită la aspiraţiile şi eforturile poporului român pentru progres, fericire şi pace» [47].

Apostolatul social constă în slujirea devotată atît a lui Dumnezeu cît şi a credincioşilor: «A sluji lui Dumnezeu, este într-adevăr cea mai de seamă dintre toate vredniciile omeneşti; dar a sluji lui Dumnezeu înseamnă a sluji pe oameni, a te dărui cu toată puterea fiinţei tale pentru mai-binele şi fericirea lor, căci «nu este dragoste mai mare decît aceeea ca cineva să-şi dea sufletul său pentru prieteni», iar «păstorul cel bun viaţa şi-o pune pentru oile sale» (Ioan XV, 13; X, 11) [48]. Nici o altă misiune nu poate da satisfacţii mai mari decît aceea de a sluji pe Dumnezeu şi pe oameni [49]; iar «Mîntuitorul îndrumează şi ajută Biserica sa să slujească în orice timp oamenilor» [50].

«Biserica slujeşte lumii ca fiind trimisă de Dumnezeu şi în numele Său, ca una care are o misiune divină pentru această slujire» [51], de aceea, pe lîngă slujirea idea-

43. Dom Lambert Beauduin, *Liturgie et Catéchisme en Occident et Orient* (Irénikon», nr. 6, Nov.-Dec., 1930, p. 651) apud Pr. Prof. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 263).
44. Pr. Prof. D. Belu, *op. cit.*, p. 467. 45. *Apostolat social*, vol. V, p. 282.
46. *Ibidem*, vol. X, p. 83. 47. *Ibidem*, p. 55. 48. *Ibidem*, p. 84.
49. *Ibidem*, p. 86. 50. *Ibidem*, p. p. 162.
51. Antonie Plămădeală, Episcop vicar patriarhal, *op. cit.*, p. 307.

lurilor Sale religioase, Biserica îmbrățișează și marile năzuințe ale poporului din care face parte.

Integrarea predicii în Apostolatul social este impusă tocmai de necesitatea Bisericii de a sluji pe credincioși cu nevoile și aspirațiile lor spirituale și materiale, căutînd noi prilejuri și mijloace pentru a-i fi de folos.

Slujirea omului, constituind una din îndatoririle fundamentale ale Bisericii în această lume [52], cere slujitorilor cuvîntului «să facă cunoscut pilda, învățătura și slujirea Domnului Hristos între credincioșii lor din lume, cucerind pe toți membrii Bisericii pentru urmarea pildei lui Dumnezeu, ca toată Biserica să devină o Biserică slujitoare lui Dumnezeu și oamenilor. Ba mai mult, au datoria să facă cunoscut între toți oamenii această înaltă învățătură și pildă a lui Hristos, ca toți oamenii să devină slujitori unii altora» [53].

Dar predica apostolatului social cere și fapte: «Nu vom avea succes în propovăduirea lui Hristos slujitorul nici între credincioși nici între oameni, dacă nu vom exemplifica cu fapta și cu viața noastră puterea mîntuitoare a Lui ca slujitor. Așa precum Mîntuitorul Hristos a cucerit sufletele pentru urmarea Lui, nu numai propovăduind învățătura despre slujire, ci și practicînd-o El însuși, tot astfel va depinde și succesul propovăduirii învățăturii Lui de către noi, de întruparea ei în viața noastră pilduitoare» [54].

Există însă și un alt temei nu mai puțin puternic, care justifică legarea predicii de Apostolatul social. Este vorba de porunca creștină a iubirii față de toți oamenii.

Această orientare hotărîtă a predicii din ultimul timp spre Apostolatul social se poate vedea din temele pe care le-a tratat, tema principală a apostolatului social: pacea și războiul; munca; solidaritatea; etica socială; patriotismul; întrajutorarea; și iubirea aproapelui; spiritul comunitar; problemele sociale ale familiei și altele. «Amvonul este locul cel mai potrivit, din care poate să răsune și predica mîngîietoare a sufletului creștinului, dar și îndemnul împlinirii cinstite a îndatoririlor față de societate. Astfel, propășirea și fericirea omului pot fi mai lesne realizate. Nesfîrșit este ogorul în care preotul poate duce munca sa de desțelenire a nevoilor sociale» [55].

Iată dar că prin legarea predicii de Apostolatul social, slujitorii cuvîntului divin sprijină realizarea idealurilor de azi ale credincioșilor români, idealuri care sînt și ale Evangheliei, fiindcă nu este năzuință frumoasă a omenirii care să nu fie cuprinsă și în spiritul Evangheliei.

Predica, mijloc și metodă de pastorație

După cum se știe, slujirea pastorală este una dintre cele trei misiuni importante ale preoției. Preotul este nu numai liturghisitor și «iconom al Tainelor lui Dumnezeu» (Gal. IV, 1), slujire în cadrul căreia el săvîrșește Sfintele Taine și invoacă harul lui Dumnezeu spre binecuvîntarea și ajutorul sufletesc și trupesc al credincioșilor.

Misiunea de învățător, de propovăduitor al cuvîntului lui Dumnezeu este de mare răspundere, fiindcă aceasta pretinde din partea preotului, pe lîngă talent oratoric și elocvență aleasă, și o adîncă și temeinică cunoaștere atît a învățăturii de credință a Bisericii și a culturii vremii sale, cît și a problemelor fundamentale care frămîntă sufletul creștinului în viața de fiecare zi.

S-a spus că cea dintîi chemare a preotului, ca «împreună lucrător» sau colaborator al Domnului la mîntuirea sufletelor (I Cor. III, 9), este să propovăduiască cre-

52. *Apostolat social*, vol. X, p. 295. 53. *Ibidem*, p. 335.
54. *Ibidem*, p. 336. 55. *Ibidem*, vol. IV, p. 344.

dinţa în Hristos, prin instruirea lor metodică şi vie în învăţăturile Evangheliei. Însuşi Mîntuitorul Hristos a arătat că cea dintîi misiune a sfinţilor săi apostoli este aceea de a învăţa : «învăţaţi toate neamurile...».

Într-adevăr, în ordinea succesiunii psihologice şi în ordinea practică, dintre toate îndatoririle pastorale ale sacerdoţiului, cea care trebuie să primeze este aceea de a instrui credincioşii în adevărurile de credinţă. Dacă din punct de vedere al scopului ultim de atins, slujirea sacramentală este superioară în chemarea preoţiei, apoi ca mijloc practic în vederea slujirii sacramentale, slujirea didactică stă pe primul plan. Însuşi Sfîntul Apostol Pavel fiind nevoit într-un moment dat să ierarhizeze atribuţiunile misiunii sale, a trebuit să sublinieze : «Hristos nu m-a trimis să botez, ci să binevestesc» (I Cor. I, 17).

Avîndu-se în vedere toate acestea, s-a afirmat că în ordinea obligaţiunilor pastorale, «datoria de a predica trece înaintea celei de a administra Sfintele Taine» [56].

În scrierile Sfîntului Apostol Pavel, activitatea slujitorilor bisericii, oricare ar fi treapta ierarhică, apare absorbită aproape exclusiv în exercitarea chemării lor de a instrui credincioşii în adevărurile Evangheliei : «Propovăduieşte cuvîntul, stăruieşte asupra lui cu timp şi fără timp» (II Tim. IV, 2), în toate împrejurările. Prin aceasta, vedem nu numai un îndemn şi o situaţie, ci şi un program în îndeplinirea unei astfel de datorii.

Sînt însă şi alte ocazii, care vin pe neaşteptate, vin «fără timp», reclamînd rolul de propovăduitor al preotului. Astfel de împrejurări cu caracter accidental pot să se iveaşcă din relaţiile vieţii, dar în bună parte sînt legate de alte atribuţiuni ale preoţiei, cum sînt : săvîrşirea tainelor şi ierurgiilor, administrate în legătură cu anumite evenimente din viaţa credincioşilor sau în legătură cu spontaneitatea lor religioasă. Un ostenitor de seamă în ogorul omileticii româneşti, făcea următoarea recomandare preoţilor : «Nici unui preot să nu i se pară că slujirea cuvîntului cere numai prilejuri mari şi alese. Prilejurile cele mai neînsemnate la aparenţă, ca de pildă slujbele mărunte din molitfelnic, încă sînt foarte prielnice pentru a semăna Cuvîntul dumnezeiesc în inimile credincioşilor» [57].

Este aici subliniată importanţa pastorală a predicii, căreia Sfîntul Ioan Gură de Aur, în tratatul său *Despre preoţie*, îi consacră un adevărat studiu. În afară de exemplul unei vieţi virtuoase, Sfîntul Ioan Gură de Aur subliniază că preoţia «nu cunoaşte altă metodă pentru a vindeca, decît cuvîntul de învăţătură», adică predica : «Singur cuvîntul îi ţine loc de instrument, de aliment, de aer sănătos. Cuvîntul este remediul, pe care îl administrează, cuvîntul este focul, de care se serveşte, pentru a arde, cuvîntul este fierul, cu care taie ; el nu are altceva la dispoziţie. Este cuvîntul neputincios ? Preotul a ajuns, atunci, la capătul mijloacelor. Prin cuvînt, noi ridicăm sufletul decăzut, aducem la starea naturală pe cel frămîntat de îngîmfare, curmăm lucrurile de prisos şi împlinim pe cele de lipsă ; într-un cuvînt, prin el facem toate operaţiile care pot fi folositoare sănătăţii sufletului» [58].

Aşadar, în pastoraţia sa, preotul nu se poate lipsi de ajutorul predicii, cuvîntul fiind totdeauna veşnic de folos şi necesar [59], de aceea conducerea Bisericii noastre,

56. J. Blouet, *Théologie pastorale*, 5-e ed. p. 56, apud Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Preotul în faţa chemării sale de păstor al sufletelor*, Bucureşti, 1934, p. 252.

57. Vezi, scrisoarea pastorală a Episcopului Grigore Comşa al Aradului din 23 februarie 1927, publicată în revista «Biserica şi şcoala», nr. 10/1972, p. 10.

58. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Despre preoţie*, 4, 3, P. G., XLVIII, 665.

59. Pr. Prof. Petre Vintilescu, *op. cit.*, p. 267.

în acest ultim sfert de veac s-a îngrijit ca predica, acest organ de slujire a cuvîntului, să-şi recapete locul ei în activitatea pastorală a preotului.

În chemarea pastorală, predica nu poate fi considerată ca o artă pentru artă; valoarea şi efectul ei nu trebuie căutat şi văzut în artificii, ci în puterea ei de a mişca inima şi de a îndupleca voinţa, dovedind că preotul trăieşte adevărul, preceptul ori ideea sfîntă, pe care o predică [60].

Prin chemarea sa pastorală preotul stă faţă în faţă cu mulţimea credincioşilor ale căror suflete trebuie îndreptate spre comuniunea cu Hristos şi cu Biserica. Dar calea spre Hristos e propovăduirea Evangheliei Sale. Aşa se explică faptul de ce biserica a prevăzut sancţiuni severe pentru absentarea clericilor de la o astfel de datorie. Astfel, canonul 58 apostolic prescrie oprirea pentru episcopul sau preotul, care nu învaţă poporul buna cinstire de Dumnezeu, sau chiar luarea darului dacă arată nepurtare de grijă şi lene; iar canonul 19 al Sinodului VI Ecumenic îndatorează pe mai-marii Bisericilor să predice.

Putem conchide că predica constituie un mijloc de pastoraţie şi se înscrie printre coordonatele propovăduirii cuvîntului în Biserica Ortodoxă Română, din ultimul sfert de veac.

*

Ţinînd seama de principiile enunţate, putem trage următoarele concluzii:

— Potrivit Sfintei Scripturi, propovăduirea constituie una din misiunile fundamentale ale Bisericii, cu care aceasta stă sau cade din rosturile ei în lume, aşa cum acestea i-au fost fixate de Iisus Hristos şi de Sfinţii Apostoli.

— Propovăduirea cuvîntului în Biserica Ortodoxă Română este o transpunere a învăţăturilor revelate în limbajul actual al credincioşilor, pentru a putea fi înţelese şi folosite în sens edificator în viaţa acestora.

— Predica Bisericii noastre din ultimele două decenii a fost preocupată de susţinerea marilor idealuri ale poporului nostru, idealuri de dreptate socială, de solidaritate, de dragoste, de viaţă tot mai bună. Ea se îngemănează cu idealurile universale ale bunilor creştini, care în acelaşi timp sînt şi buni cetăţeni ai Patriei noastre.

— Predica din Biserica Ortodoxă Română, în perioada actuală prezintă credincioşilor realităţile vieţii de azi, spre înţelegerea şi slujirea omului, a oricărui om, arătînd că slujirea lui Dumnezeu este nedespărţită de slujirea omului.

— Drumul cel nou al propovăduirii cuvîntului în Biserica Ortodoxă Română, a fost deschis de însuşi Întîistătătorul Bisericii noastre, Prea Fericitul Patriarh Justinian, care în cele 11 volume de *Apostolat social* a dat o admirabilă sinteză a tuturor problemelor dezbătute de teologia românească în ultimul sfert de veac.

În fond activitatea propovăduirii cuvîntului a Bisericii Ortodoxe Române în ultimul sfert de veac, îşi are scopul dincolo de ea, şi anume în Apostolatul social, care repezintă esenţa misiunii Bisericii în vremea noastră.

60. *Ibidem*, p. 270.

DIN ACTIVITATEA INSTITUTELOR TEOLOGICE

VIZITA UNOR PROFESORI DE TEOLOGIE FRANCEZI

Între 10—21 aprilie 1973, P. S. Pierre l'Huillier, episcop de Cherson (Patriarhia Moscovei), profesor la Institutul ortodox «Sfîntul Sergiu» din Paris și Pr. M. J. le Guillou O. P., directorul Institutului superior pentru studii ecumenice din Paris, au făcut o vizită Bisericii Ortodoxe Române la invitația P. F. Patriarh Justinian.

Scopul vizitei profesorilor francezi a fost acela de a prezenta o serie de conferințe la cele două Institute teologice ale Patriarhiei Române, și de a lua contact direct cu profesorii și cu studenții acestora.

Oaspeții francezi au fost primiți la aeroportul Otopeni marți, 10 aprilie 1973, de P. S. Episcop Dr. Antonie Ploieșteanul, vicar patriarhal, rectorul Institutului teologic din București, care i-a însoțit pe toată durata vizitei, de Dl. Prof. Nicolae Chițescu și de P. C. Pr. Consilier Ilie Georgescu de la Serviciul relațiilor externe al Patriarhiei Române.

Miercuri, 11 aprilie a.c., sărbătoarea Sfîntului Calinic, profesorii francezi, însoțiți de P. S. Episcop Antonie au mers la Mînăstirea Cernica, unde se află moaștele Sfîntului, iar cei doi ierarhi ortodocși au slujit împreună sfînta liturghie. În aceeași zi, la orele 18, au fost primiți în audiență de prezentare de Prea Fericitul Patriarh Justinian.

Joi, 12 aprilie, după vizitarea catedralei patriarhale, a avut loc la Institutul teologic din București, prima întîlnire cu profesorii și studenții. Oaspeții francezi au fost prezentați de P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul care a subliniat importanța contactelor teologice între teologi aparținînd diferitelor Biserici locale sau diferitelor confesiuni creștine. Apoi, P. S. Episcop Pierre l'Huillier, specialist în drept canonic, a prezentat prima conferință, cu tema *Problema iconomiei în teologia sacramentală*, în două părți: 1. Aplicarea iconomiei în domeniul sacramental; 2. Iconomia în tainele inițierii creștine. Conferința a fost urmată de ample discuții.

Vineri, 13 aprilie, după vizitarea tipografiei Institutului Biblic și a atelierelor de la Schitul Maicilor, Prof. M. J. le Guillou O. P., specialist în ecleziologie și ecumenism, a ținut la Institutul teologic din București conferința intitulată *Experiența Sfîntului Duh în Răsărit și în Apus. I. Tradiția răsăriteană*, urmată de discuții. În după-amiaza aceleiași zile, oaspeții francezi au vizitat Mînăstirea Țigănești, unde au asistat la serviciul divin.

Sîmbătă, 14 aprilie, profesorii de teologie francezi au vizitat Seminarul teologic din București după care Prof. M. J. le Guillou a prezentat partea a doua a conferinței sale, intitulată *Experiența Sfîntului Duh în spiritualitatea occidentală pînă la Sfîntul Toma d'Aquino*, urmată de discuții, iar în după-amiaza aceleiași zile, partea a treia a conferinței cu titlul *Experiența Sfîntului Duh la Sfîntul Ioan al Crucii. Perspectivele ecumenice*, urmată, de asemenea, de discuții.

Duminică, 15 aprilie, profesorii francezi au asistat la sfînta liturghie în catedrala patriarhală unde a oficiat P. S. Episcop Dr. Antim Tîrgovișteanul, vicar patriarhal și P. S. Episcop Pierre l'Huillier. În după-amiaza aceleiași zile, însoțiți de Dl. Prof. N. Chițescu, oaspeții francezi au vizitat Muzeul Satului.

Luni, 16 aprilie, oaspeții au plecat spre Sibiu, însoțiți de P. S. Episcop Dr. Antonie Ploieșteanul. În drum au vizitat mînăstirile Ghighiu, lîngă Ploiești, și Sinaia, apoi biserica «Neagră» din Brașov și biserica «Sfîntul Nicolae» din Schei.

Sosiți la Sibiu în seara zilei de 16 aprilie, oaspeții au vizitat catedrala mitropolitană, iar în ziua următoare au vizitat unele monumente ale orașului.

În zilele de 17 și 18 aprilie cei doi oaspeți francezi au ținut în aula Institutului teologic din localitate, aceleași conferințe pe care le-au ținut și la Institutul teologic din București, în fața unei bogate asistențe formată din profesorii și studenții Institutului teologic, membrii consiliului eparhial și preoți din Sibiu. Conferințele au fost ascultate cu un interes viu, fiind răsplătite cu aplauze călduroase. La discuțiile ce au urmat în legătură cu temele tratate, au luat cuvîntul: P. S. Sa Antonie Ploieșteanul, P. S. Sa Visarion Rășinăreanul, vicarul Mitropoliei Ardealului; P. C. Pr. Prof. Isidor Todoran, rectorul Institutului teologic universitar din Sibiu, și alții.

În încheierea ciclului de conferințe, P. S. Episcop Visarion Rășinăreanul a mulțumit, în numele I. P. S. Mitropolit Nicolae, în numele asistenței și al său personal, distinșilor oaspeți, pentru elevația duhovnicească pe care au produs-o prin conferințele lor, făcînd întreaga asistență să se simtă într-o adevărată atmosferă ecumenistă.

Prea Sfințitul Episcop Antonie Ploieșteanul, în calitate de delegat al Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, cu însoțirea oaspeților, și-a exprimat satisfacția pentru căldura și dragostea cu care aleșii oaspeți — personalități bine cunoscute în întreaga lume creștină — au fost primiți la Sibiu.

Vizita la București și Sibiu și conferințele ținute la cele două Institute teologice de către P. S. Pierre l'Huillier, Episcop de Cherson și P. J. M. Le Guillou O. P., profesor și rector al Institutului ecumenic romano-catolic din Paris constituie un important pas înainte pe calea relațiilor, întîlnirilor și schimburilor cu caracter ecumenist, pe care Biserica Ortodoxă Română le cultivă în mod deosebit în ultima vreme. Ea trebuie interpretată ca o prețioasă contribuție adusă spiritului ecumenist autentic.

NOTE BIBLIOGRAFICE

The Greek New Testament, Edited by Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger and Allen Wikgren... Second Edition. Printed by Württemberg Bible Society, Stuttgart, LV + 934 p. + 3 hărți policrome.

Există lucrări teologice — și nu puține — care depășesc deosebirile confesionale. De beneficiile lor se împărtășesc — în aceeași generoasă măsură — toate confesiunile creștine.

Fără îndoială că ediția *Nestle* a textului originar al Noului Testament este cea mai cunoscută și mai larg utilizată «urbi et orbi» lucrare de interes pancreștin, teologic.

Prima ediție *Nestle a Noului Testament* a apărut la sfîrșitul secolului precedent (în anul 1898). Doi învățați profesori protestanți de seminar teologic — Eberhardt și Erwin Nestle, tatăl și fiul — sînt creatorii și promotorii ei. (A se vedea: «O nouă etapă în istoria editării textului originar al Noului Testament», în «Studii Teologice», X (1958), nr. 9—10, p. 643 ș. u.). Nu mai puțin decît 21 de ediții au văzut lumina tiparului datorită acestor doi modești și erudiți cercetători ai textului originar grecesc al Noului Testament.

La ediția a XXII-a, din 1956, a apărut ca colaborator al textului Nestle profesorul Kurt Aland, academician, unul din cei mai de seamă cercetători de specialitate. Kurt Aland pusese la dispoziția lui Erwin Nestle și pînă atunci, cu bunăvoință și competență, diferite materiale prețioase din manuscrise biblice străvechi, care i-au fost de neprețuit ajutor amintitului editor, la lucrarea de îmbunătățire a aparatului critic al textului originar al Noului Testament.

Un an mai tîrziu, cînd apărea ediția a XXIII-a, Erwin Nestle, înaintat în vîrstă, arăta că se retrage la odihna binemeritată, trecînd diriguirea acestei lucrări în seama profesorului Kurt Aland.

Personalitatea și opera acestui savant teolog au făcut obiectul unor insistențe speciale în studiul citat mai sus. Papirolog consacrat, Kurt Aland a dat avînt deosebit utilizării mărturiilor documentare textuale existente în astfel de materiale străvechi, pentru ridicarea continuă a nivelului științific al edițiilor textului originar al Noului Testament. De asemenea, în preocupările sale, variantele de texte nou-testamentare existente la Sfinții Părinți și scriitori bisericești, se bucură de o atenție și utilizare corespunzătoare, fără precedent în lucrări de natura celei pe care o diriguiește el.

