STUDII TEOLOGICE

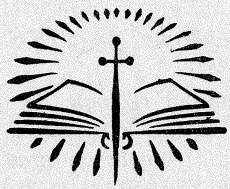


REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXVII — Nr. 1-2, IANUARIE — FEBRUARIE 1975

BUCUREŞTI

STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a - ANUL XXVII, Nr. 1—2, IANUARIE — FEBRUARIE 1975

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACŢIE :

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

Membri : *din partea Institutului teologic de grad universitar din Bucureşti: P. C. Pr. Rector MIRCEA CHIALDA; P. C. Pr. Conf. D. POPESCU; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu : P. C. Pr. Rector ISIDOR TODORAN şi P. C. Pr. Prof. GRIGORIE T. MARCU.*

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

COLABORATORI

Înalt Prea Sfinţiţii Mitropoliţi şi Prea Sfinţiţii Episcopi, Prea Cucernicii Preoţi Profesori de la Institutele teologice de grad universitar, candidaţii la titlul de doctor în teologie, studenţii Institutelor teologice şi Prea Cucernicii Preoţi

CUPRINSUL

Studii şi articole

Pr. Prof. D. Stăniloae, *Primirea tradiţiei în timpul de azi, din punct de vedere ortodox* 5

Pr. Prof. N. C. Buzescu, *Preocupări teologice în «Jurnalul» lui Gala Galaction* 13

Pr. D. Abrudan, *Mîntuirea şi sensul ei comunitar în scrierile profetice ale Vechiului Testament* 35

Doctorand Silviu-Petre Pufulete, *Pedeapsa coborîrii din treaptă după canoanele Bisericii Ortodoxe* 41

Doctorand Costică A. Popa, *Principiul loialităţii faţă de stat la apologeţii creştini* 52

Pr. Doctorand Mihai Enache, *Poziţia Bisericii Ortodoxe în problema dialogului şi a intercomuniunii în Biserica Romano-Catolică* 64

Doctorand Samir Gholam, *Biserica Ortodoxă a Antiohiei: organizare şi funcţionare în prezent* 74

Doctorand Nicolae V. Dură, *Nomocanonul etiopian «Fetha Nagast», în lumina cercetărilor istoricilor şi canoniştilor etiopieni şi europeni* 96

Doctorand Viorel Caloianu, *Datoriile faţă de aproapele, după Legea mozaică* 109

Din activitatea şi cronica Institutelor teologice

Serbarea colindelor de Crăciun şi Anul nou la Institutul teologic din Bucureşti 116

Valori permanente în viaţa şi opera Sfinţilor Trei Ierarhi, de Pr. Lect. N. Galeriu 118

P. C. Pr. Asistent Constantin Corniţescu, P. C. Pr. Ilie Moldovan, P. C. Diac. Asistent Nicu Moldoveanu şi Dl. Gîrmă Wolde Kirkos (Etiopia), declaraţi «doctori în Teologie» 125

Profesorul Ioan Gh. Savin, de Pr. Prof. Petru Rezuş 132

Preotul Profesor Dr. Ştefan Lupşa, de Pr. Prof. Mircea Păcurariu . . . 134

Încetarea din viaţă a Pr. Prof. Dr. Gheorghe I. Moisescu 141

Note bibliografice 145

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

*

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sînt rugaţi să-şi păstreze copie de pe manuscrisele pe care le trimit Redacţiei.

*

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

STUDII ŞI ARTICOLE

Pr. Prof. D. Stăniloae

PRIMIREA TRADIŢIEI ÎN TIMPUL DE AZI DIN PUNCT DE VEDERE ORTODOX*

În tema indicată în titlul acesta e implicată întrebarea: Mai poate creştinătatea de azi primi, după opinia ortodoxă, tradiţia de pînă acum în întregimea ei şi în acelaşi mod ca pînă acum? De aceea pentru a răspunde la întrebarea despre primirea tradiţiei în timpul nostru din punct de vedere ortodox, credem că trebuie să arătăm întîi ce este tradiţia din punct de vedere ortodox? Şi cum s-a transmis ea în trecut? De abia după aceea se va putea lua în cercetare întrebarea dacă azi se mai poate primi această tradiţie întreagă şi în acelaşi mod ca pînă acum. Dacă din această cercetare va rezulta că creştinătatea de azi nu mai poate primi tradiţia de pînă acum întreagă şi nici în modul de pînă acum, vom căuta să stabilim, prin luarea în considerare a necesităţilor şi posibilităţilor spirituale reale de azi, ce poate primi ea din tradiţia de pînă acum şi în ce mod nou, deosebit de cel de pînă acum?

I. Tradiţia din punct de vedere ortodox nu constă numai dintr-o sumă de învăţături teoretice ale Revelaţiei necuprinse în Sfînta Scriptură, transmise printr-o comunicare intelectuală, ci într-o transmisie a unor învăţături practice despre mîntuire, din generaţie în generaţie, prin însăşi aplicarea lor practică. Revelaţia ne spune ce a făcut Dumnezeu înainte de Hristos şi în Hristos şi ce a făcut în Hristos pînă azi în vederea mîntuirii noastre; dar ea ne spune şi cum să ne însuşim efectul acestor acte ale lui Dumnezeu pentru ca să dobîndim de fapt mîntuirea. Revelaţia ne spune nu numai că Hristos este Fiul lui Dumnezeu care s-a întrupat, s-a răstignit şi a înviat pentru a noastră mîntuire, ci şi că El «va fi cu noi pînă la sfîrşitul veacului», prin Duhul Sfînt trimis nouă în ziua Cincizecimii, care ni se va comunica în toate timpurile în Biserică prin Sfintele Taine pentru a ne conduce la tot adevărul şi pentru a realiza unirea şi creşterea noastră în Hristos pînă la statura bărbatului desăvîrşit.

Tradiţia nu e deci numai memoria teoretică a unor învăţături ale lui Hristos, nescrise în Sfînta Scriptură, ci şi trăirea continuă cu El şi în El prin Duhul Sfînt. Mai ales aceasta este Tradiţia.

Modul în care Hristos ni se comunică prin Duhul Sfînt şi modul în care trăim cu El, sau condiţiile ce ni se cer ca să trăim cu El şi efectele ce le are această trăire cu El, moduri pe care le-a aplicat Biserica încă din timpul Apostolilor, nu sînt descrise în mod direct în cele patru

* Conferinţă ţinută la un colocviu din Belgia.

Evanghelii şi foarte puţin în Faptele Apostolilor, în cele 14 Epistole ale Sfîntului Apostol Pavel şi în cele 7 Epistole ale altor Apostoli. Modurile acestea le-a păstrat Biserica prin Tradiţie, ca pilduitoare şi normative pentru toate timpurile, ele reprezentînd cea mai mare parte a Revelaţiei continuate prin Apostoli, sau singura aplicare practică a Revelaţiei corespunzătoare ei şi capabilă să facă Revelaţia deplin roditoare. Tradiţia e deci Revelaţia sau Hristos cel mîntuitor trăit în cursul generaţiilor în modul corespunzător ei. Traditio est Christum vere tradere et in Christo vere vivere.

Mai precis, tradiţia constă în :

Cunoaşterea persoanei lui Hristos şi a actelor lui mîntuitoare sau a dogmelor în înţelesul lor adevărat, şi în aplicarea lor practică prin mărturisire, rugăciune, Taine, viaţă creştină după voia şi pilda lui Hristos. Cunoaşterea dogmelor nu e despărţită de mărturisire, de rugăciune, de Taine, de viaţa creştină după voia şi pilda lui Hristos ; ele formează împreună un tot prin care se trăieşte cu Hristos şi în Hristos însuşi. Căci prin acest tot lucrează Duhul Sfînt, sau harul lui Hristos în cei ce cred. Tradiţia e deci realitatea eficientă a lui Hristos trăită şi transmisă continuu. Iar întrucît această predare, primire şi trăire nu se poate face decît în Duhul Sfînt, tradiţia vie are în ea harul sau lucrarea Duhului Sfînt, ca putere prin care realitatea lui Hristos se transmite şi se trăieşte. Prin har sau prin Duhul Sfînt se naşte credinţa care dă putere de transmitere, de primire şi de trăire continuă a Tradiţiei. Prin tradiţia ca un tot constătător din modurile amintite se primeşte harul şi se trăieşte din el, adică se transmite, se primeşte şi se trăieşte Hristos. Tradiţia e continuarea lui Hristos prin har şi prin viaţa născută din har, sau prin Duhul Sfînt şi prin viaţa în Duhul Sfînt, în generaţiile de credincioşi sau în Biserică, prin conlucrarea tuturor celor ce-l comunică, îl primesc şi-l trăiesc. Căci credincioşii nu stau pasivi în această continuare a lui Hristos prin generaţiile lor. Ci ei se fac firul activ, firul încălzit, al acestui curent de viaţă în Hristos prin mărturisirea, rugăciunea şi eforturile lor de conformare spirituală cu Hristos.

Pentru importanţa fiecărui element component al tradiţiei, le vom numi în mod deosebit, fără să le separăm. Tradiţia cuprinde :

a) O învăţătură crezută şi mărturisită despre Dumnezeu şi despre lucrarea lui de mîntuire în Hristos. Învăţătura nu se separă de credinţa în ea, sau în ceea ce spune ea şi de mărturisirea ei. Învăţătura aceasta nu este teoretică, ci practic-mîntuitoare. Ea se referă la Hristos ca persoană activă şi la actele Lui mîntuitoare. Ea exprimă convingerea celor ce o transmit şi o primesc, mai bine-zis a celor ce trasmit şi primesc pe Hristos în lucrarea Lui asupra lor, că în El e mîntuirea lor sau asigurarea vieţii lor veşnice. Ea e dogmă în acest înţeles de condiţie absolută pentru existenţa lor veşnică, sau în înţelesul de convingere neclintită a credincioşilor că nu se pot mîntui în afara lui Hristos.

b) învăţătura crezută şi mărturisită e baza unui cult, sau a rugăciunilor de cerere, de mulţumire şi de laudă a lui Dumnezeu cel ce prin Hristos şi prin Duhul Sfînt lucrează în noi, în vederea mîntuirii noastre.

Rugăciunea e atît particulară cît și comună. În cazul din urmă ea e cult public. Rugăciunea sau cultul nu e despărțită de învățătura crezută și mărturisită, sau de dogme, mai bine-zis de realitatea lui Hristos cel lucrător în noi prin Duhul Sfînt. Dogmele nu rămîn nefructificate în cult și în rugăciune. În cultul Bisericii Ortodoxe se pune un accent deosebit pe această nedespărțire a dogmelor de cult sau viceversa. Toate imnele Bisericii sînt mărturisiri ale dogmelor mîntuitoare, urmate de rugăciune și de concluzii cu privire la datoria unei vieți duhovnicești. Aceste imne constau în mărturisirea actelor mîntuitoare și a puterii lui Dumnezeu în Hristos, iar această mărturisire continuă în rugăciune și în angajarea credincioșilor la o viață după voia și după pilda lui Hristos și din puterea Lui mîntuitoare. Ele sînt teologie, cult și spiritualitate în același timp.

c) Prin mărturisirea credinței în puterile și în actele mîntuitoare ale lui Hristos, lucrătoare și azi, și prin rugăciunea ce le urmează, credincioșii cer aproape întotdeauna ajutorul lui Dumnezeu, sau mîntuirea, sau în general mila lui. De aceea multe imne termină cu cererea milei lui Dumnezeu sau a lui Hristos : «Doamne, miluiește-ne». La rîndul lor, rugăciunile încep cu amintirea unor puteri și acte mîntuitoare ale lui Dumnezeu din trecut, ca să sfîrșească cu cererea milei Lui, sau a unui anumit ajutor, pe baza convingerii că lucrarea mîntuitoare a lui Hristos se continuă și azi.

Intr-un tropar la Duminica Ortodoxiei se cîntă : «Ne închinăm icoanei Tale neprihănite, Bunule, cerînd iertare de greșalele noastre, Hristoase Dumnezeule. Căci cu voia bine ai voit a Te sui cu trupul pe cruce, ca să izbăvești pe cei ce i-ai zidit din robia vrăjmașului. Pentru aceasta cu mulțumire strigăm Ție : toate le-ai umplut de bucurie, Mîntuitorul nostru, Cel ce ai venit să mîntuiești lumea».

În cult totdeauna lucrarea mîntuitoare a lui Hristos e un fapt prezent. Cultul nu e memorie, ci eveniment mîntuitor prezent. Sau e eveniment mîntuitor prezent, întemeiat pe lucrarea mîntuitoare trecută, readusă în memorie.

Tradiția e relația vie cu același Hristos integral, trăită de-a lungul generațiilor în Duhul Sfînt. Și această relație cu Hristos în plinătatea Lui e o relație de rugăciune-ajutor. Pentru credincioși Biserica e comuniune de rugăciune și de experiență a ajutorului continuu al lui Dumnezeu ; e comuniunea de rugăciune a unora pentru alții și a preoților pentru credincioși. E locul spiritual în care cer pentru ei și pentru alții și primesc și experiază încontinuu ajutorul lui Dumnezeu și sporesc în desăvîrșirea duhovnicească pregătindu-se pentru viața veșnică. Numai ca comuniune de rugăciune, Biserica e și comuniune de mărturisire a aceleiași credințe în puterea și în lucrarea mîntuitoare a lui Dumnezeu în Hristos. Învățătura își arată prin aceasta și mai mult caracterul ei vital practic.

d) Unele din mărturisirile credinței și din rugăciunile comune bazate pe ele au însușirea privilegiată de a fi mijloace prin care se obține

harul dumnezeiesc, sau unirea mîntuitoare mai accentuată cu Hristos în Duhul Sfînt. Acestea sînt Tainele, ca un fel de puncte de o deosebită luminozitate și căldură în viața credincioșilor în Hristos.

e) Ultima componentă a tradiției este disciplina unei vieți după voia și după pilda lui Hristos, adică o viață duhovnicească, animată de o străduință spre puritatea sufletului, spre sfințenie, spre iubirea de Dumnezeu și de oameni. Această străduință nu poate fi dezlegată de mărturisirea credinței în puterea purificatoare și desăvîrșitoare a lui Hristos, de rugăciunea către Dumnezeu, pentru primirea ajutorului Lui, și de experiența prezenței și lucrării lui în suflet și în lume. Cu cît e mai înaintat cineva într-o astfel de viață cu atît rugăciunea lui e mai deasă și conștiința legăturii cu Hristos e mai adîncă, legătura aceasta însăși devenind mai adîncă și mai intimă. Se poate ajunge astfel pînă la rugăciunea neîncetată și pînă la conștiința permanentă a trăirii în Hristos. Pe de altă parte această viață duhovnicească, care e o viață de trăire după voia și după pilda lui Hristos, de trăire conștientă în Hristos și de rugăciune, nu e lipsită de mărturisirea învățăturilor de credință, adică de credința în lucrarea mîntuitoare și desăvîrșitoare a lui Hristos, și de împărtășirea de această putere și lucrare prin Sfintele Taine. În această viață duhovnicească, caracterul vital practic al învățăturii despre Hristos și despre lucrarea Lui mîntuitoare și desăvîrșitoare își atinge treapta supremă. În această viață Hristos ca sursă de unică putere mîntuitoare apare în cea mai deplină și mai eficientă lumină.

În Biserica Ortodoxă cu cît își însușește cineva mai mult tradiția Bisericii, cu atît se adîncește mai mult în viața duhovnicească. Numai cei ce n-au gustat din viața duhovnicească găsesc tradiția «formalistă» și pretind scurtări sau modificări ale ei. Transmiterea, primirea, trăirea Tradiției are în ea caracterul unei flăcări care se actualizează în modul cel mai deplin pe treptele unei vieți duhovnicești superioare, adică în viață după pilda lui Hristos, din trăirea cu El și în El prin rugăciune.

În transmiterea tradiției liturgice, care e unită, cum s-a spus, cu transmiterea mărturisirii de credință, cu practica rugăciunii comune și cu primirea harului și a ajutorului lui Dumnezeu, lucrarea preotului și a episcopului are un rol necondiționat și oarecum central. Acest rol iese în relief și în propovăduirea învățăturii de credință, care implică nu numai mărturisirea ei plină de convingere, ci și explicarea ei în acord cu înțelesul ei de totdeauna și din toată Biserica. Această explicare înseamnă și o aplicare la viața generației de credincioși sau a credincioșilor cărora li se propovăduiește. Aci se manifestă cu deosebire rolul episcopului și al Sinodului episcopal, ajutați de teologi în menținerea unității Bisericii. Desigur prin credință și cult, poporul credincios participă și el la această transmitere, primire și mărturisire a credinței și foarte intens la transmiterea duhului și practicii rugăciunii unită cu mărturisirea credinței. Dar poporul credincios are un rol și în tîlcuirea zi de zi a credinței, mai ales prin aplicarea ei la viața sa concretă. Prin aceasta poporul credincios participă la transmiterea vital-practică a credinței și

în felul acesta se produce o nouă legătură între învățătura credinței și între viața duhovnicească, amîndouă transmițîndu-se ca un tot printr-o apreciabilă lucrare a întregului popor bisericesc.

Mai ales în adîncirea vieții în Hristos și în transmiterea unei vieți spirituale aprofundate, rolul personal al unor credincioși iese puternic în relief.

În Biserica Ortodoxă un rol de prim ordin în această trăire și transmitere a unei vieți duhovnicești aprofundate îl au monahii. Ei transmit nu numai între ei, această tradiție, cît mai deplin trăită, prin învățătură, tîlcuire și pilduire, trecută de la Părinții duhovnicești la fiii duhovnicești, ci întrețin preocuparea de ea și între ceilalți credincioși, care se străduiesc și ei într-o viață duhovnicească mai deosebită. Tradiția acestei vieți duhovnicești, ca trăire conștientă cît mai aprofundată cu Hristos, și ca împlinire maximală a poruncilor Lui, sau ca aplicare cît mai adîncă a învățăturii Revelației, își are începuturile încă în viața creștină din timpul apostolilor, dar ca tîlcuire ea s-a sistematizat prin Sfinții Părinți și în mod mai special prin marii părinți duhovnicești ai secolelor IV—VII. Atunci s-au cristalizat sentințele patericale și filocalice, rod al unor serioase aplicări a preceptelor creștine și al unor profunde experiențe duhovnicești (Apophtegmata și bogăția scrierilor duhovnicești). Tradiția aceasta s-a transmis de atunci încoace în Biserica Ortodoxă nu numai prin comunicarea personală, orală și pilduitoare de la Părinții duhovnicești la fiii duhovnicești, ci și prin copierea, iar mai tîrziu prin tipărirea sentințelor și scrierilor duhovnicești ale acelor mari maiștri ai vieții duhovnicești din secolele IV—VII, după a căror pildă s-au produs și alte tîlcuiri duhovnicești ulterioare. Aceste scrieri au stilizat în duhul lor viața spirituală nu numai a monahismului ortodox ci, la un nivel mai modest și viața spirituală a popoarelor ortodoxe. Din cînd în cînd trăirea vieții duhovnicești după normele acestor tîlcuiri se reaprinde în lumea monahală și prin ei și în largi cercuri de mireni, mai ales cînd apare cîte un părinte duhovnicesc sau mai mulți cu o viață pilduitoare în duhul acelor scrieri.

Astfel această trăire s-a reaprins în Biserica Ortodoxă în general prin mișcarea isihastă din secolul al XIV-lea.

În Țările românești primele mînăstiri cunoscute și mai mari întemeindu-se în a doua jumătate a secolului XIV, îndată după organizarea acelor țări, aceste mînăstiri au preluat de la început tradiția duhovnicească reaprinsă și imprimată de duhul isihasmului care a avut și un mare rol în susținerea spirituală din aceste țări. Monahismul ortodox românesc din Moldova și din Țara Românească a trăit cu o mare seriozitate viața duhovnicească reaprinsă de mișcarea isihastă și scrierile duhovnicești din secolele IV—VII au fost copiate cu sîrguință în mînăstirile acestor țări. Trăirea aceasta intensă a vieții duhovnicești s-a prelungit în țările românești multă vreme. Isihaștii, numiți de poporul român «sihaștri», au fost — unii dintre ei — sfetnicii și susținătorii domnitorilor și ai poporului român în luptele de apărare antiotomană a statelor românești.

Prezența acestei vieți duhovnicești în mînăstirile Moldovei a determinat pe monahul Paisie Velicicovski să se așeze la mijlocul secolului XVIII în unele din aceste mînăstiri, contribuind la o nouă aprindere a ei și la mișcarea de traducere și copiere intensă a scrierilor duhovnicești, filocalice, în limba românească și slavă.

Intrucît limba acestor traduceri devenise mai greu accesibilă prin vechimea ei și aceste scrieri se aflau mai mult în manuscrise, din care multe păstrate în biblioteci centrale, s-a ivit în ultimii zeci de ani trebuința unei noi traduceri a scrierilor filocalice și a unor tipăriri a lor. O astfel de traducere și tipărire parțială a avut loc de fapt în anii 1946—1948 și traducerea aceasta este pe cale de-a fi tipărită în continuare. Deoarece, între timp viața duhovnicească a credincioșilor Bisericii s-a orientat și spre alte conținuturi de cultură, mai diferite de conținutul vechilor scrieri duhovnicești, s-a simțit trebuința ca aceste scrieri, în noua lor traducere, să fie prevăzute cu introduceri și note care să apropie noțiunile spirituale ale vieții descrise de aceste scrieri, de orizontul lor cultural contemporan. În general, publicarea acestor scrieri s-a bucurat de o primire favorabilă.

Scrierile filocalice s-au dovedit capabile să răspundă și unor probleme și cerințe spirituale ale credincioșilor de azi. E de menționat că *Patericul* (sau *Apophtegmele*) tipărit în diferite ediții românești la sfîrșitul secolului trecut și la începutul celui actual, este și el foarte gustat nu numai în cercurile monahale ci și în cele ale credincioșilor mireni.

II. Ce concluzii am putea trage din expunerile de mai sus în privința conținutului și modului de transmitere a tradiției astăzi, din punct de vedere ortodox? E necesară o reducere a conținutului tradiției și o schimbare a modului de transmitere a ei?

— Mai întîi observăm că din expunerea de mai sus nu s-a putut desprinde o separare între conținutul tradiției și între modul de transmitere a ei. Tradiția nu e decît modul de aplicare practică, sau de transmitere a lucrării însăși a lui Hristos, ca conținut al Revelației. Și ni se pare că modul ortodox de transmitere a acestui conținut e cel mai corespunzător cu conținutul însuși. E modul care face acest conținut cît mai eficient. Acest conținut se cere transmis în cadrul general bisericesc, printr-o participare a cercurilor largi ale credincioșilor, și într-un mod viu și practic care poate fi făcut mai de folos acestor cercuri, prin mărturisire, rugăciune a ajutorului dumnezeiesc și a mîntuirii și prin viața duhovnicească după pilda lui Hristos și din puterea Lui. Transmiterea aceasta nu poate fi numai opera prin excelență teoretică a unei autorități bisericești sau a unor teologi. Conținutul și modul de transmitere al tradiției trebuie să-și evidențieze caracterul lor mîntuitor. Ele trebuie să ajute pe credincioși să vadă că mîntuirea lor depinde de ajutorul lui Hristos cel mărturisit cu toată convingerea, cel a cărui putere este primită și experiată prin rugăciune și prin Taine.

— A doua concluzie pe care credem că o putem deduce din cele spuse mai înainte este că conținutul Tradiției și modul de transmitere

și de trăire al ei, nu se însușesc în aceeași extensiune și cu aceeași sensibilitate și în aceeași adîncime de toți credincioșii. De aceea nici conținutul, nici modul, nici trăirea Tradiției nu trebuie reduse după un pretins interes uniform al credincioșilor pentru ele. Au existat în trecut credincioși însetați după o cunoaștere cît mai bogată a conținutului Tradiției, după o împărtășire din el în cît mai multe forme și după o trăire cît mai intensă a lui, trăire care în fond e trăirea Evangheliei sau a lui Hristos. Asemenea credincioși există și astăzi. Și există alții care se mulțumesc cu conținuturi mai reduse, cu moduri de primire mai comune și cu o trăire de grade mai puțin intense ale Tradiției. Există în Ortodoxie din vechime ideea scării cu diferite trepte pe care se află credincioșii în năzuința lor de desăvîrșire spirituală (*Epectazele* Sfîntului Grigorie de Nisa); diferite trepte pe același drum suitor.