Kurt Aland conduce — la Müntser I. W. (R. F. Germania) — un institut pentru cercetări privitoare la textul Noului Testament. Pe de altă parte, colaborează îndeaproape cu cunoscutul așezămînt pentru traducerea și difuzarea Bibliei «United Bible Societies» (Societățile Biblice Unificate). Acest așezămînt a rezultat din fuzionarea după al doilea război mondial a celor mai renumite societăți biblice existente și active pînă atunci: britanică, americană, scoțiană, olandeză și germană (wurtemberghează, care edita și textul Nestle).

Din colaborarea cu United Bible Societies a rezultat noua ediție a textului originar al Noului Testament care a apărut în anul 1966. La această ediție apar ca editori — alături de Kurt Aland — profesorii de teologie Matthew Black (St. Andrews — Scoția), Bruce M. Metzger (Princeton — S.U.A.) și Allen Wikgren (Chicago — S.U.A.). Aland și-a asumat responsabilitatea pentru papirusurile în limba greacă, Black, pentru surse în limba siriacă, Wikgren, pentru variante de felurite lecționarii, Metzger, pentru felurite lucrări suplimentare.

Doi ani mai tîrziu, această lucrare de colaborare — între timp extinsă — a odrăslit ediția care ne prilejuiește retrospectiva și considerațiile de față. Comitetul de redactare s-a mărit cu teologul romano-catolic Carlo M. Martini de la Institutul

Biblic Pontifical din Roma. Cooptarea lui în acest comitet este anunțată în succinta prefață la ediția a II-a, fără nici un comentariu. Nici nu era necesar, căci înțelesul ecumenist — nemărturisit — al acestei colaborări este vădit. Aceeași prefață indică puținele corecturi (modificări, întregiri etc.) care s-au dovedit a fi necesar să se efectueze în textul ediției I.

O constatare deosebit de îmbucurătoare este amplificarea prezenței patristice de la o ediție la alta, a textului originar al Noului Testament.

În ediția de față — înzestrată și cu hărți policrome care nu apar în ediția I — cercetătorii de specialitate, ca și amatorii în tărîmul studiilor biblice (pînă la studenții în teologie) au cea mai perfecționată variantă a textului originar al Noului Testament, elaborată vreodată.

Das Neue Testament übersetzt und kommentiert von Ulrich Wilckens, beraten von Werner Jetter, Ernst Lange und Rudolf Pesch. Hamburg (Köln) Zürich, ediția a II-a, 1971, Furche-Verlag, p. 928, in-16⁰.

Autorul este profesor de Studiul Noului Testament la Facultatea de teologie evanghelică-luterană din Hamburg (R. F. Germania).

Scopul urmărit prin această lucrare este acela de a împleti o exegeză științifică a textelor neotestamentare cu o prezentare a lor corespunzătoare limbii contemporane. De altfel, mai ales astăzi, grija de a împărtăși credincioșilor învățăturile străvechi — și mereu proaspete — ale Sfintei Scripturi în graiul contemporan, este generală.

Pentru a reuși, autorul a pus la contribuție nu numai erudiția sa teologică, ci și o cunoaștere aprofundată a realităților istorice extracreștine din epoca de apariție a Noului Testament (și, deci, a Creștinismului).

În afară de aceasta, el a știut să-și aleagă sfătuitori buni, de incontestabilă competență și de explicabilă proveniență. Doi dintre ei — Werner Jetter și Ernst Lange — sînt specializați în teologia practică și aparțin, ca și autorul, aceleiași confesiuni protestante. Sfaturile lor, propunerile lor, îmbunătățirile aduse manuscrisului lucrării prin asocierea lor la citirea lui atentă, ca pentru scopuri de studiu, au făcut ca această lucrare să devină un comentariu scurt — și cu atît mai lesne de utilizat — în primul rînd pentru slujitorii bisericești activi în cîmpul pastorației.

Pe de altă parte, Ulrich Wilckens a solicitat și obținut colaborarea teologului neotestamentar romano-catolic Rudolf Pesch, încredințat fiind că studierea modernă a Bibliei a depășit fruntariile confesionale, transformîndu-se într-un important factor promotor al înțelegerii între teologii protestanți și cei romano-catolici. Orice lucrare de acest gen capătă prin ea însăși un caracter ecumenist, supraconfesional, ceea ce vine în sprijinul intensificării contactelor și colaborării dintre Bisericile creștine de astăzi. În enorma producție științifică a zilelor noastre, se impune din ce în ce mai vădit lucrarea de colaborare. Deoarece cărțile de «echipă», elaborate în colectiv, își afirmă din ce în ce mai vizibil întîietatea și autoritatea față de cele care se sprijină pe cercetările și capacitățile unui singur om, oricît de dotat, de pregătit și de harnic ar fi el. Mai mulți ochi văd mai bine — cum spune înțelepciunea populară.

Exegeza practicată de Ulrich Wilckens se cuvine a fi apreciată pozitiv, în primul rînd prin formularea ei concentrată.

Cu toate acestea, nu stăm în fața unei cărți de popularizare a înțelesului textelor inspirate neotestamentare. Autorul a urmărit, sub raport textual, să realizeze o cît mai vădită transpunere (în limba germană) a textului originar grec. Din punct de vedere strict exegetic — ocolind sau evitînd pe cît se putea modul de vorbire al specialiștilor și erudiților — tinde către o cît mai deslușită înțelegere a sensului profund al cuvîntului inspirat. Niciodată însă nu tinde la înțelegerea textului prin jertfirea corectitudinii explicării lui potrivit canoanelor ermineutice.

Avem în față un comentariu *modern* al Noului Testament, care însă nu alunecă nici măcar episodic în stridență și extravaganță pseudoexegetică. Succintă, chibzuită, senină, interpretarea textelor neotestamentare este așa fel făcută încît aproape pe de-a-ntregul poate fi preluată — fără decepții și fără daune — și de slujitorii bisericești de altă confesiune.

Stanislas L y o n n e t S. J., *Les etapes de l'Histoire du salut selon l'Epitre aux Romains*, Paris, Les Editions Du Cerf, 1969, 230 p.

Cunoscutul teolog biblic romano-catolic Stanislas Lyonnet, membru al Ordinului iezuiților, reproduce în cele opt capitole ale acestei lucrări cursul predat la catedra de ecumenism de la Facultatea de teologie romano-catolică din Lyon (Franța). Este de menționat că, la aceeași catedră, în paralel, pastorul Pierre Bonnard expunea cursul său (protestant, firește) intitulat «Credința și faptele după Noul Testament». Atît unul, cît și celălalt dintre partenerii aceleiași catedre, și-au mărturisit voința de-a urmări același scop — ecumenist — în desfășurarea acestei lucrări de colaborare frățească : pe învățăceii *aceluiași* Hristos să-i ajute să se înțeleagă întreolaltă la școala aceleiași Sfinte Scripturi și, cu deosebire, la școala Epistolei către Romani, care a pus o pecete fermă pe teologia *și a unora și a celorlalți*.

Cu aceasta, am anticipat și răspunsul la firească întrebare : De ce a fost aleasă tocmai Epistola către Romani pentru o experiență atît de încurajatoare în ceea ce privește adîncirea lucrării de apropiere și colaborare a Bisericilor creștine ?

Epistola către Romani a fost — se știe — «cu adevărat punctul de plecare al Reformei protestante». Nu este exagerat să se afirme — spune Lyonnet — că teologia protestantă constă în esență într-o interpretare determinată a Epistolei către Romani care constituie terenul ideal de întîlnire dintre romano-catolici și frații lor protestanți.

Se știe că Conciliul II Vatican a recomandat insistent — și în diferite contexte ale hotărîrilor sale — ca romano-catolicii și, firește, în primul rînd teologii și clericii lor, să-și dea silința de «a cunoaște starea de spirit a fraților separați» (expresie prin care ei înțeleg pe creștinii neintrați sub obediența papii). Cartea lui Lyonnet se situează în acest făgaș de atitudine nouă, pozitivă, față de celelalte Biserici creștine, față de preoțimea și credincioșii lor, față de problemele lor specifice.

Capitolul I tratează însemnătatea ecumenică a subiectului, subliniată succint mai sus.

Dreptatea lui Dumnezeu ca principiu al istoriei mîntuirii — axată pe capitolele 1—2 și mai ales 3 ale Epistolei către Romani — este studiată în capitolul următor.

Capitolul III se ocupă de universalitatea păcatului și explicarea ei prin păcatul lui Adam, problemă confruntată cu contextele ei din Vechiul Testament și din teologia iudaică.

Aceeași problemă — de astă dată ca exegeză a pericopei din Rom. V, 12—21 — este studiată în capitolul IV.

Capitolul V studiază etapele istoriei mîntuirii după Rom. VII.

A doua etapă a aceleiași istorii — este urmărită în capitolul VI.

A treia etapă a istoriei mîntuirii — care privește pe omul credincios eliberat de către Iisus Hristos și devenit beneficiar al darurilor Duhului Sfînt (după Rom. VIII, 1—4) — este tratată în capitolul VII.

Desăvîrșirea sau încheierea istoriei mîntuirii — răscumpărarea universului din «robia stricăciunii» (degradării), așa cum este văzută paulin și prezentată în Rom. VIII, 19—23 — este studiată în capitolul final (VIII).

În tratarea acestor probleme de maxim interes soteriologic, autorul se sprijină — aproape ostentativ, în înțelesul proecumenist al expresiei — nu numai pe bibliografie preponderent romano-catolică, ci și pe bibliografie de proveniență protestantă. Mai mult decît atît : el lasă impresia — de asemenea încurajatoare — că ar urmări realizarea unui echilibru cantitativ între aceste surse bibliografice, așa că orice urmă de preferințe prioritare, de exclusivism unilateral în alegerea acestor surse, este îmbucurător de absentă.

De asemenea, se cuvine a fi menționată grija cu care apelează mereu la traducerea ecumenistă a Bibliei (ecumeniste), ca și utilizarea intensă a operelor Sfinților Părinți și scriitori bisericești răsăriteni, inclusiv a celor mai neluați în seamă pînă de curînd (ca marele patriarh Fotie al Constantinopolului).

Care și cîte sînt etapele istoriei mîntuirii, pe care Sfîntul Apostol Pavel le concepe și le descrie în Epistola către Romani ?

Întîia începe în paradis unde Adam și Eva —potrivit referatului din Facere — trăiau «în prietenie divină». După expresia paulină din Rom. VI, 14, omul paradisiac se afla «nu sub lege, ci sub har».

A doua etapă începe cu primul păcat și sfîrșește la «plinirea vremii». Odată intrată în lume, puterea tiranică a păcatului își exercită dominația asupra omenirii așa că o reduce la neputința de a săvîrși binele, realitate descrisă în termeni sumbri de Rom. VII, 14 și urm.

A treia etapă înglobează eliberarea de legea păcatului și a morții prin Iisus Hristos. Acum i se comunică credinciosului legea Duhului vieții (despre care vorbește Rom. VIII, 2 ș.u.).

Prin această periodizare a istoriei mîntuirii, Sfîntul Apostol Pavel deschide calea manierei patristice de a o prezenta în funcție de persoanele Preasfintei Treimi: *epoca Tatălui* atoatefăcător, *epoca Fiului* mîntuitor și *epoca Duhului Sfînt*, sfințitor. Diviziunea aceasta își va pune pecetea, curînd, pe textul Simbolului Apostolic.

Nu putem încheia această succintă prezentare fără a remarca măcar una din trăsăturile care fac actuală cartea profesorului, S. Lyonnet: Gnosticii — spune el — pot socoti că materia este rea prin ea însăși. Pentru Sfîntul Apostol Pavel însă — ca și pentru întreaga Biblie — răul nu sălășluiește decît *în* om, mai precis în egoismul omului. De aceea, orice cucerire a universului care nu urmărește și nu reușește să instaleze între oameni domnia iubirii, să construiască o lume înfrățită, departe de a pregăti răscumpărarea universului (din «robia descompunerii și a morții», în sensul din Rom. VIII), duce la ruina lui. Și invers, de fiecare dată cînd omul se străduiește, prin munca sa, să așeze universul în serviciul dragostei (de oameni), chiar dacă aparent nu reușește, el pregătește tainic, dar eficace, răscumpărarea din robia păcatului, căci dragostea și lucrările ei rămîn (valabile și eficace) de-a pururi. — *(Pr. Prof. Grigorie Marcu).*

Martin Lehmann, *Synoptische Quellenanalyse und die Fragenach dem historischen Jesus*, Berlin, Walter de Gruyter, 1970, p. 218.

Este una dintre scrierile contemporane, care se ocupă cu istoricitatea Domnului Iisus Hristos, după o analiză a izvoarelor sinoptice. Istoricitatea Mîntuitorului, datorită personalității Sale de Dumnezeu-Om religios, a produs multă confuzie în rîndul cercetătorilor vieții Sale. S-a produs, în biografiile Domnului nostru Iisus Hristos, reeditarea unor erezii. Unii biografi insistă asupra omului Iisus Hristos, vrînd să-i afirme istoricitatea acestuia (E. Ludwig, S. Lewis etc.), alții insistă asupra Dumnezeului Iisus Hristos, eludînd legile istorice.

Și într-un caz și într-altul, Domnul Iisus Hristos este prezentat parțial, nestorian sau monofizitic, iar impresia globală a unor astfel de scrieri este nesatisfăcătoare. Sînt și biografii care au încercat să îmbine activitatea divină și umană a Domnului nostru Iisus Hristos, dar ele ieșeau, după părerea adepților unor metode de cercetare formal-istorică sau critică, din limitele istoriei.

Este de altfel foarte greu de alcătuit o biografie a Domnului nostru Iisus Hristos acceptabilă din toate punctele de vedere. Unii biografi contestă chiar posibilitatea de a se vorbi de personalitatea umană a Mîntuitorului, rămînînd pe aceeași poziție monofizită. Din punct de vedere dogmatic, literatura teologică română a înregistrat un succes recunoscut prin studiul Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae: *«Iisus Hristos sau restaurarea omului»*.

De aceea privim cu o deosebită atenție tot ce se tipărește în literatura creștină contemporană cu privire la viața lui Hristos. O asemenea lucrare, deosebit de importantă, este lucrarea lui Martin Lehmann: *Analiza izvoarelor sinoptice și problema istoricului Iisus»*.

Autorul specifică, în titlu, că criteriile cercetării sale se conduc după cele ale lui Emanuel Hirsch, expuse în istoria primară a Evangheliilor. Deci urmează o servitute a expunerii analizei sinoptice de către Martin Lehmann. În plus, el mulțumește Prof. D. Gunther Bornkamm, care l-a ajutat. Or ne este cunoscută și lucrarea acestuia: *Jesus von Nazareth*, 1956.

Ce aduce nou în lucrarea sa Martin Lehmann? El cercetează mai întîi izvoarele scripturistice și dezvoltarea Evangheliilor sinoptice la Hirsch (cap. II), apoi studiază critic minunile lui Iisus în analiza literară a lui Hirsch (cap. III, p. 33—55). Deocamdată se observă interpretarea fidelă a scrierilor lui Hirsch *(Fragen und Anliegen meiner Frühgeschichte des Evangeliums; Frühgeschichte des Evangeliums* și *Jesus Christus der Herr).*

Urmează partea a II-a, în care autorul analizează diferite capitole din Evanghelia lui Matei, Marcu și Luca, care se ocupă cu împărăția lui Dumnezeu (Mc. X, 17—31), lepădarea lui Petru (Mc. XIV, Lc. XXII), apoi partea a III-a care se ocupă cu autenticul Iisus în izvorul Q și la Matei și Luca, bineînțeles după scrierile lui Emanuel Hirsch (p. 117—162). Ultimul capitol, al IX-lea se ocupă, final, cu criteriile cercetării istorice și literare a vieții lui Iisus Hristos. Tocmai aici autorul este deficitar, fiindcă insistă asupra Kerygmei, văzînd influența lui Rudolf Bultmann. Kerygma, după noi, este un argument hotărîtor pentru istoricitatea lui Iisus Hristos, dar ea este în strînsă și ineluctabilă legătură cu activitatea Sa. A dovedi autenticitatea lui Iisus Hristos și a insista numai pe kerygma, fără a include toată viața Sa terestră nu înseamnă a rezolva problema istoricității lui Iisus Hristos, deși se folosesc izvoarele sinoptice. — *(Pr. Prof. Petru Rezuș).*

Rev. Dr. A. Cohen, *Everyman's Talmud,* London, 1971, 403 p.

Cartea este apreciată ca o sinteză izbutită a vastului cuprins al Talmudului. În *Introducere* (p. XV—XXIX), autorul oferă cititorilor o orientare de ansamblu asupra acestei importante opere a mozaismului.

Alcătuită în jurul anului 200, de Iuda Hanasi sau Iuda cel Sfînt, un rabin învățat care a trăit în secolul al II-lea d. Hr., prima parte a Talmudului, cunoscută sub numele de *Mișhah* este împărțită în următoarele șase diviziuni: *Zeraim* (semințe), *Moed* (sărbătoare), *Nașim* (femeie), *Nezikin* (pagube-despăgubiri), *Kodașim* (locuri și servicii sfinte), *Teharoth* (curățiri).

Rabinii secolelor următoare au continuat munca începută de Iuda și au alcătuit astfel cea de a doua parte a Talmudului, numită *Ghemara* (Completare). Întrucît o ghemară a fost alcătuită de către rabinii din școala palestiniană, iar o alta de către cei din școala babiloniană, vorbim azi despre un *Talmud palestinian* și despre un *Talmul babilonian.* Ultimul dintre ele, cu un conținut mai valoros și mai profund, influențează pînă azi gîndirea teologică mozaică. Asupra lui și-a îndreptat preocupările și autorul cărții pe care o prezentăm, expunînd învățătura de credință și morală a mozaismului, așa cum se reflectă ea în Talmudul babilonian.

Astfel, în capitolul I, este redată și fundamentată, cu texte talmudice, *Doctrina despre Dumnezeu,* cu referire la existența, spiritualitatea, unitatea, omniprezența, atotputernicia, atotștiința, veșnicia, dreptatea, bunătatea, sfințenia și desăvîrșirea Sa, la inefabilul numelor Sale. Ideea care se reliefează cu pregnanță din tot cuprinsul acestei prime părți este aceea că Dumnezeu există și că existența Sa se impune credinciosului ca un fapt ce nu are nevoie de nici o demonstrație. Numele său cel mai frecvent este Elohim — în forma de plural — în care trebuie să se înțeleagă mai degrabă, o încercare de exprimare a multitudinii, a bogăției de forțe cuprinse în ființa Lui Dumnezeu, o reliefare a desăvîrșirii Sale.

Capitolul II este consacrat *creației* și are următoarele subîmpărțiri: angelologia, cosmologia, poporul ales și celelalte națiuni. În toate textele extrase din Talmud, referitoare la aceste probleme, este evidențiat mereu binele, ca o trăsătură ființială a întregii creaturi, ca o menire și o țintă finală spre care trebuie să tindă mereu. Răul este accidental și va fi biruit pînă la urmă.

Antropologia talmudică este prezentată în capitolul III. Între aceasta și antropologia Vechiului Testament nu există deosebiri. Omul este privit și aici ca o făptură cu o deosebită valoare în univers. El este alcătuit din suflet și trup, a fost înzestrat cu voință liberă, s-a supus la păcat și de aceea a fost pedepsit cu suferință și moarte. Principiul deplinei egalități umane și al înfrățirii, ce trebuie să se realizeze între națiuni, este redat sugestiv prin următorul citat din tratatul Sanhedrin (37, a): «Dum-

nezeu n-a creat inițial doi, trei sau mai mulți oameni, ci numai unul, voind să dovedească astfel că toți oamenii sînt frați și că nu există un popor care s-ar putea considera superior altor popoare».

Revelația ocupă cadrul capitolului IV. Autorul redă aici învățătura talmudică despre profeție, despre Thora, ca lege scrisă și tradiție, ca lege orală, despre studiul și citirea Thorei, despre transpunerea ei în viața religioasă.

Capitolul al V-lea, intitulat *Viața casnică după Talmud*, are următoarele subîmpărțiri : femeia, căsătoria, și divorțul, copiii, educația și respectul față de părinți.

Capitolul VI este consacrat problemelor vieții sociale. Se tratează aici despre individ și colectivitate, despre muncă, pace, dreptate, profesii și îndeletniciri sociale.

În cadrul capitolului VII, intitulat *Viața morală*, sînt dezbătute problemele : imitarea lui Dumnezeu, viața frățească, smerenia, binefacerea, onestitatea, toleranța, iertarea și grija față de animale. Și acest capitol, ca și cel precedent, îl plasează pe individ în mijlocul societății, punîndu-i în față îndatoririle pe care le are în raport cu semenii săi.

Capitolele VIII, IX, și X sînt dedicate vieții fizice, folclorului și jurisprudenței talmudice, iar ultimul capitol, al XI-lea, tratează despre eshatologie. Un spațiu larg din acest capitol este rezervat lui Mașiah, care va veni, după promisiunile făcute părinților. Alte probleme dezbătute sînt : învierea din morți, judecata finală, «gheena» și «Grădina Eden».

Ajungînd la sfîrșitul prezentării acestei cărți, socotim că este potrivit a sublinia utilitatea și valoarea ei deosebită nu numai pentru cel ce dorește să cunoască cuprinsul atît de variat al Talmudului, cu atmosfera specifică primelor secole ale creștinismului, dar și pentru cel preocupat de aprofundarea și înțelegerea Vechiului și Noului Testament. — *(Dumitru Abrudan)*.