Din interesul cu care sînt primite scrierile duhovnicești în Biserica Ortodoxă Română chiar azi, se arată că asemenea străduințe de cunoaștere și de aplicare a conținutului Tradiției într-un mod mai accentuat există și azi. Biserica trebuie să-și mențină Liturghia și cultul ei, rugăciunile și expunerile credinței, rînduielile de viață spirituală în toată extensiunea lor, lăsînd credincioșilor posibilitatea să participe la ele după trebuințele și treptele lor spirituale. Biserica e prin excelență scăldătoarea Vitezdei, punînd la dispoziția credincioșilor toate darurile dumnezeiești. Fiecare se roagă în ea și cere de la Dumnezeu în ea cît simte trebuința, din bogăția infinită a acestor daruri dumnezeiești. Orice voință de a uniformiza ceea ce Dumnezeu oferă prin Biserică, fie potrivit unei trepte spirituale mai coborîte, pe care se află unii credincioși, fie potrivit unei trepte foarte înalte, pe care se află alții, e menită să dea greș, făcînd fie ca Biserica să mențină lîngă ea numai un cerc mic de credincioși, fie să ducă la o superficializare generală a vieții bisericești și să piardă pe credincioșii mai însetați de o viață religioasă mai caldă și mai intensă. În Biserică pot și trebuie să apară în toate timpurile sfinți, ajutînd ea însăși la aceasta; dar ea trebuie să țină lîngă sine și pe credincioșii ce se mulțumesc cu foarte puține practici religioase. Cei dintîi vor ajuta pe cei din urmă și le vor stimula voința spre mai mult. «Căldicelul» generalizat ar stinge toată căldura vieții în Biserică. Tradiția de slujbe și de sfaturi duhovnicești ale Bisericii e un ocean inepuizabil din care fiecare credincios ia cît poate, neepuizîndu-l niciodată, căci Biserica e intrarea în infinitul dumnezeiesc.

— Dar — și aceasta este a treia concluzie pe care credem că o putem deduce —, este necesar ca conținutul Tradiției și modul ei de transmitere întrucît au un caracter vital-practic, să se bucure din partea Bisericii de o tîlcuire prin care să se facă evidentă credincioșilor de azi faptul că fără Hristos viața e searbădă, e tristă, e fără sens, e folosită de forța creatoare pe care o dă bucuria comuniunii adevărate. Să le facă evident că singura scăpare de această tristețe este credința într-un Dumnezeu personal transcendent, care în Hristos ne oferă mîntuirea. Numai Dumnezeu venit aproape de noi în chipul unei persoane umane,

dar în același timp, cu putere dumnezeiască, garantează valoarea netrecătoare a persoanei umane și ne oprește de la transformarea lor în obiecte de care să profităm.

Dar prezentînd credincioșilor pe Hristos ca singurul Mîntuitor, ca singurul garant al persoanei umane în veșnicie, Biserica trebuie să-l înfățișeze în realitatea deplină a Persoanei lui de Dumnezeu și om în același timp și în lucrarea actelor lui mîntuitoare, trăite ca acte ale unei persoane supreme și apropiate, în realitatea acțiunii Lui continue de mîntuire a persoanelor umane, prin legătura activă în care se află cu ele prin ajutorul ce li-l dă în străduința lor după unitatea în El, după ridicarea lor din pasiunile egoiste și lipsite de orizont, legate exclusiv de trupul și de lumea trecătoare.

Dacă în toate timpurile Biserica a apropiat pe Hristos de credincioși, tîlcuind mîntuirea lui, potrivit cu înțelegerea din fiecare timp, ea trebuie să o facă și azi potrivit cu timpul nostru, cu problemele de azi, ținînd seama de orizontul intelectual uman cu mult mai schimbat decît orizonturile succesive din trecut, ținînd seama de întrebările cu mult mai grele pe care acest orizont i le pune credinciosului în calea recunoașterii necesității lui Hristos.

Dar evidențierea necesității și a mîntuirii reale pe care o reprezintă Hristos și pentru contemporanii noștri, Biserica trebuie să o facă convingîndu-i în același timp în mod practic de puterea comuniunii, de bucuria rugăciunii, ca relație cu persoana de supremă iubire și căldură a lui Hristos, de experiența ajutorului de toate felurile pe care Hristos li-l dă, sau pe care îl găsesc în comunitatea liturgică și spirituală a Bisericii.

Biserica Ortodoxă crede că poate afirma, bazată pe experiența pe care continuă să o facă și azi, că Hristos comunicat ca realitate personală vie și mîntuitoare, în același timp transcendentă și imanentă, atotputernică și delicat umană, răspunde trebuințelor celor mai profunde și mai permanente ale ființei umane de totdeauna, deci și ale celei de azi; că modurile de comunicare comunitară și mîntuitoare cu El, prin mărturisire și rugăciune comună din partea credincioșilor, prin har și ajutor din partea Lui, răspund cel mai deplin trebuințelor profunde ale omului credincios de oricînd; în sfîrșit, că viața spirituală adîncită cu Hristos, așa cum a fost tîlcuită de marii Părinți duhovnicești din primele secole creștine, trezește, mișcă și împlinește aceleași aspirații și posibilități ale ființei umane de oricînd.

Pr. Prof. N. C. Buzescu

PREOCUPĂRI TEOLOGICE ÎN JURNALUL LUI GALA GALACTION

Importanța Jurnalului pentru teologi. — Apariția *Jurnalului* lui Gala Galaction (vol I, București, 1973, 717 p.) a fost unul din cele mai însemnate evenimente literare ale anului 1973, așa cum a subliniat cu entuziasm întreaga noastră critică literară. Teodor Vîrgolici remarcă în introducerea sa critică: «*Jurnalul* înfățișează o imagine caleidoscopică a biografiei morale și spirituale a autorului, în evoluția sa» (p. 7), iar criticul Radu Popescu consideră că *Jurnalul* depășește limita unei confesiuni subiective și conține «o mărturie a vieții, a gîndirii și a simțirii românești (...) de o îndrăzneață sinceritate și de o mare frumusețe» («România liberă», 5 sept. 1973). Valeriu Rîpeanu notează: «Gala Galaction nu era numai un analist de o mare finețe a sufletului său (...), ci un observator necruțător al vieții sociale asupra căreia ne-a lăsat (...) judecăți de o mare acuitate» («Contemporanul», 14 sept. 1973). Astfel, personalitatea sa «extraordinară», deși cunoscută de mulți, apare totuși, într-o lumină nouă. Suflet complex, hipersensibil, interiorizat, sub imperiul unei rațiuni lucide originale, — sensibilitatea sa a excelat printr-o religiozitate adîncă, constituind un caz aparte, pentru psihologia creștină. De aceea *Jurnalul* impune să fie cercetat și sub unghiul unei *confesiuni* creștine; un aspect bogat și de mare valoare pentru teologia ortodoxă românească, deoarece nu posedă o literatură specifică de acest gen. Urmărim cu emoție, de-a lungul *Jurnalului,* o experiență duhovnicească originală, care se desăvîrșește într-o convertire «miraculoasă și uimitoare», cum o numește el însuși.

Calea transfigurării sale spirituale e sinuoasă și plină de dramatism. Poate fi considerată convertirea sa un adevărat «caz»? Prin comparație cu alte convertiri celebre din istoria creștinismului, credem că da. Dacă ne gîndim la convertirea Sfîntului Apostol Pavel, a Sfîntului Iustin Martirul și Filozoful, a Fericitului Augustin, a Sfîntului Ioan Gură de Aur, a Sfîntului Grigorie Teologul, a lui Pascal sau a lui Giovanni Papini, observăm și la el, ca și la aceștia, fenomenul rupturii brusce cu trecutul, lepădarea eului preconversional, renașterea spirituală insolită și formarea lăuntrică a unui nou chip duhovnicesc. Cu alte cuvinte, în toate cazurile, se petrece o transmutație de energii spirituale latente, într-un act de conștiință creștină exuberantă, extatică. Direcția acestei mutații este, în mod irevocabil, Hristos. Cazul Galaction e complex. Căutînd, pasionat, adevărul absolut ajunge la teism, la teologie. Marea sa sensibilitate morală crește impresionant și, ajunsă la maximum-ul conștiinței păcătoșeniei sale, îl apropie de limanul mîntuirii: de Hristos și de Biserică. Evenimentele externe contemporane sieși sînt filtrate prin conștiința și sensibilitatea sa artistică și este captat de fiorul frumuseții morale și divine, care vor constitui și izvoarele permanente ale inspirației și creației sale literare și teologice. Arta liturgică creștină și bisericească l-au convertit la frumusețea slujirii preoțești. Treptat, în ascensiunea sa duhovnicească, își dăruiește ființa lui Hristos, Bisericii Ortodoxe și teologiei ortodoxe. *Jurnalul* său nu este o confesiune de tip augustinian, dar are un bogat conținut teologic, legat de viața sa sufletească, de particularitățile sale mistice, de convertirea sa, de concepțiile sale filozofice și religioase, de reflecțiile sale asupra

credinței creștine, ca act specific de cunoaștere creștină, de descoperirea lui Hristos în evanghelii, de răscumpărare, de eccleziologie, și de teologie pastorală, ca și de unele presentimente ecumeniste. La același nivel impresionant se situează iubirea sa umană, înflăcărată apologie a dreptății sociale ca și neiertătoarea condamnare a nelegiuirilor morale și sociale din vremea sa. *Jurnalul* nu este un tratat de teologie, dar vom găsi în el concepția lui Galaction despre divinitate, Sfînta Treime, revelație și întrupare, ca și despre rolul Bisericii și al preotului în ansamblul vieții sociale. Teologia sa nu este cerebrală, ci izvorîtă din sensibilitatea inimii în contact cu fenomenul creștin, experimentat în Biserică și în mediul popular. Credința populară, fermitatea și modul ei sărbătoresc de exprimare au influențat decisiv sufletul lui Gala Galaction, făcîndu-l să adere la realitatea transcendentă, fără sfîșieri tragice. Dar metafizicul său, transcendentul se inserează în existența imediată și se manifestă ca adevăr și bine pentru umanitate.

Acestui țel și-a consacrat întreaga sa viață și activitate teologică și literară, într-o frescă nemuritoare.

Structura sufletească a lui G. Galaction. — Notăm lapidar cîteva trăsături fundamentale psihice din monumentala sa confesiune: o sensibilitate profundă, interioritate cu adîncimi insondabile, o complexitate cu contradicții derutante, toate dominate de o inteligență excepțională, lucidă, plastică, dialectică și predilect metafizică. Hipersensibilitatea sa, pe care el însuși, o caracterizează drept bolnăvicioasă, îl determină să convertească toate evenimentele exterioare în artă, să le desprindă nota lor intimă de sublimitate.

Într-o admirabilă introspecție analitică, ne dezvăluie morfologia sa psihică: «Purtîndu-mi gîndurile la cele mai depărtate amintiri ale mele (...) îmbrățișîndu-mi viața întreagă, conștiința mea îmi spune că sînt un om deosebit, aparte, dacă nu un om bizar ... Mă simt tare în cele mai complicate probleme de psihologie ... Am foarte multă predispoziție pentru problemele metafizice și soluțiunile ce-mi răsar în minte îmi dau multă încredere în mine și mari speranțe în viitor».

În concepția sa, acțiunile oamenilor sînt expresii ale energiilor psihice, a căror descifrare trebuie subordonată unui sens metafizic, absolut pentru toți. Darul său literar are două rădăcini: «una crește dintr-o sensibilitate excesivă, bolnăvicioasă și mă îndreaptă spre romanul de analiză psihiatrică; iar cealaltă crește dintr-o inteligență bine intenționată, optimistă și filantropică și mă îndreaptă către filozofie teistă, către studii istorice și literare». Dorește ferm ca sensibilitatea sa «să fie modificată și purificată» de gîndirea teistă.

În paralela dintre sensibilitatea sa și a bunului său prieten, N. D. Cocea, căruia îi atribuie o «sensibilitate activă», pe a sa și-o definește ca «o sensibilitate pur reflexivă». Conștient de intensitatea și profunzimea acestei sensibilități, îi precizează oarecum nuanțele, aderențele și finalitatea ei: «Ca sensibilitate îmi par a sta cu mult deasupra nivelului obișnuit. Sînt simțitor pentru durerile altuia, compătimesc și ajut. Cred că suferința înnobilează sufletul ... Sensibilitatea mea, oricît e de ascuțită, e numai reflexivă, nu e niciodată activă...; e pentru mine un izvor intermitent de suferință închisă și resignată ... Această sensibilitate mă face prietenul liniștii, tăcerii, și al citirii. Mi-e frică de lume; mă tem de întîmplările și de loviturile ei ... Mi-ar plăcea să trăiesc într-o bibliotecă s-au într-un templu ... Al doilea e mai ușor, pentru aceea mă duc deseori în biserici...» (p. 45—46).

Dorința izolării de lume nu înseamnă expulzarea lumii ca atare din existența lui, ci este exponentul capacității sale psihice de a include întreaga lume în sensibilitatea și gîndirea sa proprie, pe care să o reevalueze în arta literară, numai sub aspectul frumosului. Această interiorizare îi creează sentimentul izolării, al singularizării și al distanței. Printr-un act de mare sinceritate, afirmă că este «cu mult deasupra nivelului obișnuit», sau «un om ciudat» (p. 46), apoi își descoperă o înțelepciune de bătrîn, care activează cu energia tînărului de 20 de ani. «Dar mai presus de toate am adîncul presentiment că menirea mea e rară și că umerii mei sînt sortiți purtării unei greutăți sublime» (p. 156). Treptat, ajunge la convingerea că Dumnezeu împletește planuri mari pe capul său, că va fi un instrument docil al voinței lui Dumnezeu.

Suflet complex, cu contraste adînci își găsește liniștea dorită în concepția sa personală despre bine, ca expresie a unui panlogism teist. Concepția sa nu este un sistem demonstrabil, ci o mărturisire de credință. «E adevărat că eu cred cum că toate fenomenele sînt ordonate și întrețesute în chip fatal de o lege adîncă (care alta decît A-tot-Inteligența divină?). E adevărat, prin urmare, că toată viața omenească e o poruncă dumnezeiască și că toți oamenii sînt niște instrumente ale lui Dumnezeu (...). Am tras concluzia că eu însumi, ca om, sînt un instrument al lui Dumnezeu și asupra menirii mele am proiectat cele mai mari planuri. Așa încît, invers de cum ar trebui să fie, luîndu-mi voința și încredințînd-o A-tot-Inteligenței cerești, am îndrăznit să presupun că voi fi umilitul și imperfectul aducător al unei opere de adevăr și de bine...» (p. 48—49). Mărturia sa abundă în elemente de trăire interioară intensă: lumea este un țesut de idei divine, iar omul este instrument al Voinței supreme, care se realizează prin abandonarea voinței personale și prin integrarea în ritmul cosmic al energiei spirituale. El se autodefinește ca o coardă de rezonanță pentru divinitate. Într-una din scrisorile sale, trimise sorei Zoe, la Agapia, confirmă «convingerile sale de evlavioasă filozofie» și «faptul că toată gîndirea sa se îndreaptă spre «raționamente transcendente» (p. 170).

Destinele noastre sînt hotărîte de bunătatea și știința nesfîrșită a lui Dumnezeu (p. 170). Sufletul său se deschide pentru sălășluirea lui Dumnezeu, se detașează de aspectul material al existenței, dar se atașează indestructibil de oameni și omenie, ca instrumente și coarde ale spiritualității divine. Într-o astfel de viziune, găsim toate componentele sufletului mistic, impregnat de lumina duhovnicească transfiguratoare și unitivă cu divinitatea. Avem, deci, în față, o atitudine creștină panenteistă care integrează totul în Dumnezeu, ca sens și finalitate ultimă. Deși extaziat în fața frumuseții divine, a ordinei și bunătății sale, Gala Galaction nu uită că există și o latură urîtă, a păcatului, mizeriei și răului. Răul este o picătură, dar binele este un ocean care fecundează existența. Galaction este un optimist. Filozofia pesimistă a lui Schopenhauer i-a produs repulsie. Dacă răul stă în voința noastră, cel mai bun lucru este să abandonăm această voință. Esențialul în existență nu este atît păcatul, cît conștiința stării noastre de păcătoșenie, căci aceasta introduce clasificarea acțiunilor în bune sau rele. Fără conștiința binelui și a răului, nici un lucru sau nici o acțiune nu sînt nici bune, nici rele.

Abordînd gingașa problemă a păcatelor proprii, o conștiință religioasă puternic interiorizată se simte zdrobită de povara păcatelor. Tot așa și G. Galaction se simte împovărat de păcate: «Am atît de multe și mai ales am avut atît de multe (...) la care mă gîndesc doar cînd mă rog pentru iertarea mea, pe care le mai consider, doar,

ca să-mi dau seama de adîncul prăpastiei evitate» (p. 100). Conștiința adîncă a primejdiei prăbușirii morale i-a apărut la Mînăstirea Agapia, în vara anului 1898, cînd s-a dus acolo cu N. D. Cocea și a cunoscut pe sora Zoe.

De atunci începe o nouă viață, miraculoasă, în comparație cu trecutul pe care-l califică drept «ani de ticăloșie», de necredință, de visuri necurate, de prietenii pierdute» (p. 101). În ce constau propriu-zis aceste păcate? În «cugetări, dorințe, care mă necinsteau și mă murdăreau» (p. 101). De aici și nevoia unei purificări totale, prin care să spele și să ispășească «ani lungi de impuritate sufletească, multă prihană morală». Inainte-i apare bunătatea, îndurarea și milostivirea lui Dumnezeu, care-l mîntuie și-i dă o nouă conștiință: «o conștiință pocăită, înlăcrimată și îngenunchiată Domnului» (p. 104). Psihologic vorbind, misticismul începe cu conștiința ascuțită a păcatului, cu pocăința și cu smerenia în fața divinității, căreia misticul i se dăruiește deschis. De multe ori, izolarea de lume este un mod de a lupta împotriva păcatului. Galaction nu caută lumea, o evită, iar uneori o disprețuiește. Disprețul, însă nu este o soluție creștină, ci necreștină, pentru că izvorăște din orgoliu. Suspectat o dată de oarecare orgoliu, Galaction se apără: «Eu orgolios? ... Desigur, am multe păcate, dar pe acesta îți declar cu tărie că nu-l am ... Ceea ce dumneata ai luat drept orgoliu este, la mine, oarecare rezervă tristă, oarecare sălbăticie amară, oarecare teamă, defensivă de ceea ce mă înconjoară ... mîndria mea nu este decît răceala prin care mă izolez de lume» (p. 227—228). Pentru rezolvarea contradicției dintre «o mîndrie de literat» pe care Galaction o simțea aproape involuntar față de ceilalți literați, și umilința sa profundă, găsește o soluție surprinzătoare și uluitoare în felul său: călugărirea: «Cînd voi fi călugăr, nu voi mai fi un literat, ci un psalmist, iar mîndria aceasta se va mistui de-a-împreună cu făcliile între care voi servi Domnului» (p. 229). Perspectiva monahismului său însemna, în realitate, ruperea de lume, singularizarea, purificarea cugetului și a inimii și centrarea lor în Dumnezeu. În emoționanta sa spovedanie către un prieten necunoscut din viitorul îndepărtat, care-i va citi Jurnalul, găsim această autoportretizare cu trăsături de absolută profunzime interioară: «pricepe și iartă cugetului meu îndrăgostirea lui de umilință, de mediocritate și de recluziune. Iar dacă inimei tale îi va fi predestinată cununa Grației, atunci pricepe în Domnul: de ce lucrurile omenești — crezute mari — sînt trudă și deșertăciune și de ce înjosirea, micimea, despoierea de orice preferință omenească ... sînt povara cea mai comodă în viața și Preliminariile cerute de Mîntuitorul» (p. 460).

O astfel de concepție nu-l putea duce decît la monahism. Împletind visul cu realitatea, frămîntat adînc și uneori tragic de orientarea sa intelectuală și spirituală, pînă la urmă se hotărăște pentru Hristos.

Actul cel mai eclatant și decisiv din viața sa, care ne dă măsura sincerității sale sufletești, este înscrierea la Facultatea de teologie din București, în toamna anului 1899. De aici înainte, se consacră celor două valori cardinale: teologia și Biserica. Mînat de un zel arzător, frecventează asiduu, deseori însoțit de prietenul său Theo (Tudor Arghezi) catedrala mitropolitană, biserica Domnița Bălașa, Kalinderul, și peste tot se visează monah; un gînd obsesiv, intens.

La 28 octombrie 1899, în urma vizitei poetului V. Demetrius, notează: «Și pe cînd îmi cetea versul lui scînteietor, eu mă gîndeam la vremea cînd el va fi celebru și eu — călugăr» (p. 274). Observăm o curbă ascendentă a exaltării sale religioase, care crește nu atît din contactul cu teologia, cît din atmosfera mistică a bisericii, din frumusețea liturghiei și a cultului, în general.

Ascultarea liturghiei îi producea un adînc fior și lacrimi ; deseori plîngea. Bucuria interioară este încoronată, mai în toate cazurile, de lacrimi. Fire de artist, impresionabilitatea și emotivitatea sa religioasă vibrează intens sub impresiile artei creștine, ale arhitectonicii bisericești, ale sublimității muzicii și ideilor liturgice. Atît inima, cît și mintea erau prinse în vraja acestui fluviu de frumusețe divină. Astfel, cîntările orgii din biserica romano-catolică Sfîntul Iosif i se păreau sublime : «Cîntecele, rugăciunile, plîngerile orgei, în toată această reamintire a ultimei zile de dinaintea Dumnezeiestei Patime sînt sublime, sublime, sublime !» (p. 189). Întreita repetare a atributului «sublime» denotă începuturile unui extaz mistic. Același sentiment cînd ascultă liturghia în biserica domnița Bălașa : «Cu Theo la biserica domnița Bălașa. Vocea frumos timbrată, majestatea sfîntă, acuzată ardoare prin care preotul oficiant vădește noblețea și credința unui suflet nepătat — mă impresionează pînă la lacrimi» (p. 277). Deseori, cutremurul provocat de contactul cu sublimul divin este urmat de lacrimi. Toți misticii mărturisesc că au fost podidiți de lacrimi, atunci cînd au simțit în ei prezența majestății divine. Această prezență majestuoasă este sugerată de preot, prin ținuta, cîntarea și gesturile sale. Iată ce spune Galaction despre preotul bisericii Bălașa : «E cel mai măreț și mai plin de conștiință preot din cîți am văzut. Și ce frumoasă înfățișare ! Un fuior de mătase albă îi este barba, argint onduat îi este părul capului, iar chipul lui e luat dintr-o icoană. Corul bun, făclii multe» (p. 277).

Același chip l-a luat și el, mai tîrziu. Sub influența continuă și crescîndă a acestor emoții extatice, ideea călugăririi irumpe sub forma unei revelații, în seara zilei de 27 noiembrie 1899, după ce în dimineața aceleiași zile, în Cișmigiu a făcut această experiență : «O zi de viscol ... Am notat în mine un fenomen pe care-l menționez mai la vale ... Cînd am urcat, pe măgură, ca să-mi repet rugăciunea ... un fior de înaltă transcendență m-a zguduit prelung. Ce pot să fie vremurile rele, necazurile, patimile, furiile omului și ale elementelor în fața lui Dumnezeu, a Sufletului și-a nobilei lor linii de unire — Rugăciunea ! Acasă, într-o reverie lungă ; mi-au înflorit, în cuget aceste două versuri : «Monahicescu-ți nume Galaction să fie / Ca laptele de albă viața ta să fie !» (p. 283—285).