Olimpia Papadopoulou-Tsanana, Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Μεγάλλου βασιλείου *(Antropologia lui Vasile cel Mare)*, Institutul patriarhal pentru Studii patristice, Colecția : «Analecta Vladaton», nr. 7, editată de Panaghiotis K. Christou, Tesalonic, 1970.

În general, în cadrul studiilor patristice de pînă acum, Sfîntul Vasile cel Mare nu trece drept un antropolog, făcîndu-se de regulă un mare salt în domeniul antropologiei creștine de la alexandrini direct la Sfîntul Grigorie de Nisa. Dar prin aceasta se trece cu vederea contribuția importantă pe care a adus-o Sfîntul Vasile la conturarea unei antropologii specific creștine, prin nenumăratele reflexiuni, afirmații sau expozeuri antropologice, presărate în majoritatea scrierilor sale.

Autoarea nu prezintă însă concepția antropologică a Sfîntului Vasile izolat, ci în cadrul cugetării teologice patristice și actuale despre credincios, arătînd cum s-au dezvoltat mai departe liniile generale ale antropologiei Sfîntului Vasile cel Mare.

Lucrarea se împarte în cinci mari capitole.

Cap. I, *Acest om* (tratează despre premisele teologice și cosmologice ale antropologiei ; despre credinciosul ca chip și asemănare a lui Dumnezeu ; și despre starea paradisiacă de comuniune a omului cu Dumnezeu).

Cap. II, *Răscumpărarea lui Dumnezeu* (căderea lui Adam și urmările sale, problema răului, diavolul, păcatul, moartea).

Cap. III, *Iconomia Fiului privitor la om* (taina cea mare ascunsă, Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul, rechemare și reîntoarcere).

Cap. IV, *Imitarea lui Hristos* (botezul, începutul unui nou și singur mod de viețuire creștină, orientat în direcția iubirii față de Dumnezeu și față de aproapele).

Cap. V, *Desăvîrșirea veacului acestuia* (învierea și judecata universală. Împărăția lui Dumnezeu și îndumnezeirea credinciosului).

Bazele antropologiei creștine după Sfîntul Vasile cel Mare sînt : Sfînta Treime, creația omului din iubire ca chip și asemănare a lui Dumnezeu, restaurarea omului în întruparea și jertfa Mîntuitorului Hristos și realizarea sa în Biserică, în Trupul Tainic al Domnului, prin iubire față de Dumnezeu și față de toți oamenii.

Corespondența între natura și chemarea credinciosului constituie caracteristica fundamentală a antropologiei Sfîntului Vasile cel Mare, care scoate în același timp în evidență și importanța libertății, întrucît Dumnezeu cheamă în har și credinciosul răspunde prin aceasta, în libertate. Aceasta se realizează în actul iubirii față de Dumnezeu. Forma de comuniune inițială a lui Adam în paradis, nu era ceva încheiat definitiv, ci dinamică prin excelență; un germen ce trebuia dezvoltat neîncetat. Păcatul a frînt acest proces de dezvoltare și creștere în iubire. Restabilirea a venit prin tot ceea ce a făcut Mîntuitorul Hristos pentru noi aici pe pămînt. De aceea realizarea sau mîntuirea personală a fiecărui ins nu mai e posibilă decît în Biserică prin harul Duhului Sfînt, prin participarea la moartea și învierea lui Hristos în Sfintele Taine și răspunsul la chemarea Lui. Această viață nouă a creștinilor continuă viața pămînteasca a lui Hristos, prin neîncetata imitație a Lui, a dublei porunci a iubirii și prin care se manifestă treptat, în chip văzut, Împărăția lui Dumnezeu, pînă la parusia Domnului.

După autoarea lucrării, cinci ar fi trăsăturile principale ale antropologiei Sfîntului Vasile cel Mare:

1) E o antropologie a harului, teocentrică, în care este accentuat pentru prima oară în antropologia patristică rolul Duhului Sfînt, fără de care credinciosul nu-și găsește și atinge sensul și țelul existenței sale.

2) E o antropologie a libertății, întrucît chemarea lui Dumnezeu se adresează libertății credinciosului, care poate primi sau respinge harul Său.

3) Această antropologie, deși ia în serios problema păcatului, pune accentul pe iubirea nemărginită a lui Dumnezeu față de noi.

4) E o antropologie care se mișcă constant pe terenul Bibliei și tradiției autentice a Bisericii, evitînd orice deviații și extreme eretice.

5) Antropologia sa are un caracter pastoral și predicatorial provocînd prin aceasta activitatea corespunzătoare a Bisericii și ațintind privirea spre credincios și spre împrejurările în care el își duce existența.

Deși concepută și elaborată după schemele clasice de pînă acum în teologia noastră și mai puțin după pozițiile noi și mai avansate ale teologiei ortodoxe actuale, totuși prin bogăția, materialul și informațiile noi pe care le aduce în problema studiată, ca și prin claritatea deosebită a limbii și stilului, cartea umple un gol în literatura teologică de specialitate privitoare la antropologia Sfîntului Vasile și reprezintă o reală contribuție la precizarea ei. — *Diac, Lector Ioan I. Ică).*

Prof. I. V. Popov, *Sfîntul Ilarie, episcop de Pictavia,* în «Studii Teologice», revistă periodică editată de Patriarhia Moscovei, tom. VII, Moscova, 1971, p. 115—169.

În acest număr, Prof. I. V. Popov publică ultima parte a dezvoltatului său studiu despre Sfîntul Ilarie, episcop de Pictavia. Primele trei părți au fost publicate în aceeași revistă în tomurile IV, V și VI.

Bogat întemeiat pe texte largi, extrase din operele Sfîntului Ilarie, și citate în limba latină, studiul Pr. I. V. Popov devine o valoroasă monografie asupra vieții, activității, operei și teologiei Sfîntului Ilarie, episcop de Pictavia, privită din punct de vedere ortodox.

Partea a patra a studiului se ocupă de anumite aspecte ale *teologiei* Sfîntului Ilarie, episcop de Pictavia.

Primul capitol înfățișează *învățătura despre om,* în care autorul subliniază de la început că *antropologia* Sfîntului Ilarie de Pictavia este caracterizată prin spiritualismul, împrumutat de la Origen, și impropriu Apusului, deși adesea se observă și influențele tradiției apusene. Astfel, spre deosebire de Origen și cu totul în spiritul scriitorilor apuseni, Sfîntul Ilarie de Pictavia privește pe om prin prisma concepției dihotomice: ca ființă dotată cu inteligență, care constă din două firi — una externă

și alta internă — care nu sînt de acord între ele, însă unite într-un tot unic; sau ca ființă care constă din două firi — suflet și trup —, dintre care una spirituală și alta materială pămîntească.

În creația omului, Sfîntul Ilarie deosebește trei momente: crearea din nimic a sufletului după chipul lui Dumnezeu; crearea trupului din pămînt, care a avut loc mai tîrziu; și introducerea în trup a sufletului creat mai înainte. Aceeași privire o are Sfîntul Ilarie și cu privire la nașterea fiecărui om: sufletul este creat în chip nemijlocit de către Dumnezeu din nimic, iar trupul se formează din elementele naș-terii în pîntecele mamei și apoi se unește cu sufletul. Tot după această concepție spi-rituală este formată și învățătura Sfîntului Ilarie despre chipul lui Dumnezeu în om, care constă în unirea chipului lui Dumnezeu cu forma trupească, după modelul ales din veci de Dumnezeu-Cuvîntul pentru venirea Lui în lume.

În privința *căderii în păcat și a consecințelor ei*, autorul constată că Sfîntul Ilarie nu s-a ocupat îndeaproape de aceasta nici în lucrările îndreptate împotriva arianismului, nici în comentariile la psalmi. Totuși Sfîntul Ilarie amintește de păcat și de urmările lui: că în urma păcatului Adam a pierdut nemurirea și a pierdut toată bunăstarea de mai înainte. De aceea de la Adam a început pentru urmașii lui o viață, care, datorită slăbiciunilor și poftelor trupului, este mai degrabă moarte de-cît viață. Totuși pentru omul credincios există posibilitatea dobîndirii îndreptării — ca tendință generală a voinței — care însă nu poate fi înfăptuită din pricina abate-rilor de la bine sub influența hotărîtoare a trupului, care este supus schimbării.

Posibilitatea înfăptuirii de către om a binelui ca tendință generală a vieții lui, Sfîntul Ilarie o vede nu numai în «meritele» actelor de voință care pornesc din noi înșine — în virtutea libertății cu care sîntem dăruiți —, în dorințele și faptele bune, în credință (care este un act de voință) și în stăruința în acestea, ci și în ajutorul harului pentru săvîrșirea binelui. Încît se poate spune că adevărata realitate religi-oasă — după Sfîntul Ilarie: raportul între libertate și har — constă în aceea că actul religios pornește de la om și se desăvîrșește de către har. Această concepție, remarcă autorul a pus în mare încurcătură mai tîrziu pe Fericitul Augustin.

Al doilea capitol înfățișează *învățătura despre persoana lui Dumnezeu-Omul*, în care autorul demonstrează că *hristologia* Sfîntului Ilarie constituie unul din cele mai interesante despărțăminte din sistemul său teologic și se înfățișează ca o dezvoltare deplină și continuă a principiilor cunoscutului curent teologic în Biserica veche. La baza sistemului dogmatic al Sfîntului Ilarie caracterizat prin specificul lui hristologic, soteriologic, stă ideea de mîntuire înțeleasă în sensul schimbării finale a firii ome-nești neputincioase și muritoare în firea dumnezeiască și nemuritoare după chipul firii omenești schimbate a lui Iisus Hristos și deci în îndumnezeirea firii omenești.

Această învățătură despre persoana lui Dumnezeu-Omul, care din punct de vedere istoric bisericesc constituie dezvoltarea normală a sistemului dogmatic al Sfîntului Irineu de Lugdun, umple aproape toate operele lui.

În continuare sînt înfățișate diferite aspecte ale hristologiei Sfîntului Ilarie:

a) «Golirea Cuvîntului» (Filip. II, 6—7), în care autorul subliniază că după con-ținutul, după forma expunerii și după întemeierea biblică, învățătura Sfîntului Ilarie despre «golirea» Fiului lui Dumnezeu, drept condiție a întrupării, este unică și ori-ginală în întreaga literatură patristică.

b) Prin «nașterea din Fecioara», Hristos, asumînd sufletul și trupul omenesc, a devenit om desăvîrșit așa cum era Dumnezeu desăvîrșit. Autorul subliniază că, în baza punctului său de vedere dihotomic despre om, Sfîntul Ilarie recunoștea firea omenească a Mîntuitorului, compusă din trup și suflet, ca fiind desăvîrșită și întreagă. Pentru că Hristos s-a născut om desăvîrșit cu trup și suflet pentru răscumpărarea și a sufletului și a trupului.

c) În paragraful «Unitatea persoanei», autorul demonstrează că în problema des-pre modul de unire a celor două firi în Hristos, Sfîntul Ilarie este cu totul original și este unul dintre cei dintîi care au expus unirea celor două firi într-o singură per-soană a Logosului dumnezeiesc, adîncind și întemeind scripturistic această problemă.

Sfîntul Ilarie deducea ideea despre existența a două firi depline și desăvîrșite — dumnezeiască și omenească —, unite într-o persoană a Cuvîntului lui Dumnezeu, din ideea despre El ca mijlocitor între Dumnezeu și oameni.

d) În paragraful «Starea firii omenești a lui Hristos în timpul vieții Lui pămîn-tești», autorul, după ce semnalează de la început că încă din evul mediu Sfîntul Ilarie

a fost socotit că ar manifesta păreri dochetiste cu privire la realitatea firii omenești în Hristos în timpul vieții Sale pămîntești, demonstrează că pentru înțelegerea justă a învățăturii Sfîntului Ilarie despre starea firii omenești în Hristos pînă la înviere trebuie analizate îndeaproape mai multe alte teze ale Sfîntului Ilarie, legate în chip logic cu problema despre însușirile firii omenești asumate de Cuvîntul lui Dumnezeu.

Autorul analizează, în continuare, aceste teze, pornind de la constatarea că Sfîntul Ilarie așeza mîntuirea în preschimbarea firii omenești prin înnoirea ei de la început în persoana Răscumpărătorului, prin întruparea Cuvîntului.

În încheierea analizei sale, autorul spune că, după concepția Sfîntului Ilarie, trupul Mîntuitorului, ca trup adevărat și real după fire, ar fi fost capabil să sufere și foamea și setea (în general toate suferințele fizice), însă de fapt, în calitate de situație normală, El nu le-a suferit pentru că trupul Lui era pătruns de acele forțe dumnezeiești; și de aceea Hristos a suferit foamea și setea numai de bunăvoie, lăsînd pentru aceasta trupul Său în stăpînirea însușirilor sale firești.

În această perspectivă sînt tratate, în continuare: e) «Moartea lui Hristos»; f) «Afectele sufletești ale lui Hristos»; și g) «Starea firii omenești a lui Hristos după înviere».

Al treilea capitol tratează despre *învățătura Sfîntului Ilarie despre mîntuire*, învățătură care se află în strînsă legătură logică cu învățătura lui despre firea dumnezeiască și firea omenească a lui Hristos, pentru că numai credința în deplina dumnezeire a lui Hristos și în firea Lui omenească — fire adevărată și îndumnezeită — poate sluji ca garanție a nădejdilor soteriologice care constituiau concepția religioasă despre lume și viață a Sfîntului Ilarie.

Autorul subliniază că cercetînd soteriologia Sfîntului Ilarie în părțile ei componente, se pot observa în ea trei elemente, dintre care îndumnezeirea firii omenești în persoana lui Iisus Hristos este chezășia schimbării firii tuturor celor răscumpărați în veșnicia dumnezeiască, în nemurire și în slavă. Pentru că îndumnezeirea celor răscumpărați constituie țelul întrupării unicului Fiu al lui Dumnezeu și al îndumnezeirii omului în El. În încheierea analizei largi pe care autorul o face asupra lucrărilor Sfîntului Ilarie, el constată că la baza învățăturii despre mîntuire stă concepția lui hristologică. Încît se poate spune că aceasta a constituit forța lăuntrică ce l-a îndemnat pe Sfîntul Ilarie să susțină cu atîta tărie ideea despre Hristos ca mijlocitor metafizic între Dumnezeu și oameni.

Ultimul capitol prezintă *învățătura Sfîntului Ilarie despre Biserică și Taine*, care se află în strînsă legătură cu învățătura lui despre asumarea de către Hristos a firii universale omenești. În învățătura Sfîntului Ilarie despre Biserică — înțeleasă ca trupul real al lui Hristos, în cel mai realist chip, trupul primit de Hristos din Fecioara Maria și în care El împărățește după proslăvirea Sa prin înviere — nu se întîlnesc nici un fel de tendințe romane.

Dintre Taine Sfîntul Ilarie se ocupă îndeosebi de *Botez* și de *Euharistie*.

În legătură cu învățătura despre *Eshatologie*, autorul se oprește îndeosebi asupra cîtorva teze caracteristice nu atît pentru convingerile personale ale sfîntului Ilarie, cît mai ales pentru scriitorii bisericești apuseni din epoca anteniceeană.

În încheierea studiului său, autorul redă cîteva interesante mărturii și păreri întîlnite în operele Sfîntului Ilarie de Pictavia. — *(Ion V. Paraschiv)*.

Constantin I. Corniţescu, Ὁ ἀνθρωπισμὸς κατὰ τὸν ἱερὸν Χρυσόστομον (Umanismul după Sfîntul Ioan Gură de Aur), Tesalonic, 1971, 146 p.

Într-o epocă de mari frămîntări sociale și politice în urma ultimelor războaie mondiale, a emancipării popoarelor, care se găseau pînă atunci în stare de opresiune, a încrucișării diferitelor curente filozofice și ale noilor cuceriri ale științei, problema omului și a umanismului a ajuns să fie iarăși în centrul atenției tuturor factorilor de răspundere.

Deşi creştinismul nu este antropocentric, fiindcă după învăţătura sa punctul de plecare şi ţelul a toate este Dumnezeu, totuşi se străduieşte să desăvîrşească pe om pînă la îndumnezeire. Şi chiar dacă scopul ultim al omului e slava lui Dumnezeu, faptul că el se înalţă prin imitarea lui Dumnezeu cu cugetul, inima şi fapta pînă la Dumnezeu, exprimă treapta cea mai înaltă a desăvîrşirii umane. Pe de altă parte în ce priveşte viaţa omului pe pămînt, creştinul e însufleţit de chemarea Evangheliei, de bucuria triumfului vieţii asupra morţii şi a optimismului creator. Pentru acest motiv autorul crede că se poate vorbi de un umanism creştin, de un umanism teocentric, în care nimic omenesc nu este străin, fiindcă în tot ceea ce este uman se recunoaşte însuşi chipul lui Dumnezeu.

Lucrarea de care ne ocupăm reprezintă teza de doctorat a unui promiţător teolog român — care şi-a desăvîrşit studiile teologice patristice la Facultăţile de teologie de la Atena şi Tesalonic. Prin ea s-a străduit să aducă o contribuţie la dezvoltarea învăţăturii creştine despre umanismul creştin, pe baza învăţăturii patristice, reprezentată în chip strălucit de Sfîntul Ioan Gură de Aur.

După o scurtă introducere lucrarea se împarte în patru capitole :

În cap. I, *Umanismul elin şi creştin*, analizează în linii generale umanismul antic elin şi cel creştin.

În cap. II, *Fundamentul teologic al umanismului Sfîntului Ioan Gură de Aur*, tratează despre omul credincios în raportul său cu lumea, chipul lui Dumnezeu în om, omul creator de bunuri materiale şi spirituale şi întruparea Fiului lui Dumnezeu, cea mai mare cinstire arătată de Dumnezeu omului.

În cap. III, *Aplicarea practică a principiilor umanismului hrisostomic*, sînt analizate pe rînd aplicarea sa în frăţia dintre credincioşi, în dimensiunile private ale umanismului hrisostomic — familie, feciorie, educaţia copiilor, artele, prietenia, ca şi în dimensiunile sociale ale umanismului hrisostomic cu privire la muncă, bogăţie, milostenie, război şi pace.

În fine, în cap. IV, *Desăvîrşirea omului nou*, autorul arată că idealul de desăvîrşire pe care Sfîntul Ioan Gură de Aur l-a înfăţişat înaintea ascultătorilor nu se situează la un nivel mediu, e vorba de Dumnezeu însuşi, de asemănarea cu Dumnezeu. Realizarea lui începe în viaţa aceasta, dar se continuă şi se termină în desăvîrşirea din cer. Aici omul cel nou gustă fericirea la care Dumnezeu l-a destinat în planul Său din veşnicie. Dar ceea ce gustă omul în viaţa de aici nu este decît o pregustare şi o făgăduinţă a bunurilor viitoare. De aici caracteristica umanismului creştin care nu se mulţumeşte niciodată cu nivelul ajuns, ci tinde neîncetat spre bine şi adevăr, dragoste şi pace, pînă la împlinirea desăvîrşită a făgăduinţelor date de Dumnezeu omului în Hristos.

Deşi în toate religiile şi civilizaţiile i s-a dat omului o atenţie specială şi umanismul elin a atins culmi remarcabile în care omul stătea în însuşi centrul poeziei, artelor şi filozofiei, cu toate acestea, nici una din religii şi nici antropocentrismul elin n-a deschis orizonturi spre o desăvîrşire care să depăşească nivelul pur uman.

Ba chiar, în ce priveşte posibilitatea realizării sale în toţi oamenii în viaţa prezentă, precum şi socotirea acesteia ca un mormînt sau închisoare a sufletului, ele sînt extrem de limitate în eficienţa lor şi sînt incapabile de a rezolva toate problemele omului şi umanismului plenar. Luînd ceea ce este bun din umanismul antic, creştinismul l-a depăşit în acelaşi timp prin ridicarea omului dincolo de limitele umanului, pe culmile harului şi luminii dumnezeieşti, făcînd pe toţi oamenii liberi, egali şi fraţi întreolaltă. Viaţa prezentă capătă o mare valoare ca unul din cele mai mari daruri pe care Dumnezeu le-a făcut oamenilor, ca loc de luptă pentru cucerirea dreptului la viaţă şi atingerea desăvîrşirii.

Dintre punctele de vedere umaniste creştine din epoca patristică, cel al Sfîntului Ioan Gură de Aur apare ca cel mai profund şi semnificativ, atît în privinţa concepţiei cît şi aplicării sale practice. Mai ales în privinţa realizării sale pe plan individual şi orizontului său social, umanismul creştin hrisostomic reprezintă un real progres şi o remarcabilă contribuţie la precizarea coordonatelor unui umanism creştin autentic, cu centrul de greutate pe desăvîrşirea necontenită a tuturor oamenilor pînă la asemănarea cu Dumnezeu şi pe slujirea creştină practică în lume.

Sigur că, în privinţa eficienţei sale pe plan social, umanismul creştin hrisostomic are anumite limite corespunzătoare epocii în care a trăit Sfîntul Ioan Gură de Aur, dar cu toate acestea, el are meritul că n-a ocolit aspectele şi problemele sociale ale uma-

nismului creştin autentic şi că a încercat să le soluţioneze de pe poziţiile iubirii creştine, contribuind la uşurarea multor nevoi ale societăţii în care a trăit.