Peisajul iernii, imaculatul alb al zăpezii, înălțimea măgurii, și rugăciunea au produs, în corzile sufletului întinse divinității, «un fior de înaltă transcendență», care l-a «zguduit prelung». Acest moment crucial este extrem de important, căci în el s-au produs toate fenomenele de psihologie mistică : rugăciunea intensă, fiorul contactului cu Transcendentul, cu Dumnezeu, o tulburare a întregii ființe, urmată de o lungă reverie, în urma căreia i s-a revelat printr-o tainică asociere, de idei, de reprezentări artistice și religioase, numele de *Galaction,* mucenic creștin, pomenit în sinaxar, la 5 noiembrie, împreună cu soția sa Epistimi modele ale castității absolute, în Hristos. Cred că a găsit în aceste chipuri soluția pentru situația sa sufletească contradictorie. Galaction nu se îndoia că va fi călugăr. Dar după patru ani de teologie, visurile sale se curmă brusc, contradicțiile firii sale se manifestă violent și cedează instinctului natural, căsătorindu-se. Momentul acesta nu este consemnat în «Jurnal». Delicată tăcere, pînă la un punct dramatică, semnul a ceea ce va numi mai tîrziu «incurabile slăbiciuni» ! Abia mai tîrziu cu cîțiva ani, cînd își ia curajul să reflecteze asupra neîmplinirii idealului său, mărturisește că-i asemenea unei păsări cu arpile tăiate, mai mult, «floarea inutilității», rezumîndu-și astfel tragedia proprie : «Cît de nesigură și de schimbătoare e inima omenească ! Acum vreo 4 ani eram atît de sătul și de apăsat de singurătate că am zguduit tălpile casei ca să iasă pe vrerea mea și

să impun tuturor hotărîrea-mi de însurătoare. Astăzi, înțelegînd și prețuind destul de mult avantajele stării asociate, mă gîndesc cu nostalgie la timpul cînd eram monah. E adevăr că subt înfățișarea mea, cam una și aceeași, trăiesc mari contraziceri, cronice oscilațiuni și incurabile slăbiciuni» (p. 534). Contrazicerile, oscilațiile, slăbiciunile firii sînt diafanele giulgiuri în care s-a îngropat gîndul călugăriei. În 1906, cînd se înapoia de la Cernăuți și vizita doi colegi călugări la episcopia de Roman, dorul după monahism reînvie: «Desigur că eu eram făcut să fiu călugăr! Cît de dragi mi se păreau chiliile, cît de scumpă și impunătoare catedrala, cît de molcomă și vrednică de iubit viața celor doi amici!» (p. 512). Cazul său demonstrează că singurătatea absolută este insuportabilă pentru ființa umană, iar visul de artist nu poate fi transformat totdeauna în artă a vieții. Înfrîngerea elanurilor sale mistico-juvenile nu a provocat și un proces de demisticizare totală, căci misticismul său trece din sentiment în gîndire. Gala Galaction se consacră total lui Hristos și ceea ce s-a pierdut din formalismul monahal s-a compensat prin prodigioasa-i activitate teologică și literară, închinată lui Hristos. Comparînd situația sa cu cea a bunilor săi prieteni, celebri mai tîrziu ca: Tudor Arghezi, V. Demetrius, Șarenga, N. D. Cocea, Iulius Dragomirescu, Gala Galaction notează: «eu ... am dat și eu să mă fac călugăr, dar m-am oprit la pragul facultății de teologie, m-am însurat, am făcut doi copii și-am stins în indecîs cărarea astralității mele» (p. 530). Indecizia, însă, n-a alterat fondul său spiritual, structura sa sufletească. După ce caracterizează pe fiecare din pleiada scriitorilor de mai sus, subliniază că toți se deosebeau de el, «prin ideal și prin credință». «Eu, Doamne! În opoziție cu toți acești prieteni, eu cred într-un Iisus Hristos, pe care cugetul meu înfierat și vecinic sîngerînd, pe care viața mea obscură și fetidă îl face blafard și teoretic! La ce bun credința mea, la ce bun aripile convingerei teoretice, cînd foarfecele josniciei mele omenești și personale le retează pe măsură ce cresc și bat» (p. 533).

Înțelegem ușor marea sa amărăciune că n-a putut să fie întreg al lui Hristos, pentru că din visurile sale se trezește învins și rușinat. Opțiunea sa pentru Hristos, neizbutită sub forma monahismului își va găsi împlinirea în taina superioară a servirii preoțești, adevărata astralitate.

Cazul Gala Galaction demonstează că una-i sufletul mistic și alta monahismul ca formă oficială, să-i zicem, instituționalizată. Sensibilitatea sa religioasă a rămas neschimbată. Structura tainică a sufletului său și-a găsit cea mai înaltă expresie, în această zguduitoare rugăciune: «Doamne, vezi pe cel nevrednic și prea slab, cugetului meu — pasăre ostenită și pribeagă — întinde-i ramura cea verde a fericitei credințe; primește în pacea ta cea negrăită sufletul ce ți se frînge, Doamne! Topește pămîntul simțirii mele în isopul îndurării Tale. Fă din inima mea cădelniță de aur Templului Tău și din simțirea ei mireasmă de tămîie slavei Tale». Împlinind sublima lege a firii, prin căsătorie, și-a armonizat viața cu suprafirescul, îndumnezeindu-se prin contopirea divinului și umanului. Hotărîrea lui ca să trăiască pentru Hristos n-a fost trădată, ci desăvîrșită în preoție.

Convertirea. — Convertirea, ca fenomen religios, are sensul de schimbare a unei credințe cu alta; dar într-o accepțiune mai largă, are și pe acela de mutație psihică de la indiferență la credință. Biserica creștină le cunoaște pe amîndouă. Modalitățile sînt diverse: a) individuală; b) colectivă; c) subiectiv-spontană — prin revelație personală; d) intelectuală și e) sentimental-artistică. Cele mai răsunătoare conversiuni au fost cele spontane, prin revelație personală, cum a fost cazul Sfîntului

Apostol Pavel, sau prin explozia subconștientului acumulativ, de tip intelectual sau artistic. În toate cazurile, convertirea produce o modificare a conținutului psihic. Cum s-a petrecut convertirea lui Gala Galaction? Examinarea antecedentelor sale spirituale ne va da răspunsul dorit. În conștiința sa, apare net distincția între perioada anteconversională și cea postconversională. Transformarea sa miraculoasă nu a fost consecința unui act deliberat, ci actul «sublimei Bunăvoințe dumnezeiești» (p. 102). El se socotește un ales al lui Dumnezeu, fără merite personale. Venirea sa la Mînăstirea Agapia, în vara anului 1898, poate fi considerată o cale a Damascului: aici s-a petrecut «miraculoasa transformare». Culegem propriile-i mărturii: «Sfînta biserică Agapia în care am reînvățat să mă închin», Agapia este «locul mîntuirii», sau locul de unde inima sa luase «germenii mîntuirii» (p. 214), la vîrsta de 19 ani. Prin urmare este conștient de alegerea sa și de preînnoirea credinței sale, căci la Agapia reînvață să se închine.

Incontestabil că, pînă atunci, în subconștientul său se acumulase o serie de noțiuni, de sentimente și de emoții creștine, cu o existență embrionară latentă. Și-a trăit copilăria într-o atmosferă quasi-religioasă, căci bunicul său era preot, în Roșiorii de Vede (p. 340), o altă rudă tot preot, acolo. Galaction nu pomenește nici un cuvînt despre vreo educație religioasă în familie. Imaginile, reprezentările, noțiunile disparate creștine s-au acumulat involuntar în sufletul său. În timpul liceului, citește pe furiș multe romane, printre care și «Catedrala» de Huysmans și notează că sărea peste gard și se ducea să asculte slujbele solemne sau orga, în catedrala Sfîntul Iosif. Deși primit în cenaclul lui Macedonski, care scotea și ziarul «Liga ortodoxă», manifestînd zgomotos cu Arghezi în procesiunile ortodoxe organizate de Macedonski, nu rămîne în acest cenaclu. Vîlvele tinereții se sting repede. Hipersensibilitatea sa nu-și găsise forma religioasă, era dirijată numai spre creația literară. Dar metamorfoza sa sufletească s-a produs, în mod insolit, la Agapia. Natura montană, ambianța mînăstirească, slujbele, cîntările monahiilor, liniștea, măreția singurătății au produs o impresie extraordinară asupra tînărului Grigore Pișculescu, pe numele său de familie.

Emoția sa artistică a avut o intensitate de exaltare religioasă. Iată cum descrie locul și momentul: «Viața de schit, această viață de renunțare la lucrurile lumești, de contemplații și de rugăciune — liniștea sihastră domnitoare împrejurul sfintelor altare, cîntecele lungi și triste ce-nfioară făcliile constelate Mîntuitorului, nourii de mireasmă înălțată Celui Prea Înalt, axioanele aeriene ale căror note picură ca tot atîtea lacrimi la picioarele Fecioarei întronată în iconostas ..., atmosfera de jale și de cimitir a monastirei, ah, doliul acela ce vă învește din creștet pînă în tălpi, iată, soră Zoe, motivele unei poeme, care-mi trăiește în suflet, care-mi umezește ochii... Cînd le vezi, cum le văd eu prin prisma artei, ele devin subiect de poezie înaltă și pioasă» (p. 59). Primele reacții sînt, deci, poetice, artistice. Dar focul fusese aprins și din același rug se înalță o flacără a iubirii (...) pentru Hristos, care va culmina, în mod paradoxal, cu convertirea sa. Originea convertirii este, așadar, Mînăstirea Agapia. Aici a trăit «momente de largă maiestate sufletească», ce-i «infinizau sufletul» (p. 251).

Contactul cu realitatea divină, viziunea frumosului l-au uimit, i-au dat conștiința ticăloșiei și dorul pocăinței, ajungînd singur neofit, după convertire. Iluminarea, prin grația divină, se transformă în entuziasm frenetic, deoarece după Agapia se închină în marile biserici din București, forța credinței crește, i-a «umplut pieptul cu

deliciul unor fiori necunoscuți». Gestul luării anafurei i-a amintit de timpul cînd maicile îl puneau să ia anafura, la Agapia, și notează: «Bănuiau oare bietele maici că, prin aceasta, grăbeau convertirea și creștinarea unui suflet rătăcit!» (p. 97). Niște fapte, în aparență minore, dar cu ecouri grave, într-un suflet vibrant ca al lui Gala Galaction. El face o mărturisire importantă asupra firii sale: «un grav defect al firii mele: acela de a nu mă putea menține decît în extremități, deci de a nu realiza niciodată intermedierea, — pe orice cale m-aș manifesta» (p. 123). Sentimentele și ideile lui Galaction au o uluitoare intensitate, profunzime și rapiditate. De asemenea, hotărîrile sale sînt fulgerătoare, definitive și derutante, cum le numește el însuși cîteodată.

Numai așa înțelegem cum s-au produs în sufletul său aceste schimbări, treceri de la o extremă la alta, de la necredință la credință, de la indiferență la pasiune, de la filozofie la misticism, de la vocația literară, la hlamida apostolică, unde a și rămas. Citește literatură religioasă, ca să se convingă, prin analogie, că sufletele mari se manifestă neobișnuit, derutant, miraculos. Miraculosul din sufletul omenesc va fi și tema multor creații literare ale sale. Dezbătînd cu o cunoștință a sa o problemă de psihologie creștină, pe care i-a sugerat-o lectura dramei lui Jean Richepin, *La Marthyre*, găsește mari asemănări între mucenița «Flammeola», eroina piesei, și el. Consemnează astfel asemănările: «e vorba de o regenerare morală, creștină, cum este și regenerarea mea... Cazul romanei Flammeola ... cît și cazul meu constituie probleme sufletești care derutează complet psihologia... Dar e atît de neobișnuit, atît de extraordinar — după mine — înțelesul transformării mele, încît proiectul meu năzuiește la hlamida apostolică, încearcă larg gesturi de profet» (p. 124). Toate aceste schimbări și drame regenerative lăuntrice nu pot fi înțelese, percepute decît cu ceea ce el numește «auzul sufletului», cu «inefabila perplexitate a auzului intern» (p. 271). Cultivă cu ardoare acest auz intern, complexitate de gînduri și sentimente pe care le confruntă timp de un an de zile, în audierea cursurilor de filozofie ale lui Titu Maiorescu și în participarea asiduă la slujbele bisericești, chiar în leagănul miraculosului creștin. Menținerea paralelă a contradicțiilor îl tulbură, dar îl și pasionează, pentru că asistă la vertiginoasa sa transformare lăuntrică, la ascensiunea sa spirituală. Deși-l savurează și admiră sincer pe T. Maiorescu, ideile sale nu-l satisfac; deoarece erau la antipodul convingerilor sale. Cum era sincer, extremist, derutant, extraordinar, se hotărăște să pună de acord ideile cu sentimentele sale, și, în toamna anului 1899, părăsește Facultatea de filozofie, și se înscrie la Facultatea de teologie din București. Hotărîrea a luat-o, după ce ascultase, cu Arghezi, liturghia arhierească la biserica Domnița Balașa. Trece, în notele sale, repede peste alte detalii și consemnează: «Sînt adînc impresionat. La întoarcere, mă opresc un minut la Facultate. De mîine încolo, încep atît cursurile de Teologie, cît și cele de istoria filozofiei și de logică ale d-lui Maiorescu. Perplexitate ... seara rezolv problema ce mă făcea perplex: am renunțat pentru totdeauna la orice filozofie și voi fi al Domnului meu Iisus Hristos — Amin» (p. 275—276). Toată luna octombrie, 1899, trăiește într-o mare tensiune, căci își hotărîse destinul de o viață: unirea cu Hristos. Acel «Amin» denotă atît amploarea, cît și vigoarea convingerilor și hotărîrilor sale care îl fac să se simtă «în cerul visurilor».

Fin psiholog, urmărește transfigurarea sa sufletească: «Idealul mărește în mine lumina făcliilor lui, necesitatea aspirațiilor îmi zorește mai puternic cugetul ... azi sînt mai mult decît oricînd în cerul visurilor mele. Iată un nou an de încordare

sufletească în vederea unui *mai bine* (s.a.), iată un nou an de tensiune pioasă ..., în curînd mă voi înscrie la Facultatea de teologie» (p. 272).

După tribulații, încordări, contradicții și sfîșieri sufletești, se învinge și învinge, exclamînd fericit: «voi fi al Domnului meu Iisus Hristos — Amin». Germenii mîntuirii primiți la Mînăstirea Agapia, rodiseră. Suflet cu structură optimistă, a crezut în acest «*mai bine*» și l-a identificat în dumnezeirea lui Iisus Hristos. «Eu cred în mirajul meu creștin și iubesc pe Iisus Hristos», îi va scrie lui Cocea, în anul 1912.

Jaloanele unei filozofii proprii. — Gînditor de elită, Gala Galaction caută să pătrundă sensul existenței și să-i dea o justificare cu valoare generală. Din lectura *Jurnalului,* se vede că avea o mare putere de sintetizare și generalizare, ceea ce i-a dat posibilitatea să tindă la o înțelegere mai adîncă a lumii, la o explicare generală și unitară a cosmosului fizic și uman. N-a creat un sistem de filozofie. Mărturisește: «am o filozofie pe care o cred originală» (p. 45), deci un mod personal, subiectiv chiar, de a explica lumea. Reamintim aici predispoziția sa fecundă pentru «problemele metafizice». Îmbrățișînd, așadar, într-o largă viziune lumea, Gala Galaction trage concluzia că acest univers este expresia unei ordini și unități atît de perfecte, încît rațiunea descoperă peste tot legi necesare, care determină totul. Deci este partizanul determinismului științific. El însuși nu se sfiește să se declare «partizanul celor mai înalte concepții filozofico-științifice ale secolului (transformism, evoluționism etc.)» (p. 44). Dar determinismul său nu este mecanic. În ordinea din univers, în legile imuabile ale naturii, el vede prezența unei rațiuni, a unei inteligențe: «aceste legi ... îmi par a fi secrete înalte ale unei Inteligențe și Voințe ultime» (p. 44). Cosmosul este un țesut de legi, necesare, inteligibile: «Cred că tot ce se întîmplă e necesar — și fatal să se întîmple» (p. 45). Abordînd problema esențială a filozofiei, Absolutul, Galaction ajunge la teism: Absolutul este Dumnezeu: «Cred în Dumnezeu conform unei concepții ce-mi aparține. Dumnezeu e pentru mine numai: Inteligență-Ordine-Bunătate. Iubesc mult ordinea și doresc să pecetluiesc cu ea toate cugetările și toate actele mele» (p. 45). În teoria sa asupra voinței, ca izvor al acțiunii, a optat pentru voința divină, în care conștiința binelui absolut devine creatoare. Omul trebuie să-și abandoneze voința proprie și să se încredințeze voinței universale a lui Dumnezeu, care este bună, armonizatoare și în continuu progres: «Cred foarte mult în progres și în viitoarea fericire a oamenilor. Cred că omenirea va progresa (și progresează) în mod fatal și că va atinge suprema fericire în mod fatal; cu alte cuvinte cred că o lege supremă (care alta decît voința lui Dumnezeu?) mînă omenirea în căile progresului și ale fericirii» (p. 45). Acest crez umanist l-a apropiat de cercurile muncitorești și revoluționare din țara noastră, l-a făcut să deteste burghezia și moșierimea, să apere și să elogieze pe exponenții luptei pentru dreptatea socială, pledînd de pe poziția sa creștină cauza sfîntă a progresului și fericirii celor năpăstuiți.

Cel dintîi pas, pe calea studiilor universitare, îl face în Facultatea de filozofie, în anul 1898. Filozofia oficială era dirijată de Titu Maiorescu, prin cursurile sale de istoria filozofiei și de logică. Mare dialectician, orator de tip clasic, spirit profund și sintetic, a exercitat o adevărată captivitate filozofică asupra lui Gala Galaction. Dar contradicțiile dintre filozofia secolului și a sa proprie se ivesc și dau naștere unui conflict iremediabil. Reținem numai un singur exemplu edificator: în teoria Absolutului, H. Spencer demonstra că absolutul poate să existe, dar este incognoscibil, el nu intră în limitele rațiunii logice. Galaction notează: «Acel Absolut, Spencer nu-l clari-

fică ; dar noi, care credem, ştim că este Dumnezeu» (p. 172). Emoţionantă convingere, la tînărul neofit ! Poziţia sa, însă, nu este nihilistă, pentru că, în misticismul său luminat, întrevede o soluţie proprie pentru raporturile dintre ştiinţă şi religie. Această soluţie nu-i de natură raţională, ci de natură practică, izvorîtă din optimismul său, din iubirea sa de oameni şi de adevăr : ştiinţa şi religia trebuie să conlucreze la înfăptuirea *mai binelui*, la progres.

După el, «ştiinţa şi religia nu pot merge decît mînă în mînă» (p. 172), deoarece ambele sînt instructive : ştiinţa învaţă mintea, iar religia inima (p. 171). Aşadar, utilitatea lasă pe planul doi veracitatea. Ca teist, acordă prioritate credinţei. Credinţa aceasta ne dezvăluie şi învaţă tainele iubirii sacre. Mărturiseşte decepţia sa faţă de filozofie, «după îndelungate reflecţii asupra filozofiei şi credinţei», revelată în Evanghelie, Galaction crede că certitudinea absolută nu i-o poate da decît credinţa : «Calea filozofiei pure duce la neant. După frămîntări de volume întregi, filozofii ajung la acel Incognoscibil ori acel Absolut, al lui Spencer, care înconjoară sărmana Relativitate a fiinţei şi ştiinţei noastre, ca un ocean, o insulă. Prin urmare ei rămîn aici confuzi ; dar tot aici cei ce cred în Dumnezeu şi în Evanghelii strălucesc prin siguranţă şi prin artă. Cît sînt de preferaţi aceştia ! Eu voi face parte dintre ei» (p. 287). Filozofia, după el, îşi are originea în «trufia cugetării», schimbarea convingerilor drept o limpezire a gîndurilor sale : «m-am limpezit într-un nou sistem de filozofie» — filozofia lui Hristos.

Perioada studiilor teologice. Holărîrea pentru preoţie. — Într-un deceniu, 1899—1909, Gala Galaction parcurge cele două etape ale studiilor teologice : licenţa şi doctoratul. Ar putea fi caracterizat ca o ascensiune plină de entuziasme juvenile, de decepţii şi iar triumfuri asupra contrarietăţilor din ce în ce mai acute. A vîslit pe marea incertitudinilor, «bine prins însă de catargul crucii». Temperamentul său meditativ şi artistic, cu toate vicisitudinile soartei familiale, cunoaşte o înflorire literară originală. Entuziasmat de conţinutul Bibliei, îşi însuşeşte limba greacă şi ebraică, spre a înţelege în original poezia şi adevărul testamentar. Psalmii, îndeosebi, îl extaziază şi devin mai convingători pentru sufletul său artistic, decît subtilităţile teologice.

O curiozitate, pentru acest temperament misterios şi în criză perpetuă : înscrierea la Facultatea de teologie o menţionează, în *Jurnal*, într-un singur rînd : «11 octombrie (Luni) 1899 — ziua în care mă înscriu în Facultatea de teologie» (p. 272). Nici o exultare sentimentală, ci o consemnare glacială. Prima zi de cursuri îl lasă oarecum perplex... O oarecare decepţie îl face, parcă din deznădejde, să se mărturisească Domnului. Cursurile de licenţă sînt trecute sub cea mai apăsătoare şi misterioasă tăcere. El nu venise la teologie ca să creadă, ci din credinţă.

În răstimpul studiilor, contopeşte gîndirea şi cercetarea teologică cu rugăciunea liturgică. Îşi concentrează toate puterile sufleteşti nu în speculaţia teologică, ci în trăirea poetică şi morală a frumuseţii evanghelice, în poezia rugăciunii, în psalmii săi proprii. În primul an de studii, contrarietăţile şi ciudăţeniile sale sufleteşti persistă. În psalmul închinat anului 1899, rezumă lapidar peripeţiile sale sufleteşti, astfel : «Un văl de regrete, de speranţe, de visuri, de Credinţă ; îl las pe aceste cîteva ore ale agoniei tale» (p. 297). Totuşi, îşi revine, se simte din nou tare, încît declară că nimic n-ar fi putut să pună «stăvilar misticismului meu», deoarece se socotea definitiv «logodit credinţei în Hristos» (p. 399). Pentru el, teologia savantă şi speculativă era «proză rea».

Savantlîcul încîlcit al doctoratului îi lasă un gust amar. «Care este drumul meu şi care ţinta urmărită?... Voi fi doctor în teologie ... voi sta departe de statul-major teologic, incapabil ca să adulez, prea artist ca să pot digera şi scrie proză rea, prea original, ca să repet întocmai lecţiile auzite ... E lucru pozitiv că ce pot face eu mai bine şi mai bine e să umplu pagini albe cu slove negre, şi, dintr-o prea curioasă înclinare, mai frumos şi mai convins în slujba Tainei Mîntuitorului» (p. 398).

Căldura credinţei sale se plăsmuieşte în rugăciuni şi psalmi, ca modalităţi de iubire a lui Dumnezeu. În rugăciunea de anul nou, 1900, îşi deschide astfel potirul mistic: a) «dă-mi încă o dată intensitatea şi vigoarea rugăciunii; b) mai presus de toate, Doamne, împacă-mă cu mine însumi; c) Fă-mă tare întru mine însumi şi întru numele Tău...! Fă-ne puri, fă-ne copii, lasă-ne să îngenunchem — aşa de drag, aşa de dulce şi de naiv! în faţa Înduioşării Tale!» (p. 298—299). Pentru el, focarul vieţii religioase era rugăciunea, linie de unire cu Dumnezeu, iar studiul teologic sporea doar «cunoştinţele mele tehnice teologice» (p. 397). Pe profesorii de teologie din Bucovina i-a admirat, mai puţin pentru retorica teologică, şi mai mult pentru rugăciunea liturgică.

Pentru el, desăvîrşirea teologică se împlinea în slujirea preoţească. O dată abandonat visul monahismului, începe reveria preoţiei. «Aş fi bun de preot; dar conştiinţa prihanei mele personale aruncă, deasupra mea, chemarea aceasta la o înălţime augustă şi temută... Nu vei ajunge acolo, cîtă vreme nu vei fi rupt prietenia cu păcatul» (p. 398).

Contactul cu ierarhia bisericească şi cu unii preoţi din acea vreme, mai ales cît a fost defensor eclesiastic, nu a fost prea încurajator în această direcţie. Ajunge chiar să-şi dispreţuiască amar situaţia sa de «literat fără opere, creştin fără fapte creştineşti» (p. 579). După trecerea strălucită a doctoratului, în 1909, se produce un reviriment moral, încrederea în sine renaşte şi-şi clarifică menirea sa de slujitor al lui Hristos. Prin *Scrisorile către Simforoza* îşi revelează poziţia sa teologică faţă de problemele contemporane, iar prin predici şi conferinţe ţinute prin bisericile din ţară îşi începe pregătirea pastorală. Trăirea sa mistică pentru Hristos e rodnică. Gîndul preoţiei îl susţine în faţa tribulaţiilor şi greutăţilor vieţii. Cînd a revăzut biserica satului Văratec, s-a aprins de dorul de a fi preot de sat: «Şi preot ar fi bine. Preot la biserica aceasta. Şi casa ţi-ar fi aproape, şi-ai trăit cinstit şi liniştit, îndemnînd şi povăţuind, liturghisind şi înmormîntînd, pînă în ziua cînd şi tu te-ai duce să dormi somnul ţărînei, subt lipanul cu frunza lată, subt măceşul care înfloreşte în mai» (p. 589). Zugrăvirea pastoraţiei rustice pare idilică, dar corespunde perfect sufletului şi concepţiei sale despre preoţie. N-a ajuns preot de sat, ci profesor de teologie, iar preot la vîrsta de 43 de ani.

Iisus Hristos şi Evanghelia. — De la Iisus al poemei şi artei liturgice, al rugăciunii extatice, Galaction trece la Iisus al Evangheliei, încercînd să-i dezlege taina. Ispita raţionalistă a pierdut pe mulţi gînditori creştini. Structura sufletească a lui Galaction era dintr-o altă plămadă: «prin firea mea, eu prefer să clădesc, ori măcar să păstrez, decît să sfarm» (p. 308). În faţa răzvrătirii cugetării, preferă «jugul Dogmei şi al Credinţei», pentru că prin structura temperamentală era «conservator şi apologist». Şi-a păstrat o identitate perfectă a eului său, ca «prizonier al lui Iisus Hristos şi al frumuseţilor evanghelice» şi s-a apropiat de Evanghelie, ca de o comoară scumpă. Iubirea sa pentru Hristos, Evanghelie şi Biserică este cea mai mare bogăţie pe care vrea să o lase moştenire copilelor sale: «ceea ce vreau, însă, să le las ca zestre şi

ca moștenire este comoara neprețuită a credinței lui Iisus Hristos, liniștea și mîngîierea înțelesului Răscumpărării, vecinica dimineață de april a sufletului pentru care Sfînta Evanghelie este firmamentul, Biserica drumul vieții și Paradisul conacul de diseară» (p. 507).