Cartea are meritul de a fi dezbătut astfel o problemă de mare actualitate, reliefînd contribuţia unuia din reprezentanţii cei mai expresivi ai tradiţiei patristice, la conturarea şi rezolvarea ei. Am fi dorit însă în partea ultimă a lucrării, o confruntare mai largă a umanismului creştin hrisostomic cu principiile şi concepţiile umaniste actuale cele mai avansate, întrucît mesajul profund umanist al Evangheliei lui Hristos trebuie vestit şi trăit în condiţiile mereu noi ale omenirii, reliefîndu-şi utilitatea în măsura în care înţelege şi caută să contribuie la soluţionarea nevoilor şi aspiraţiilor noi, ale omului şi omenirii contemporane. — *(Diac. Lector Ioan I. Ică).*

Z. I. Hijneac, *Киебо-могиляньская Академія* (Academia movileană din Kiev), Kiev, 1970, 172 p.

Prima jumătate a secolului al XVII-lea marchează un moment însemnat în istoria legăturilor dintre popoarele ucrainean şi român, prin personalitatea mitropolitului, de origine română, Petru Movilă şi a aşezămîntului creat de el, Academia movileană din Kiev. Acestui aşezămînt i-au fost consacrate, în decursul anilor, studiile istoricilor V. Ascocenskii, D. Vişnevskii, M. Maximovici, S. Golubev, M. Petrov, F. Titov. Dintre aceste studii, în limba română a fost tradus cel al lui S. Golubev, *Petru Movilă şi colaboratorii săi*, şi tipărit în revista «Biserica Ortodoxă Română», la sfîrşitul secolului trecut.

Universitatea din Kiev reactualizează importanţa problemei tipărind, în limba ucraineană, monografia lui Z. I. Hijneac, *Academia movileană din Kiev*, care aduce la zi informaţia şi foloseşte un bogat material inedit. Monografia cuprinde următoarele capitole: *Introducerea* autorului; cap. 1, *Aspecte culturale la sfîrşitul secolului al XVI-lea — începutul secolului al XVII-lea. Începutul şi dezvoltarea învăţămîntului superior*; cap. II, *Rolul Academiei din Kiev în dezvoltarea învăţămîntului şi culturii din Ucraina*; cap. III, *Academia din Kiev şi legăturile culturale interslave*; şi *Postfaţă*.

Autorul arată că dezvoltarea şi intensificarea legăturilor comerciale capătă un mare avînt în a doua jumătate a secolului al XVI-lea şi începutul secolului al XVII-lea. Localităţi ca Liov, Kiev, Peremîsl, Lutk făceau comerţ cu Valahia, Moldova, cu genovezii din Kaffa, ca şi cu ţinuturi mai îndepărtate: Londra, Paris, Veneţia şi Orientul Apropiat.

Diferitele grupări ale localnicilor, care luptă pentru apărarea intereselor lor sociale se unesc în organizaţii numite Бpamcba *(Fraţii)*. Cea mai veche *frăţie* a fost cea din Liov, din secolul al XV-lea. Frăţiile deschideau şcoli pentru luminarea poporului, înfiinţau tipografii, susţineau pe scriitori şi chemau învăţaţi din Apus. Începutul *şcolilor* Frăţiei ortodoxe populare poate fi situat în 1584, cînd regele Ştefan Bathori a emis un decret de învoire tîrgoveţilor din Vilna de a înfiinţa şcoli. Primele şcoli au fost ale Frăţiei din Vilna (1585) şi ale celei din Liov (1586). Un succes deosebit l-a avut şcoala de la Liov. Printre profesorii şcolii de la Liov se numără lingvistul Pamvo Berînda, care în 1627 a editat la Kiev renumitul său Lexicon slavo-rusesc. Alături de învăţămîntul în şcoli, în acea epocă s-au dezvoltat tipografiile frăţiilor. Cea dintîi a fost tipografia de la Liov înfiinţată de urmaşii lui Ivan Fedorov, care tipăreşte *Apostolul* în 1574, prima carte tipărită în Ucraina. Un rol însemnat a avut tipografia de la Ostrog, care tipăreşte *Biblia* de la Ostrog, prima biblie slavă tipărită. Tipăriturile ucrainene au contribuit la dezvoltarea culturii naţionale şi a unităţii poporului ucrainean.

Un rol deosebit în dezvoltarea culturii ucrainene la începutul secolului al XVI-lea l-a jucat Kievul. Frăţia ortodoxă, înfiinţată la 1615, deschide tipografia în Lavra Kievului, care, împreună cu biblioteca înfiinţată pe lîngă Mînăstirea Pecerska, au deşteptat mişcarea de luminare a poporului credincios.

În 1627 ajunge arhimandrit al Lavrei Pecerska din Kiev Petru Movilă. El a rămas în fruntea acestei instituţii, care capătă un rol primordial în tipărirea cărţilor în limba ucraineană, timp de 20 de ani. În 1631, cînd ia fiinţă şi o şcoală, patronată de Petru Movilă, la mînăstirea Lavra Pecerska se formează un puternic nucleu cultural, căci

alături de școala Frăției care funcționa în 1615, ea a cuprins cel mai însemnat număr de elevi.

Ca mitropolit al Kievului, Petru Movilă a înzestrat școala de la Mînăstirea Pecerska cu toate cele necesare. În primul rînd a adus din alte centre profesori vestiți ca : Isaia Trofimovici, Kozlovski de la Liov, Silvestru Kosov, Sofronie Pociatki (de retorică), care în 1632 a tipărit, în cinstea lui Petru Movilă, un vestit panegiric-evharistion.

În anul 1632 școlile Frăției și a Lavrei se contopesc sub numele de colegiu, care la recomandarea profesorilor capătă numele de *Colegiul movilean*, datorită rolului de sprijinitor al acestui așezămînt și contribuției mitropolitului Petru Movilă în procesul de asimilare a științelor.

După mai mulți ani de funcționare, colegiul movilean este recunoscut oficial, în 1658, drept *Academie* bucurîndu-se de toate prerogativele și libertățile, ca și Academia din Cracovia. Recunoașterea Academiei movilene este confirmată de actele din 1694 și 1701 și astfel ea trece în rîndul școlilor superioare europene. Academia era centrul învățămîntului din Europa răsăriteană, la care învățau tineri de diferite naționalități, pe lîngă ucraineni, ruși, bieloruși, sîrbi, bulgari, dalmați ș.a. Autorul enumără manualele folosite în Academie și dă liste statistice ale studenților din secolul al XVIII-lea, după originea socială, din care se poate constata că numărul studenților proveniți din mediul mirean întrecea pe cel al fiilor de clerici.

Autorul face amănunțite biografii ale profesorilor din această epocă : Ioanichie Galeatovski, Teofan Prokopovici, Ioanichie Ghizel, Bantîș-Kemenskii, Ștefan Iavorskii și alții. Se dau informații despre Gheorghe Konisski, rectorul care, la 1753, eliberează românului transilvănean Dimitrie Eustatievici Brașoveanul, atestatul de absolvire a studiilor (Referiri la profesorii lui Dimitrie Eustatievici Brașoveanul de la Academia movileană, se fac și în ediția lucrării sale *Gramatica românească, 1757. Prima gramatică a limbii române*, București, 1969).

Petru Movilă a lăsat prin testament biblioteca sa Colegiului pe care îl numește «uniem pignus meum» și «cu lacrimi» a cerut să fie dezvoltată. Acestui început de bibliotecă i s-au adăugat colecțiile mari ale donatorilor Iov Borețkii, și Taras Zemskii, încît la 1780 ea număra 12.000 volume. Această bibliotecă era frecventată, la 1780, de cei 2.000 de studenți ai Academiei.

În ultimul capitol autorul arată că absolvenții Academiei movilene au jucat un rol însemnat în întemeierea altor școli de învățămînt superior. Astfel, Ștefan Iavorskii, a fost chemat la Moscova și a reorganizat școala de la Zakonoispask, transformată în 1701 în «Academia slavo-greacă-latină» din Moscova. În prima jumătate a secolului al XVIII-lea, prin ucazul Sinodului rus, 95 de absolvenți ai Academiei din Kiev au fost chemați la Moscova. Datorită lor s-au întemeiat majoritatea școlilor din Rusia ca : Școala latină de la Rostov (1702), de D. Tuptalo, Școala slavo-rusă de la Tobolsk (1703), Seminarul de la Arhanghelsk, Seminarul de la Smolensk, Seminarul de la Mînăstirea Sfînta Treime Sergheiev (1742), Seminarul de la Petersburg și altele.

Privitor la legătura Academiei cu românii, studiul arată legăturile lui Petru Movilă cu Moldova. În secolul al XVIII-lea au învățat 12 moldoveni și valahi, fără a li se specifica numele. Pe lîngă români, au învățat sîrbi, muntenegreni, dalmați, greci.

Studiul, pe baza materialului inedit, luminează istoria înființării și dezvoltării Academiei din Kiev, care a fost mulți ani în secolul al XVII-lea și în prima jumătate a secolului al XVIII-lea singurul așezămînt superior de învățătură al Ucrainei și al întregului Răsărit al Europei. Poporul român a contribuit, prin Petru Movilă, la susținerea ei, iar Academia de-a lungul anilor, mai ales în secolul al XIX-lea, a avut elevi care au activat apoi pentru dezvoltarea culturii românești. — *(Pr. Paul Mihail).*

R. N. Dandekar, *Some Aspects of the History of Hinduism* (Publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit, Class B, No. 3), University of Poona/Poona (India), 142 p.

Cunoscător al religiei indiene, Dandekar își împarte lucrarea sa, deosebit de bogată în idei, în următoarele capitole : *Hinduismul protoistoric, Interludiu vedic, Hinduism clasic, Hinduism și cultura modernă.*

Religia Indului este interpretată ca protohinduism. Hinduismul clasic de astăzi și jainismul sînt văzute ca niște completări sau continuări logice ale acestui protohinduism. O astfel de prezentare a religiei Indului este pe deplin justificată, în special în relație cu aportul pe care sacrificiul religios l-a avut în perioada Vedelor.

Motivarea mistico-magică a ritualurilor sacrificiului și concretizarea acestora în filozofia Upanișadelor se bucură de o tratare foarte clară. Un lucru care trebuie reținut de aderenții altor religii, este faptul că, scrierile cunoscute sub numele de Aranyakas nu se studiau în asramas, comunități religioase, ci în păduri, în locuri ascunse.

Este clar oglindită formarea hinduismului clasic ca reacție împotriva tendințelor eterodoxe, printr-o asimilare a credințelor populare. Curentele spirituale din hinduismul modern sînt relevate cu o claritate deosebită. Autorul atribuie hinduismului, care, potrivit părerii lui Radhakrishnan, nu este numai o poziție și rezultatul acesteia, ci și o mișcare și un proces, o potențializare imanentă care îl face parte integrantă din cultura modernă.

Studiul lui Dandekar, prezentînd liniile de dezvoltare ale filozofiei și culturii Indiei, este de interes deosebit nu numai pentru indologi, ci și pentru cei interesați în istoria comparată a religiilor. — *(Remus Rus).*

Ștefan S. Gorovei, *Un ctitor de țară : Bogdan I,* în «Magazin istoric», an. VII, nr. 2(71), 1973, p. 38—43.

Articolul demonstrează, cu date succinte dar solid fundamentate, originea maramureșeană a lui Bogdan I, și rolul acestuia în întemeierea statului moldovenesc de sine stătător.

În documente, «țara» Maramureșului e amintită pentru prima dată în anul 1299. Dependența ei de regatul maghiar e menționată un an mai tîrziu, iar în 1319 e amintit pentru prima dată, ca reprezentant al regelui, *comitele de Maramureș.* În secolul al XIV-lea, «cnezii maramureșeni reprezentau o clasă de stăpîni ereditari ai satelor». Categoria principală o constituiau *cnezii de sat.* Mai multe sate grupate de-a lungul unei văi au format un cnezat mai mare, condus de un *cneaz de vale.* La mijlocul secolului al XIV-lea, existau în Maramureș șapte asemenea cnezate de vale, cel mai însemnat fiind cnezatul Izei și Vișaelor, cu centrul la Cuhea (Cuhnea), condus de familia lui Bogdan.

Dintre cnezii de vale, adunarea cnezilor Țării Maramureșului alegea un voievod al întregii țări. Bogdan de Cuhea a fost unul din cei investiți cu asemenea demnitate, în cel de-al patrulea deceniu al veacului al XIV-lea. În acest timp, Dragoș era încă «un personaj neînsemnat, absent de pe scena istoriei Maramureșului».

Încercarea unor istorici, mai ales a adepților teoriilor imigrationiste — potrivit cărora românii s-au stabilit în ținuturile carpato-dunărene într-o perioadă tîrzie, împinsă chiar pînă la sfîrșitul secolului al XIII-lea — de a identifica pe viitorul «voievod și ctitor al Moldovei independente» în persoana unui alt Bogdan, originar din Țara Românească, este calificată just de autor ca fiind «de-a dreptul imposibilă». Documente istorice incontestabile arată pe Bogdan de Cuhea drept un mare feudal maramureșan, moștenitor — împreună cu fratele său Iuga — al celui mai mare cnezat, alcătuit din 22 de sate. Săpăturile arheologice întreprinse la Cuhea au adus amănunte prețioase în această privință, atestînd între altele și existența unei biserici de piatră de mari dimensiuni, unde a fost îngropat Iuga, ridicată pe locul unde mai înainte fusese o modestă biserică de lemn. «Deci, atît la reședință cît și la biserică, se constată o continuitate care dovedește că *stăpînii care s-au succedat la Cuhea erau din aceeași familie,* ceea ce anihilează orice încercare de a da lui Bogdan I o altă origine decît cea maramureșeană».

Bogdan a fost la început «vasal credincios» al regelui maghiar. Apoi, bunele relații au fost întrerupte. Cauzele conflictului nu au fost numai de natură religioasă, cum le înfățișează vechea istoriografie românească. «Vina necredinței» lui Bogdan față de regalitatea maghiară a avut și o cauză de ordin economic-social : atentarea la vechile libertăți ale obștilor de către regele Carol Robert, prin înăsprirea regimului aplicat țăranilor iobagi, în scopul întăririi pozițiilor nobilimii maghiare. Bogdan nu

a acționat singur, ci a atras de partea sa, pe lîngă rudele sale și pe alți feudali români maramureșeni, «formînd cu timpul acea mînă de *viteji* cu care fostul voievod al Maramureșului va fonda independența Moldovei».

În acest timp, în 1359, în Moldova s-a produs răscoala românilor pentru înlăturarea suzeranității maghiare, fapt care a atras atenția lui Bogdan. După relatarea cronicarului Ioan de Tîrnave, «Bogdan, voievodul românilor din Maramureș, adunîndu-și românii săi din acea regiune, a trecut pe ascuns în Țara Moldovei, supusă coroanei regatului Ungariei». În bătălia dată, după părerea autorului, în anul 1363, Sas, fiul lui Dragoș descălecătorul, a fost luat prizonier, iar o parte din rudele sale s-au refugiat în Transilvania.

Regele Ludovic cel Mare a încercat în mai multe rînduri să alunge pe Bogdan din Moldova, dar a fost împiedicat de rezistența moldovenilor. Aceasta e o dovadă că moldovenii îl doriseră pe Bogdan, îl chemaseră ei înșiși și-l ajutaseră să obțină victoria. Astfel, «Bogdan nu mai poate fi considerat un simplu cuceritor : el a fost *omul care a transformat în realitate dorința vie a moldovenilor*, întemeind printr-un act de mare energie și vitejie, un stat, care va avea o existență de sine stătătoare timp de o jumătate de mileniu». Acestui motiv se datorește și faptul că spre mijlocul secolului al XV-lea moldovenii denumeau Moldova *Bogdania*, referindu-se la primul conducător al acestei țări.

Regele Ungariei a trebuit să recunoască oficial, după cîtva timp, ieșirea Moldovei de sub stăpînirea sa. Diploma din 2 februarie 1363, prin care se dăruia fiilor lui Sas toate proprietățile lui Bogdan din ținuturile Cuhei este — după cum remarcă autorul — «*un veritabil act de recunoaștere a statului moldovenesc de sine stătător*».

În timpul celor patru ani de domnie (1363—1367), Bogdan se pare că a locuit la Rădăuți, unde a înălțat o frumoasă biserică în stil romanic. Din cauza vitregiei vremurilor, e mai mult ca sigur că el nici nu a găsit timp pentru a se încorona ca domn. De un lucru însă a purtat multă grijă : de locul de veci, gropnița de la biserica din Rădăuți, unde a fost înmormîntat, în dreapta naosului. — *(Pr. Dumitru Soare)*.

Olga Cicanci et Paul Cernovodeanu, *Contribution à la connaissance de la biographie et de l'oeuvre de Jean (Hierothée) Comnène (1658—1719)*, în «Balkan Studies», nr. 12/1971.

Autorii reiau subiectul tratat, cu cinci ani mai înainte, de profesorul T. G. Bulat în «Biserica Ortodoxă Română», amplificîndu-l și aducînd lucruri mai puțin cunoscute. Este vorba de Ioan Comnen «iatro-filosof», fost profesor la Academia Domnească din București, apoi mitropolit de Dristor-Silistra. El este, așadar, unul din grecii învățați, primiți cu toată bunăvoința și onorurile la splendida curte a lui Constantin Vodă Brîncoveanul. Dar, pînă să ajungă la Academia Domnească, profesor de fizică și matematică, Ioan Comnen cunoscuse multă lume și căpătase o bogată experiență de viață.

Ioan Comnen își luase numele acesta, cu rezonanță imperială, pentru a impresiona mai mult pe contemporani. (A nu se uita cazul lui Iacob Eraclid Despotul, care, de asemenea, își alcătuise odinioară o descendență princiară). Era deci un obicei grecesc frecvent, deoarece adevăratul său nume era Ioan Molibdos. El s-a născut la 16 ianuarie 1658 la Heraclea. Tatăl său, Alexis Molibdos, era notar al bisericii principale din acest oraș. Viitorul medic făcuse primele sale studii superioare la Academia Patriarhiei de Constantinopol, preocupîndu-se de teologie, filozofie, gramatică și medicină. Mulțumită pregătirii sale serioase, el fu recomandat domnitorului Moldovei, Gheorghe Duca (1678—1683), un mare susținător al elenismului în Principatele Române.

La Iași, alături de alți savanți greci ca Azarias Cigalos Spandoni și alții, el participă la instrucția fiului domnesc Constantin. Aici el activa de asemenea și la tipăriturile de la mînăstirea Cetățuia, unde se scoteau lucrări în grecește. Din momentul însă cînd Ștefan Petriceicu, susținut de polonezi, ocupa scaunul Moldovei, iar Gheorghe Duca fu dus în captivitate la Liov (martie 1684), Ioan Comnen părăsește Iașul și pleacă în Italia, pentru a-și desăvîrși studiile. Acolo va cunoaște el pe Iacob Pylarinos, medicul domnului Șerban Cantacuzino, care-i va fi descris situația din Țara Românească.

Mai tîrziu, la o dată nesigură, Ioan Comnen, acum doctor în medicină al Universității din Padova, pleacă în Rusia, unde în această vreme se desfășurau lucrările vestitei Academii slavo-greco-latină creată la Moscova în 1687, de Sofronie și Ioanichie Licudis, călugări istruiți și institutori greci din Cefalonia.

După puțin timp însă, el părăsește Rusia, pentru a merge în Țara Românească, unde îl găsim în toamna anului 1694. Aici fiind, el este chemat la Iași de fostul său elev, domnitorul Constantin Duca. Acolo, îl aflăm în anul 1695, iar la sfîrșitul aceluiași an (8 decembrie 1695), Constantin Duca este destituit și Ioan Comnen părăsește din nou Iașul, pentru a veni la București. Aici, prin intervenția lui Constantin Duca, ginerele lui Constantin Brîncoveanu, ajunge medicul Curții domnești. Pentru prima oară găsim numele lui Ioan Comnen în «Registrul vistieriei Valachiei», în anul 1697.

Doctorul Ioan Comnen, în compania lui Ioan Pylarinos, însoțea unitățile armate valahe care trebuia să ajute pe turci în lupta lor contra Imperiului habsburgic. Iată dar, că viitorul mitropolit de Silistra cunoaște și ororile războiului cu această ocazie. În 1698, el refuză să plece în Rusia, unde fusese invitat din nou pentru imprimarea cărților bisericești ; în schimb, el pornește în pelerinaj la Muntele Atos. La înapoiere el redactează vestitul *Proschinitarion*, adică descrierea vizitei făcute la muntele sfînt, lucrare pe care el o tipărește în anul 1701 la Mînăstirea Snagov.

Între anii 1699 și 1702, Comnen îndeplinește fără întrerupere obligațiile sale de medic al Domnitorului. Perioada aceasta este cea mai rodnică a vieții sale, căci pe lîngă profesia de medic, el se ocupă și de opere literare, în domeniul teologiei, istoriei și geografiei, elaborînd diferite lucrări originale precum și traduceri, contribuind alături de mitropolitul Antim, la activitatea culturală ce se desfășura în jurul Mînăstirii Snagov. În plus și paralel, el preda la Academia Domnească fizica și matematica.

Cu toată buna primire și considerație de care se bucura la curtea lui Constantin Brîncoveanu, vedem însă cum Ioan Comnen, «iatro-filosof», intră în cinul monahal în toamna anului 1702, luînd numele de Ierotei și este ales, mai întîi, mitropolit de Sidis, scaun care era numai o amintire istorică, iar după alți cîțiva ani, mitropolit de Dristor-Silistra, deci destul de aproape de București. Bogata corespondență pe care o poartă cu domnitorul Nicolae Mavrocordat și cu Chiril al II-lea, patriarhul Constantinopolului, ne arată viața și activitatea sa ca titular al unei mitropolii. Preocupările sale intelectuale nu l-au părăsit, chiar în mijlocul greutăților sale, și au fost multe — administrative. Situația slabă financiară a diocezei sale, devenită și mai apăsătoare, din cauza abuzurilor funcționarilor Porții, i-au dat mult de lucru. Corespondența dintre Ioan Comnen și Hrisant Notara este revelatoare. Corespondența lui Ioan Comnen merită a fi urmărită cu atenție ; ea este un veritabil «diarium» al învățatului mitropolit de Silistra. Ultimele știri despre marele învățat al timpului datează din anul 1719, socotit ca ultimul an al vieții sale.

Nu se știe unde a fost înmormîntat, poate la reședința sa, la Dristor-Silistra (?).

Opera scrisă a lui Ioan Comnen tratează despre medicină, teologie, filozofie, retorică literară, fără a uita istoria, geografia, arta de a imprima și chiar științele esoterice.

Autorii analizează mai întîi lucrările sale teologice, dintre care un manuscris păstrat la Biblioteca națională din Viena, și care este o traducere a tălmăcirii arhiepiscopului Teofilact al Bulgariei la cele patru evanghelii. Lucrarea, sub formă de manuscris, s-a bucurat de o largă difuzare în țară ; ea a fost tipărită însă numai în anul 1805, la Iași. În prefața acestei traduceri, Ioan Comnen, alias Ierotei mitropolitul, aduce neîncetate laude — de altfel bine meritate — lui Constantin Vodă Brîncoveanu.

Academia Republicii Socialiste România posedă un manuscris grec, care este un miscelaneu, cu privire mai ales la încercările din acel timp de apropiere între Biserica Ortodoxă și cea Anglicană. Iar un alt manuscris conține o traducere din limba latină în limba greacă a vestitei opere a lui Toma de Kempis, *Imitatio Christi*. Din lucrările cu caracter filozofic, autorii menționează un manuscris provenind de la biserica Bărboi din Iași, cedat de D. Sturdza Academiei Române. El conține maxime felurite ale împăraților, generalilor și filozofilor, traduse de Ierotei și dedicat lui Constantin Vodă Brîncoveanu. Alte manuscrise conțin traducerea din latinește în grecește a *Metamorfozelor*, lucrare foarte populară în Apusul medieval și care a fost tradusă în românește de Rafael, egumenul Mînăstirii Neamț, cu ajutorul mitropolitului Dositei Filiti retras la Brașov, în anul 1812.

Din domeniul *istoriei*, este amintit vestitul *Proschinitar*, adică descrierea călătoriei la Sfîntul Munte Atos, un foarte folositor *vademecum* pentru vizitatorii acestei vestite republici călugărești și care a fost tradus sau adaptat și în limba latină, franceză și rusă. În românește cartea nu a fost tradusă decît tîrziu, în anul 1856 de ieromonahul Serafim din lavra Russicon din Muntele Atos, și într-o versiune neamplificată. Bine apreciat de marele învățat care a fost Stolnicul Constantin Cantacuzino, și desigur pentru a-i face plăcere acestuia, Comnen scrie o lucrare, rămasă în manuscris și aflată azi în Biblioteca națională din Viena, în care laudă virtuțile strămoșului acestuia, Ioan VI Cantacuzino, împăratul Bizanțului. Este o lucrare de 129 foi; pe verso foii 13, Ioan Comnen promite că, dacă îl va ajuta Dumnezeu, se va ocupa despre viața acestui împărat, într-o operă mai amplă. Constantin Vodă Brîncoveanu, care era un Cantacuzin prin mamă, se va fi bucurat de această lucrare, în egală măsură, ca și stolnicul, unchiul său. Această lucrare a fost tradusă în latinește și editată de Crisant Loparev, la St. Petersburg, în anul 1888.

În domeniul geografiei, Ioan Comnen ajută pe învățatul său protector, Stolnicul Constantin Cantacuzino, la tipărirea primei hărți a Valahiei, imprimată în grecește, la Padova, în anul 1700.

Ierotei Mitropolitul are și o mare activitate retorică literară care conține epigrame, elogii, elegii, epigrame funerare, ca aceea în memoria lui Ioan Caryofil, profesor renumit la Școala patriarhală din Fanar, mort la București la 22 septembrie 1692 și înmormîntat la Mînăstirea Radu Vodă. O altă epigramă funerară este aceea care fu sculptată pe mormîntul lui Sevastos Kymenitis, profesor și primul director al Academiei Domnești din București.

Bogată și interesantă apare și corespondența fostului mitropolit de Silistra. Ea cuprinde perioada de timp de la 1687 la 1717. Aici găsim știri despre Manolakis Caryofilis, despre doctorul lui Șerban Cantacuzino, Iacob Pylarinos, despre Sevastos Kymenitis, profesorul Spandoni, despre domnitorul Nicolae Mavrocordat și alții. De reținut din această corespondență, amănunte referitoare la multiplele sale greutăți administrative, ca mitropolit de Dristor. În sfîrșit, autorii redau într-o anexă, lunga scrisoare autografă a lui Ioan Comnen, cu data de aprilie 1867, către marele retor Manolakis Caryophilis.

Realizatorii acestei lucrări, care mai poate fi întregită cu alte eventuale știri, merită toată lauda pentru felul atent cum au tratat subiectul. Tipărită în limba franceză în «Balkan Studies», care apare la Salonic, este bine venită pentru cercurile grecești ca și cele românești. Pentru cei dintîi interesul constă în faptul că li se înfățișează o figură de învățat grec, care și-a găsit azil politic și intelectual la curțile domnești din Iași și București. Primit în lumea românească, merituosul învățat Ioan Comnen, alias Ierotei Mitropolitul, a fost răsplătit după cum merita, adică cu prietenie, cinste și prețuire aleasă. Pentru cercurile românești, lucrarea ne arată o dată mai mult că la curtea lui Vodă Brîncoveanu se instalase într-adevăr «Byzance après Byzance». — *(T.G.B.)*.

Paul M i h a i l, *Alte acte românești de la Constantinopol (1578—1820)*, II, extras din Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie «A. D. Xenopol», IX, Iași, 1972, p. 455—468.

Autorul publică încă opt acte românești, aflate în arhiva Metocului Sfîntului Mormînt din Constantinopol, dintre care șase originale emise în perioada 22 iulie 1578 — 29 iunie 1820.

După precizările ce se fac în micul studiu introductiv, documentul din 22 iulie 1578, prin care Petru Șchiopul dăruiește mînăstirii Galata unele sate cu vie, mori și bălți — a fost cunoscută pînă acum doar într-o traducere românească datînd din 1795. Autorul dă la iveală originalul în redacție slavă, care, față de traducerea din 1795, are în plus unele precizări. În afară de aceasta, originalul are pe verso unele însemnări, care îl atestă drept numărul 1 al seriei documentelor mînăstirii Galata.

Documentul din 17 septembrie 1646 — prin care Vasile Lupu dăruiește mînăstirii Golia o serie de sate și părți de moșii — este redactat în slavonă de către Pătrașco din Iași și are semnătura voievodului. Datorită indicațiilor topografice foarte precise din document, satele amintite pot fi identificate și astăzi.

Un alt document este cel din 25 mai 1789, prin care Divanul Moldovei dă lui Ursul Agapie delegație de pristav pe lîngă armata rusă, în timpul războiului ruso-turc.

Documentul din 16 martie 1820 conține o hotărîre judecătorească în care sînt amintite cărțile domnești de la Matei Ghica și Grigorie Alexandru Ghica, precum și unele zapise și mărturii dintre anii 1756—1793, privitoare la drepturile lui Grigorie Ursu asupra unei cîrciumi din moșia Săreați, numită partea Corbului.

Alt document important este hrisovul domnesc din 29 iunie 1820, în care voievodul Mihai Șuțu întărește vînzarea unei case din Iași, făcută de moștenitorii Vasilichii Nicolau, în scopul formării unui capital, care va fi trimis «Patriarhiei de la Țarigrad», pentru înființarea și susținerea școlii eline de la Siacista.

Autorul mărturisește că a publicat aceste mărturii românești cu convingerea că ele vor constitui un nou îndemn pentru cercetarea arhivei amintite, care păstrează multe alte acte legate de Biserica și țara noastră. — *(Pr. Dumitru Soare).*

Mario Ruffini, *Il valore culturale del monastero di Neamtz,* în «Oriente Cristiano», anno X, nr. 4 (ottobre-dicembre) 1970, p. 35—55.

Profesorul Mario Ruffini, bun cunoscător al istoriei și literaturii noastre, care ne-a vizitat țara și a avut prilejul să cunoască monumentele noastre de artă, prezintă în «Revista Asociației Catolice Italiene pentru Orientul creștin», un studiu bine documentat, despre «Valoarea culturală a Mînăstirii Neamț». Din el desprindem, în linii foarte mari, valoarea culturală a acestei mînăstiri.

Lucrarea începe cu pătrunderea monahismului în țările române, prin veacul al XV-lea, prin călugărul Nicodim, de origine sîrbă, care venea de la Muntele Atos. Monahismul a devenit în scurtă vreme izvorul principal al culturii românești, care pătrunsese din mînăstiri în straturile sociale ale Bisericii și în cancelariile voievodale. Limba culturală și oficială și cea care era în uz și ca limbă de stat și ca limbă a Bisericii era cea slavonă, care nu era înțeleasă de popor, dar care se preda în școli. Școlile de caligrafie ale mînăstirilor erau ținute în mare cinste fiindcă din ele se împrăștiau manuscrisele liturgice necesare pentru cult. Călugării copiau texte scripturistice, rînduieli de cult, vieți de sfinți, scrieri patristice etc., împodobind manuscrisele cu miniaturi, cu inițiale colorate, cu frontispicii frumos lucrate. Pergamentul și hîrtia erau puse la dispoziție de voievozii de atunci, sau erau cumpărate din Italia sau din Germania, pînă pe la mijlocul veacului al XVI-lea, cînd au început să fie produse la Brașov. Cheltuielile împreunate cu lucrarea acestor manuscrise erau suportate de mitropoliți, episcopi, boieri și negustorii bogați ai timpului. Miniaturiștii lucrau aceste manuscrise, dar nu le semnau decît în cazuri foarte rare și atunci plini de smerenie se socoteau ca mari păcătoși, ca robi ai lui Dumnezeu, ca oameni fără de nici un folos. Pe cît era de mare smerenia lor, zice autorul, pe atît de mare și de prețioasă a fost opera lor caligrafică și miniaturistică. Opera lor reprezintă în cultura și arta românească din secolele XV, XVI și XVII un aport prețios. Munca lor e dovada unei tehnici și a unui gust superior față de cea a întregului Orient european. Autorul afirmă că stilul moldovenesc de lucrare a manuscriselor întrece și stilul rusesc.

Paginile manuscriselor, care începeau capitolele, erau îmbogățite cu frontispicii variate, ca desen și culoare, care se pot reduce la trei tipuri principale : stilul geometric, în care erau amestecate elegante volute în cercuri, romburi, dreptunghiuri etc. Al doilea este tipul floral, cu frunze stilizate de flori, iar al treilea cel zoomorf, cu figuri de animale reale. Adeseori cele trei tipuri se amestecau în combinații armonioase, dar erau întotdeauna dominate de o cruce susținută de lei sau de alte animale.

De o frumusețe deosebită erau miniaturile de la începutul manuscriselor sau al paginilor care separau capitolele mai mari. Foarte variată era ornamentarea inițialelor capitolelor. Totul era lucrat cu mare finețe, cu armonie de culori și cu gust ales.

Modelele de ornamentare ale manuscriselor nu erau originale, autohtone, ci ele veneau din Bizanț, care la rîndul lor au suferit și influențe asiatice, mai ales influența miniaturistică persane și armene; acestea trecute pe la Muntele Atos, au pătruns în Orientul european, și au aflat aci grație, armonie, finețe, culoare, mai ales în manuscrisele moldovenești.

În ce privește începuturile Mînăstirii Neamțu, lucrurile nu sînt cu totul clare. Sigur e că Ștefan cel Mare, în 1497, a mărit mînăstirea care se prezintă și azi în forma pe care i-a dat-o el. Această mînăstire a ajuns prin școlile ei, prin tipografia ei, și prin pregătirea cărturărească a călugărilor, cel mai important centru al vieții mînăstirești românești. Unii călugări ai acestei mînăstiri au ajuns mitropoliți și episcopi ai Moldovei. Gloria acestei mînăstiri constă în aceea că a fost una dintre cele mai vestite școli de caligrafi. Autorul se ocupă de activitatea lui Gavriil Uricovici, a călugărilor Dimitrie, Ioanichie, Cassian, a ieromonahilor Ghervasie și Teodor Mărășescu, a monahului Paladie și a ieromonahului Spiridon.

Mario Ruffini scoate în evidență faptul că școala caligrafică și miniaturistică de la Mînăstirea Neamț a exercitat, în cursul veacurilor o influență foarte mare în școlile de miniaturiști din Muntenia și Transilvania și în cele rusești din Ucraina, din secolul al XVI-lea.

Autorul amintește și de calamitățile care s-au abătut asupra mînăstirii: incendii, jafuri și prădăciuni.

Secolul al XVIII-lea readuce mînăstirii vechea ei splendoare prin opera a doi călugări învățați: stareții Pahomie și Paisie Velicicovschi. Mario Ruffini se ocupă de activitatea acestor doi călugări și de faima mînăstirii. Pe timpul lui Pahomie asistăm la ultimele încercări ale limbii slavone de a rămîne limbă oficială a Bisericii, datorită faptului că mulți călugări ai acestei mînăstiri veneau din Ucraina și Rusia atrași de faima și de sfințenia ei. Pentru a-i satisface se săvîrșea sfînta liturghie în mod alternativ într-o zi în românește, iar în cealaltă zi în slavonește. Erau ultimele încercări ale acestei limbi de a se menține, limbă care a avut o anumită importanță în istoria culturală a Bisericii Ortodoxe Române.

Autorul vorbește despre activitatea călugărului Paisie și despre «paisianism», precum și despre contribuția lui la răspîndirea culturii românești.

În secolul al XIX-lea au fost tipărite în tipografia Mînăstirii Neamț și răspîndite în lumea ortodoxă mai mult de 130 de opere, dintre care 51 au fost cărți de cult și vieți de sfinți, restul au fost cărți de teologie. Autorul, Mario Ruffini, amintește și despre alte cărți tipărite aici, cum este «Descriptio Moldaviae» a lui Dimitrie Cantemir.

Contribuția tuturor cărților tipărite este aceea că prin răspîndirea lor s-au pus bazele unificării limbii literare românești. Această unificare a fost favorizată în 1883 prin introducerea alfabetului latin.

A treia perioadă de înflorire a Mînăstirii Neamț poate fi considerată sfîrșitul veacului trecut și începutul celui actual, la conducerea ei aflîndu-se egumenul Nicodim Munteanu, care a devenit Mitropolit al Moldovei și apoi Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române.

Mario Ruffini amintește în continuare manuscrisele rare: O cronică scrisă în limba slavonă, Sintagma lui Matei Vlastaris, Tetraevangheliile copiate la Neamț, dintre care cel mai important este cel copiat în 1429 de Gavriil Uricovici, azi aflat în Biblioteca Bodleiana din Londra. Uricovici ne apare ca un întemeitor de școală miniaturistă dacă ne gîndim la felul cum sînt reprezentate figurile Evangheliștilor. Mario Ruffini scoate în evidență și faptul că școala ieromonahului Gavriil se îndepărtează, în pictura fețelor, de tipurile pe care le întîlnim în arta bizantină, pentru a lua ca model fețele reale ale țăranilor din preajma mînăstirii.

Un alt mare miniaturist pe care îl aflăm la Neamț și care se semnează: «Teodor diaconul fiul lui Marișescu», de la care avem o mulțime de Tetraevangheliare, este iarăși una dintre figurile reprezentative ale școlii de miniaturiști ai acestei mînăstiri. Dintre Tetraevangheliarele rămase de la acesta, autorul nu amintește decît de trei, care actualmente se află la Moscova. Primul e din 1491, al doilea din 1492 și al treilea din 1498. Pe lîngă acestea biblioteca mînăstirii posedă alte ediții rare de manuscrise. Mario Ruffini amintește și despre alte bogății artistice ale Mînăstirii Neamț.

Studiul profesorului Mario Ruffini este îmbogățit cu multe fotografii care reproduc vederi de ansamblu și parțiale ale mînăstirii, epitaful din 1437 și ferecătura unui

Evangheliar din 1436. El a fost scris cu scopul de a populariza valorile artistice și culturale ale Moldovei în Apus, unde adeseori sînt prea puțin cunoscute. Din studiu mai desprindem pe lîngă dragostea autorului față de aceste tezaure de artă și prețuirea de care s-a bucurat și se bucură și azi întreaga activitate cărturărească care s-a dezvoltat și a înflorit în trecutul vieții noastre mînăstirești între zidurile acestei mînăstiri, și care la rîndul ei a exercitat o influență binefăcătoare asupra altor regiuni ale Ortodoxiei. În această mînăstire au înflorit, cu binefăcătoare roadă duhovnicească, idealurile vieții mînăstirești.

Mario Ruffini încheie studiul său afirmînd că numele Mînăstirii Neamț exprimă o glorie în viața culturală a Bisericii Ortodoxe Române din veacurile trecute. — *(Pr. Prof. Al. Moisiu).*

Ioan Ciurea, *Noi observații cu privire la perioada coresiană a culturii brașovene*, în «Limba română», XXI, 1972, nr. 6, p. 573—577.

Autorul analizează concluziile cu privire la epoca coresiană din mediul cultural românesc al Brașovului la care au ajuns cercetătorii brașoveni Arnold Hultmann și Pavel Binder în studiile lor: *Contribuții la cunoașterea vieții și activității diaconului Lorinț* (în «Studii de limbă și filologie», vol. II, București, Edit. Acad R. S. R., 1972, p. 243—258), și *Între istorie și filologie. Mediul cultural românesc al Brașovului în epoca coresiană* (în «Limba română», XX, 1971, nr. 1, 3—20) și documentează că nu pot «fi acceptate cu ușurință» (p. 573).

Identificarea pe care o fac cercetătorii brașoveni amintiți între *diacul Lorinț*, cunoscut ca discipol al lui Coresi și *Laurentius Fronius*, proprietar de teascuri tipografice, în proces cu diaconul Coresi, este considerată o confuzie. Mai firesc și mai logic este «să se nege posibilitatea existenței vreunei legături între cele două personaje, decît să se afirme».

P. P. Panaitescu a arătat că cei care l-au chemat pe Coresi la Brașov și l-au susținut, adevărații lui patroni, au fost conducătorii comunității orășenești din Scheii Brașovului, patronii bisericii ortodoxe române din acest centru orășenesc, și nu municipalitatea protestantă.

În discuția problemei, Ion Gheție (*Coresi și Reforma în lumina unor interpretări noi*, în «S. C. L.,» XVIII (1967), nr. 2, p. 234—235) a respins acest punct de vedere al patronajului stabilit de P. P. Panaitescu.

Pavel Binder și Arnold Hultmann duc mai departe ideile formulate de Ion Gheție în sensul patronajului municipalității săsești asupra activității tipografice a diaconului Coresi.

Ioan Ciurea reluînd discuția, documentează că «lucrările nu stau însă așa». În epilogurile coresiene și în cunoscutul proces din 1570 se amintesc următorii cărturari, sprijinitori și colaboratori ai marelui cărturar român: logofătul Oprea, diacul Tudor, Toma, Mănăilă, popa Iane și popa Mihai. Dintre aceștia, Oprea și Tudor nu figurează în materialul arhivistic brașovean cercetat de Pavel Binder și Arnold Hultmann. Se poate spune deci cu destulă siguranță, afirmă Ioan Ciurea, că logofătul Oprea și diacul Tudor nu erau angajații cetății și nu și-au desfășurat activitatea aici. Popa Iane (protopop) și popa Mihai («preot mic»), colaboratori apropiați ai lui Coresi (traducătorii *Cazaniei a II a* tipărită de Coresi), sînt slujbașii bisericii Sfîntului Nicolae din Șcheii Brașovului. Toma este preot român («Toma popa»). Aceștia, spune Ioan Ciurea, «ca buni români, ca preoți, cu o înaltă conștiință privind necesitatea dezvoltării culturii românești, ca membri ai comunității din Scheii Brașovului, ei și-au strîns rîndurile în jurul centrului cultural românesc pe care îl forma biserica Sfîntului Nicolae, unde a luat ființă și prima școală românească. În procesul din 1570, nu Toma — salariatul Cetății — este făcut «solidar cu diaconul Coresi», ci Toma — colaboratorul de nădejde al lui Coresi, participantul cu tot sufletul, cu toate cunoștințele și iscusința, dar și cu avuția materială, la răspîndirea cărții românești. Încît despre modificarea caracterului patronajului stabilit de P. P. Panaitescu nu poate fi vorba...». — *(Pr. I. Ionescu).*

Ioan C i o l a n și Victor V. G r e c u, *Visarion Roman — pedagog social.* Editura didactică și pedagogică, București, 1971, 255 p.

Visarion Roman este cunoscut mai ales în Transilvania, cu deosebire la Sibiu, unde și-a trăit cea mai mare parte a vieții și și-a desfășurat activitatea. Dar chiar și în timpul vieții, și după dispariția sa, a fost apreciat mai mult ca economist, deși el a arătat interes deosebit pentru problemele de învățămînt și de educație ale vremii sale, așa cum acest lucru se face evident în revistele «Amicul școalei», «Albina Carpaților», «Progresul», în calendarul «Amicul poporului», în articolele publicate în «Telegraful Român», «Gazeta Transilvaniei» «Românul» (București), «Albina» (Pesta) etc.