Cugetarea sa creștină s-a cristalizat într-o constelație triadică: *Evanghelia, Biserica* și *Paradisul*. Paradisul, conacul de seară, sublimă metaforă a năzuinței sale puternice de a se uni cu Hristos. Cunoașterea și examinarea critică a Evangheliei și a Bibliei l-au pus în legătură directă cu Hristos, a retrăit pas cu pas, împreună cu Apostolii, toate momentele vieții lui Hristos, ca martor ocular al dumnezeirii Sale și al iubirii pentru poporul suferind.

Primele impresii au fost «evazive, crepusculare, quasi-indefinibile. Ciudat fenomen!» (p. 291). Pe măsură ce a pătruns întreg înțelesul Evangheliilor și mai ales al epistolelor, taina divinității lui Hristos ajunge certitudine nezdruncinată: «Luca ... îmi lasă impresia de artă și de autenticitate. Așa de bine e turnat aurul Evangheliei lui împrejurul figurei lui Iisus, încît te străbate un fior: «într-adevăr acesta e Fiul lui Dumnezeu!» Icoana e divină! ... Sf. Ioan încinge sufletul cu brîul lat al solidei — convingeri. Sînt în el fraze care îți subjugă inima. L-a văzut! L-a văzut! L-a urmat! I-a auzit cuvîntul! Mărturia lui Ioan e zdrobitoare. O forță extraordinară te înalță; mizeria neguroasă a îndoielei este sfîșiată, spulberată de soarele Evangheliei lui Ioan. A trăit alăturea de El; a fost martor divinității Sale exilate pe pămînt; ... L-a văzut înviat din morți! — Sf. Ioan este grinda de oțel a convingerei» (p. 592—593). Structura sa spirituală mistică, de tip popular, l-a ajutat să se contemporaneizeze cu Hristos și să-L mărturisească cu cuvintele centurionului: «Cu adevărat acesta fiu al lui Dumnezeu a fost» (p. 293). Lectura epistolelor pauline i-a adus «un extraordinar suflu convingător» (p. 285). La curent cu toată critica protestantă testamentară, după ce citește lucrarea lui Albert Schweitzer, *O istorie a cercetării despre viața lui Iisus*, își dă seama că toată teologia germană protestantă dă «asalturi continue și sistematice ... Troei evanghelice», ca să înlăture miracolul din evanghelii și să-l treacă pe Iisus în rîndul oamenilor cu oarecare celebritate. Galaction recunoaște că pe plan rațional, problema e insolubilă. Singura soluție satisfăcătoare o dă credința: «Dacă ești credincios, Iisus este Hristos și Dumnezeu; dacă ești necredincios, Iisus este ... numai un om extraordinar. Și atunci dezlegarea chestiunii, oricît te-ai aprofunda în cercetarea ei, e știută de mai înainte...» (p. 594). Dar abolirea miraculosului înseamnă abolirea Evangheliilor și negarea lui Hristos.

Pentru conștiința lui Galaction, supranaturalul, suprafirescul este o realitate incontestabilă. Merge pînă acolo încît își argumentează credința sa în Hristos, prin credința în diavol: «în Hristos mai cred și printr-un fel de constrîngere sufletească, căci cred în biruitul său dușman, în diavolul» (p. 595). Este oare adeptul iraționalului? Răspunde singur: «Totuși nu mă luați un fanatic ignorant și inamic studiului» (p. 597), pentru că idealul său suprem era să servească cu inima și cu condeiul lui Hristos, ... conform unei concepțiuni și unei directive personale...» (p. 470). Cunoașterea evangheliilor i-a întărit convingerea că ele, și deci Hristos, au adus cel mai mare bine omenirii în genere și mai ales celor sărmani, izbiți și apăsați cum nu se întîmplase niciodată în istoria umanității. Toți fiii Evangheliei au fost gladiatori ai binelui. Se întreabă: «Și care este școala din care au ieșit atîția gladiatori ai Binelui și din care, numai, pot încă să iasă, dacă nu Școala Religiei creștine?» (p. 483). Artist și credincios întrevede înfrumusețarea lumii prin Evanghelie. Totdeauna măreția

omului a fost apanajul maiestății idealului său. Rațional sau mistic, forța adevărului se vădește în binele pe care-l generează. Aceasta îl și justifică pentru mentalitatea de tip mistic.

Păcatul originar. Răscumpărarea. Moarte și înviere. — Pînă la abordarea teologică a problemei păcatului, Gala Galaction constată prezența păcatului în sine însuși și sub povara conștiinței păcătoșeniei, aspiră la restaurarea paradisiacă a sufletului, invocă îndurarea iertătoare a lui Dumnezeu. La 8 noiembrie 1899, după ce se întoarce de la biserica Domnița Bălașa, transcrie aceste reflecții: «Acest altar, aceste făclii, aceste rugăciuni, aceste îngenuncheri ... nu sînt mărturisirile vădite ale păcatelor noastre celor multe? ... O, să sperăm îndurarea cea nesfîrșită, să implorăm Mila cea cerească!». Apoi înalță această mișcătoare rugă: «Peste vagul, neînțelesul, ceața și păcatele sufletului meu, peste dezordinea crispată a inimei mele, lasă, Doamne, din spuma atîtor rugăciuni ce se frîng la picioarele altarului Tău, dantelă de iertare! Peste multa mizerie ce mă doare și mă rușinează, lasă, Doamne, din Sfîntul Aer, falduri moi și dulci și răcoroși ai odihnei întru Tine și întru nădejdea iertării Tale, Doamne!» (p. 278). Durerea și rușinarea de păcate sînt începutul căinței și condiția iertării. Aceeași stare de spirit o desprindem și din rugăciunea către Iisus: «Oh! Și deasupra noastră celor păcătoși, rotește undă de iertare și binecuvîntare, Doamne, Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru!» (p. 280). Altădată, împins de nevoia iertării, oftează și strigă pe lira psalmistului: «De aceea, auzi-mă, Doamne, și împuternicește-mă în fața păcatului și a perfidiei lui!» (p. 298). De la experiența subiectivă, trece la analiza teologică și dogmatică a originii păcatului și, deși greșala primilor oameni i se pare «microscopică», față de jertfa răscumpărării, conștiința prezenței păcatului îi justifică gravitatea originară: «Dar, biet nenorocit: căderea originară e patentă, Păcatul există, nu-i simți, în inima ta, resfirarea rădăcinilor, crescute și propagate prin atîtea generații care te-au precesș? Și nu simți că păcatul este ceea ce gîndești acum? (p. 286). După ce se frămîntă adînc să dezlege chestiunea naturii păcatului, își dă seama că aceasta este un mister: «Mister înspăimîntător! Păcatul a fost săvîrșit, blestemul ne-a zdrobit, mărturia o purtăm scrisă cu fumul Iadului în sufletele noastre; divinul sacrificiu: Răscumpărarea — strălucește cu splendoarea cea mai legitimă» (p. 286). Rămîne oarecum perplex la porțile acestui mister, real dar neînțeles. Nici cercetările teologice propriu-zise nu-l luminează mai mult. Biblia leagă păcatul originar de existența diavolului, care i-a ispitit pe cei dintîi oameni, dar Galaction descoperă cu stupefacție că teologii ortodocși se sfiau să mai amintească de diavol, cînd vorbeau de păcatul originar: «Discutînd Păcatul originar, ei au tot dat înapoi pe diavolul, pînă cînd l-au scos din scenă, lăsînd locul gol numai pentru nenorocita noastră de voință liberă» (p. 488).

Mîntuitorul, însă, «ne-a răscumpărat prin divina-i suferință», zdrobind puterea diavolului și a iadului. Acestea sînt faptele reale pe care le demonstrează Evanghelia. De aceea, exclamă: «Evanghelia e categorică! Hristos înviază și expulzează pe inimic, pretutindeni, în activitatea sa liberatoare, această activitate începe cu ispita de pe stîncile Quarantanei și — ce altă vorbă! — Hristos vine în lume într-adevăr ca să sfărâme capul șarpelui» (p. 488). Teologia păcatului e testamentară, căci diavolul, ispita, păcatul și răscumpărarea sînt verigi solidare, de resortul credinței.

Moartea și învierea Mîntuitorului nu sînt discutate de Gala Galaction în spiritul apologetic sau dogmatic. Credința lui în învierea Mîntuitorului este nezdruncinată; evangheliile afirmă categoric și pe a Lui și pe a noastră. Într-o iarnă, după ce vizi-

tează cimitirul din Cernăuți, notează aceste reflecții: «Fără de interpretări alegorice și fără de rezerve primesc cu simplitate — pe garanția lui Iisus Hristos — că mormîntului lăsăm numai o haină pe care, în ziua încununării veacurilor, vom reîmbrăca-o — strălucitoare sau mohorîtă, întru fericire sau întristare, vom îmbrăca-o, preschimbată dar reală și pentru eternitate. Iisus Hristos a zis aceasta: fiți încredințați că înțelepciunea lumii nu face cît a lui» (p. 503). Credința sa în nemurirea sufletului o întemeiază pe cea evanghelică și populară, pe aleanul durerii pierderii celor dragi (p. 509). Din durerea morții, s-a întrupat adevărul nemuririi și învierii. Ceea ce-i greu de demonstrat este mai ușor de simțit și de convins. Astfel, împărtășind odată durerea unor sărmani creștini, cărora le murise copila, se mîngîie, ca și ei, cu asigurarea pe care o dă Hristos întru nemurire: «O! îndurerații mei prieteni, lîngă sentimentul vostru sfînt și tare, lîngă convingerea voastră binecuvîntată mă simt și mă găsesc mai sus decît toți munții înțelepciunii păgînești. Cred! Cred și eu ca și voi, cred cu tărie, cred cu emoțiune, întru Iisus Hristos sîntem nemuritori. Sînt convins, ca și voi, că Aristia voastră e în ceruri și, în netrebnicia mea de cărturar, sînt fericit să mă găsesc la nivelul vostru, fericit că pot mulțumi Domnului care m-a ridicat pînă la voi!» (p. 510). Aureolate cu certitudinea pe care o dau inima și sentimentul, nemurirea și învierea dobîndesc forța mîntuitoare din durere. Încă o dată, conștiința și credința populară, deși metalogice, sînt pentru Galaction surse de certitudine teologică, evanghelică.

Credința, iubirea și rugăciunea, factori de cunoaștere creștină. — Dacă filozofii l-au depărtat pe Galaction de filozofie, tot așa și spiritul speculativ din teologie, ca «piază rea», l-a înflăcărat pentru credință, factor de înțelegere și acceptare a misterului divin. În 1900, un cerșător care îngăima: «...că Dumnezeu toate le face bine», îi descoperă, paradoxal, «că știe tot atîta filozofie cît și mine» (p. 313). În octombrie 1908, după niște discuții teologice cu unii prieteni, clerici și teologi, consemnează cu durere: «Ce departe sîntem de divina simplitate a Evangheliei. Și ce dragi erau acele vremuri și acele cugete, în care Iisus Hristos era Dumnezeu, fără anatomia dogmatică și fără vrafuri de speculație teologică ... Cum să te mai învîrtești și ce să mai crezi, din atîtea definițiuni și teorii neroade?» (p. 612).

Printre teoriile «neroade», enumeră atît disensiunile dintre Bisericile mari, confesiunile creștine, cît și bisericuțele protestante și mai ales sectare, care «coboară coasta muntelui, din ce în ce mai jos, pînă la șesurile raționalismului» (p. 612). Această uzurpare a lui Hristos duce la distrugerea lui.

Hristos, însă, este al Evangheliei și al credincioșilor simpli, «nedăscăliți», cum zice el, de care ne apropiem prin dialog direct, prin rugăciune, și iubire. Iată un model oratoriu de cunoaștere: «O, te binecuvîntez, te preamăresc, mă închin Ție, Doamne, dimineața, la amiază și seara și mă gîndesc pios la slava Ta îndurată, de mai multe ori pe zi. Ajută-mă să fiu vrednic în rugăciunea mea, curățește cugetul meu, prășește buruienile conștiinței mele, sădește în mine florăria albă și binemirositoare a evlaviei, Doamne, acum și întotdeauna» (p. 301).

«Florăria evlaviei» are prioritate în actul cunoașterii. A observat, în special, acest lucru la «oamenii din popor»: «Privind pe acești favoriți ai Domnului, rîvna mea să mă asemăn lor, să îngenunchez ca ei, să fiu bun și simplu ca ei, creștea din duminică în duminică» (p. 437). Nu făceau studiile de doctorat cît această evlavie. Încercînd, spre exemplu, să înțeleagă misterul întrupării, constată că aceste gînduri covîrșesc mintea și vorba omenească: «Mister ce nu se poate înveșmînta în zdrențele

cugetării noastre, dar care poate îmbrăca şi îmbracă în mulţumire, în tinereţe şi în sănătate inima ce i se dă ascultătoare» (p. 442). Această cunoaştere, prin inimă ascultătoare, este mistică; cunoaşterea iubirii. În viziunea şi explicaţia sa, Galaction invită filozofia să cedeze inimii: «Filozofie, Filozofie, tu Trufie a cugetării, şi voi cîte ispite şi întrebări: capul în ţărînă. Toată măiestria şi toată vanitatea voastră sînt neputincioase şi netrebnice. Niciodată, niciodată n-aţi dat şi nu veţi da sufletului nostru — inimei acestea cu fibre de vioară — păienjenişul de fiori de fericire ce o străbate într-o clipă, din coardă în coardă, cînd umili şi simpli ca pruncii — preferaţii Domnului — lăsăm inima noastră degetelor tainei: «Hristos se naşte: (preamăriţi-L!)» (p. 443). Fără ezitare, se hotărăşte să renunţe pentru totdeauna «ca să mai dau luare-aminte, crezare şi urmare acestor stele rătăcitoare şi rău ursite care se numesc ochii cugetării în cerul cugetului nostru» (p. 443). Insuficienţa minţii noastre a făcut necesară revelaţia adevărului. Ca şi Pilat, Galaction se întreabă ce este adevărul şi răspunde: «Mi-a fost totdeauna bine, cînd mi-am crezut inimii, m-am lăsat undelor ei călătoare spre Domnul şi am fost umil şi bun. Mi-a fost totdeauna tulbure şi acră viaţa cînd mi-am rostit întrebările inutile şi speculative amăgitoare. Concluzia definitivă: unde este bine, acolo e şi adevăr» (p. 443). Ca şi alţi predecesori ai săi care identificau fiorii emoţionali cu adevărul, Galaction identifică adevărul cu binele; o justificare morală a adevărului, de tip cartezian şi pascalian. Într-o scrisoare trimisă lui N. Petraşcu, dezvăluie originea *Scrisorilor către Simforoza*, adică dualismul dramatic al propriei sale conştiinţe solicitată de filozofie şi de credinţă: una negînd, alta afirmînd: «Cum arată credinţa în Hristos pusă cu încredere şi cu bravură! Nu numai în lumina dar chiar în folosul celor mai emancipate idei de astăzi? Aceasta este tema cărţii mele. Galaction, este inima arzătoare şi străpunsă de adevărul Evangheliei: «Simforoza e glasul Filozofiei vechi şi nouă» (p. 433—434). Coarda emotivă şi sentimentală a sufletului este tot atît de reală ca şi cea reflexivă, revendicîndu-şi dreptul la «fiorii fericirii».

Dimensiunea interioară a spiritului, inima, cu undele ei călătoare spre Domnul, a fost calea cea mai sigură, pentru Galaction, spre «propria fericire sufletească». Cine vrea o urmează, dar cine nu vrea n-o poate nega.

Iubirea binelui şi binele iubirii sînt constelaţia adevărului.

Teologia Sfintei Treimi: inaccesibilitatea şi indemonstrabilitatea. Suprafirescul. Demonologia. Problema libertăţii. — Cunoaşterea mistică, în Ortodoxie, este apofatică, pentru că se situează şi se efectuează dincolo de orice concept care reprezintă ceva din existenţa noastră. Acelaşi apofatism îl întîlnim şi la Gala Galaction care acordă rugăciunii şi doxologiei valori cognitive de natură artistică = emotivă. Pentru el, Dumnezeu este şi va rămîne necunoscut, mister adînc. «Slavă Ţie, Celui ce îmi eşti necunoscut! Slavă misterului Tău! Pentru toată această simfonie de simţire şi cugetare, pe care o legeni pe întinsul cugetului meu, slavă Ţie, Doamne! Pentru conştiinţa mea ... despre acest suflet, care constituie Existenţei, Splendoarei şi Sublimităţii atributelor Tale — cu toată dezolata negativitate a rezultatelor investigaţiunii filozofice — cea mai suavă probă: mărire, Ţie, Doamne. Pentru fineţea, pentru frăgezimea, pentru puritatea, pentru clarul dulce al acestei prietenii ce-mi dăruieşti — cunună de binecuvîntări Numelui Tău, Doamne! O, ajută-mi şi învredniceşte-mă ... să am de faţă în sufletu-mi, această favoare excepţională ... şi să gust rafinata ei aromă, înveşmîntat în albul curăţiei de cuget, parfumat de rugăciune şi artă!» (p. 371—372). Există deci o senzaţie acută a prezenţei divine, în sufletul mistic care

se transformă în bucurie, fericire, cîntare, în rugăciune şi în artă; un proces doxologic complex, o simfonie de simţire şi cugetare. Divinitatea este, în acelaşi timp, prezentă dar inaccesibilă, cunoscută, însă indemonstrabilă — necunoscută, «centru inefabil — vizat zadarnic de bietele noastre forţe de ţintire. Necuprins mărturisit de adîncimea sufletului nostru...» (p. 280). Sfînta Treime este un mister, deci suprarațională, căci nici nu poate fi demonstrată, nici negată: «În ce priveşte misterele Evangheliului (Trinitatea, bunăoară) sînt inaccesibile şi indiscutabile. Cred în Sfînta Treime, dar n-o pot demonstra; şi cel ce nu crede în Ea nu-mi poate demonstra nefiinţa ei. Aici sîntem amîndoi neputincioşi, însă eu sînt mai fericit decît cestălalt» (p. 287). Cunoaşterea creştină constituie un fel de paradis al gîndurilor şi fiorilor, care-i «purtat pe aripa cîntării sfinte» (p. 290). Prin aceasta, Galaction se apropie de Clement Alexandrinul şi Dionisie Areopagitul, iniţiatorii cunoaşterii doxologice, teoreticienii apofatismului.

Suprafirescul: surse populare. Concepţiile sale creştine au avut două surse: Evanghelia şi mentalitatea populară, singura capabilă de o intuire directă a suprafirescului. Galaction aderă entuziast la această percepere a suprafirescului; din iubire, pentru ţărani. Mîndru că s-a născut la ţară, relevă mentalitatea ţăranilor: «Am văzut lumina zilei la ţară, între ţărani, oamenii cei mai fireşti şi mai nepreveniţi. Omul firesc crede în supranatural...» (p. 594).

După ce arată că orăşanul a pierdut simţul naturii, deci al tainicului, elogiază mentalitatea văcarului şi a ciobanului, formată sub cerul înstelat: «Sîntem două lumi complet deosebite...!» (p. 595). El acordă o superioritate evidentă mentalităţii ţărăneşti, în comparaţie cu intelectualismul burghez: «Eu sînt încredinţat că sufletul omului din popor, omului ce aparţine treptei sociale celei sănătoase, şi netrăite, are faţă cu sufletul tău şi al meu, nişte superiorităţi misterioase. Moş Grigore ... a păstrat, gîndesc eu, o putere de percepţiune şi receptivitate, pe care noi, cei tăbăciţi de şcoală, am pierdut-o. Cugetul neveştejit de citire şi de gînduri ... are un simţ mai mult decît cugetul civilizat şi ... stă în legătură cu o lume de fiinţe supraomeneşti şi de acte respective, pentru care noi n-avem nici o impresiune ... Dincolo de digurile cunoştinţei noastre, există şi se zbate surd marea Suprafirescului» (p. 411). Coborînd la vremea Mîntuitorului, remarcă privilegiul pe care l-au avut pescarii şi poporul simplu să vadă faţa lui Hristos, Dumnezeu, să creadă în El, faţă de intelectualismul ignorant al saducheilor şi fariseilor, falsificat de «Principii» (p. 488).

Demonologia. În categoria suprafirescului, intră şi demonologia. Credinţa lui Galaction în existenţa «diavolului» se întemeiază pe experienţa populară şi pe cea personală. Mărturiseşte că noaptea îl străbătea totdeauna fiorul unei «taine inimice» (p. 488) ... «Am în mine însumi şi cu mine însumi garanţia acestei credinţe în Ucigaşul ... dar de mii şi mii de ori mai presus decît aceasta am garanţia lui Iisus Hristos. Diavolul există, pentru că Iisus Hristos l-a mărturisit, l-a înfruntat şi l-a biruit» (p. 488). Dacă informaţiile despre existenţa diavolului pe care le-a cules din mediul monahicesc sau ţărănesc pot fi privite cu scepticism, cele ale Evangheliilor nu pot fi puse la îndoială. Apostolii, şi ei, au văzut demonul: «Aceştia văzură pe Diavolul certat şi izgonit ... adorară forţa şi splendoarea Celui ce înfrunta şi izgonea pe Diavolul» (p. 411).

Totuşi, fiinţarea diavolului lîngă Dumnezeu rămîne o taină şi orice explicare e nesatisfăcătoare. «Mărturisesc că existenţa lui Lucifer lîngă Dumnezeu, e pentru mine

o taină nepătrunsă și că explicația Bisericii, prin răzvrătirea și căderea acestui Înger și a celorlalți ce i-au urmat, e puțin satisfăcătoare. Dacă, însă, obîrșia și înțelesul lucrului nu încap în priceperea mea, ființa și realitatea lui mi se par neîndoielnice» (p. 488).

Negarea modernă a diavolului i se pare o manevră iscusită chiar a Necuratului, care a operat în cultura burgheză suprimarea ideii și ființei răului, ca să poată justifica exploatarea, să-i înșele pe oameni cu iluzia binelui. Opera diavolului era evidentă și Galaction o va denunța cu mai multă putere, cu prilejul răscoalelor din 1907.

Problema libertății. Confruntînd filozofia pesimistă a lui Schopenhauer, care pune originea răului în voința oarbă, cu creștinismul care-l pune pe seama diavolului, Galaction atacă frontal problema răspunderii: cine răspunde: omul sau diavolul?». Cu simțirea mea, mă simt prea bine vinovat și sînt dispus să cred că și Diavolul ia ceva din vina mea, ca unul care mi-a pus piedică și m-a trîntit. Înaintea cugetării mele, însă, aceste 2 elemente, diavolul și libertatea mea, sînt neînțelese și ireconciliabile. De aceea, trebuie să lași totul ... și ridicînd pînza Evangheliei s-o ții vecinic plină și întinsă, pe catargul Crucii» (p. 471—472). Deci acceptarea suferinței și a răscumpărării sînt singura soluție teologică a libertății.

Hristos și viața obștească. Suferința. Săracii și mesajul evanghelic. Teologia dreptății, în legătură cu răscoalele țărănești din 1907. — Evanghelia i-a descoperit lui Galaction pe Hristosul norodului, al celor sărmani, necăjiți, bolnavi și dosădiți, care nădăjduiau în mîntuirea din suferință. De aceea el n-a despărțit niciodată pe Hristos de săraci, de dreptatea lor suverană, iar teologia suferinței și a dreptății s-au transformat în apologia țărănimii: «Acei care sufăr mai mult decît restul oamenilor sînt mai buni și mai curați decît acest rest» (p. 48).

Pentru burghezie și moșierime are un dispreț suveran și ireversibil. După o serată artistică, unde a cunoscut protipendada bogătașilor, scria: «...era o seară boierească. Eu însă m-am simțit mort pentru lumea aceasta, pentru vorbele ei, pentru animația și plăcerea ei ... O, Doamne, dar lumea aceasta îmi va fi străină totdeauna. Ce legătură pot avea cu ei? Și rîdeam în mine și simțeam între mine și cei ce mă înconjurau un zid de gheață vecinică» (p. 146). În schimb, inima sa sîngera la privelișteа necăjitei trude și ofta: «Bieții oameni! ... Și-mi aduceau aminte: Că săracul n-are soare/ Nici zile de sărbătoare,/ Ci tot zile lucrătoare» (p. 299).

După părerea mea, antiintelectualismul său din sfera teologică nu este decît un antiplutocratism, pentru că cultura era monopolul celor bogați. Mirajul său creștin era și mirajul dragostei pentru popor. Într-o scrisoare trimisă lui N. D. Cocea își precizează crezul său politic: «Tu ești socialist, adică un fel de creștin fără Hristos, eu sînt creștin, adică un fel de socialist din alte vremi» (p. 662). Mesajul evanghelic are ca obiectiv apărarea dreptății celor săraci, pentru că «dreptatea și credința trimise ale lui Dumnezeu» (p. 48) sînt ale lor.

Acest crez l-a apropiat de mișcarea muncitorească. Cu N. D. Cocea și T. Arghezi a participat la întruniri și manifestări muncitorești și a scos reviste, în apărarea lor: «Linia dreaptă» și «Viața socială». Dar misticismul său și dogma creștină nu i-au dat pas să fie un militant socialist, un revoluționar, căci «prin felul meu, eu nu sînt omul schimbărilor și al revoluției. Las să se facă toate acestea; după mine, fără mine!!» (p. 309). În schimb, a crezut tenace în progres, în necesitatea schimbărilor sociale, iar răscoala țărănească din 1907 a fost apreciată de el ca o mînie a lui Dum-

nezeu, brațul dreptății divine împotriva crimelor boierești. Exclamă: «Sărmanii! ... Au dreptate! o dreptate disperată, oarbă, jalnică ...» (p. 547), iar în alt loc o califică drept «Sfînta lor dreptate!» (p. 552).

Răscoalele din Moldova au început împotriva arendașilor străini și Galaction îi plînge atît pe țărani, cît și pe aceștia: «Mă doare inima și de unii și de alții! Pe unii îi văd ajunși în sapă de lemn și pe ceilalți îi văd pribegind pe drumuri, desculți și fugăriți». Tablou sfîșietor de dureros! Cu perspicacitate, Galaction arată că adevărații vinovați erau bancherii și boierii moldoveni: «Cei cîțiva vinovați mari sînt intangibili; casele lor sînt la oraș bine apărate, banii lor sînt depuși la băncile Apusului ... Dacă este cineva de vină ..., apoi este boierimea moldovenească. În capul acelor boieri și boiernași ar trebui îndreptată toată furia țăranilor exasperați» (p. 548). Evident, atît țăranii români, cît și arendașii străini erau victimele acestor exploatatori. După extinderea răscoalei în Muntenia și Oltenia, conservatorii și liberalii se unesc și pornesc aspre represalii împotriva țăranilor răsculați, înăbușind în sînge răscoala. Pentru Gala Galaction aceste represalii sînt «cununa sceleratețeî»: «Sîngele vărsat la țară e sînge de martir ... reprimarea răscoalei țărănești este cununa sceleratețeî» (p. 556). Țărani și boieri: «martiri și criminali», în numele creștinismului și al moralei. Coaliția partidelor împotriva țărănimii este notată astfel: «Șefii și-au dat mîna! Asistenții au lăcrămat! Sărmană țărănime, cutremură-te; stăpînii tăi, uitînd vrajba dintre ei, și-au dat mîna împotriva ta» (p. 552). Concurenți în exploatare, dezuniți și dezbinați în politică, s-au reunit în crima răzbunării, a călcării dreptății. Deși Galaction este înspăimîntat atît de violența răscoalei, cît și de urgia reprimării armate, condamnă cu toată energia crima împotriva țărănimii: «Iar cînd auzi că sate întregi au fost distruse cu ghiulele de tun și că mii de fii ai țării au stropit cu sînge sînul ei, nu mai poți să te convingi că dreptatea ar putea să ție cu stăpînitorii» (p. 553). Numai dreptatea țăranilor rămînea intangibilă și sacră: «Sfînta dreptate».

Sub impresia tragediei și mînat de dragostea sa pentru țăranii decimați, s-a gîndit la o «misionadă preoțească», de pacificare, în locul tunului și al puștilor. Dar misionada sa a murit chiar în germenii imaginației, pentru că nici preoțimea și nici ierarhia de atunci nu s-au dovedit la înălțimea chemării lor, pentru că ierarhii erau înfeudați politicește în scaunele de senatori, iar mulți preoți iobăgeau în bisericile de pe moșiile latifundiarilor. Visul său irenic i s-a părut mai tîrziu, un «cuget naiv», față de grozăvia crimelor politice.

În spirit practic, aderă la răscoală, vede în ea o dreaptă pedeapsă dumnezeiască: «Crimele și nelegiuirile acestei societăți au scos din răbdări pe Dumnezeu. Vlaga și bogăția pe care le stoarcem nebunește din palmele țăranului, ca să frămîntăm și să împletim fantezii, deșertăciuni și orgii, trebuiesc răzbunate și scoase de pe pielea noastră. Sîngele vărsat la țară e sînge de martir ... reprimarea răscoalei țărănești este cununa sceleratețeî. Să aperi cu gloanțe, cînd ai ce apăra, să verși sînge, cînd ai la ce-l vărsa ... Dar ce să aperi la noi, pentru cine să verși sînge omenesc? Oroare! Pentru matroanele adultere de pe Calea Victoriei și de la Șoseaua Kiseleff, pentru drojdia și gunoaiele de la cafeneaua Capșa!» (p. 556). Mărturisindu-și slăbiciunea că n-a putut participa la răscoală, crede că se vor ivi «urmași răzbunători», sub care vor fi răstignite «nedemnitățile, crimele și ororile putredei mele vremi».

Sfîntă profeție, părinte Galaction, pentru că ai apucat începutul erei dreptății, iar noi vedem cum se desăvîrșește.

Teologia iubirii. Femeia. Umanismul. — Rădăcinile iubirii sînt în Dumnezeu, fie că e vorba de iubirea sacră, sau de cea natural-instinctuală. Galaction se ridică cu toată energia împotriva acelor filozofi, poeți sau oameni de știință, care neagă valoarea iubirii și pun stigmatul inferiorității pe fruntea feminină. De origine divină, ea are o funcție unitivă. Atît omul cît și femeia poartă chipul frumuseții divine, iar erosul lor devine divin, prin setea de fericire și împlinirea ei. Iubirea este, așadar, un har. Criticînd pe poeții instinctului teluric, pe romancierii crimelor sau sinuciderilor amoroase, Galaction zugrăvește astfel iubirea în care va înflori «prietenia scumpă și înaltă nutrită de idei nobile și de meditări evlavioase, luminată de surîs voios și dulce, închinată ocrotirei și vegherei lui Dumnezeu ... nu poate avea adevăratu-i preț, decît fiind un prilej statornic de slăvire, pentru Dumnezeu. O dragoste, deci, trebuie să fie o îndoită rugăciune, un osana îndoit, pentru cel ce a binevoit-o» (p. 81).

Iubirea poate fi înnobilată prin actul conștiinței care o transmută din sfera instinctului în cea a sacrului și, în acest mod, femeia își va recăpăta drepturile ei naturale, divine, de «egalitate cu bărbatul». În locul frivolităților, poeții trebuie să cînte la femeie «inteligența și perfecția legilor dumnezeiești». Galaction însuși a preamărit chipul acestei frumuseți divine, în maica Frosina, de la Mînăstirea Văratic, «sufletul cel mai bun ... măr fără cusur, cu mirosul copt aproape religios, ... Sfîntă!» (p. 591). El a întronizat sacralitatea feminină în chipul acestei maici, și în cel al sătencelor din Văratic, a căror viață este «atît de nobilă, atît de sfînt îndeplinită», încît simte pentru ele «egală admirație și adorare» (p. 590). După el, o femeie se sfințește sau prin dăruirea totală lui Hristos, sau aceeași dăruire familiei, copiilor și muncii.

Galaction a fost un mare umanist, în accepțiunea filozofică, literară, artistică, religioasă și sociologică a acestui concept. Se reliefează, îndeosebi, umanismul său social, de sorginte panagapică creștină. Dacă dragostea sa pentru țărani și muncitori este bine cunoscută, mai puțin știută este dragostea lui pentru poporul evreu, sau cum zice el: «curioasa mea simpatie pentru Israil» (p. 540). Motivul primordial e de natură religioasă: «în taina sufletului meu, îi admir și îi iubesc (pe evrei), pentru că sub prihana lor de dinafară, au în ei comoara năpraznică a credinței în Dumnezeu cu toate diamantele însoțitoare» (p. 430). Antirasist, prin structura sa morală, filosemitismul său este una din fețele admirației sale pentru valorile umane ale spiritului, ale culturii în genere.

A fost prieten cu mulți literați evrei, artiști, gazetari, directori de reviste sau editori, dovedindu-le o iubire sinceră, curată și trainică. Adînca sa dragoste pentru evreii sărmani s-a văzut în timpul răscoalelor din 1907. Îi plînge absolut sincer pe «nenorociții de evrei», pentru că «sînt oameni nevoiași, negustorași...» (p. 548).

În fața concepției șovine că străinii ne corup neamul, îi strică pe țărani, Galaction protestează energic «Tristă idee! Trebuie să închidem țara noastră cu un zid chinezesc pentru că, în atingere cu streinii ce pătrund între noi, ne prăpădim» (p. 548). Mai tîrziu lectura nuvelei lui M. Sadoveanu, *Haia Sanis*, i-a sporit dragostea pentru evrei, pentru suferințele și mizeriile lor pur omenești: «Am stat și am gîndit ... iată, prin urmare, că acești curioși oameni, evreii, au mizerii, patimi și pot să ne inspire tot atît de dureroasă simpatie ca și cealaltă lume. Și ei sînt necăjiți, păcătoși, vrednici de milă, ca și noi creștinii și uneori chiar mai mult decît noi ... Cînd vom ajunge noi să înțelegem să ne înduioșăm de durerile acestui oropsit norod, cînd vom ajunge să expulzăm blestemul și prăpastia ce ne despart?» (p. 610). Drept mărturie a iubirii față de poporul ales, Gala Galaction a tradus Biblia, traducere la care a lu-

crat douăzeci de ani. Omul trebuie considerat om, dincolo de limitele naționale, religioase sau geografice, integrat în sentimentul frățietății universale, al omului universal.

In tragicele represalii din 1907, Galaction nu face deosebire între țărani și evrei: «Mă doare inima și de unii și de alții ... Sînt oameni și unii și alții, deci frații mei, deopotrivă» (p. 548). Nici un principiu nu poate justifica crima sau asuprirea omului.

Cultul ortodox și celelalte culte. — Albia milenară a Bisericii și luncile înflorite ale cultului creștin l-au format și convertit pe Galaction. Își amintește cu duioșie că, în clasa a V-a, se ducea la catedrala Sfîntul Iosif, de unde se înapoia «electrizat de cuvîntul predicatorului» (p. 465). O vreme, n-a făcut distincție între cultul catolic și cel ortodox. Admiră arta milenară și maiestatea cultului catolic, dar sufletul lui s-a umplut de sublimitatea emotivă a cultului ortodox. Imnologia ortodoxă și rugăciunile devin o parte constitutivă a spiritului său creștin. Închină zeci de pagini frumuseților nemuritoare ale cultului ortodox, frecventînd bisericile din București: Domnița Bălașa, Mitropolia, Kalinderu, etc., apoi mînăstirile din Moldova, Episcopia de Roman etc. și, ca defensor ecleziastic, multe biserici din orașele și satele țării, sau mînăstiri. Frumusețea liturghiei ortodoxe constă în «împreunarea muzicii cu înălțimea vorbelor religioase ... Vocea vibratoare a preotului, cerînd repetat îndurarea cerească, ecoul corului ce desfășoară în feluri variate pe «Doamne miluiește», intervenirea cădelnițării, diferite rugăciuni cari palpită sub arcade, se strîng, care se destrîng, care se întind dureroase și rugătoare, care par: aici răscoliri de fum de tămîie, aci, ondulări de valuri albe, aci căderi de ape — aceste rugăciuni împletite de corul frazelor sacramentale ale preotului din altar, ... aceste rugăciuni și toate celelalte aprind în sufletu-mi flacăra cea mai pură, dau inimei mele aripile răpirei și inteligenței mele limpezimea și străvezitatea cristalului» (p. 85). Complexa, profunda și vibranta emoție religioasă, ca și sentimentele și ideile ce le suscită liturghia ortodoxă și-au găsit o neîntrecută și inimitabilă expunere literară. În biserica Domnița Bălașa, simte că «sfîntul serviciu e o înaltă sărbătoare sufletească» și regretă că nu ține o viață întreagă: «Ce păcat că paradisul gîndurilor și al fiorilor pe care îl străbate, purtat pe aripile cîntărei sfinte, este accesibil numai așa de rar» (p. 290). Comparînd frumusețea liturghiei ortodoxe cu cea catolică consemnează: «Cîntarea preoțească — în Biserica romană e cu totul inferioară cîntărei din Biserica noastră, căci e o cîntare rigidă, înghețată, fără pic de simțire. Cîntarea preoților noștri e superbă! Are în ea niște fiori de durere, de implorare, de frîngere sufletească sfîșietoare!» (p. 110). Pentru el, liturghia nu este o reprezentație artistică, ci o viață mistică cu Hristos, o unire cu Dum nezeirea. Exagerările formaliste, tipiconale i-au displăcut; dorește un progres, o readaptare tipiconală la sufletul omului modern, contemporan, păstrînd ce este esențial și etern în imnologie și cult.

Teologie pastorală practică. Responsabilitatea ierarhiei și preoților. — Deși a asigurat viitorimea că este «cronicar numai al meu, al sufletului meu», ecourile din viața socială și mai ales din cea bisericească sînt extrem de prețioase. Pătrunzînd mai adînc în intimitățile ierarhiei, preoțimii și monahismului, cu conștiință lui pură și idealismul său, Galaction crede, pe bună dreptate, că acești păstori și slujitori, indiferent de gradul ierarhic, trebuia să-și poarte bine crucea aleasă, ca exponenți ai sfințeniei, deoarece creșterea sau diminuarea intensității vieții creștine este numai în funcție de ei.

O misiune sacră, fără răspundere, este o absurditate și o pernicioasă inutilitate. Gala Galaction pune pe seama decadenței unora dintre clerici slăbirea spiritului creștin.

Unul din cele mai triste aspecte ale pastorației era trădarea lui Hristos și înfrățirea cu Mamona. Două grave cazuri de decădere morală a unor păstori, unul din Gorj și altul din București, l-au făcut să verse amare lacrimi de indignare.

Convertit sub influența frumuseții și emotivității liturgice, ca intelectual, Gala Galaction sorbea cuvîntul propovăduit de preoții buni. A observat însă, că în cele mai multe biserici nu se predică. A admirat pe preoții profesori liturghisitori și predicatori ai săi, dar i-a detestat pe acei «părinți gravi, bine hrăniți, bine îmbrăcați, cu case boierești și cu venituri de ispravnici pe care-i vezi decorînd strănile în Catedrală...».

În contrast cu aceștia, păstorii vrednici i-au umplut sufletul de bucurie și de admirație: «Slavă Domnului că neamul preoților cinstiți și vrednici nu s-a stins cu totul în țară!» exclama el într-o împrejurare. A descoperit, apoi, că evlavia curată întrece intelectualismul fariseic: «Sînt printre preoții bătrîni figuri vrednice de respect, oameni care o viață întreagă și-au făcut datoria preoțească, nu cu strălucire, dar cu cinste. Dar ... nu sînt mulți» (p. 650). Deși ar trebui să fie numai din aceștia și mai buni decît aceștia, făcîndu-și «datoria preoțească cu cinste». Sub acest raport, Biserica noastră este într-un mare progres, dorit și de Galaction.

Ca defensor ecleziastic, Gala Galaction a avut prilejul să constate uneori realități dureroase.

El e convins că procesele au discreditat cinstea oamenilor bisericești. Elogiind calitățile unor mitropoliți, ca Iosif Gheorghian, Pimen Georgescu, sau ale episcopilor de Argeș și Rîmnic, pretinde ca ierarhia să-l reprezinte în mod fidel pe Hristos. Trecutul bisericesc este strălucit, prin Antim, Grigore, Veniamin, dar Biserica nu-și poate justifica nici prezentul, nici viitorul numai cu gloriile trecutului.

Credința în Hristos, «vecinic tînără și regenerată» îi dă viziunea profetică a unui duh nou în ierarhia bisericească: «Viu e Iisus Hristos! și hățișul acesta de nepotriviri și de lucruri poncișe, de-ar crește înaintea ta ca o pădure braziliană, la suflul credinței tale în dumnezeirea lui: va arde ca o pînză de păianjen» (p. 625). Optimism reconfortant, care incumbă tuturor eforturile continui ale unei perfecțiuni duhovnicești, la nivelul lui Hristos.

Ecleziologie. Unitatea Bisericii. Sinodul. — Ecleziologia sa este trinitară și hristocentrică, iar în evoluția sa istorică, unitatea divină a Bisericii a fost garantată de autoritatea apostolică, transmisă integral autorității episcopale locale. Biserica noastră Ortodoxă românească are cea mai solidă temelie dogmatică și canonică: «Avem biserica cea mai canonică din tot Orientul pravoslavnic» (p. 641). Cînd în anii 1908—1909, proiectul legii Spiru Haret punea problema admiterii preoților și diaconilor în Sfîntul Sinod, Galaction a apărat energic episcopalitatea canonică și tradițională a Sinodului: «Membrii lui sînt toți episcopii și numai episcopii ... Episcopul, însuși el, icoana lui Iisus Hristos, pe pămînt ... Fără episcop, biserica n-ar mai fi ce este și fără pivotul concepției episcopale tot mecanismul dreptului bisericesc oriental s-ar nărui, ca o roată din care ai smuls căpățîna purtătoare de spițe» (p. 624). Celor care invocau istoria bisericească în sprijinul ideii liberalizării sinodale, Galaction le răspunde: Pe teren istoric, doar, își închipuiesc că sînt și protestanții și — admirați rezultatul! — nici misterii, nici preoție, nici episcopat nu mai au». Prin episcopat și unitate sino-

dală, apără unitatea Bisericii în Hristos. Comparația lui cu căpățîna roții și spițele este admirabilă și plastic convingătoare. Ideea sa a biruit: «Sinodul episcopal trebuie să rămîie neatins — competinte în atribuțiunile lui spirituale și dogmatice». Tot așa și eligibilitatea sinodalilor: conform canoanelor, numai dintre monahi. Galaction apără, deci, tradiția, dogma și canoanele Bisericii.

Aceeași dragoste pentru Biserică o arată și în denunțarea primejdiei sectelor, pe care le consideră eretice față de Biserică. Pe multe pagini din *Jurnal* prezintă începuturile adventismului la noi, critică doctrina sabatică, cu argumente biblice. De pe aceeași poziție testamentară și bisericească a condamnat și spiritismul. Între tradiționalism și novatism a ales adevărul cristalizat și consolidat în experiența milenară bisericească.

Presentimente ecumeniste. Fermitate dogmatică și elasticitate practică. — La începutul secolului nostru, cînd se formează Galaction ca teolog, unitatea Bisericii era atacată de secte, iar soliditatea doctrinară slăbită de curente contestatare filozofice apusene. Cu spiritul său larg, comprehensiv, elastic și umanist, Gala Galaction nu aderă la confesionalismul separatist, deplînge bigotismul sectar, apără adevărul ortodox, pentru binele omenesc pe care-l poate face. Ca și Sfîntul Apostol Pavel, se face tuturor toate, ca să cîștige Hristos. În bisericile catolice, admiră arta slujbelor și a muzicii religioase; dezbate cu unii preoți catolici situația credincioșilor, dar avea să se facă preot ortodox, dovedind fermitate solidă dogmatică și o mare elasticitate practică interconfesională sau interreligioasă. Observăm, deci, aurora unor presentimente ecumeniste, deși barierele credințelor sînt de netrecut: «ce barieră mai neînvinsă poate să cadă între cuget și cuget, ca bariera credințelor religioase?» Dar pe deasupra acestor bariere, oamenii trebuie să rămînă prieteni.

A ajutat pe catolici, a dăruit iubirea sa prietenească sinceră mozaicilor, unor căpetenii ale clasei muncitoare, ca I. C. Frimu; apoi cei mai buni prieteni ai săi, au fost desăvîrșiții umaniști și luptători: N. D. Cocea și Tudor Arghezi. A fost un precursor profet al ecumenismului actual, condus de acest principiu: «Cum să facem să căutăm să fim prieteni și să ne cunoaștem cît mai de aproape» (p. 622).

Lectura acestui *Jurnal* al lui Gala Galaction, ne-a înlesnit cunoașterea sufletului său mare și curat, ne-a reaprins dragostea și admirația pe care i le-am păstrat neștirbite, din tinerețe, regăsind și în aceste note aceeași prietenie caldă, generoasă, aceeași noblețe și uimitoare sinceritate creștină.

Așteptăm emoționați și volumul II al *Jurnalului*, spre a avea o viziune completă a vieții și gîndirii teologice a lui Gala Galaction.

Pr. Dumitru Abrudan

MÎNTUIREA ŞI SENSUL EI COMUNITAR ÎN SCRIERILE PROFETICE ALE VECHIULUI TESTAMENT

Lucrarea mîntuitoare a Domnului Iisus Hristos, săvîrşită prin propovăduirea Evangheliei Sale şi mai ales prin Jertfa de pe cruce şi învierea cea de a treia zi, n-a avut caracterul unui fenomen neprevăzut şi izolat ci s-a înfăţişat ca o operă pregătită timp îndelungat de către Dumnezeu, prin desele intervenţii operate în viaţa şi istoria omenirii străvechi, în general şi a poporului ales, în special. Adevărul acesta poate fi dedus din multitudinea relatărilor făcute de Moise în cartea Genezei, unde succesiunea principalelor etape ale istoriei mîntuirii este determinată nemijlocit de Fiinţa supremă şi unde cei cărora li s-a rezervat un anumit rol în înfăptuirea mîntuirii sînt plasaţi sub scutul permanentei înrîuriri divine. Îl găsim de asemenea explicat de către Sfîntul Apostol Pavel în Epistola către Evrei, la cap. I, 1—3, unde se arată că «odinioară, în multe rînduri şi în multe chipuri, a vorbit Dumnezeu părinţilor noştri prin prooroci, iar în zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe care L-a pus moştenitor a toate ...», precum şi în Epistola către Galateni, unde iarăşi se menţionează că «la plinirea vremii a trimis Dumnezeu pe Fiul Său, născut din femeie..., spre a răscumpăra pe cei de sub lege şi ca să dobîndim prin El înfierea» (IV, 4—5).

Expresiile «plinirea vremii» şi «vorbirea de odinioară prin prooroci» presupun într-adevăr o perioadă premergătoare realizării mîntuirii. Această perioadă s-a încheiat atunci cînd în sufletul omului vechi s-a conturat deplin conştiinţa vinovăţiei şi a neputinţei lui de a se ridica din starea nefirească în care îl adusese păcatul şi cînd, odată cu această conştiinţă, a apărut şi dorinţa fierbinte după izbăvire. Un rol însemnat în decursul acestei perioade pregătitoare l-au avut profeţii şi, în general, toţi acei drepţi ai Vechiului Testament, care au cultivat conştiinţa profundă în existenţa păcatului şi în necesitatea pocăinţei, dînd greşelilor personale sferă socială şi universală [1]. Ei au redat în scrierile lor multiple aspecte ale operei de mîntuire. Din cercetarea acestor aspecte rezultă că mîntuirea se înfăţişează ca o nouă ordine spirituală [2], ca o stare întru totul opusă stării de păcătoşenie. Astfel, dacă păcatul apare ca o întinare, mîntuirea este arătată de profeţi ca o purificare («De vor fi păcatele voastre cum e cîrmîzul, ca zăpada le voi albi, şi de vor fi ca purpura, ca lîna albă le voi face») (Isaia I, 18); dacă păcatul este o decădere, mîntuirea înseamnă ridicare şi restaurare («Voi întoarce mîna mea asupra ta şi voi da la o parte tot plumbul tău. Voi întoarce judecătorii tăi să judece ca la început şi sfetnicii tăi ca odinioară») (Isaia I, 25—26; vezi şi Isaia IX, 1); dacă păcatul este o slăbire şi o boală a firii, mîntuirea este o întărire şi o însănătoşire a ei («De ce este aşa de grea boala mea şi de ce rana mea-i aşa de greu de vindecat?... La aceasta Domnul mi-a

1. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Învăţătura despre mîntuire în vechile religii şi în teologia patristică*, în «Ortodoxia», VII (1955), nr. 3, p. 329.