Lucrarea de față își mărturisește rostul tocmai în a contura personalitatea de padagog (anume de pedagog social) a lui Visarion Roman, și aceasta în conexiune cu «împrejurările de viață economică, socială, politică și culturală a poporului român din Transilvania, mai ales din prima jumătate a secolului al XIX-lea» și îndată după aceea. El a conceput ridicarea poporului român la o stare din ce în ce mai prosperă prin școală, prin îmbrățișarea meseriilor și comerțului. De aceea își și axează întreaga sa activitate pedagogică «pe educația morală și profesională a poporului român din Transilvania și se adresează deopotrivă tuturor categoriilor sociale și îndeosebi țăranilor». La acestea se adaugă și preocupările lui pentru educație cetățenească, precum și convingerea că toate sînt cu putință numai dacă *omul*, prin educație, își însușește un ideal superior și acceptă să lupte în mod conștient și cu perseverență la realizarea lui.

În partea întîi din lucrare întîlnim capitole ca următoarele: Activitatea pedagogică teoretică și practică a lui Visarion Roman, Activitatea publicistică în alte domenii și, cel mai însemnat, Gîndirea pedagogică a lui Visarion Roman cu Mișcarea pedagogică de la Sibiu în a doua jumătate a secolului XIX-lea. Partea a doua cuprinde *Texte alese*, din lucrările lui Visarion Roman, grupate pe probleme ca: Educația familiară și școlară, Probleme legate de organizarea școlii și a învățămîntului, Educația profesională, Educația etico-socială pentru ridicarea economică și culturală a românilor etc.

Expunerea este clară și atrăgătoare. Lucrarea aduce o contribuție reală la cunoașterea preocupărilor de pedagogie din secolul trecut. — *(Pr. Prof. D. Călugăr).*

Prof. Tuliu R a c o t ă, *110 ani de la apariția întîiului nostru abecedar modern*, în «Revista de Pedagogie», XXI, 1972, nr. 11, p. 95—97.

Între sarcinile imediate ale «*Astrei*», înființată la 23 octombrie 1861 de cărturarii români din Transilvania, în frunte cu Andrei Șaguna, erau și tipărirea de manuale pentru școlile «populare».

Printre primii membri activi ai Astrei se afla și preotul profesor de la Institutul pedagogic-teologic din Sibiu. Zaharia Boiu care era și poet, autor al volumului *Sunete și răsunete*, 1862[1]. Înzestrat cu temeinice cunoștințe din domeniul pedagogiei practice și teoretice și cu talent literar, lui Zaharia Boiu îi revine sarcina întocmirii manualelor necesare școlilor «poporale» române din Transilvania. El se dedică cu pasiune acestei munci și în 1862 tipărește la Sibiu, în editura diecezană, un *Abțdariu pentru școalele populare române* și un îndreptar metodic, numit *Manducere pentru învățători la întrebuințarea Abțdariului*, Sibiu, 1862.

Abecedarul lui Zaharia Boiu, răspîndit imediat în Transilvania, are meritul de a introduce pentru prima dată alfabetul latin ținînd seama de principalele cerințe ale pedagogiei moderne: predarea cunoștințelor în mod ascendent; folosirea metodei fonetice, precum și a celei intuitive, fiindcă intuiția «este temelia a tot învățămîntu-

1. Vezi Pr. Prof. Al. I. Ciurea, *Clerici și personalități ale Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania și Banat, membri ai Academiei Române, înainte de 1 Decembrie 1918*, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), 1—2, p. 16—18.

lui»; dezvoltarea limbii și gîndirii «în strînsă legătură», căci «numai acela vorbește bine, drept, corect, care cugetă bine, drept, corect, limba fiind numai chipul și răsunetul cugetării» (*Manducere...* p. 16—19).

Abecedarul lui Zaharia Boiu avea și un caracter național patriotic. Copiilor li se vorbea în el de originea comună a tuturor românilor de pe ambele părți ale Carpaților, arătînd că *«de la Roma ne tragem și noi, noi dară suntem de origine sau rădăcină romană»*. Predarea sumarelor cunoștințe de istorie și geografie se cerea să fie în spiritul cel mai democrat, «adevărul să fie și să rămînă unica tendință a învățămîntului» (*Manducere...*, p. 48—49). Pentru aceasta recomanda învățătorilor «să enumere numai părțile cele bune ale fiecărui popor și să se ferească de greșeala aceea în care lesne cad mai cu seamă învățătorii tineri, care vrînd să deștepte în copii simțul național, prin rezonări nesocotite și glume ușurele, aruncă în inimile copilărești ura către cei de altă origine și limbă, ură care apoi, precum strică tăciunele cele mai frumoase semănături, așa poate și nimici în acele inimi cele mai nobile simțăminte umane și creștine» (*Manducere...*, p. 47).

Pentru calitățile sale didactice și educative, *Abecedarul* preotului profesor Zaharia Boiu ajungea în anul 1886 la a 14-a ediție, răspîndindu-se în toată Transilvania și contribuind la educarea patriotică a generației Unirii de la 1 Decembrie 1918. — *(Pr. I. Ionescu).*

T. Bodogae, *Le privilège commercial accordé en 1636 par G. Rákóczi aux marchands grecs de Sibiu,* în «Revue roumaine d'histoire», 4, 1972, p. 647—653.

Autorul publică textul original, în limba latină, privind privilegiul comercial acordat negustorilor greci din Sibiu în anul 1636, de către G. Rákóczi I. Acest act se află la Arhivele Statului din Sibiu. N. Iorga, care a fost primul cercetător, în 1905, al registrelor și al corespondenței negustorilor greci, cunoștea din aceste registre existența diplomei lui G. Rákóczi, dar nu a văzut-o niciodată *(Scrisori și inscripții ardelene și maramureșene*, în «Studii și documente», XII, București, 1906, p. V—VI). Același lucru se poate afirma și despre N. Camariano, care a amintit-o în 1943, folosind amănunte luate din registrele respective (*L'organisation et l'activité culturelle de la Compagnie des marchands grecs de Sibiu*, în «Balcania», VI, p. 208—209). Prof. T. Bodogae aduce un real serviciu cercetătorilor, punîndu-le la dispoziție textul original, care nu a fost cunoscut pînă acum din copii ulterioare datînd din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea.

Autorul întregește publicarea documentului cu un studiu introductiv, lămurind împrejurările în care a fost acordat acest privilegiu. În secolele al XV-lea al XVI-lea, Sibiul, Brașovul, Bistrița și alte orașe transilvănene au cunoscut o vie activitate comercială. Interesant e faptul că, spre anul 1503, marii negustori români din cele două principate dețineau în Sibiu și Brașov 80% și chiar 95% din totalul comercial. Supremația negustorilor saxoni slăbise foarte mult, în urma concurenței comercianților greci, armeni și evrei. Municipalitățile au impus restricții noilor concurenți, fără a putea stăvili însă asaltul pionierilor marelui comerț, în fruntea cărora se aflau «grecii». Este semnificativ de amintit că între măsurile pe care municipalitatea a găsit de cuviință să le ia împotriva acestora era înscrisă și interzicerea de a mărturisi «religia schismatică» adică Ortodoxia.

După o perioadă de frămîntări, la începutul secolului al XVII-lea, cînd o parte din forțele de producție au stagnat, a urmat o perioadă de redresare și înflorire economică. În acest cadru se înscrie actul din 8 iulie 1636, cînd G. Rákóczi I a acordat importantul privilegiu negustorilor greci din Sibiu.

În comparație cu starea de nesiguranță în care se aflau pînă atunci negustorii greci, privilegiul amintit prezintă marele avantaj că prin el se recunosc principiile de organizare autonomă a «companiei grecești» din Sibiu. E pentru prima oară cînd se admite în orașele dominate de saxoni constituirea unei comunități sau a unei asociații comerciale străine, avînd în fruntea ei un magistrat sau «proestos» și un comitet.

Ulterior s-au acordat concesiuni și privilegii asemănătoare și în alte orașe din Transilvania, Ungaria, Boemia, Austria și chiar Polonia, unde au luat ființă corporații «grecești» de negustori.

Cu toate că au dovedit multă grijă pentru păstrarea limbii materne și a credinței ortodoxe, ca și pentru promovarea culturii grecești, majoritatea membrilor acestor corporații s-au amestecat în mod firesc, cu populația autohtonă. De exemplu, cei din Sibiu s-au aliat prin căsătorie cu români din Oltenia și din sudul Transilvaniei, astfel că în anii dinainte de 1856, cînd parohia din Sibiu-Cetate, a devenit titulara patrimoniului vechii societăți, membrii aceștia nu mai cunoșteau limba greacă și nu mai aveau alte sentimente decît cele românești. În orice caz, opera lor poate fi considerată cu adevărat «revoluționară» pentru epoca în care și-au exercitat activitatea amintită. — *(Pr. Dumitru Soare).*

Remigiusz Sobanski, *La «Loi fondamentale» de l'Eglise. Quelques réflexions,* în «Nouvelle revue théologique», 104-e année, tome 94, no. 3, mars 1972, p. 251—267.

Pornind de la alocuția Papei Paul al VI-lea, rostită la 12 noiembrie 1965, în fața comisiei Pontificale pentru revizuirea Codului de drept canonic romano-catolic, alocuție în care a fost demonstrată oportunitatea «unui cod de bază, comun Bisericii întregi și continuînd dreptul «constituțional» al Bisericii, autorul prezintă la început «geneza proiectului» legii fundamentale a Bisericii.

Urmărind, în continuare «Desfășurarea lucrărilor» pentru redactarea «Legii fundamentale» a Bisericii, autorul se oprește pe larg asupra următoarelor momente:

— Prima schemă a «Legii fundamentale» a fost prezentată și discutată la reuniunea consultațiilor Comisiei pentru Codul canonic, între 26—27 iulie 1966, stabilindu-se necesitatea introducerii mai multor modificări esențiale.

— A doua schemă a fost discutată la Comisia centrală pentru reforma Codului, în zilele de 3 și 4 aprilie 1967, cînd s-a hotărît constituirea unei Comisii speciale pentru «Legea fundamentală». Această hotărîre a fost aprobată la primul sinod al episcopilor catolici, la 3 octombrie 1967.

— Textul redactat de primele lucrări ale Comisiei speciale — sub forma de «textus prior» — a constituit obiectul discuțiilor purtate la trei nivele în anii 1968—1969 (Cardinalii din Comisia pentru revizuirea Codului; membrii Comisiei teologice internaționale; consultanții Congregației pentru Doctrina credinței).

— Observațiile făcute în discuțiile la cele trei nivele au fost studiate de Comisia specială, între 19 și 23 mai și între 20 și 25 iulie 1970, cînd s-a redactat așa-numitul «textus emendatus». Acest text a fost transmis, la 10 februarie 1971, tuturor episcopilor, care trebuiau să răspundă (pînă la 1 septembrie 1971) dacă «socotesc oportună promulgarea pentru întreaga Biserică Romano-Catolică a unei «Legi fundamentale» care să constituie o bază teologică și juridică a drepturilor în Biserici», și totodată să trimită observațiile și propunerile lor asupra proiectului «Legii fundamentale».

În paragraful următor, autorul înfățișează pe larg «discuțiile purtate asupra proiectului în 1969—1970», stăruind îndeaproape asupra ideilor directoare care au inspirat Comisia specială în elaborarea proiectului, cu privire la: titlul proiectului, la elaborarea Legii fundamentale și la valoarea ei juridică.

În partea a doua a studiului său (paragraful al IV-lea), autorul face unele importante «reflecții asupra proiectului».

Proiectul «Legii fundamentale» cuprinde 95 de canoane (în așa-numitul «textus emendatus»), împărțite în: o *introducere*; capitolul I: *Biserica sau poporul lui Dumnezeu*; capitolul II: *Funcțiunile Bisericii*; capitolul III: *Biserica și comunitatea umană.*

Introducerea repetă că întemeierea de către Hristos a Bisericii, comunitate de credință, de nădejde și de dragoste statornicită ca societate organică și ierarhică și constituind semnul și instrumentul unirii intime a întregului neam omenesc cu Dumnezeu, Biserica împlinește misiunea ei și prin promulgarea de legi destinate să sal-

veze unitatea de credință, să mențină structura determinată de Dumnezeu și să conducă acțiunile umane spre mîntuire.

Capitolul I (canoanele 1—30) se ocupă mai întîi de natura, scopul și structura Bisericii, apoi de unitatea și diversitatea (care se exprimă în diferite Biserici particulare) Bisericii determinată constitutiv a fi: «cei care, renăscuți din apă și din Duhul Sfînt, există în Hristos». Capitolul I cuprinde două articole: primul se referă la toți credincioșii luînd ca punct de plecare afirmația că «toți oamenii sînt chemați a face parte din Biserică, însă de fapt din ea fac parte cei care prin botez au fost încorporați în Hristos; de asemenea se ocupă de drepturile fundamentale comune tuturor credincioșilor, ca și de diferitele stări în Biserică. Articolul al doilea se ocupă succesiv de papa, de episcop și de preoți.

Capitolul II (canoanele 31—83 este destinat funcțiunilor Bisericii: articolul întîi despre misiunea de a învăța, articolul al doilea despre misiunea de a sfinți, articolul al treilea despre misiunea de a conduce. Fiecare articol analizează partea ce revine tuturor celor ce participă la aceste misiuni: papa, episcopii, preoții, diaconii și laicii.

Capitolul III este compus de canoanele 84—95 și se referă la alte aspecte ale vieții Bisericii.

Manifestînd satisfacția în legătură cu începutul înfăptuirii unei «Legi fundamentale» a Bisericii și semnalînd apariția a numeroase studii apărute în legătură cu aceasta (pe care le folosește), autorul face importante observații la canoanele care pun probleme cu caracter general, ceea ce nu lasă loc observațiilor de detaliu pe care le cuprind alte canoane. Aceste observații se referă la limbajul «Legii fundamentale», la obiectul material al Legii, la aplicarea metodei juridice, ținînd seama că dreptul bisericesc de astăzi trebuie să țină seama în același timp și de ecleziologia contemporană și de starea actuală a științelor juridice.

Constatînd că proiectul «Legii fundamentale» a Bisericii Romano-Catolice are nevoie de substanțiale îmbunătățiri, autorul prezintă o sugestie care ar putea «orienta lucrul pe calea unei soluții fericite»

După părerea autorului «Legea fundamentală» ar trebui să se întemeieze pe schema: 1. Biserica, poporul chemat de Hristos; 2. Misiunea ei constă în porunca de a răspîndi cuvîntul și sacramentul; 3. Biserica însăși este comunitate cu structură sacramentală.

Accentuarea în misiunea Bisericii pe cuvînt și pe sacrament ar îngădui de a traduce, pe planul normelor juridice, formele fundamentale ale vieții Bisericii, văzînd în activitatea ei de corp social semnul și cauza efectelor harului și să indice de asemenea forma structurilor juridice. Întemeiată pe structura sacramentală, «Legea fundamentală» ar indica diferitele condiții de adunare la un loc a poporului lui Dumnezeu cu unitatea și cu diferențierea lui, cu caracterul său organic și ierarhic, ca și temelia drepturilor și datoriilor cu diversitatea lor și în sfîrșit raportul Bisericii cu lumea.

Autorul își mărturisește convingerea că organizată în acest chip «Legea fundamentală» ar putea reda în termeni de drept ecleziologia contemporană catolică și ar satisface exigențele obiectului său material și ale obiectului său formal. «Legea fundamentală» ar prezenta o analogie convenabilă cu instituțiile de stat, întrucît ea ar trasa în chip general dar complet liniile fundamentale ale Bisericii, înfățișînd astfel expresia juridică a Bisericii. Pe această bază s-ar putea construi — zice autorul — legislația bisericească de detaliu.

Am prezentat pe scurt această analiză critică a «Legii fundamentale pe care urmărește s-o înfăptuiască Biserica Romano-Catolică, pentru că această analiză permite cunoașterea etapelor de lucru pentru redactarea «Legii fundamentale», dar mai cu seamă pentru că această analiză critică făcută de un catolic lasă să se înțeleagă (iar undeva o spune textual) că, intrînd prea mult în detalii asupra exercitării autorității, structurile fundamentale ale Bisericii pierd din lumina pe care o meritau.

Aceasta poate fi rezultatul nădejdilor puse în promulgarea unei Legi fundamentale, «în care se vedea un remediu sau o măsură preventivă împotriva unora din dificultățile contemporane» din viața Bisericii Romano-Catolice. — *(Pr. C. Gheorghe).*

Immanuel K a n t, *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica raţiunii practice*, Traducere, studiu introductiv, note şi indici : Nicolae Bagdasar, Postfaţa : Niculae Bellu, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1972, XXXVI + 342 p.

Dacă ţinem seamă de locul lui Kant în cadrul culturii universale, ne dăm seama de însemnătatea pe care o are traducerea operei sale în limba română. De aceea, subliniem cu o deosebită satisfacţie apariţia — curînd după «Critica raţiunii pure» — în traducere românească a celor două opere ale lui Kant : *Întemeierea metafizicii moravurilor* (1785) şi *Critica raţiunii practice* (1788), în care îşi expune concepţia sa morală, ultima dintre cele două constituind — după *Critica raţiunii pure* — a doua operă fundamentală a marelui gînditor.

Ceea ce se impune a fi subliniat în primul rînd, cu privire la această ediţie, este faptul că ea deţine calităţi care o aşază mai presus de ediţiile anterioare. Ne gîndim nu numai la calitatea traducerii ci şi la calitatea ce rezultă din faptul că ediţia prezentă este înzestrată cu tot ceea ce este necesar înţelegerii corecte a gîndirii lui Immanuel Kant, ca şi valorificării acestei gîndiri în mod dinamic şi creator.

Cît priveşte studiul introductiv, acesta este sobru, competent şi fidel în prezentarea concepţiei morale a lui Kant. Ca atare, el are calitatea de a ajuta pe cititor la înţelegerea adecvată a celor două lucrări ale lui Kant, oferite în traducere românească.

Studiul acesta se încheie cu următoarea subliniere : «Incontestabilele merite ale lui Kant în domeniul moral au fost : strădania lui neobosită de a întemeia o etică ştiinţifică pe baze la fel de inebranlabile ca acelea ale matematicii şi ştiinţelor matematice ale naturii din vremea sa ; afirmarea autonomiei voinţei practice ca principiu fundamental al libertăţii inalienabile a fiinţei raţionale ; considerarea legii morale din el cu aceleaşi sentimente de admiraţie ca şi cerul înstelat de deasupra lui ; apărarea demnităţii umane cu o ardoare pe care nici un alt mare gînditor nu o făcuse pînă la el. Şi în ciuda criticilor, dintre care unele foarte întemeiate, ce i s-au adus, concepţia morală kantiană continuă să constituie un monument grandios al gîndirii filozofice în genere» (p. XXXVI).

Calitatea traducerii este mai presus de orice discuţie. O evidenţiază în primul rînd faptul că lectura celor două opere ale lui Kant se face — din punct de vedere al limbii — aşa de neted şi de cursiv, încît nu ai deloc impresia că citeşti un text tradus !

De remarcat este şi faptul că traducătorul aduce şi unele îmbunătăţiri (corecturi) traducerilor anterioare, franceze sau române (vezi de exemplu p. 260, n. 10).

Sînt preţioase şi notele, menite să uşureze înţelegerea corespunzătoare a stilului şi concepţiei lui Kant (Dăm ca exemplu edificator nota 1 de la p. 267 s. u.).

De asemenea este oportun şi indicele de nume proprii (p. 275—285).

O atenţie deosebită merită *Postfaţa* (p. 287—342), semnată de Niculae Bellu. Ea constituie o interpretare şi o valorificare a gîndirii lui Kant din perspectiva materialismului ştiinţific — istoric şi dialectic.

Pornind de la «viu controversatul ecou privind valoarea cercetărilor lui Kant asupra moralei», Niculae Bellu apreciază mai ales *partea pozitivă* a elaborărilor lui Kant din aceste două lucrări ale sale. Ea vizitează în fond «o nouă explicare a omului», care constituie «o poartă deschisă spre înţelegerea unei noi aşezări posibile a raportului dintre om şi lume» (p. 291).

În cadrul cercetărilor sale morale, Kant scoate la iveală «existenţa unui inepuizabil potenţial de forţă umană spirituală» (p. 291). El realizează «trecerea de la forma religioasă a dominaţiei spirituale, la forma politică deschisă, ca expresie nemijlocită a economicului». Prin aceasta Kant realizează o cucerire pe care Niculae Bellu o apreciază astfel : «Punînd morala în opoziţie cu religia şi desprinzînd-o astfel din imperiul puterilor extra-lumeşti, Kant se înscrie în linia gînditorilor care repetă, în noi condiţii, actul prometeic al aducerii focului pe pămînt, smulgîndu-l din tezaurul sacru de secrete al zeilor» (p. 293).

Produs al unui spirit temerar, critic, romantic, militant şi revoluţionar, gîndirea lui Kant «dă expresie filozofică revoluţionarismului epocii» (p. 295).

După cum observă just Hegel, Kant se oprește la natura abstractă a rațiunii, la negativ și la critic. De aceea, Kant caută un răspuns la nevoia vitală de forță. În această căutare, apelul la morală devine instrumentul kantian al deschiderii spre o acțiune de natură politică (p. 296—300).

În istoria gîndirii umane, Kant reprezintă un «moment de ruptură», de «revoluție în filozofie». În planul «rațiunii practice», această răsturnare se exprimă prin postularea autonomiei omului. În aceste condiții, filozofia morală devine o întemeiere a îndatoririi omului de a acționa și o chemare la acțiune (p. 301—303).