2. Prof. Dr. Nicolae Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, Sibiu, 1944, p. 123.

răspuns: ...«Eu te voi duce la starea cea dintîi și vei sta înaintea feței mele» (Ieremia XV, 18—19); dacă păcatul este o stăpînire a unor porniri pătimașe, mîntuirea este o eliberare («Duhul Domnului peste Mine, pentru aceea m-a trimis pe Mine Domnul ca să binevestesc săracilor, m-a trimis a vindeca pe cei zdrobiți cu inima, să vestesc celor robiți liberare și celor legați mîntuire») (Isaia LXI, 1; vezi și Maleahi III, 20); dacă păcatul este o depărtare de Dumnezeu, mîntuirea este o apropiere de El («Veniți să ne întoarcem către Domnul, căci numai El, după ce ne-a rănit, ne tămăduiește, iar după ce ne-a bătut ne leagă rănile noastre») (Osea VI, 1; vezi și Isaia I, 27); Dacă păcatul este o greșală, mîntuirea este o reparare a ei («În ziua aceea nu te vei mai rușina de toate faptele tale cu care ai păcătuit împotriva Mea, căci atunci ... nu te vei mai îngîmfa în muntele cel sfînt al Meu ... Cei care vor mai rămîne ... nu vor grăi cuvînt de minciună și nu se va afla în gura lor limbă vicleană») (Sofonie III, 11 și 13; vezi și Daniel IX, 7 și 9); în sfîrșit, dacă păcatul este o încălcare a ordinei morale, mîntuirea este o înlăturare a acestei încălcări («Domnul va spăla necurăția fiicelor Sionului și va șterge fărădelegile lor prin duhul nimicirii...») (Isaia IV, 4) [3].

Pe lîngă cele de mai sus, trebuie să spunem că foarte frecvent profeții se referă la mîntuire și ca la un act de dreptate ce va fi împlinit de către Dumnezeu la vremea potrivită, fie față de poporul ales, care se afla adeseori în strîmtorare, fie față de omenirea întreagă risipită și împărțită din punct de vedere spiritual prin credința în mulțimea zeităților și practicarea cultelor celor mai bizare. Ei chiar identifică uneori sensurile acestor două cuvinte: mîntuire *(gheulah)* și dreptate *(țedakah)* [4]. Identificarea nu este nici într-un chip greșită. Ea este valabilă fie că ne-am referi la Dumnezeu, care mîntuiește fie că ne-am referi la om, care este mîntuit. Și într-un caz și în altul, mîntuirea este un act de dreptate. Cînd o raportăm la Dumnezeu, o putem aprecia ca dreptate, întru cît prin ea, Creatorul omului și al lumii se arată credincios făgăduinței de izbăvire exprimate încă îndată după cădere («Aduceți-vă aminte de vremurile străvechi, de la obîrșia lor, că Eu sînt Dumnezeu și nu este un altul. Eu sînt Dumnezeu și nu este altul asemenea Mie ... Planul Meu va dăinui și toată voia Mea o voi face! ... Apropia-voi mîntuirea Mea și dreptatea Mea nu va zăbovi») (Isaia XLVI, 9—13). Cînd o raportăm la omul credincios, ea primește același sens, întrucît, cu dreptate, cel care a fost ispitit și indus în eroare de cel rău este repus în starea sa dintîi, prin care îi sînt date și posibilitățile de a realiza scopul pentru care a fost creat: fericirea vieții de veci.

În privința realizări mîntuirii, profeții sînt unanimi în a recunoaște că sacrificiile și în general, toate prescripțiile rituale din Vechiul Testament au fost total ineficiente. Ele apăreau permanent ca acte exterioare sufletului celor care le practicau. Le-am putea interpreta doar ca un semn al conștiinței încărcate de păcat, care încerca astfel să se elibereze. Încercarea aceasta rămînea însă neizbutită, deoarece în străfundul ființei celui ce aducea ofranda nu intervenea nici o îmbunătățire, nu se înlătura nimic din relele adunate acolo. Jertfitorul, care continua să meargă pe

3. F. Prat, S. J., *La Théologie de Saint Paul*, 11-ème partie, 8-ème édition, Paris, 1923, p. 226.

4. Stanislas Lyonnet, *Les étapes de l'histoire de salut selon l'Epitre aux Romains*, Paris, 1969, p. 35.

Identificarea aceasta de înțelesuri între cei doi termeni o întîlnim și în dicționarele biblice moderne (Să se vadă, spre exemplu, Iehoșua Stainberg, *Milon ha Tenach*, Tel-Aviv, 1964, p. 713).

calea cea veche a păcatului, apărea mai mult ca un ofensator al dreptății și măreției divine, decît ca un credincios închinător interesat de propria lui mîntuire. De aici accentele pline de reproș din partea Domnului: «Ascultați ... voi conducători ai Sodomei, luați aminte la învățătură, voi, popor al Gomorei! Ce-mi folosește mulțiumea jertfelor voastre?, zice Domnul. M-am săturat de arderile de tot cu berbeci și de grăsimea viteilor grași și nu mai vreau sînge de tauri, de miei și de țapi! Cînd veneați să le aduceți, cine vi le ceruse? Nu mai călcați în curtea templului Meu. *Nu mai aduceți daruri zadarnice.* Tămîierile-Mi sînt dezgustătoare. Lunile noi, zilele de odihnă și adunările de la sărbători nu le mai pot suferi. Însăși prăznuirea voastră este nelegiuire ... Mîinile voastre sînt pline de sînge...» (Isaia I, 10—18; să se vadă și Ieremia VI, 20; Amos V, 21; Maleahi I, 10). Deci, în viziunea profeților singur Dumnezeu este realizatorul mîntuirii. Numai El are putere să șteargă păcatele și să vindece suferința făpturii traumatizate de ele. Rămînînd statornic în hotărîrea Sa inițială, privind destinul omului pe care l-a adus la existență, El îi promite acestuia chiar la cădere că îi va trimite izbăvirea (Geneza III, 15). Ulterior, Dumnezeu a mai repetat această promisiune față de Avraam și față de toți urmașii săi, făcînd în plus și precizarea că mîntuirea se va împlini printr-un Mijlocitor, printr-un Ales sau Uns *(Mașiah)* al Său. Din numirile pe care profeții I le atribuie acestui Mijlocitor, reiese clar că El coboară din sînurile dumnezeirii și că este consubstanțial cu dumnezeirea. Astfel, Isaia ne spune că se va chema Immanuel, ceea ce se tîlcuiește «cu noi este Dumnezeu» (Isaia VII, 14). Tot el îi mai dă și aceste nume: «Înger de mare sfat, Sfetnic minunat, Dumnezeu tare, biruitor, Domn al păcii, Părinte al veacului ce va să fie» (IX, 5). Prezența Lui în lume va fi consemnată ca un eveniment excepțional. Astfel, «poporul care pînă atunci umbla în întuneric, va vedea lumină mare și peste cei care din veac zac în latura umbrei morții, lumină va străluci» (Isaia IX, 1).

Roadele lucrării Lui mîntuitoare între oamenii credincioși vor fi minunate. Ele vor înfrumuseța și vor da o mai mare valoare vieții. Aceste roade vor fi: dreptatea, egalitatea, securitatea, pacea, propășirea vieții materiale și spirituale, purificarea moravurilor, restabilirea chipului și demnității umane, realizarea cetății sau a împărăției cerești pe pămînt[5]. Aproape că nu există carte profetică în care aceste roade să nu fie descrise cu cei mai aleși termeni și cu convingerea fermă a realizării lor într-o perioadă nu prea îndepărtată. Cartea profetului Isaia se plasează la loc de frunte în această privință. În ea găsim precizarea că o consecință firească a realizării mîntuirii prin Mesia va fi faptul că «nici un neam nu va mai ridica sabia împotriva altui neam și nu vor mai învăța războiul» (Isaia II, 4). Pacea va deveni astfel o realitate concretă și durabilă prin aceea că stocurile de arme existente vor fi prefăcute în unelte care vor fi folosite nu spre distrugerea ci spre salvarea și slujirea vieții («vor preface săbiile lor în fiare de plug și lăncile lor în cosoare») (Isaia II, 4). Amintirea vremurilor tulburi se va șterge pentru totdeauna («Încălțămintea cea zgomotoasă de om războinic și haina cea stropită de sînge vor fi aruncate în foc și mistuite de flăcări») (Isaia IX, 4), iar noul climat de securitate și încredere va face să se înmulțească poporul și să sporească bucuria lui, căci «jugul ce-l apăsa, și toiagul ce-l avea, și nuiaua ce-l strîmtora, Tu le vei sfărîma, ca în zilele lui Madian» (Isaia IX, 3). Reținem din acest verset că dreptatea va premerge reali-

5. Fer. Augustin, *De civitate Dei*, 19, 24, P. L. XL 1, 655.

zării păcii. Ea va constitui fundamentul de neclintit pe care se va sprijini pacea. Prin dreptate înțelegem libertatea individuală și colectivă, recîștigarea tuturor celorlalte drepturi pentru care oamenii au luptat întotdeauna. Chipul Izbăvitorului descris de profet este desăvîrșit tocmai prin acele trăsături care Îl arată ca pe un vajnic apărător și distribuitor al dreptății. El «va judeca nu după înfățișarea cea dinafară și nici nu va da hotărîrea Sa după cele ce se zvonesc, ci va judeca pe cei săraci întru dreptate. Pe cel aprig îl va bate cu toiagul gurii Lui și cu suflarea buzelor Lui va omorî pe cel fărădelege. Dreptatea va fi ca o cingătoare pentru rărunchii Lui și credincioșia ca un brîu pentru coapsele Lui» (Isaia XI, 3—5). Profetul Ioel Îl numește direct «Învățător al dreptății» și descrie epoca Lui ca fiind plină de belșug și propășire ca urmare a instaurării dreptății și păcii în relațiile interumane. «Atunci pomii își vor da roadele lor; smochinul și vița de vie vor fi plini de roade ... și ariile se vor umple de grîu, iar teascurile vor da peste margini de must și de untdelemn» (Ioel II, 22 și 24).

În chip special mîntuirea se va concretiza în înlăturarea răului din sufletele celor credincioși. Urmarea acestei înlăturări va fi că «atunci lupul va locui laolaltă cu mielul și leopardul se va culca lîngă căprioară; vițelul și puiul de leu vor mînca împreună și un copil îi va paște. Junca se va duce la păscut împreună cu ursoaica și puii lor vor sălășlui la un loc, iar leul ca și boul va mînca paie; Sugaciul se va juca în culcușul viperei și în vizuina șarpelui otrăvitor, copilul abia înțărcat își va întinde mîna. Nu va mai fi nici o nenorocire în muntele Meu cel sfînt» (Isaia XI, 6—9). Sfinții Părinți și scriitori bisericești văd în acest text o alegorie [6]. Lupul, leopardul, puiul de leu, ursoaica, vipera sînt simboale ale răului și cruzimii, pe cînd mielul, căprioara, copilul sînt simboluri ale blîndeții, purității și în general ale binelui. Prin alăturarea acestor două simboluri profetul vrea să arate că vor veni vremuri cînd răul va fi înlăturat și cînd binele îi va lua definitiv locul, dominînd peste toate. Faptul acesta nu este imposibil de imaginat, atîta vreme cît se știe că răul este un accident, o stare nefirească și tragică a existenței, survenită în urma neascultării și ispitirii. Prin înlăturarea și lichidarea lui definitivă, făptura pe care a atins-o și a menținut-o multă vreme în stăpînire va redeveni bună, capabilă să înainteze pe calea către desăvîrșire. Numai în astfel de condiții ale învingerii răului și biruinței finale a binelui poate fi concepută instaurarea acelei epoci pe care au anticipat-o profeții și în care omul se va regăsi ca în ambianța sa cea mai prielnică. Altfel spus, numai după ce întreaga creatură va fi eliberată de egoismul la a cărui obîrșie stă păcatul, vor putea fi sesizate începuturile unor vremuri de dreptate, pace și înfrățire. Astfel de vremuri nu vor apare deci ca desăvîrșite odată cu venirea Aceluia ce în viziunea profeților avea să mîntuiască lumea, ci vor fi pregătite treptat, după aceea, pe parcursul răspîndirii binelui. La făurirea lor își va aduce aportul însuși credinciosul, care va transforma într-acest chip mîntuirea obiectivă realizată pentru toți și pentru totdeauna de Mesia, în mîntuire personală, subiectivă. El va fi întărit în această lucrare a sa de harul Duhului Sfînt, care se va revărsa îmbelșugat peste toată făptura (Ioel III, 1—2) și care îl va împodobi cu frumusețea cea dintîi a chipului dumnezeiesc [7].

6. Să se vadă : *Sf. Ciril al Alexandriei,* εἰς τῶν προφ. Ησ. LXX, 525. Eusebiu de Cesareea, εἰς τον Ης. 2, P. G., XXIV, 172. Fer. Ieronim, *Commentarium in Is. prophetam,* lib. 111, P. L. tom. XL, 151. Teodoret, εἰς τὸν Ἡς., P. G., vol. LXXXI, 315.

7. Pseudo-Vasile cel Mare, *Cuvînt ascetic,* 1, P. G., XXXI, 869, D, 872 A.

O nuanță cu totul aparte a învățăturii profeților cu privire la mîntuire este conceperea ei ca un dar destinat nouă tuturora, ca un bine de care vom beneficia cu toții. Astfel, Mesia ca trimis ceresc, este arătat că va veni «să transforme piericiunea în nestricăciune, să regenereze toate, să sufere pentru toți și să intervină pentru ei pe lîngă Cel care le-a dat ființă [8]. El va recapitula întru Sine toate limbile, toate generațiile de oameni, inclusiv pe Adam, căci dacă prin Adam, care a căzut, au căzut toți urmașii lui cu el, prin Mesia, Noul Adam, se vor mîntui toți [9]. Mai ales în capitolul LIII din Isaia sînt redate contururile fizionomiei morale ale Robului *(Ebed)* care îndură suferință pentru toți. «El a luat asupră-și durerile noastre și cu suferințele noastre s-a împovărat. Și noi Îl socoteam pedepsit, bătut și chinuit de Dumnezeu. Dar El fusese străpuns pentru păcatele noastre și zdrobit pentru fărădelegile noastre. El a fost pedepsit pentru mîntuirea noastră și prin rănile Lui noi toți ne-am vindecat. Toți umblam rătăciți ca niște oi, fiecare pe calea noastră, și Domnul a făcut să cadă asupra Lui fărădelegile noastre ale tuturor ... Pentru fărădelegile noastre a fost adus spre moarte ... Prin știința Lui, Dreptul, Sluga mea, va îndrepta pe mulți și fărădelegile lor le va lua asupra Sa ... Ci El a purtat fărădelegile multora și pentru cei păcătoși și-a dat viața» (Isaia LIII, 4—12). Jertfa Izbăvitorului are deci un dublu aspect: a) șterge fărădelegile noastre, ale tuturor și b) ne adună întru Sine, pe noi toți care altădată «umblam rătăciți ca niște oi, fiecare pe calea noastră». Menirea aceasta a lui Mesia de mîntuitor al nostru al tuturor, de unificator al nostru întru Sine, îi este specifică din veșnicie, căci încă la prima creație El s-a adeverit ca Logosul care a dat viață celor de pe pămînt și celor din ceruri (Psalm XXXIII, 6 și 9). Prin însăși firea Lui rațională, El a luat contact cu toate și și-a desfășurat pretutindeni puterile Sale. «A luminat toate cele văzute și nevăzute, le-a cuprins și le-a concentrat întru Sine, nelăsînd nimic în afara puterii Sale» [10]. Coborînd pe pămînt spre a înfăptui cea de a doua creație, se manifestă potrivit acelorași însușiri pe care le-a avut întîi. Adevărul acesta este exprimat de către Isaia care referindu-se la «Răscumpărătorul și Sfîntul lui Israel» zice: «Puțin lucru este să fii Sluga Mea, ca să aduci la loc semințiile lui Iacov și să întorci pe cei ce au scăpat dintre ai lui Israel. Te voi face lumina popoarelor, ca să duci mîntuirea Mea pînă la marginile pămîntului» L, 6). Intr-alt loc profetul mai adaugă: «Iată Eu vin ca să strîng la un loc popoarele și toate limbile ... Ele vor veni și vor vedea slava Mea... Și voi trimite soli către popoarele din Tarsis, Put, Lud, Meșa, Roș, Tubal, Iavan, către ținuturile cele mai depărtate care n-au auzit despre Mine și n-au văzut slava Mea și la aceste neamuri voi vesti slava Mea» (LXVI, 18 și 19). Sînt anticipate aici vremurile neotestamentare, cînd Mîntuitorul face din ucenicii Săi propovăduitori ai Evangheliei Sale nu numai în Ierusalim, Iudeea și Samaria ci pînă la marginile pămîntului, și cînd Sfîntul Apostol Pavel proclamă ca împlinit principiul universalității mîntuirii, descoperind atenienilor că Dumnezeu care «a făcut dintr-un sînge întregul neam omenesc, ca să locuiască peste toată fața pămîntului» a trecut cu vederea «veacurile neștiinței și a vestit acum oamenilor ca toți de pretutindeni să se mîntuiască» (Fapte XVII, 26—30). Sensul comunitar, universalist al mîntuirii este reliefat și în scrierile altor profeți con-

8. Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvînt împotriva grecilor* și *Cuvînt despre întruparea Logosului*, 40, P. G., VIII, 108 CD, 109 A.

9. Sf. Irineu, *Contra ereziilor*, *111*, 22, 3, 23, 1, 2, ed. F. Saghard, «Sources chrétinnes» nr. 43.

10. Sf. Atanasie cel Mare, *op. cit.*, XLI, 84 AB, 42, col. 84, BC.

temporani sau posteriori lui Isaia. Astfel, Sofonie prevede în Duhul înfrățirea prin religia cea adevărată a tuturor celor care altădată erau despărțiți prin religiile lor politeiste. «Atunci — predică el — va șterge Dumnezeu pe toți zeii pământului și se vor închina Lui neamurile ținuturilor celor mai îndepărtate, fiecare din locul lui». (II, 11). La fel prevestește Zaharia că Cel care la intrarea în Ierusalim se va smeri pe mînzul asinei, «va vesti popoarelor pacea ... și împărăția Lui se va întinde pînă la marginile pământului» (IX, 10). În sfîrșit, după Maleahi «numele Domnului va fi mare între neamurile de la răsăritul pînă la apusul soarelui și toate îi vor aduce jertfă» (I, 11). Jertfa aceasta nu va fi prin vărsarea sîngelui animalelor, cum se întîmpla în vremurile trecute, ci prin lucrarea lor împreună, prin urmarea căilor dreptății și înfrățirii, prin slujirea pe care o vor arăta unele față de altele. Imboldul spre împlinirea acestei slujiri va fi oferit chiar de Alesul Domnului, care va fi pentru ei exemplu de dăruire și jertfelnicie. Sfîntul Simeon Noul Teolog, referindu-se la caracterul substitutiv al jertfei «Robului» care de bunăvoie s-a golit de slava dumnezeirii Sale, spune că El a acceptat lucrul acesta și pentru a oferi un exemplu, adică pentru a face să se înțeleagă că nici unul dintre cei care vor crede în El să nu disprețuiască pe frații Săi, ci fiecare văzîndu-i, să-i socotească ca pe Mîntuitorul și Dumnezeul Său (care și-a asumat fața fiecărui om), să se socotească pe sine atotmic față de ei, ca față de Făcătorul său, și să-i primească și să-i cinstească ca pe Acela și să-și deșerte bunurile sale spre slujirea lor precum și-a vărsat «Robul» sîngele pentru mîntuirea noastră [11]. Repetăm deci ideea că slujirea lui Mesia (identică în gîndirea profetică cu lucrarea Lui mîntuitoare) va constitui un principiu unificator nu numai prin efectele ei imediate, rînduite spre beneficiul colectiv, ci și prin aceea că ea se va impune ca o pildă de urmat în fața tuturor celor care vor petrece cu nădejdea împlinirii promisiunilor făcute părinților. Această slujire va constitui «temeiul solidarității umane, al răspunderii unuia pentru altul și al slujirii reciproce pentru refacerea conștiinței unității» [12]. Ea va genera transformări reale și înnoitoare în ființa omului și în întreagă făptura creată de Dumnezeu.

11. *Capita practica et theologica 115*, Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, ed. 11, vol. 2, Atena, 1893, p. 165, citat la Pr. Prof. D. Stăniloae, *Învățătura ortodoxă despre mîntuire și concluziile ce rezultă din ea pentru slujirea creștină în lume*, în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 2, p. 209.

12. † Antonie Plămădeală, Episcop, vicar patriarhal, *Biserica slujitoare în Sfînta Scriptură, în Sfînta Tradiție și în teologia contemporană*, în «Studii Teologice», XXIV (1972), nr. 5—8, p. 346.

Pr. Doctorand Silviu-Petre Pufulete

PEDEAPSA COBORÎRII DIN TREAPTĂ DUPĂ CANOANELE BISERICII ORTODOXE *

Încă de la apariția ei, Biserica creștină, deși a urmărit și urmărește realizarea unui scop spiritual, mîntuirea sufletelor membrilor ei, s-a organizat ca societate, avînd de timpuriu toate elementele juridice ale unei societăți omenești. Organizarea aceasta, necesară și inevitabilă, a oferit Bisericii creștine un instrument în plus și un reazem eficace pentru realizarea scopului ei. Organizarea Bisericii în forma ei externă s-a făcut după modelul societăților omenești, dar a avut la bază principiile ei proprii de cîrmuire bazate pe respectarea învățăturilor de credință și pe respectarea principiilor morale [1].

Puterea legiferatoare a Bisericii determină, în mod necesar, nevoia apărării acestor principii de drept, care, în cazul în care sînt încălcate, pericliteză realizarea scopului fixat de Mîntuitorul Iisus Hristos [2].

Puterea legislativă și jurisdicțională a Bisericii este justificată de poziția ei de organism social bisericesc independent, atît în ceea ce privește originea cît și scopul și mijloacele folosite pentru realizarea lui. Cu toate că ființa Bisericii este harică, totuși ea nu se poate lipsi de elementul juridic, pentru motivul că procesul realizării scopului ei, deși are la bază structuri divine, presupune în mod necesar și relații juridice, fie între membrii Bisericii, fie în cadrul relațiilor cu alte organisme sociale. De aceea se poate spune că după elementul haric, sfințitor și după cel didactic, elementul organizatoric sau general juridic are importanță incontestabilă în cadrul general al activității bisericești. Se înțelege că puterea legislativă și puterea judecătorească, se exercită numai asupra membrilor Bisericii, calitate pe care o au cei care se botează și rămîn în comuniunea credinței și sfinteniei Bisericii; această calitate se poate și pierde prin îndepărtarea de comuniune [3].

Încălcarea, din diferite motive, a normelor juridice ale Bisericii, care, cu un termen bisericesc, se numesc rînduieli canonice, cît și a adevărurilor de credință și a principiilor morale, atrage asupra celui ce o săvîrșește pedeapsa, constatată și aplicată de autoritatea bisericească, prin organele ei competente. Puterea Bisericii de a pedepsi pe membrii ei care violează normele canonice și de credință se bazează pe Sfînta Scriptură. Însuși Mîntuitorul Iisus Hristos a stabilit modalitatea potrivit căreia un membru al Bisericii trebuie să fie judecat și pedepsit pentru greșelile sale, iar dacă persistă în greșeală trebuie socotit «ca un păgîn și ca un vameș — ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης» (Matei XVIII, 15—17), expresie care echivalează cu pedeapsa excluderii din Biserică sau a excomunicării, deci cu pierderea calității

---

* Lucrare de seminar susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, întocmită sub îndrumarea Domnului Prof. Iorgu Ivan, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Ludovico Ellies du Pin, *De Antiqua Ecclesiae disciplina. Dissertationes historicae, excerptae ex Conciliis Oecumenicis, Sanctorum Patrum, ac auctorum ecclesiasticarum Scriptis*, Paris, MDCXCI, p. 244—245; Nicodim Milaș, *Dreptul bisericesc oriental*, trad. Dim. I. Cornilescu și V. S. Radu, București, 1915, p. 169 ș.u.

2. Ludovico Ellies du Pin, *op. cit.*, N. Milaș, *op. cit.*, p. 369 ș.u.; Ilie Teodorescu, *Judecata bisericească*, teză de licență, București, 1895, p. 27. 3. N. Milaș, *op. cit.*, p. 177 ș.u.

de membru al Bisericii. În același sens, Sfîntul Apostol Pavel zice: «Scoateți afară dintre voi pe cel rău» (I Cor. V, 5, 11, 13; I Tim. I, 20).

Pedepsele bisericești sînt mijloace de restabilire a ordinii în Biserică, împotriva celor care încalcă această ordine, cu scopul de a îndrepta pe cel ce a greșit, a păstra nemicșorată autoritatea principiului sau normei încălcate, atît în ochii celui vinovat cît și în fața întregii Biserici, avînd rol moralizator și preventiv [4]. Trebuie să facem distincție între pedeapsa bisericească și epitimie. Pedeapsa bisericească are cu precădere conținut penal, așa cum se poate înțelege din definiția ei, în vreme ce epitimia pe care o dă duhovnicul celui ce-și mărturisește păcatele, cu toate că nu este lipsită de o nuanță penală, urmărește restabilirea ordinii în relația Dumnezeu — penitent. De aceea pedepsele bisericești nu șterg păcatele în sensul dogmatic al învățăturii despre taina pocăinței, așa cum este cazul cu epitimiile, care ajută pe penitent să restabilească, în interesul mîntuirii, legătura cu Dumnezeu [5]. După doctrina canonică ortodoxă, pedeapsa urmărește înainte de toate îndreptarea celui ce a greșit (Can. 12, 1 ec.; 102, VI ec.) și în al doilea rînd pedepsirea celui vinovat. În general, autorii de drept bisericesc împart pedepsele bisericești în mai multe categorii după diferite criterii:

Prima împărțire are în vedere categoria de membri ai Bisericii care au greșit și care urmează să fie pedepsiți. După cum membrii Bisericii se împart în două categorii mari, clerici și laici, cu poziție distinctă în organismul Bisericii, tot așa și pedepsele bisericești trebuie să țină seama de această împărțire; de aceea se disting pedepse pentru clerici și pedepse pentru laici, unele pedepse fiind comune [6].