Relevînd paradoxul kantian în cercetarea moralei, Niculae Bellu apreciază totodată că «Kant depășește hotarul vremii sale și devine un *precursor*» (p. 309), dar rămîne și «victimă inconsecvenței propriului său spirit critic» (p. 313). «Ceea ce îi lipsește moralei sale a «interesului general» este conexiunea cu *forma politică* a acestui conținut al ei; filozofia sa morală devine vulnerabilă abia prin această deschidere neconceptualizată spre politică» (p. 312).

Cu toate elementele sale negative, morala lui Kant este deschisă spre orice preluare (Conf. p. 316 ș.u.). Morala este ridicată de Kant «la nivelul resurselor inepuizabile ale timpului, care fac din răzvrătire și înnoire revoluționară o năzuință posibilă» (p. 318).

Oprindu-se asupra criticii aduse lui Kant de către Karl Marx, Niculae Bellu reține aprecierea acestuia că odată cu Kant apare ideea unei morale «mai morală», «dezinteresată» (p. 324). În acest context, Niculae Bellu caracterizează elaborarea din domeniul moralei a lui Kant, ca expresia a ceea ce poate fi numit «neliniștea rodnică a creației» (p. 325).

Morala lui Kant este «o morală văzută din perspectiva dezvoltării condiției umane... E un «dincolo» care semnifică o altă condiție umană resimțită ca necesară» (p. 330).

Elementul viu în considerațiile kantiene este *principiul progresului în morală* (Conf. p. 338). Căci «la Kant morala... este cuget moral în luptă, autodepășire, o continuă ridicare spre orizonturi noi, progres infinit» (p. 340). Marele gînditor avansează următoarea teză: «Este deci o datorie pentru om să se smulgă din asprimea naturii sale, din caracterul său animal și să-și impună sarcina să avanseze mereu mai mult și cu toată puterea spre unitate, singura care îl face capabil să-și fixeze scopuri, să se lepede de ignoranța sa prin instruire, să-și corijeze erorile și să renunțe la ele... morala practică îi ordonă aceasta în mod absolut și îi fixează ca datorie acest scop, pentru a se face demn de umanitatea pe care o reprezintă» (p. 341).

Remarcabila interpretare și valorificare a lui Kant, pe care o face Niculae Bellu, se încheie cu aceste două sublinieri demne de reținut:

«Sub condeiul lui Kant filozofia morală *plasează omul în fața propriilor sale probleme*, constituind astfel o *reabilitare a umanului*, căruia îi deschide o perspectivă. Omul e angajat în trăirile sale și singurul răspunzător al destinului său.

La Kant, gîndirea contemporană găsește, ca într-o diagramă analitică, momentul încă confuz și dramatic al acestei *dizlocări dintr-o nemișcare anterioară a spiritului*» (p. 342). — *(Pr. Prof. Corneliu Sîrbu).*

Vladimir Hanga, *Le droit romano-bizantin été reçu dans les Principautés Roumaines?* (Dreptul romano-bizantin a fost el receptat în principatele române?), în «Revue Roumaine d'Histoire», tom. IX, 1971, 2 Editions de l'Académie de la Republique Socialiste de Roumanie, p. 237—255.

Autorul consideră problema receptării dreptului romano-bizantin în principatele române unul din punctele cele mai importante și mai controversate ale istoriei dreptului român.

Incidental problema s-a pus în secolul al XVI-lea de către doi istorici: Paul Giovio și Leonhardus Goreccius. Expres s-a pus însă la Dimitrie Cantemir, care, în lucrarea sa *Descriptio Moldaviae*, afirmă că Alexandru cel Bun, domnul Moldovei, a

primit de la Constantinopol, odată cu diadema regească, și Vasilicalele, codul de legi bizantine, după care a dispus să se facă un extras (excerptum), care a devenit apoi legea scrisă a Țării Moldovei, cunoscută și sub numele de Pravila lui Alexandru cel Bun.

Multă vreme — spune autorul — Dimitrie Cantemir a fost crezut pe cuvînt. Ulterior însă, lipsind și alte surse care să ateste această afirmație, s-a pus la îndoială și chiar s-a negat existența unei astfel de pravile.

Discuțiile în contradictoriu au ridicat alte două probleme ce se cereau rezolvate, și anume: A se stabili măsura în care legiuirile bizantine în general au fost aplicate în viața practică din principatele române, în epoca feudală, și influența pe care aceste legiuiri au exercitat-o asupra apariției și dezvoltării dreptului român scris al evului mediu.

Opiniile sînt împărțite. În secolul al XVIII-lea numeroși cercetători au răspuns afirmativ. În secolul următor însă parte din cercetători au răspuns în mod negativ. În vremea noastră problema a fost reluată și anume, unii cercetători au ajuns la concluzia că dreptul romano-bizantin a fost receptat în Principatele Române în epoca feudală ca o consecință a nevoilor interne ale societății românești de atunci (G. Cront, V. Georgescu, Tr. Ionașcu), iar alții că a fost receptat ca o consecință a dezmembrării comunităților agrare în a doua jumătate a secolului al XVI-lea și a creșterii puterii centrale a Domnului și a Bisericii, în ciuda particularismului feudal bazat pe obicei și sub autoritatea locală (P. P. Panaitescu).

Înainte de a aborda problema receptării, autorul își propune să arate ce se înțelege exact prin acest termen. Receptarea presupune totdeauna un mediu social restrîns de elemente reale care fac posibilă — și peste tot necesară — aplicarea unui sistem juridic străin, și că acest sistem de norme nu se va aplica mecanic, ci creator, adaptîndu-se la realitățile societății în cauză. Faptul acesta arată că în mod sporadic nu se poate vorbi de receptarea unui sistem.

Din punct de vedere tehnic receptarea ar putea avea loc, fie sub forma elaborării de coduri proprii cu ajutorul codurilor străine, fie prin traducerea, rezumarea, și mai rar, prin utilizarea directă a acestora în viața practică a societății în cauză.

Dar singurul lucru, care ar putea să dovedească că un sistem de drept a fost receptat, este aplicarea sa efectivă și constantă.

Stabilind acest principiu, autorul, supune în continuare unei analize critice și documentate, realitățile din principatele române privite din acest punct de vedere. Trecînd în revistă toate monumentele de drept românești și bizantine, laice și bisericești, care sînt menționate în documentele noastre ca avînd o utilizare practică, demonstrează documentar că « în țările române sistemul dreptului romano-bizantin n-a cunoscut decît cazuri extrem de rare de aplicare», menționînd că chiar și în acele documente, puține la număr, unde se referă la vreun cod, se observă că în motivarea sentinței se invocă un obicei, iar din context se desprinde că prin «pravila» trebuie să se înțeleagă o aluzie la vreun oarecare principiu de echitate al dreptului bizantin, invocat de vreun judecător savant din nevoia de a-și etala știința sa. Dacă judecător era domnul, referirea generică la «pravilele împărătești», are sensul unei pretenții de egalitate a domnului român și împăratul cetății legii prin excelență.

În urma acestor analize și constatări, autorul trage următoarele concluzii:

Nu toate legislațiile autohtone, considerate în general ca elaborate după modelele bizantine, au acest caracter. De exemplu Codul Calimah, multă vreme considerat ca o copie fidelă a legislației bizantine, nu este decît o copie a Codului Civil austriac din 1811. La fel Codul Caragea ca și toate legiuirile acestui veac. Singurele care au o structură romano-bizantină integrală sînt: Carte românească de învățătură de la pravilele împărătești și Îndreptarea Legii. Manualul lui Donici, axat pe documentație bizantină, are numai o valoare teoretică, doctrinară, nu una practică.

A doua concluzie, care reiese din analiza comparativă a numărului infim de mic de documente, în care sînt menționate legiuirile scrise, cu numărul mare de documente, unde este menționat obiceiul, este că discordanța evidentă demonstrează că legea scrisă nu a avut aplicare decît în extrem de puține cazuri. Superioritatea cutumei față de legea scrisă este recunoscută chiar în textul pravilei (Carte românească de învățătură de pravilele împărătești glava 56, 3; Îndreptarea Legii glava 361, 3), și afirmată expres de documente, unde se spune că în caz de contradicție între cod și obicei se va aplica cea din urmă.

Chiar și în epoca fanariotă obiceiul este acela care se bucură de superioritate, și practic chiar de exclusivitate.

Din aceste constatări teoretice ca și din dovada lipsei de documente, care să ateste aplicarea efectivă a dreptului scris, autorul trage concluzia că «nici legislațiile locale de factură romano-bizantină, nici cele bizantine nu au constituit surse (izvoare) adevărate ale dreptului român» și că «în toată epoca feudală, obiceiul a rămas suveran în reglementarea juridică a societății, singura sursă eficientă de drept». Acest lucru este atestat peste tot de documente care înscriu practica juridică de fiecare zi.

Existența de manuscrise juridice bizantine, existența de coduri tipărite sau circulația acestora, nu pot proba cu nimic aplicarea acestor legiuiri, și nici recepția unui sistem de drept ca atare.

Toate acestea își au însă explicațiile lor de natură culturală ca și o anumită importanță în viața poporului nostru.

Cît privește însă problema statornicirii izvoarelor de drept, autorul ține să precizeze în încheiere, că «legislațiile din Bizanț sau cele inspirate din codicii bizantini nu pot fi socotite izvoare ale dreptului viu în țările române ; și că obiceiul reprezintă peste tot unicul drept pozitiv».

Imitațiile străine nu au luat locul niciodată cutumei, peste tot ele au servit pentru a aureola pe unii domnitori cu renumele de legiuitori, au oferit un suport legal al puterii lor, și au fundamentat sentințele unor judecători mai de seamă cu principiile dreptului științific.

În lupta între ceea ce e important din străini și realitățile vii autohtone, obiceiurile sînt totdeauna acelea care au învins, și aceasta deschide peste tot porțile spre progres. — *(Diac. Prof. Ioan N. Floca).*

Prof. D. P. Oghițki, *Normele canonice ale Pascaliei ortodoxe și problema datării Paștilor în condițiile vremii noastre,* în «Studii Teologice», revistă periodică, editată de Patriarhia Moscovei, tom. VII/1971, p. 204—211.

Pornind de la constatarea că datorită faptului că hotărîrea Sinodului I Ecumenic în legătură cu sărbătorirea Paștilor nu a ajuns pînă la noi, există astăzi cunoscută deosebire între punctele de vedere ale diferitor Biserici creștine în legătură cu normele canonice privitoare la Pascalie, autorul precizează mai întîi că numai două canoane — canonul I al Sinodului de la Antiohia și canonul 7 apostolic — împlinesc oarecum necunoașterea hotărîrii Sinodului I Ecumenic, și că Biserica Ortodoxă se conduce în prezent după prevederile acestor două canoane.

În continuare, autorul prezintă pe scurt cum a evoluat problema Pascaliei în istoria Bisericii creștine, oprindu-se îndeosebi asupra afirmației greșite a canoniștilor Zonara, Balsamon și Vlastare — că «în conformitate cu canoanele Paștile creștin ar trebui totdeauna să urmeze după Paștile iudaic».

Sintetizînd situația creată în urma rămînerii în urmă a Pascaliei față de actualele date astronomice (ceea ce a făcut ca Paștile să ajungă a fi sărbătorit chiar la 8 mai), autorul socotește că cea mai simplă și mai firească hotărîre ar fi ca Paștile să fie sărbătorit, în conformitate cu canoanele, totdeauna în prima duminică după prima lună plină de primăvară (după echinocțiul de primăvară). În legătură cu aceasta autorul prezintă un tabel de două cicluri lunare de 19 ani (1963—1981 ; 1982—2000), despre care însuși autorul afirmă că prezintă unele inconveniente : că datele pentru sărbătorirea Paștilor ar urca în vremea mult mai rece ; și că se păstrează același larg diapazon al datelor pentru sărbătorirea Paștilor (de la 23 martie pînă la 24 aprilie), ceea ce provoacă inconveniente care în prezent se încearcă a fi evitate.

Pentru aceasta, autorul socotește că este nevoie să fie studiate din punct de vedere canonic și alte păreri, îndeosebi cele cu privire la fixarea unui termen scurt, de o săptămînă, în cadrul căreia să fie sărbătorit permanent Paștile.

Analizînd asemenea proiecte — şi îndeosebi pe cel propus de patriarhul Atena gora, care propune săptămîna 8—14 aprilie, şi pe cel propus de simpozionul de la Atena, care propune săptămîna 15—21 aprilie — ajunge la concluzia că ele nu răspund cerinţelor canonice (întrucît în cele mai multe cazuri de asemenea fixări : 22—28 martie, 23—29 martie, 24—30 martie etc., Paştile ar urma să fie sărbătorit înainte de prima lună plină ori mai tîrziu de a doua lună plină).

În urma aprofundării cercetărilor sale, autorul ajunge la încheierea că cel mai potrivit termen scurt de şapte zile pentru sărbătorirea permanentă a Paştilor ar fi cel de la 12 la 18 aprilie, termen care nu intră în coliziune cu canoanele. Precizînd proiectul său, autorul întocmeşte un alt tabel de două cicluri lunare de 19 ani (1963—1981 şi 1982—2000) în care : — cea mai timpurie dată pentru sărbătorirea Paştilor ar fi 12 aprilie, iar cea mai tîrzie, 26 aprilie ; — de 14 ori din 19 Paştile va fi sărbătorit între 12 şi 18 aprilie ; — Paştile va fi sărbătorit totdeauna după echinocţiul de primăvară ; — Paştile va fi sărbătorit totdeauna după prima lună plină de primăvară şi pînă la a doua lună plină de primăvară.

Autorul recunoaşte că propunerea sa prezintă neajunsul că Paştile ar urma să fie sărbătorit nu numai în prima duminică după prima lună de primăvară, ci şi în a doua ori în a treia, uneori chiar în a patra duminică. Socoteşte totuşi că, faţă de actuala situaţie, cînd Paştile este sărbătorit în prima, a doua, a treia, a patra şi chiar a cincea duminică după prima lună plină de primăvară, proiectul său prezintă un progres, întrucît fixarea termenului scurt de la 12 la 18 aprilie exclude sărbătorirea atît de tîrzie a Paştilor, încît să depăşească limitele periodului lunar, şi exclude de asemenea sărbătorirea Paştilor înainte de prima lună plină de primăvară.

Pentru cei care se interesează îndeaproape de problema Pascaliei ori de problema sărbătoririi Paştilor la dată fixă, cunoaşterea conţinutului integral al articolului Prof. D. P. Oghiţki, prezintă interes. — *(Ion V. Paraschiv).*

G. Galitis şi H. Hubert, *Încorporarea în Biserică prin Botez ; Botezul şi Confirmarea*, în volumul *Taufe und Firmung*, Zweites Regensburger Okumenisches Symposion, Ediţie îngrijită de Ernest Chr. Suttner, Regensburg, 1970, p. 7—73.

Profesorul G. Galitis de la Facultatea de teologie a Universităţii din Tesalonic tratează problema enunţată în titlul referatului după datele sumare existente în această privinţă în Noul Testament, iar asistentul H. Hubert de la Facultatea de teologie catolică din Regensburg o tratează după datele literaturii patristice.

1. *Încorporarea în Biserică după Noul Testament*, de Prof. G. Galitis. Pornind de la întrebarea : ce spune Sfînta Scriptură despre încorporarea în Biserică, Prof. Galitis arată mai întîi ce înţelege prin Biserică, făcînd o analiză documentată a acestei noţiuni, în care arată atît partea văzută şi istorică a Bisericii cît şi dimensiunea sa transcendentă. Cauza acestei dimensiuni este Hristos însuşi, care e indestructibil legat de Biserica Sa. Marele mister al Bisericii, afirmă G. Galitis, este tocmai legătura care există în Biserică între imanent şi transcendent. Nici Noul Testament nu defineşte fiinţa Bisericii, ci vorbeşte despre ea doar în metafore şi în pilde.

De aceea, autorul se opreşte pe scurt într-un subcapitol, asupra celor mai frecvente metafore din Noul Testament, a căror origine o găseşte în cea mai mare parte din Vechiul Testament. Apoi, în subcapitolul următor autorul se opreşte asupra pildelor, care se referă în special la împărăţia lui Dumnezeu sau împărăţia cerului. Mîntuitorul predică împărăţia lui Dumnezeu sub două aspecte : unul viitor (Matei VI, 10) şi unul prezent (Matei XII, 28). Tot aşa şi Biserica, fiind un organism divino-uman, este în acelaşi timp cerească şi pămînteaşcă. Momentul eshatologic este prezent în ea deja în acest timp.

Necesitatea Botezului pentru mîntuire a fost accentuată expres de Iisus Hristos în convorbirea Sa cu Nicodim (Ioan III, 5). În Tit III, 5 se pomeneşte de apă şi duh şi de faptul că pentru a te renaşte trebuie mai întîi să mori. Ca atare, renaşterea la o viaţă nouă presupune moartea cu Hristos (Rom. VI, 3—8). Această moarte şi în-

viere cu Hristos este trăită simbolic, prin întreita scufundare în apă. Prin Botez, omul vechi moare și cel nou renaște. Înnoirea duhovnicească este opera Duhului Sfînt. Duhul realizează justificarea. Aceasta însă nu trebuie concepută juridic, ci ca o înnoire a interiorului credinciosului (Rom. V, 19). Autorul afimă că cea mai importantă condiție a Botezului este credința (Rom. V, 1; Marcu XVI, 16), care activează prin iubire (Galat. V, 6), iar faptele sînt semnele credinței (Matei III, 8).

Următorul capitol al lucrării tratează despre felul în care autorul înțelege încorporarea în Biserică prin Botez. Realitățile supranaturale, ca Biserica, și faptele supranaturale, ca încorporarea în Biserică, nu se pot cerceta, spune el, cu ajutorul categoriilor gîndirii umane. În consecință, pentru înțelegerea misterului încorporării în Biserică trebuie să recurgem la metafore și pilde, la fel ca în încercările de lămurire a misterului Bisericii. De aceea, G. Galitis reia metaforele și pildele din partea întîi cu privire la Biserică, pentru a trage unele concluzii, care se încheie cu cuvintele: «Biserica nu poate fi înțeleasă și nici nu poate fi simțită; ea se trăiește însă. Tot astfel se trăiește și încorporarea în ea. Judecata, gîndirea, vorbirea, scrisul nu pot înlocui ceea ce Filip spunea lui Natanail: «Vino și vezi» (Ioan I, 46).

2. Hans Hubert, *Încorporarea în Biserică după teologia patristică.* — După H. Hubert, în pătrunderea Tainei Botezului și a Bisericii este mult mai fructuoasă cercetarea teologiei patristice decît studiul Noului Testament. Aceasta cu atît mai mult cu cît în Noul Testament mărturiile cu privire la Botez sînt foarte fragmentare și greu de interpretat, pe cînd la Sfinții Părinți sînt cît se poate de clare și de amănunțite. În teologia patristică, încorporarea în Biserică nu reprezenta nici o problemă, fiind ceva de la sine înțeles. Botezul ca primire în Biserică reprezenta ștergerea păcatului strămoșesc. În teologia patristică, Botezul creștin a fost înțeles însă cu sensuri diferite. Aceasta nu reprezenta motiv de dezbinare cum nu era cazul nici cu diversele practici liturgice. Se acționa după principiul Sfîntului Vasile cel Mare: «Fiecare țară să-și urmeze obiceiul ei».

În ceea ce privește formarea în Apus, în confruntarea cu ereziile, a unei învățături diferențiate cu privire la Botez, autorul se ocupă, într-un subcapitol al acestei subdiviziuni, intitulat *Biserica romană ca arbitru în problemele credinței*, de rolul Romei în lumea creștină de odinioară. El recunoaște că acest rol nu era datorat însușirilor teologice ale romanilor, ci spiritul lor diplomatic. Acest spirit a dat dovada calităților lor deosebite în controversa baptismală provocată de schisma novațiană, la care a luat parte și Sfîntul Ciprian și care a dat prilejul să se exprime diferite concepții despre Botez.

Controversa în legătură cu ereziile baptismale și-a găsit urmarea în controversa donatistă. În dispută cu această concepție, Fericitul Augustin a prezentat o învățătură precisă despre Botez, care va rămîne fundamentală pentru dezvoltarea ulterioară a teologiei apusene. El folosește noțiunea de «sacramentum» cu un sens mult lărgit față de înțelesul ulterior al cuvîntului, făcînd distincție între semn *(sacramentum)* și harul transmis prin acesta *(res sacramenti)*. Prin aceasta se ajunge la o concepție adîncă și obiectivă a tainei, independentă de vrednicia slujitorului, concepută prin prisma realizării activității bisericești. În lupta cu pelagianismul, celălalt front al disputei baptismale, s-a ajuns însă la o accentuare a tendinței spre sacramentalizare, prin motivarea necesității Botezului pe baza păcatului strămoșesc. E regretabil, afirmă H. Hubert, în continuare, că mai tîrziu Botezul a fost motivat în special de nevoia ștergerii păcatului strămoșesc și nu prin primirea în Biserică.

Trecînd la ceea ce spune teologia patristică despre Confirmare (Ungerea cu Sfîntul Mir), ca parte componentă a Tainei de «inițiere», autorul subliniază că în perioada patristică aproape că nu se poate vorbi de o taină a Confirmării. În acest timp, spune autorul, se cunoaște numai o taină de inițiere cu diverse acțiuni. Pînă în secolul al VIII-lea Mirungerea se acorda peste tot — deci și în Apus — în același timp cu Botezul și Euharistia, ori de cîte ori era prezent un episcop. Cu timpul, actul s-a scindat tot mai mult, pînă cînd a apărut o taină separată; «confirmarea».