O altă împărțire ține seama de scopul pe care îl urmărește aplicarea pedepsei precum și de intensitatea ei. În această categorie intră: a) pedepse de îndreptare, numite și medicinale, care urmăresc cu precădere îndreptarea celui ce a greșit și reabilitarea lui și b) pedepse propriu-zise, numite și pedepse vindicative, care sînt mai aspre, ca urmare a importanței principiului sau normei bisericești încălcate de cel vinovat [7]. Din punct de vedere al duratei, pedepsele bisericești nu sînt absolute, ele se pot schimba, micșora sau suprima, prin diferite acte de autoritate bisericească, în funcție de îndreptarea celui ce a greșit. Numai caterisirea sau depunerea este absolută și definitivă deși unele canoane indică posibilitatea reabilitării și reintegrării celui caterisit pentru motive nejuste [8] (Can. 8 I, ec.; 3, 4, 5, 12 Antiohia). Pedeapsa bisericească este cu atît mai mare cu cît abaterea este mai mare, și cu cît poziția celui ce greșește este mai importantă în organismul Bisericii. Pentru acest motiv pedepsele pentru clerici sînt mai mari și mai severe, căci, zice Mîntuitorul: «Vai omului aceluia prin care vine sminteala» (Matei XVIII, 7; Luca XVII, 1).

Printre pedepsele bisericești pentru clerici se numără și pedeapsa coborîrii din treaptă, sau degradarea episcopului de la treapta de episcop la treapta de preot

---

4. V. Șesan, *Curs de drept bisericesc universal*, ed. a III-, Cernăuți, 1942, p. 242; N. Milaș, *op. cit.*, 407 ș.u.; Idem, *Canoanele Bisericii Ortodoxe insoțite de comentarii*, Arad, 1934, vol. I, p. 188 ș.u.; I. Teodorescu, *op. cit.*, p. 30; Andrei Șaguna, *Compendiu de drept canonic al unei sîntei sobornicești și apostolești Biserici*, ed. III, Sibiu, 1913, p. 434—435.

5. Gheorghe Cronț, *Iconomia în dreptul Bisericii Ortodoxe. II Dispensa și grațierea*, București, 1937, p. 55—56.

6. Spiridon Cândea, *Pedeapsa depunerii din cler*, Sibiu, 1934, p. 3; V. Șesan, *op. cit.*, p. 243; N. Milaș, *Canoanele...*, vol. I, p. 188 ș.u.

7. S. Cândea, *op. cit.*, p. 4; V. Șesan, *op. cit*; L'Abbé Goyhenèche, *Cours élémentaire de droit canonique, traitant des personnes, des choses et des jugements*, Paris, 1865, p. 98.

8. I. Teodorescu, *op. cit.*, p. 30.

(Can. 20, VI ec.) și prin analogie, a preotului de la treapta de preot la cea de diacon. Prin pedeapsa coborîrii din treaptă se înțelege coborîrea celui care s-a făcut vinovat de anumite abateri bisericești cu caracter disciplinar, de la treapta sa ierarhică dobîndită canonic, la treapta ierarhică inferioară și exercitarea slujirii preoțești în limitele treptei ierarhice la care cel vinovat este coborît. Pentru a înțelege natura pedepsei coborîrii din treaptă și modul în care ea este concepută și aplicată în dreptul bisericesc ortodox [9], trebuie să vedem mai întîi ce este hirotonia și care sînt efectele ei asupra celui ce o primește în condiții canonice, pentru a nu se înțelege că degradarea sau coborîrea din treaptă înseamnă dezbrăcarea de harul divin specific treptei ierarhice de la care cel pedepsit este coborît.

Hirotonia și efectele ei. — Hirotonia este taina prin care se transmite celui ce o primește, în condiții canonice harul divin sfințitor pentru una din cele trei trepte ale ierarhiei sacramentale: episcop, preot și diacon, în vederea exercitării în Biserică, integral sau parțial, în funcție de treaptă, a celor trei funcțiuni sau aspecte ale puterii bisericești: puterea sfințitoare, puterea învățătorească și puterea conducătoare. Datorită caracterului ei tainic, ea are urmări deosebite asupra celui ce o primește. Săvîrșită în condiții canonice [10], hirotonia, ca și botezul dealtfel, nu se poate repeta pentru aceeași treaptă ierarhică (Can. 68 ap.). Oprirea repetării hirotoniei pentru aceeași treaptă ierarhică arată caracterul ei permanent și definitiv încît cel hirotonit nu mai poate renunța la slujirea preoțească. Concepția aceasta despre caracterul permanent al hirotoniei se întemeiază pe Sfînta Scriptură: slujitorii lui Iisus Hristos sînt iconomi ai tainelor lui Dumnezeu, de aceea ei trebuie să rămînă toată viața credincioși slujirii preoțești (I Cor. IV 1—2; VI, 20). Caracterul permanent al hirotoniei a determinat și legătura strînsă dintre preoție și slujire, care a fost asimilată legăturii indisolubile dintre bărbat și femeie, realizată prin taina căsătoriei [11]. De aceea, despărțirea episcopului de eparhia sa a fost socotită ca un adulter. Legătura dintre episcop și eparhia sa nu poate înceta decît prin moarte, iar la moartea episcopului eparhia este socotită văduvă χηρευούσης ἐκκλησίας" (Can. 25, IV ec.). Caracterul permanent sau indelebil (termen apusean [12] adoptat și de unii ortodocși) [13] al hirotoniei determină deci și caracterul permanent al slujirii preoțești.

Cu toate acestea, slujirea preoțească poate înceta pentru motive de drept. Astfel, pentru abaterile săvîrșite de slujitorii sacramentali ai Bisericii, autoritatea bisericească, în vederea îndreptării acestora și pentru prevenirea neorînduielii, oprește temporal, sau uneori definitiv, exercitarea, parțial sau total, a slujirii preoțești. În aceste cazuri încetează numai slujirea preoțească nu și hirotonia în sine, care, așa cum am arătat, odată săvîrșită în mod valid dobîndește caracter definitiv, nu se mai poate repeta pentru aceeași treaptă. În lumina celor arătate pînă acum este imposibilă și deci interzisă degradarea episcopului la treapta de preot sau a preotului la treapta de diacon, înțeleasă ca o dezbrăcare de harul treptei respective rămînînd

9. N. Milaș, *Dreptul...*, p. 222—223. 10. *Ibidem*, p. 211 ș.u.

11. Iorgu D. Ivan, *Demisia din preoție*, București, 1937, p. 6.

12. Louis Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise touchant les bénéfices et les bénéficiers*, Paris, MDCLXXVIII, part. I, livre II, chap. III, 1 (p. 214); L'Abbé André, *Cours alphabétique et métodique de droit canon dans ses rapports avec le droit civil ecclésiastique*, Paris, 1852, tome II, p. 368, 384; Durant de Maillane, *Dictionnaire de droit canonique, et de pratique bénéficiale*, Lyon, MDCCLXXXVII, tome II, p. 405; Georges Phillips, *Du droit ecclésiastique dans ses principes généraux*, Paris, 1855, vol. I, p. 242, ș.u., 471.

13. V. Șesan, *op. cit.*, p. 73.

cu harul treptei inferioare [14]. Temelia slujirii preoţeşti este săvîrşirea Sfintei Euharistii. Dacă cineva este nedemn să săvîrşească Sfînta Euharistie ca episcop, el este nedemn să o săvîrşească şi ca preot, în acest caz episcopul respectiv este caterisit [15]. În acest sens dispune şi canonul 29 al sinodului IV ecumenic care consideră coborîrea din treaptă ierosilie, necinstire a celor sfinte [16].

De fapt, împrejurările, în care a fost dat canonul acesta la Sinodul IV ecumenic lămuresc suficient de clar concepţia canonică ortodoxă despre pedeapsa coborîrii din treaptă. Acest canon reproduce cuvînt cu cuvînt un pasaj din procesul verbal de la a IV-a sesiune a Sinodului IV ecumenic, în legătură cu disputa dintre episcopul Eustatius de Berith şi Fotius de Tyr. Importanţa acestui canon vine din faptul că, într-adevăr, Sinodul de la Calcedon, chiar dacă nu l-a emis la început ca pe o regulă sau canon propriu-zis, prin el a stabilit un principiu real şi normativ [17]. Să vedem cum s-a ajuns la formularea acestui principiu canonic normativ, care are fond dogmatic.

Sesiunea a patra a Sinodului IV ecumenic, ţinută în ziua de 20 octombrie 451 s-a ocupat de neînţelegerile dintre episcopul Fotius de Tyr şi Eustatius de Berith, pentru probleme jurisdicţionale. Printr-un decret împărătesc Biserica din oraşul Berith a fost ridicată la treapta de mitropolie, spunîndu-i şase oraşe care mai înainte aparţineau provinciei mitropolitane a Tyrului : Biblos, Botrys, Tripolis, Orthosios, Arcasius şi Antarados. Lucrul acesta fusese hotărît şi de un sinod local din Constantinopol, sub Anatolie. Potrivit acestei hotărîri, Eustatius a hirotonit episcopi în oraşele de provincie amintite, impietînd asupra drepturilor bisericii din Tyr. Episcopul Fotius, s-a adresat, pentru rezolvarea neînţelegerii, direct împăratului, care a încredinţat această problemă spre rezolvare sinodului. Pe de altă parte, Fotius a continuat să hirotonească episcopi pentru ţinuturile ce făcuseră parte din eparhia sa, bazîndu-se pe canonul 4 al Sinodului I ecumenic, prin care se hotăra ca provincia Tyrului să fie metropolă, iar episcopul ei să hirotonească în oraşele supuse lui.

În faţa acestei situaţii, Eustatius, într-un sinod endemic ţinut la Constantinopol, a obţinut excomunicarea lui Fotius, iar pe cei 3 episcopi hirotoniţi de acesta i-a coborît la treapta de preoţi, adică la treapta pe care o avuseseră, înainte de hirotonirea lor ca episcopi de către Fotius. În conformitate cu vechile rînduieli şi cu hotărîrile canonice, Sinodul IV ecumenic hotărăşte că nu este de ajuns un decret împărătesc pentru a ridica o eparhie la rangul de mitropolie, fără o hotărîre în acest sens a unui sinod ecumenic. Deci, Tyrul se bucură în continuare de prerogativele mitropolitane, iar cei trei episcopi coborîţi la treapta de preoţi de către Eustatius, trebuie să fie recunoscuţi ca episcopi şi reintegraţi căci «este un sacrilegiu să fie degradat un episcop, pentru a-l reduce la treapta de preot» [18]. Pentru a lămuri această situaţie, în esenţa ei dogmatică, episcopul Anatolie al Constantinopolului adaugă : «Cei ce din demnitatea de episcop au fost reduşi la simpla preoţie, trebuie, dacă au fost

14. *Ibidem*, p. 69, 244 ; Dimitrie Boroianu, *Drept bisericesc. Canoanele sfintei Biserici Ortodoxe de Răsărit, aşezate după cestiuni şi cu interpretări*, Iaşi, 1899, vol. II, p. 66, 81 ; A. Şaguna, *Enhiridion, adecă, carte manuale de canoane ale unei sinte sobornicesti şi apostoleşti Biserici*, Sibiu, 1871, p. 86.

15. N. Milaş, *Canoanele...*, vol. I, p. II, p. 298 ; Constantin Dron, *Canoanele. Text şi interpretare*, vol. II, *Sinoadele Ecumenice*, Bucureşti, 1937, p. 211.

16. *Sintagma Ateniană*, II, 286 : « ἐπίσκοπον εἰς πρεσβυτέρου βαθμὸν φέρειν ἱεροσυλία ἐστίν».

17. Charles Joseph Hefele, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, tome II, part. II, Paris, 1908, p. 827—828.

18. *Ibidem*, p. 714—715 ; *Sintagma Ateniană*, II, 287 ; C. Dron, *op. cit.*, vol. II, p. 211 ş.u. ; E. Michaud, *Discussions sur le sept conciles oecuméniques*, Berne, 1878, p. 149 ş.u.

condamnați pentru motive suficiente, să fie deasemeni nedemni de onoarea de a rămîne în sacerdoțiu. Dacă au fost reduși fără motive suficiente la un grad inferior, dreptatea cere ca, nevinovăția lor fiind învederată, să-și recapete demnitatea și funcțiile de episcopat» [19]. În concluzie, după hotărîrea Sinodului IV ecumenic este interzisă degradarea episcopului din treapta sa la treapta de preot.

Aparent, contrar hotărîrii Sinodului IV ecumenic, Sinodul VI ecumenic, prin canonul 20, îngăduie degradarea episcopului la treapta de preot: «Nu este îngăduit episcopului să învețe în public în vreun oraș care nu este sub cîrmuirea lui. Dacă se va vădi că face aceasta să fie scos din episcopat; să săvîrșească însă cele ale preotului» [20]. Prin canoane s-a interzis de la început episcopului să învețe în public într-un oraș care nu este supus jurisdicției sale canonice. Pricina acestei interdicții o găsim arătată în canonul 11 al sinodului local de la Sardica: unii episcopi uzau de faptul că erau mai iscusiți în predică și în oficierea serviciilor divine și mergeau în eparhie străină predicînd și slujind «pentru fală» urmînd «să rușineze și să înjosească persoana episcopului de acolo», căutînd «să cîștige și să acapareze scaunul cel străin» [21]. Așa cum remarcă Balsamon, episcopul poate predica în public în eparhie străină, numai cu aprobarea episcopului local, potrivit canonului 14 apostolic [22]. Zonara spune că episcopul poate să învețe în eparhie străină în particular, nu în public, fără ca prin aceasta să greșească, ținînd seama de dispozițiile can. 11 de la Sardica [23].

Comparînd aceste două canoane, canonul 29 al Sinodului IV ecumenic și canonul 20 al Sinodului VI ecumenic, se poate constata că ele sînt total deosebite în ceea ce privește abaterile pe care le combat, și de aceea primul oprește, iar al doilea îngăduie coborîrea din treaptă. Așa cum remarcă Zonara, în canonul 29 al Sinodului IV ecumenic este vorba de caterisirea legală sau nelegală [24], pentru păcat greu, spunînd că în cazul săvîrșirii unui păcat greu, episcopul nu mai poate fi demn nici de treaptă de preot. În schimb, în canonul 20 al Sinodului VI ecumenic este vorba de un păcat mai puțin grav care nu-l împiedică să fie preot, căci păcătuiește din vanitate și dor de laudă [25]. În acest din urmă caz, episcopul încetează să se mai bucure de cinstea de episcop și se coboară la cinstea de preot [26]. Și mai concludent este comentariul arhimandritului Ioan: episcopul nu este strămutat din treapta sa la cea de preot ci este numai lipsit de puterea episcopală, sau mai exact de scaunul său și se așează în rîndul slujitorilor sacramentali subordonați [27].

În legătură cu această problemă, se mai ocupă și alte canoane fără însă a indica drept pedeapsă coborîrea din treaptă, ci numai posibilitatea și sensul coborîrii din treaptă. Astfel, sinodul local de la Ancira (an. 314) în canonul 18 vorbește de episcopul care nu este primit de eparhia pentru care a fost hirotonit. Acesta poate să rămînă în altă eparhie decît cea pentru care a fost hirotonit, dar se bucură numai de demnitatea de preot; aceasta nu înseamnă că el este lipsit de demnitatea arhie-

19. Hefele, *vol. cit.*, p. 827.

20. *Sintagma Ateniană*, II, 349 : „Μή ἐξέστω ἐπισκόπῳ εἰς ἑτέραν τὴν μή αὐτῷ προσήκουσαν πόλιν δημοσίᾳ διδάσκειν εἰ δέ τις φωραθείη τοῦτο ποιῶν, τῆς ἐπισκοπῆς παυέσθω τὰ δὲ τοῦ πρεσβυτέρου ἐνεργείτω“ Cf. L. Thomassin, *op. cit.*, part. II, livre II, chap. LXVII, XIII, p. 367.

21. N. Milaș, *Canoanele...*, vol. II, p. I, p. 137—138. 22. *Sintagma Ateniană*, II, 350.

23. *Ibidem*, p. 349 : „διδάσκων καθ' ἑαυτόν, οὐχ ἁμαρτάνει“.

24. *Ibidem*, p. 350 :„περὶ καθαιρέσεώς φησιν εὐλόγου ἢ παραλόγου“.

25. N. Milaș, *Canoanele...*, vol. I, p. II, p. 374—375.

26. *Sintagma Ateniană*, II, 351 : „παύεται μὲν τῆς ἐπισκοπικῆς τιμῆς, κατατάττεται δὲ εἰς πρεσβυτέρου τιμήν“. 27. La N. Milaș, *Canoanele...*, vol. I, p. II p. 374.

reasca. El se bucură numai de demnitatea de preot pentru că nu pot exista doi episcopi pentru aceeași eparhie (Can. 8, I ec.) și pentru că demnitatea de preot este imediat următoare și deci subordonată celei de episcop. Totuși, și în acest caz, dacă ar încerca să tulbure ordinea eparhiei unde trăiește, se dezbracă și de demnitatea preoțească și se exclude din cler [28].

În același sens se pronunță și canonul 8 al Sinodului I ecumenic în legătură cu clericii catari care revin la ortodoxie. Hirotonia lor este socotită validă prin iconomie, dar acolo unde se află deja un episcop ortodox, episcopul provenit de la catari «va avea dreptul de preot afară doar dacă episcopul nu ar fi de părere ca să i se lase cinstea numelui. Dacă însă aceasta nu i-ar conveni, atunci să năzuiască spre un loc de horepiscop sau de preot, astfel încît să fie negreșit socotit în cler. «Deși aceste două canoane nu vorbesc de coborîrea din treaptă ca o pedeapsă bisericească, ele sînt totuși importante pentru problema care ne interesează, pentru că indică posibilitatea coborîrii în treaptă, nu ca o dezbrăcare de harul treptei arhierești, ci ca o subordonare față de episcopul eparhial, ca o lipsire de posibilitatea exercitării funcției arhierești, fără pierderea harului treptei arhierești, îngăduindu-se să slujească însă cele ale preotului.

Coborîrea din treaptă nu este cădere din har ci o pedeapsă disciplinară. — Din analiza cuprinsului canoanelor la care ne-am referit, a situațiilor la care ele se referă și la măsurile pe care le iau, ținînd seama și de doctrina ortodoxă despre taina hirotoniei și efectele ei, se poate contura înțelesul și cuprinsul noțiunii de coborîre din treaptă ca pedeapsă bisericească. Coborîrea din treaptă este o pedeapsă mai grea decît suspendarea și mai puțin grea decît caterisirea (depunerea); ea este o pedeapsă distinctă atît prin înțelesul cît și prin efectele ei. Suspendarea unui cleric este oprirea pentru o perioadă de timp determinată, sau pentru perioada cercetării și soluționării unei abateri care ar presupune caterisirea, de a săvîrși unele lucrări sau toate lucrările sfinte. Suspendarea are ca urmare faptul că cel pedepsit pierde atît dreptul de a săvîrși slujbele sfinte cît și avantajele sau prerogativele treptei ierarhice respective, pentru o perioadă de timp fără a putea activa în treapta ierarhică inferioară; clericul suspendat este numai nominal cleric în treapta de la care a fost suspendat fără a se bucura de vreun drept clerical (can. 20, IV ec.; 3, VI ec.). Pedeapsa suspendării încetează după expirarea termenului pentru care a fost dată și uneori înainte de acest termen, în ambele cazuri în funcție de îndreptarea celui pedepsit [29].

Din contră, caterisirea sau depunerea este excluderea totală și definitivă din cler. Cel caterisit pierde irevocabil dreptul de a săvîrși orice lucrare sfîntă, precum și dreptul de a învăța și a cîrmui, deoarece acestea din urmă sînt strîns legate de treapta ierarhică din care este caterisit [30]. După unii autori apuseni de drept canonic, caterisirea sau depunerea nu impietează cu nimic asupra efectelor hirotoniei, în virtutea caracterului permanent sau indelebil al acesteia; cei caterisiți pot să oficieze slujbe religioase valabile, deși greșesc săvîrșindu-le [31]. Dar așa cum observă canonistul D. Boroianu, clericul nu trebuie făcut un instrument infailibil sau pasiv, uneori chiar păcătos, al transmiterii harului și, prin urmare, fără responsabilitate

28. N. Milaș. *Canoanele...*, vol. II, p. I, p. 21—22 ; A. Șaguna, *Enhiridion...* p. 221.

29. C. Dron, *op. cit.*, vol. II, p. 412 ; L'Abbé André, *op. cit.*, vol. VI, p. 229.

30. C. Dron, *op. cit.*, vol. II, p. 413 ; S. Cândea, *op. cit.*, p. 4 ; V. Șesan, *op. cit.*, p. 224 ; I. Teodorescu, *op. cit.*, p. 103 ; Durand de Maillane, *op. cit.*, vol. II, p. 402 ș.u.

31. Durand Maillane, *op. cit.*, II, p. 450 ; L'Abbé André, *op. cit.*, vol. II, p. 368.

atunci cînd pentru diferite motive şi în felurite împrejurări se face vinovat [32]. Dacă cel caterisit săvîrşeşte slujbe religioase nu numai că greşeşte din punct de vedere disciplinar, dar slujbele sale sînt nevalide, pentru că el nu mai este membru deplin al ierarhiei sacramentale, deoarece abaterile sale l-au făcut nedemn de exercitarea slujirii preoţeşti. Toate canoanele care indică pedeapsa caterisirii, socotesc această pedeapsă definitivă, chiar dacă cel pedepsit se pocăieşte sincer de păcatele sale; nu poate fi vorba deci de acte liturgice valide săvîrşite de un cleric caterisit.

Spre deosebire de suspendare şi de caterisire, coborîrea din treaptă este o pedeapsă disciplinară care nu privează pe cel pedepsit de harul treptei ierarhice, dar opreşte exercitarea puterii pentru treapta respectivă şi se coboară sub acest aspect la nivelul treptei inferioare. Coborîrea din treaptă nu trebuie confundată cu degradarea vinovatului din rangul ocupat la cel din urmă loc al aceleiaşi trepte ierarhice, care constă din pierderea tuturor demnităţilor, pe scara ierarhiei jurisdicţioanle, legate de treapta ierarhică respectivă. Pedeapsa aceasta se aplica celor care năzuiau la o întîietate necanonică, în special diaconilor care, aşa cum spune canonul 7 al Sinodului VI ecumenic, care prevede această pedeapsă, «stau cu de la sine putere mai sus decît preoţii», bineînţeles nu în exerciţiul puterii sacramentale, ci în cadrul demnităţilor şi funcţiunilor jurisdicţionale. Pentru a combate dorinţa unor clerici de a ocupa necanonic demnităţi înalte, canonul face distincţie între hirotonie şi demnităţi canonice, cu alte cuvinte între har şi jurisdicţie: «întrucît vredniciile spirituale sînt mai de preţ decît cele lumeşti» [33]. Pentru a înţelege cum este posibilă coborîrea din treaptă, trebuie să cunoaştem natura şi treptele puterii bisericeşti exercitate în Biserică de ierarhia sacramentală. Puterea bisericească o deţine, în baza hirotoniei valide, ierarhia sacramentală. Ea se manifestă în trei direcţii distincte, dar toate condiţionate de hirotonie: puterea sfinţitoare, puterea învăţătoare, şi puterea cîrmuitoare sau jurisdicţională. La rîndul său, puterea cîrmuitoare sau jurisdicţională are trei aspecte de manifestare: aspectul legislativ sau legiferator, judiciar sau judecătoresc şi aspectul administrativ [34].