După trecerea în revistă a datelor teologiei patristice și după compararea practicii apusene și a celei răsăritene cu privire la Botez, H. Hubert conclude că cercetarea istorică a teologiei patristice clarifică mult cadrul indispensabil gîndirii teologice actuale. — *(Asist. Al. Bidian).*

Saint Ambroise, *La Pénitence*, introd., trad. et notes par Roger Gryson, Paris, Cerf, 1971, 294 p.

Aceasta este prima traducere în limba franceză a tratatului *Despre pocăință* al Sfîntului Ambrozie. În afară de ea mai există o traducere engleză și una germană. Înaintea prezentei traduceri, autorul a mai alcătuit și un studiu intitulat *Preotul la Sfîntul Ambrozie*. Ediția de față reia textul stabilit în 1955 de O. Faller. Traducerea evită primejdiile literalismului și ale parafrazării, caracteristice celorlalte două traduceri amintite.

Tratatul constituie o combatere a doctrinei novațiene și o expunere a învățăturilor penitențiale din secolul al IV-lea, așa cum erau ele înțelese de Sfîntul Ambrozie, dar a căror blîndețe pare destul de relativă. Asupra acestor două mari capitole ale lucrării, autorul — bun cunoscător al operelor Sfîntului Ambrozie — prezintă o introducere foarte utilă, care cuprinde toate precizările necesare. De asemenea, un index al cuvintelor de specialitate întregește lucrarea, sporindu-i valoarea și dînd posibilitatea de a studia în amănunt doctrina penitențială aflată în uz la Milan în secolul al IV-lea.

A. Benoît, B. Bobrinskoy, F. Coudreau, *Baptême, Sacrement d'unité*, Tours, Mame, 1971, 222 p.

Cei trei autori prezintă lucrarea de față într-o armonioasă colaborare interconfesională (protestantă, ortodoxă și catolică).

Săvîrșirea Botezului în Biserica veche (origine, evoluție, săvîrșire și interpretări din secolul al II-lea pînă în secolul al IV-lea) este opera primului autor, cunoscut prin lucrările sale exegetice și patristice asupra acestui subiect. În acest capitol el prezintă un studiu sobru, cu caracter mai mult istoric.

Partea teologică propriu-zisă, sau mai degrabă teologico-liturgică, *Misterul pascal al Botezului*, a fost încredințată unui ortodox, poate unul din cei mai indicați teologi ortodocși apuseni care ar fi putut trata acest subiect. Biruința asupra morții și caracterul pascal al Botezului sînt puse aici în prim-plan, ca și caracterul de «continuă Pogorîre a Duhului Sfînt» pe care Ortodoxia îl atribuie vieții celui botezat. Studiul este temeinic întemeiat pe textele scripturistice și patristice.

În fine, caracterul pastoral al Botezului în împrejurările vieții actuale, cu multiplele sale implicații, este tratat de un abate catolic, specialist în domeniul catehizării. El prezintă trei puncte de vedere : unul descriptiv, unul cu privire la problematică și unul cu privire la perspectivele acestei probleme.

Lucrarea e un apel către unitate făcut creștinilor prin ajutorul cercetării și aprofundării Tainei Sfîntului Botez. — *(Pr. D. Soare)*.

Arhiepiscopul Filaret de Dmitrovsk, *Temeiurile teologice ale activității Bisericii în slujba păcii*, în «Studii Teologice», revistă periodică, editată de Patriarhia Moscovei, vol. VII, Moscova, 1971, p. 215—221.

Rectorul Academiei duhovnicești din Moscova a făcut parte dintre teologii ortodocși ruși, care au luat parte la discuțiile teologice purtate între teologii Bisericii Ortodoxe Ruse și teologii Bisericii Evanghelice-Luterane, lucrări care s-au desfășurat în orașul Turku din Finlanda, între 19 și 22 martie 1970.

În referatul cu acest titlu susținut în cadrul discuțiilor, rectorul Academiei duhovnicești din Moscova pornește de la constatarea că creștinii nu sînt numai cetățeni ai planetei Pămînt, ci totodată și oameni care mărturisesc religia iubirii și a păcii,

și de aceea ei trebuie să cugete cu toată responsabilitatea la felul în care trebuie să se manifeste astăzi etica creștină, la temeiurile teologice ale acțiunii pe care creștinii și Bisericile trebuie s-o întreprindă în slujba păcii și la contribuția pe care ei sînt datori s-o aducă efectiv la statornicirea unei păci drepte și trainice pe pămînt, avînd în vedere că atitudinea corectă a creștinilor în mijlocul celorlalți oameni este obligatorie.

În dezvoltarea temei sale, autorul analizează mai multe aspecte ale activității făcătoare de pace pe care trebuie s-o îndeplinească creștinii și Bisericile creștine și argumentează teologic necesitatea acestei activități cu argumente dogmatice, morale și îndeosebi cu nenumărate citate din Sfînta Scriptură, citate bine alese și cu pricepere tîlcuite și aplicate.

În primul rînd autorul se oprește la faptul că pacea, înțeleasă ca acord deplin, ca armonie a părților cu întregul, constituie temeiul adînc al Bisericii creștine, întrucît condiția fundamentală a existenței Bisericii este pacea. În adevăr numai în pacea dintre toți membrii ei este cu putință unitatea Bisericii, viața ei și înfăptuirea țelurilor pentru care ea a fost întemeiată pe pămînt. Așa că duhul păcii, în chip ființial propriu Bisericii, constituie temelia pe care este așezată întreaga ei activitate.

Însă Biserica creștină niciodată nu s-a socotit izolată de societatea omenească, pentru slujirea căreia a și fost întemeiată de Mîntuitorul. Conștiința generală despre unitatea credincioșilor este principiul de bază pe care se întemeiază întreaga activitate a creștinilor și a Bisericilor creștine pentru mai-binele în viața tuturor. De aceea temeiul teologic al «păcii în duh și în acțiune» stă la baza activității Bisericii în slujba păcii.

Trecînd la cercetarea activității Bisericii creștine în condițiile pămîntești de viață, autorul subliniază faptul că Biserica creștină nu poate să nu contribuie la prefacerea treptată a lumii din toate punctele de vedere. Și dacă, în acțiunea ei de prefacere a lumii, Biserica trebuie să înceapă întîi cu membrii ei, ea trebuie însă să continue această activitate în cadrul lumii întregi datorită unității lumii, demnității umane și raporturilor interumane. Ceea ce condiționează importanța contribuției creștinilor și a Bisericilor creștine la acțiunea de prefacere a lumii este convingerea că pacea lăuntrică — înțeleasă ca o anumită stare de spirit a omului renăscut prin apă și prin Duh — trece în chip necesar și în pacea între oameni, deschizînd calea către rezolvarea problemei răului în planul social și internațional.

Următorul aspect al activității făcătoare de pace, pe care-l fundamentează teologic și scripturistic autorul, este cel al poruncii lui Dumnezeu către cei ce cred: să creeze pacea, să se străduiască pentru a face pace între popoare, să iubească pacea (această ultimă chemare se întîlnește de peste 200 de ori în Sfînta Scriptură). De aceea, avînd în vedere actuala situație a păcii în lume, creștinii (laici, clerici și teologi), nu trebuie să piardă din vedere adevărul dumnezeiesc care ne îndeamnă să ne îndeplinim datoria de «a sluji între oameni».

Trecînd la perspectivele aplicării acestui aspect în viața de astăzi, autorul demonstrează că ar fi o mare greșeală ca creștinii să se rezume la apeluri pentru renașterea spirituală și morală a omului. Este nevoie ca — avînd în vedere că lupta care se duce astăzi în lume este luptă pentru reconstruirea lumii și în primul rînd pentru reconstruirea ei social-economică — creștinii să țină seama că întreaga istorie a Bisericii în deplin acord cu Sfînta Scriptură și cu învățătura Sfinților Părinți constituie mărturia posibilității luptei active a Bisericii cu răul.

Participarea activă și energică a creștinilor și a Bisericilor la prefacerea lumii are deci temei în înțelegerea teologică a noțiunii de pace, care nu se oprește numai la domeniul reînnoirii spirituale, întrucît starea lăuntrică a creștinului trebuie să se reflecte, să se manifeste efectiv și activ în afară, în lumea în mijlocul căreia trăiește și ale cărei griji și nevoi le împărtășește.

Autorul se ocupă apoi de mijloacele și formele pe care le poate căpăta lupta Bisericii împotriva păcatului. Și demonstrează că învățătura: dacă nu are efect virtutea (ca exemplu), dacă nu ajută manifestarea practică a iubirii, atunci trebuie folosite celelalte mijloace pe care Biserica le are, după cuvîntul: «Dacă mîna ta sau piciorul tău te smintește, taie-l și aruncă-l de la tine, că este bine pentru tine și intri în viață ciung sau șchiop, decît, avînd amîndouă mîinile și amîndouă picioarele, să fii aruncat în gheena focului. Și dacă ochiul tău te smintește, scoate-l și aruncă-l de

la tine, că mai bine este...» (Matei XVIII, 8—9), nu se aplică numai la individul duhovnicesc, ci și la comunitatea creștină și la societatea umană.

În adevăr Trupul Bisericii este format din multe membre, însă numai cele ce corespund duhului ei pot fi în adevăr proprii ei. Membrele ce țin de alt duh și introduc în tot Trupul sminteala, disarmonia, împărțirea, adică distrug pacea Trupului, trebuie să fie tăiate și aruncate afară, în interesul păstrării unității și păcii întregului Trup bisericesc. Aceasta însă se aplică și la organismul panuman; și întrucît Biserica face parte din acest organism panuman ea trebuie să supravegheze membrele care dăunează organismului panuman, și atunci cînd îndreptarea acestora nu este cu putință, Biserica este datoare să participe la «tăierea și aruncarea lor afară» din organismul panuman.

Aceste mijloace ale luptei Bisericii cu păcatul trebuie însoțite însă și de alte mijloace care fac Biserica solidară la eforturile tuturor oamenilor, făcînd evidentă tăria unității în mulțime și a mulțimii în unitate. În adevăr în lupta sa împotriva răului individual, bisericesc și social, Biserica trebuie să lucreze și pe alte două planuri: pe planul exterior al consolidării tuturor forțelor creștine și necreștine cu cei ce luptă pentru pace, și pe planul interior, propriu Bisericii, planul sacramental, manifestat îndeosebi prin Taina Euharistiei.

În adevăr Euharistia constituie cea mai înaltă expresie a vieții lăuntrice a Bisericii pentru că ea este temeiul teologic cel mai adînc al unității Bisericii și al activității ei unitare pentru prefacerea celor credincioși și a comunității creștine prin lupta împotriva răului și pentru statornicirea păcii în lume. — *(Ion V. Paraschiv).*

Nestor I g n a t, *Pictori muraliști mexicani,* în colecția «Mica bibliotecă de artă», 5, București, Editura Meridiane, 1972, 88 p., plus 66 reproduceri în culori.

Cartea prezintă mișcarea muralistă mexicană legată de arta maeștrilor Orozco, Rivera și Siqueiros, pe baza posibilității oferite de o călătorie în Mexic. Ea insistă în a desluși geneza, dezvoltarea și conținutul tematicii acestei mișcări, precum și modalitatea de exprimare a acesteia și mai ales vigoarea ei. Autorul mărturisește între altele: «...am socotit... că se cuvine.. să încercăm să surprindem varietatea de concepții și mijloace artistice pe care le reunește, în mod original, această strălucită sinteză».

Despre cei trei maeștri numiți mai sus, autorul ne informează: «Activitatea lor s-a desfășurat într-o strînsă legătură; în opera lor există o mare apropiere și, adeseori, chiar o identitate tematică».

Arta murală mexicană actuală este «figurativă, narativă, istorică», o «artă manifest socială, umană, revoluționară», care caută «a exprima artistic marile teme umane pe care le răscolește orice revoluție».

Cît privește legătura acestei arte cu trecutul, autorul subliniază: «...mexicanii au găsit legătura fecundă cu spiritul artei populare pe propriul lor teritoriu, în tezaurul civilizațiilor precolumbiene. Este incontestabilă puternica înrîurire artistică a picturii murale maya sau a celei toltece de la Teotihuacán asupra unor procedee de pictură pe zid, asupra îmbinării narativului cu simbolicul la muraliștii mexicani contemporani. Între vechea artă precolumbiană și muralismul contemporan sînt afinități, apropieri esențiale, uneori uimitoare, în afara oricărei influențe directe. Mi se pare că, uneori, tradiția statică a picturii murale precolumbiene a fost mai fidel continuată în grotescul și tragicul ei de muralismul dinamic al lui Orozco sau Siqueiros, decît de cel static al lui Rivera».

Pictura murală mexicană actuală nu poate fi cuprinsă sub o formulă unică. Cei trei realizatori mai de seamă ai ei se socotesc pe sine «realiști, dar moderni». Autorul cărții apreciază că i s-ar potrivi formula de «realism prometeic».

În capitolul ultim al lucrării sale, autorul se străduiește să ne dea *«o situare istorică,* pe cît posibil mai corectă», a școlii muraliste de care se ocupă: «Pictura murală mexicană a devenit un tezaur național poate tot atît de prețios și de căutat

ca monumentele istorice de la Teotihuácan sau Chichén-Itza». Ea constituie «una dintre cele mai răsunătoare izbînzi ale Lumii noi, care i-a asigurat un loc de seamă în istoria artei universale». «Pictura murală mexicană este ...una dintre cele mai convingătoare expresii ale dialecticii operei de artă». Concluzia finală a autorului este aceasta : «...pictura murală a lui Orozco, Rivera, Siqueiros rămîne una dintre culmile artei plastice a secolului nostru, obiect de meditație pentru artiști și pentru toți iubitorii de artă».

Dată fiind legătura ei adîncă cu tezaurul civilizațiilor precolumbiene, este firesc ca pictura murală mexicană actuală să cuprindă aspecte religioase sau mitologice. În cele ce urmează, dăm cîteva exemplificări în acest sens :

În lucrarea lui Orozco «Atragerea indianului», apare chipul unui misionar creștin ce se apleacă asupra unui aztec cadaveric, care îi refuză îmbrățișarea. În același timp, în înălțimi plutește simbolic un șarpe înfășurat pe o cruce.

Într-un ansamblu de lucrări ale lui Orozco, apare o întreagă «mitologie a Americilor în cele două ere ale lor, precolumbiană și de după sosirea cuceritorilor albi».

O altă lucrare a lui Orozco : «Jertfă umană străveche», redă — într-o construcție geometrică plină de tîlc — smulgerea inimii martirului de către preoți mascați.

În lucrarea «Seceta» provenind de la același artist, apare un grup de însetați care imploră apa ca pe o zeitate.

În lucrarea «Ieșirea din mină» a lui Rivera, reminiscențele unei vechi teme a picturii religioase sînt transpuse în tragica imagine a muncitorului răstignit.

Pictura murală de la Palatul național din orașul Mexic, are în centrul ei o acvilă uriașă care mănîncă un șarpe, simbolul aztec. În jurul acestei acvile este larg desfășurată drama invaziei conchistadorilor și a multisecularei dominații coloniale spaniole.

Într-o lucrare a lui Rivera, integrată într-un complex mai mare de la Ciudad de Mexico, apare Tenoch, întemeietorul orașului și zeu al curățeniei, într-o litieră stranie, stînd impasibil, învești mîntat într-un lung halat alb.

Privită în ansamblul ei, cartea D-lui Nestor Ignat este deosebit de interesantă și instructivă. Ceea ce face ca lectura ei să aducă cititorului mult folos : o lărgire a orizontului de cultură generală și o îmbogățire a cunoștințelor din domeniul istoriei religiilor. — *(Pr. Prof. C. Sîrbu).*

Teološki Pogledi (Aspecte teologice), ed. Patriarhiei Sîrbe, Belgrad, nr. 1/1972.

Nr. 1/1972 al acestei reviste se prezintă bogat în cuprins, însumînd o serie de studii teologice, în limba sîrbă, cu rezumate în engleză, după cum urmează : Dr. Lazăr Milin, *Pozitivism și creștinism* ; Prot. Ivan Petrovici, *Biserica Ortodoxă Română și teologia ei contemporană* ; Basilea Schlink, *Pocăința — Porunca acestui moment* ; Dr. George Florovsky, *Sfîntul Grigore Palama și tradiția patristică* ; Dr. Atanasie Yeftici *Învățătura Sfîntului Irineu despre Biserică, Ortodoxie și Euharistie* ; Dr. Rayko Veselinovici, *Rolul Bisericii Ortodoxe Sîrbe în dezvoltarea ideii de stat sîrb, în vremea ocupației străine*. În ultima parte sînt înserate două recenzii asupra lucrărilor : Radmilo Vucici, *Psihologia religiei*, Belgrad, 1971 și Dușan Petrovici, *Istoria Eparhiei Sremskie*, Carlovit, 1970.

Articolul Prot. Ivan Petrovici despre *Biserica Ortodoxă Română și teologia ei contemporană*, caută să surprindă trăsăturile caracteristice ale teologiei ortodoxe românești în zilele noastre. Autorul a vizitat în mai multe rînduri Biserica noastră, cunoaște într-o bună măsură limba română și a mai scris despre Ortodoxia de la noi.

În acest articol menționat Prot. Ivan Petrovici pleacă de la constatarea că, mai presus de influențele sîrbă, rusă sau greacă pe care le-a primit, Biserica Ortodoxă Română și-a avut un drum al ei, în teritoriile de la nordul Dunării pînă dincolo de Carpați, în mijlocul poporului român. Pentru păstrarea identității sale și apărarea credinței ortodoxe, ea a avut în trecut mult de luptat, în special în Transilvania, cu Roma uniatistă, sau cu prozelitismul protestant. Din astfel de încercări grele, Biserica Ortodoxă Română a ieșit biruitoare. Pentru a putea face față acestei situații ea a

considerat necesar să-şi pregătească preoţimea ei cît mai bine. Tradiţia ei strămoşească a avut şi ea un rol însemnat în viaţa religioasă şi bisericească. La aceasta s-au adăugat şcolile teologice pentru pregătirea slujitorilor Bisericii.

În actualitate, ceea ce atrage în primul rînd atenţia este legătura strînsă care există între ierarhia superioară, cler şi credincioşi.

Se vorbeşte apoi despre organizarea generală a Bisericii noastre şi a şcolilor teologice din Patriarhia Română. Răspunzînd la chemarea Prea Fericitului Patriarh Justinian, învăţămîntul teologic ortodox românesc a preluat sarcini noi, abordînd teme noi, contemporane. Profesorii de teologie şi-au îndreptat preocupările spre domeniile concrete ; s-a trecut la o teologie a slujirii.

Prot. Ivan Petrovici arată apoi că străduinţele teologiei ortodoxe româneşti contemporane s-au materializat în manualele şcolare de teologie şi. prezintă succint aceste manuale : Studiul Noului Testament, Studiul Vechiului Testament, Teologia dogmatică şi simbolică, Istoria bisericească universală, Patrologia, Istoria Bisericii Române, Antologiile din scriitorii bisericeşit greci şi latini, Paleoslava etc. El subliniază înaltul nivel al acestor manuale.

Apoi se referă la o seamă de studii publicate de profesorii români de teologie în revistele Patriarhiei, socotindu-le contribuţii de seamă la aprofundarea şi dezvoltarea gîndirii teologice ortodoxe. Sînt menţionate de asemenea lucrări ale doctoranzilor de la Institutul teologic din Bucureşti.

Avînd la bază Sfînta Scriptură şi Sfînta Tradiţie, remarcă autorul, şcoala teologică ortodoxă românească contemporană leagă întreaga ei lucrare de viaţă ; se face prezentă în ecumenismul zilelor noastre. Ea a ajuns la un mod nou de abordare a problemelor şi face aceasta într-un limbaj nou, adecvat.

Această etapă nouă în viaţa teologiei ortodoxe româneşti a început cu anul 1948, anul întronizării Prea Fericitului Părinte Justinian, ca Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române. Jubileul celei de a XX-a aniversări a întronizării Prea Fericirii Sale (1968) şi studiile ample care s-au publicat cu acel prilej în revistele Patriarhiei Române, au facilitat autorului — după mărturia sa — o mai bună cunoaştere şi apreciere a teologiei româneşti contemporane, pe care o vede situată azi cu fermitate în slujba misiunii Bisericii, în slujba vieţii. — *(Pr. Asist. Gabriel Popescu).*

«Logos», revistă trimestrială, nr. 5 (1/1972), Paris-Bruxelles.

Revista «Logos» al cărei scop, mărturisit la începutul apariţiei sale, este să deschidă «noi căi de comunicare între creştini» păşeşte cu acest număr în al doilea an de existenţă.

Numărul 5 se deschide cu un articol de atitudine despre *Muncă*, în viziunea creştină.

Gabriel Marcel semnează articolul *Transcendentalul ca metaproblematică*, în care face o serie de consideraţii de filozofie creştină.

Cîteva cuvinte întru pomenirea abatelui Edouard Poppe, «preotul desăvîrşit», acela care, din propria lui experienţă de păstor sufletesc, constată că tocmai «cînd ni se pare că lucrarea noastră piere, atunci apare lucrarea lui Hristos», fac obiectul unor însemnări pro memoria.

Articolul *Duhul şi metoda traducerii ecumenice a Bibliei* este legat de marea întreprindere colectivă a traducerii şi tipăririi Sfintei Scripturi, «Biblia de la Ierusalim».

«Săptămîna rugăciunii pentru unirea creştinilor», al cărei program a fost deschis cu cuvintele «Poruncă nouă vă dau vouă», face obiectul unor relatări de reportaj.

Mgr Pignedoli, secretarul Sfintei Congregaţii în lucrarea evanghelizării, crede că actuala criză bisericească provine dintr-o viaţă duhovnicească superficială. — *(Arhim. Paulin Lecca).*