Temelia puterii bisericeşti o constituie fără îndoială puterea sfinţitoare, care condiţionează şi pe celelalte două; astfel că nu se poate vorbi de exercitarea puterii cîrmuitoare fără existenţa şi exercitarea puterii sfinţitoare primită prin hirotonie. În cazul coborîrii din treaptă, puterea sfinţitoare a celui pedepsit, adică temelia puterii bisericeşti, rămîne neatinsă, sau cel mult, sub aspect extern se restrînge aria exercitării ei; tot astfel şi puterea învăţătorească. Numai puterea cîrmuitoare se reduce, căci aceasta este de fapt esenţa coborîrii din treaptă: privarea de puterea de a cîrmui potrivit treptei de la care se coboară, urmînd totuşi să exercite o parte din puterea cîrmuitoare dar pe o treaptă inferioară. Cu alte cuvinte, coborîrea din treaptă este o privare de jurisdicţie, şi reducere a celui pedepsit la ascultare, la subordonare: el nu mai conduce, ci face ascultare. Cu toate că puterea harică a celui coborît din treaptă este aceeaşi, totuşi suferă o îngrădire, nu în sens propriu ca o diminuare; această îngrădire este determinată de pedeasa însăşi deoarece, în unele cazuri, puterii cîrmuitoare i se dă expresie prin unele acte de cult pe care treapta ierarhică inferioară nu le poate săvîrşi. De aceea, cel coborît din treaptă nu poate săvîrşi, decît prin delegaţie, unele acte de cult, corespunzătoare hirotoniei.

32. D. Boroianu, *op. cit.*, vol. II, p. 36. 33. N. Milaş, *Dreptul...*, p. 411.
34. *Ibidem*, p. 194 ş.u.

Motivarea pedepsei coborîrii din treaptă. — Potrivit dispozițiilor canonului 8 al Sinodului I ecumenic, este interzis ca în aceeași eparhie să existe și să funcționeze doi episcopi cu drepturi jurisdicționale egale. Taina hirotoniei în episcop conferă personal celui ce o primește plenitudinea puterii sfințitoare. Pe baza acestui adevăr dogmatic, a plenitudinii puterii sfințitoare a episcopului în Biserică, canoanele au stabilit și principiul plenitudinii puterii cîrmuitoare a episcopului în Biserică. În conformitate cu principiile de conducere stabilite de canoane, episcopul conduce în sens propriu eparhia sa, personal sau cu organe ajutătoare. Din această cauză nu pot exista și funcționa în aceeași eparhie doi episcopi titulari; în acest caz nu ar mai putea fi vorba de o plenitudine de putere, și mai ales de unitate cîrmuitoare sau jurisdicțională.

Așa cum am arătat, esența pedepsei coborîrii episcopului la treapta de preot, este privarea de plenitudinea punerii cîrmuitoare episcopale și exercitarea numai a unei părți din această putere, adică a echivalentului puterii cîrmuitoare exercitată de preot. În mod firesc, episcopul, privat de jurisdicția episcopală, deși are nemicșorată capabilitatea dobîndită prin hirotonie, nu o mai poate folosi totuși în întregime, fiindcă el este lipsit de scaunul episcopal, adică de reazemul exercitării slujirii arhierești; nefiind caterisit, el datorează subordonare sau ascultare față de episcopul eparhial în eparhia căruia trăiește, fapt care îl aduce în situația și drepturile preotului; situația aceasta consună cu principiul plenitudinii puterii cîrmuitoare a episcopului în eparhia sa, pe de o parte, iar pe de altă parte cu principiul unității de conducere. Episcopul coborît nu mai poate exercita funcția și slujirea de episcop, pentru că nu pot exista și funcționa doi episcopi în aceeași eparhie; dar pentru că abaterile sale nu reclamă pedeapsa caterisirii, se coboară din punct de vedere jurisdicțional, la treapta preotului. Coborîrea aceasta este expresia subordonării, ascultării, în scopul promovării unui interes superior al Bisericii pentru păstrarea ordinei și disciplinei. În legătură cu această chestiune amintim și canonul 2 al sinodului ținut în biserica Sfînta Sofia, care vorbește de ascultare ca pedeapsă bisericească, deosebit de ascultarea canonică, (can. 39 ap.) pe care o datorează preotul față de episcopul său ca urmare a deosebirii harice. Acest canon 2 al sinodului ținut în biserica Sfînta Sofia, stabilind principiul incompatibilității dintre treapta arhierească, chemată la arhipăstorire, și monahism, înțeles ca supunere și ucenicie, interzice episcopului să se coboare la «schima monahală». Evident, acest canon are în vedere un caz aparte ivit în Biserică în acea vreme: episcopii care demisionau și intrau în cinul monahal (este vorba de episcopii care se recrutau dintre clercii de mir) canonul numește acest act «faptă ilegală ἄτακτον πράξιν». Dar el stabilește că, fără motive canonice, renunțarea la puterea cîrmuitoare este o procedură necononică, iar cei care procedează așa se pedepsesc, irevocabil, tocmai cu subordonare, supunere, care nu este specifică demnității arhierești [35].

Tot despre ascultare ca pedeapsă bisericească, vorbește canonul 5, I—II Constantinopol, în legătură cu egumenii care primeau în mînăstiri monahi «fără ispitire», fără a se dovedi «potriviți și vrednici pentru acest fel de viață». Acești egumeni «să-și afle pedeapsa neascultării în petrecerea sub ascultare» [36]. Anumite abateri ale clericilor se pedepsesc, deci, cu subordonarea, sau punerea sub ascultare, așa cum este de fapt și pedeapsa coborîrii din treaptă.

Efectele coborîrii din treaptă. — Privarea de juridisție sau lipsirea de scaunul episcopal, în cazul coborîrii din treaptă nu diminuează puterea sfințitoare a celui

35. Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 38; N. Milaș, *Canoanele...*, vol. II, p. I, p. 329—330; D. Borodanu, *op. cit.*, vol. II, p. 182. 36. N. Milaș, *op. cit.*, vol. II, p. I, p. 303.

pedepsit. În general, eficiența lucrării sfințitoare a Bisericii asupra membrilor ei nu depinde de considerente de ordin juridicțional, pentru că de fapt acest element a fost străin Bisericii în primele zile de existență, și a apărut mai tîrziu cînd principiile de credință și cele morale nu au mai fost suficiente să asigure cîrmuirea unitară a vieții și activității externe a Bisericii. Dar dacă, alături de normele morale, au apărut în viața Bisericii și normele juridice, se înțelege că acestea au fost determinate de necesități obiective, și s-au impus ca un element necesar unității Bisericii. Dar puterea cîrmuitoare a ierarhiei este determinată de puterea sfințitoare, încît nu se poate vorbi de jurisdicție fără hirotonie, sau de grade ale puterii cîrmuitoare fără cele trei trepte ierarhice[37]. În principiu, o pedeapsă administrativă în sfera puterii de cîrmuire aplicată unui membru al Bisericii, din ierarhia sacramentală, în afară de caterisire sau depunere, nu împietează asupra harului căpătat prin hirotonie. Aceasta este situația și în cazul pedepsei coborîrii din treaptă.

Cu toate acestea, o pedeapsă bisericească prin care se limitează sau se micșorează puterea cîrmuitoare a unui membru al ierarhiei, determină unele restricții în exercitarea puterii sfințitoare a celui pedepsit, datorită faptului că puterea cîrmuitoare a membrilor ierarhiei a ajuns să fie delimitată și prin unele acte de cult, a căror săvîrșire este de competența unei singure trepte ierarhice. Exceptînd hirotonia, care din punct de vedere dogmatic nu poate fi săvîrșită decît de episcop, unele slujbe sau ierurgii, au fost rezervate să fie săvîrșite numai de episcop, deși în sens propriu, pot fi săvîrșite și de preot, cum ar fi sfințirea bisericilor, însă din încredințarea episcopului. În cazul coborîrii din treaptă, celui pedepsit i se limitează exercitarea puterii sfințitoare proprie treptei sale ierarhice dar nu pentru faptul că își pierde capacitatea sfințitoare dobîndită prin hirotonie, ci își pierde parțial, sau i se limitează puterea de cîrmuire în Biserică.

Abateri care atrag pedeapsa coborîrii din treaptă: — Din cuprinsul canonului 20 al Sinodului VI ecumenic care prevede pedeapsa coborîrii din treaptă se poate înțelege natura abaterilor pe care le pot săvîrși membrii ierarhiei sacramentale, care atrag după sine această pedeapsă. Aceste abateri nu sînt atît de grave încît să facă nevrednic pe cel ce le săvîrșește de a oficia sfînta liturghie, căci în acest caz se aplică pedeapsa caterisirii, dar ele sînt mai grave pentru ordinea și disciplina Bisericii decît cele care atrag după sine pedeapsa suspendării. Din canoanele citate constatăm că erau pedepsiți cu coborîrea din treaptă îndeosebi cei care în exercitarea puterii bisericești dobîndită prin hirotonie, depășeau competența teritorială. Canonul 35 apostolic prevede pentru astfel de cazuri caterisirea, dar pentru că această pedeapsă era prea aspră pentru unele abateri de acest fel, canoanele sinoadelor ecumenice și locale fac distincție între abaterile săvîrșite prin depășirea limitelor teritoriale, și pentru unele cazuri mai puțin grave pentru ordinea și disciplina Bisericii, nu mai indică pedeapsa caterisirii, ci numai lipsirea celor vinovați de a exercita funcțiile și jurisdicția treptei ierarhice dobîndite prin hirotonie, îngăduindu-li-se însă exercitarea actelor corespunzătoare treptei inferioare, adică erau coborîți din treaptă. Canoanele amintesc și cazuri speciale, cînd celui hirotonit episcop, i se îngăduie să săvîrșească numai cele ale treptei preotului; astfel este situația prevăzută de canonul 18 al sinodului local din Ancira. Este vorba de episcopul hirotonit pentru o eparhie, care nu este totuși primit de eparhia pentru care el a fost hirotonit fără ca personal să fie vinovat. Se înțelege că în acest caz, nu este vorba de o pedeapsă bisericească.

37. N. Milaș, *Dreptul...*, p. 193—194, 199—200.

Alta este însă situația prevăzută de canonul 20 al Sinodului VI ecumenic cu privire la episcopul care învață în public în eparhie străină; acesta este lipsit de scaunul episcopal și este coborît la treapta de preot, îngăduindu-i-se să slujească cele ale preotului, adică la parohie. Aceasta fiindcă exercitarea puterii învățătorești în eparhie străină, fără încuviințarea episcopului local, este socotită o abatere mai puțin gravă decît exercitarea puterii sfințitoare în aceleași condiții; de aceea canonul 20 al Sinodului VI ecumenic indică o pedeapsă mai puțin gravă decît caterisirea, anume coborîrea din treaptă. Din aceste cazuri de coborîre din treaptă și prin analogie cu ele, Biserica, prin organele ei competente, poate constata și pedepsi cu această pedeapsă și alte abateri ale clericilor, mai cu seamă abateri care se referă la depășirea limitelor teritoriale în exercitarea puterii jurisdicționale. În general, această pedeapsă a avut și are o aplicare mai rară în procedura judiciară a Bisericii Ortodoxe, cu toate că este o pedeapsă distinctă în rîndul pedepselor bisericești prevăzute de canoane. În mod frecvent se folosește fie pedeapsa suspendării fie a caterisirii, în funcție de caz.

Organele competente să pronunțe coborîrea din treaptă. — Puterea judecătorească în Biserică se exercită fie individual de către membrii ierarhiei, atunci cînd abaterile sînt mai puțin grave, fie sinodal, prin organe proprii, atunci cînd abaterile sînt mai grave. În Biserica primară, episcopii, ca urmași ai apostolilor, judecau fie personal, fie de acord și în colaborare cu alți episcopi, cauzele bisericești ale membrilor ei, clerci sau mireni. De aceea s-a impus principiul general că episcopul deținător al plenitudinii puterii bisericești, este supremul judecător în Biserică [38]. Cu timpul însă, se constituie organe speciale, formate din membrii ierarhiei care exercită funcția judecătorească în Biserică. Așa apar instanțele sau forurile de judecată, care se conturează ca organe colegiale distincte pentru judecarea și pedepsirea abaterilor mai grave care tulbură ordinea externă a Bisericii [39].

Coborîrea din treaptă fiind o pedeapsă numai pentru clerici, este de competența instanțelor superioare de judecată bisericească, care procedează în conformitate cu canoanele și regulamentele în vigoare. În legătură cu procedura judecătorească în cazul coborîrii din treaptă, trebuie avute în vedere o seamă de principii, care sînt de fapt condiții generale pentru aplicarea oricărei pedepse bisericești. Cel pedepsit trebuie să fie membru deplin al Bisericii, respectiv membru al ierarhei sacramentale, în funcțiune, și care exercită puterea cîrmuitoare în Biserică, deoarece puterea bisericească se extinde și se exercită exclusiv asupra celor supuși jurisdicției ei. Abaterea clericului trebuie să fie exterioară ,căci puterea judiciară a Bisericii se exercită numai asupra celor supuși jurisdicției ei. Abaterea clericului trebuie să fie exterioară; căci puterea juridică a Bisericii se exercită numai asupra faptelor exterioare ale membrilor ei, și nicidecum asupra faptelor interioare care țin de domeniul moralei. Abaterea trebuie să fie de asemenea consumată și nu în intenția săvîrșitorului sau în curs de săvîrșire. Pedeapsa coborîrii din treaptă trebuie să fie proporțională cu abaterea, și în general, trebuie să fie prevăzută de canoane sau de regulamente [40].

38. N. Milaș, *Canoanele...*, vol. I, p. I, p. 397—398 ; Idem, *Dreptul...*, p. 377—378 ; I. S. Beranikov, *Curs de drept bisericesc*, trad. S. Bălănescu, București, 1892, p. 379 ; I. Coverca, *Judecata bisericească în epoca veche*, în «Studii Teologice», XIII (1961), nr. 1—2, p. 68 ș.u. ; Delisle Antoine Lemieux, *The Sentence in ecclestical procedure. An historical synopsis and commentary*, Washington, 1934 p. 17—20 ; L. Thomassin, *op. cit.*, part. I, livre I, chap. I (întreg capitolul ; p. 1 ș.u.).

39. N. Milaș, *Dreptul...*, p. 378 ș.u.

40. L'Abbé André, *op. cit.*, vol. II, p. 97—98 ; Durand de Maillane, *op. cit.*, vol. II, p. 500 ; I. Teodorescu, *op. cit.*, p 103—104, *Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și de ju-*

Coborîrea din treaptă este o pedeapsă definitivă sau temporală ? — Cu privire la durata pedepsei coborîrii din treaptă, canoanele amintite nu fac nici o menţiune, astfel că se poate trage concluzia că ea este o pedeapsă definitivă. Pentru lămurirea problemei duratei pedepselor bisericeşti, trebuie să avem în vedere unele aspecte care privesc atît situaţia specială pe care o ocupă ierarhia în Biserică, ca urmare a efectelor hirotoniei — atunci cînd pedeapsa se referă la ei, cum este coborîrea din treaptă — cît şi scopul şi natura pedepselor bisericeşti în general. După cum am arătat într-un paragraf anterior, pedeapsa, în concepţia canonică ortodoxă, urmăreşte înainte de toate îndreptarea celui ce a greşit. Potrivit acestei concepţii, care are la bază afirmaţia din Sfînta Scriptură: «Dumnezeu nu vrea moartea păcătosului ci să se întoarcă şi să fie viu» (Iezechiil XXXIII, 11; Luca XV, 7; Matei XVIII, 14; IX, 13; Ioan VI, 37), pedeapsa bisericească încetează atunci cînd efectul ei s-a produs, atunci cînd cel pedepsit s-a îndreptat. Dar încetarea pedepsei, fie şi din anumite motive de drept, nu implică întotdeauna repunerea celui ce a fost pedepsit în situaţia şi demnitatea pe care a avut-o înainte de pedepsire.

Sînt însă unele abateri ale clericilor, care datorită gravităţii lor, se pedepsesc cu caterisirea, adică cu dezbrăcarea de slujirea preoţească, capacitate dobîndită prin hirotonia validă. De aceea pedeapsa caterisirii este singura pedeapsă definitivă, pentru că dacă un cleric s-a făcut nevrednic de slujirea preoţească, el rămîne nevrednic toată viaţa (can. 62 ap.; 21, VI ec.)[41]. Caterisirea poate înceta prin hotărîrea sinodului numai atunci cînd a fost pronunţată fără respectarea procedurii prevăzută de canoane sau pentru o altă cauză decît abaterea de la dreapta credinţă. În principiu, căderea din har este deci definitivă, iar cel căzut rămîne în rîndul laicilor fără nici o legătură cu slujirea preoţească [42].

Aşa cum am arătat, coborîrea din treaptă nu este o cădere din har, abaterile celui pedepsit nu-l împiedică să săvîrşească lucrări sfinte şi mai cu seamă sfînta euharistie. Pentru acest motiv, ea nu este o pedeapsă definitivă şi irevocabilă. Ea poate înceta, şi cel în cauză poate ocupa din nou poziţia pe care a avut-o în cadrul puterii bisericeşti jurisdicţionale, atunci cînd autoritatea bisericească, pentru interese superioare, consideră necesar acest lucru. Pentru reintegrarea celui coborît este însă necesară pocăinţa sinceră, înlăturarea efectelor produse de abaterea sa, şi certitudinea că pedepsirea lui a produs îndreptarea definitivă [43].

Din cele arătate se poate conchide că pedeapsa coborîrii din treaptă este o pedeapsă cu caracter disciplinar care urmăreşte menţinerea şi asigurarea ordinei şi bunei orînduieli în viaţa şi activitatea Bisericii urmărind să curme abuzurile săvîrşite de membrii ierarhiei sacramentale, în exercitarea puterii jurisdicţionale. Fără a influenţa asupra puterii sfinţitoare a celui pedepsit, ca urmare a capabilităţii dobîndite la hirotonie, această pedeapsă limitează totuşi exercitarea puterii sfinţitaare: aceasta este de fapt esenţa pedepsei coborîrii din treaptă.

---

decată ale Bisericii Ortodoxe Române, art. 171, în «Legiuirile B.O.R. sub I.P.S.P. Justinian, 1948—1953», Bucureşti, 1953, p. 82.

41. Durand de Maillane, *op. cit.*, vol. II, p. 498; I. Teodorescu, *op. cit.*, p. 30, 109.

42. L'Abbé André, *op. cit.*, vol. II, p. 386; Durand de Maillane, *op. cit.*, vol. II, p. 505.

43. N. Milaş, *Dreptul...*, p. 417; L'Abbé André, *op. cit.*, vol. II, p. 388; V. Şesan, *op. cit.*, p. 245.

Doctorand Costică A. Popa

PRINCIPIUL LOIALITĂȚII FAȚĂ DE STAT LA APOLOGEȚII CREȘTINI*

Biserica și statul sînt două instituții distincte, avînd fiecare un scop specific: Biserica, avînd misiune veșnică, folosindu-se de mijloacele spirituale pe care i le-a încredințat Întemeietorul ei, Mîntuitorul Hristos; Statul, avînd misiunea să asigure cetățenilor săi pacea, bunăstarea materială și culturală, folosind, de asemenea, mijloacele corespunzătoare acestei misiuni. Dar, cu toată deosebirea esențială a scopului urmărit de aceste două instituții, întrucît își desfășoară activitatea pe același teritoriu și îndrumează pe oameni — care sînt în același timp, membrii atît ai unei instituții cît și ai celeilalte — în mod inerent între Stat și Biserică se impun frecvente și necesare raporturi determinate de chestiunile sau interesele comune tuturor membrilor societății, interese de care Biserica — deși scopul ei esențial este spiritual — nu poate să facă abstracție. Respectîndu-și, însă, fiecare domeniul propriu de atribuții, Biserica afirmîndu-și exclusivitatea în chestiunile spirituale, iar Statul în chestiunile temporale, între aceste două instituții nu pot interveni raporturi păgubitoare liniștei sufletești sau intereselor materiale ale membrilor lor [1].

Din contră, ideea de colaborare dintre aceste două instituții se impune în mod necesar. Dacă o bună alcătuire a ordinii de stat înlesnește desfășurarea firească a vieții religioase, cu atît mai mult o bună și corectă desfășurare a vieții religioase, potrivit preceptelor evanghelice, se impune pentru a nu stingheri ordinea civilă în misiunea ei. Mai mult, această ordine de stat trebuie să aibă garanția supunerii și sprijinului din partea tuturor oamenilor, în calitatea lor de cetățeni ai unei patrii, de credincioși ai Bisericii. În acest sens înțeleg creștinii cuvintele Mîntuitorului: «Dați cezarului cele ce sînt ale cezarului și lui Dumnezeu cele ce sînt ale lui Dumnezeu» (Matei XXII, 21), cuvinte care probează că Mîntuitotrul a arătat limpede cum trebuie să se comporte reprezentanții Bisericii și creștinii în general, față de legile Statului și față de organele chemate să le aplice, El însuși impunîndu-și în asemenea împrejurări deplină supunere și ascultare [2].

De asemenea, pentru totala supunere și ascultarea necondiționată de autoritatea de stat, creștinii iau ca mărturii atît exemplul Sfinților Apostoli, care s-au supus ordinei de stat din vremea lor, cît și îndemnurile lor către toți creștinii la supunere și ascultare față de organele sau dregătorii prin care se exercită puterea statului. Deosebit de importante și de folositoare sînt pentru creștini, în această privință, îndemnurile stăruitoare ale Sfîntului Apostol Pavel: «Tot sufletul să se supună înaltelor stăpîniri căci nu este stăpînire decît numai de la Dumnezeu; iar cele ce sînt, de Dumnezeu sînt rînduite. Pentru aceea cel ce se împotrivește stăpînirii se împo-

---

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

1. Prof. Iorgu D. Ivan, *Învățătura Bisericii Ortodoxe despre autoritatea de stat*, în «Îndrumătorul bisericesc», Sibiu, 1971, p. 89. 2. *Ibidem*.

trivește rînduielii lui Dumnezeu. Iar cei ce se împotrivesc își vor lua osînda» (Romani XIII, 1—2). Potrivit acestor îndemnuri supunerea față de stat constituie o îndatorire generală pentru toți oamenii, fără deosebire, și mai cu seamă pentru creștini [3].

Prin aceste cuvinte Sfîntul Apostol Pavel a ținut să scoată în evidență, pentru creștini, și importanța pe care o are autoritatea de stat ca element constitutiv indispensabil societății organizate. Căci nici o societate nu poate dura fără o autoritate care să imprime fiecărui membru al ei imboldul către scopul comun, și în același timp să-l aducă la respectul legilor care asigură acest scop, atunci cînd le-ar încălca [4].

Tot în acest sens scrie și Sfîntul Apostol Petru în cea dintîi epistolă a sa: «Supuneți-vă, pentru Domnul, oricărei orînduiri omenești, fie împăratului fiindcă este stăpînitor peste vii, fie dregătorilor, ca unora ce sînt trimiși de El, spre pedepsirea făcătorilor de rele și spre lauda făcătorilor de bine» (I Petru II, 13—14).

Prețuirea și cinstirea autorității de stat pentru acest rol binefăcător pe care îl îndeplinește în societate, s-a manifestat din partea creștinilor nu numai prin supunere și ascultare desăvîrșită, ci și prin rugăciuni făcute în cadrul cultului lor pentru conducătorii statului. Așa recomandă Bisericii, Sfîntul Apostol Pavel, prin episcopul Timotei, spunînd: «Vă îndemn deci, mai înainte de toate, să faceți cereri, rugăciuni, mijlociri, mulțumiri pentru toți oamenii, pentru conducători și pentru toți care sînt în înalte dregătorii, ca să petrecem viață pașnică și liniștită, întru toată cuviosia și buna cuviință. Că acesta este lucru bun și primit înaintea lui Dumnezeu, Mîntuitorul nostru» (I Timotei II, 1—3).

Această recomandare au îndeplinit-o și o îndeplinesc creștinii după rînduiala Bisericii, cu ocazia tuturor serviciilor religioase [5].

Pentru atingerea acestui scop toți păstorii de suflete au datoria de a se îngriji neîncetat de orientarea credincioșilor asupra îndatoririlor lor cetățenești — sociale. Lui Tit, episcop al Bisericii din Creta, Sfîntul Pavel îi poruncește: «Adu-le aminte să se supună stăpînirilor și dregătorilor, să asculte, să fie gata la orice lucru bun, să nu defaime pe nimeni, să fie pașnici, să fie îngăduitori, să arate către toți oamenii blîndețe» (Tit III, 1—2).

Aceasta este moștenirea evanghelică primită de creștinii tuturor veacurilor ulterioare, moștenire păstrată și valorificată din generație în generație pînă azi. Începînd chiar din primele secole după Hristos, creștinii au trăit cu adevărat cele învățate de Mîntuitorul și Sfinții Apostoli. Însă, în Imperiul roman, creștinii, prin felul lor de viață, s-au lovit de concepțiile și practicile religioase ale lumii de atunci cu

3. Diac. Prof. N. Nicolaescu, *Îndatoriri sociale după Noul Testament*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 7—8, p. 351. 4. Prof. Iorgu D. Ivan, *opt. cit.*, p. 90.

5. Una dintre cele mai vechi mărturii în această privință, o constituie frumoasa rugăciune liturgică pe care o menționează Sfîntul Clement Romanul în prima sa epistolă trimisă corintenilor. În această rugăciune se spune: «Îndreptează, Doamne, pașii noștri ca să trăim întru sfințenie, întru dreptate și curăția inimii și să facem cele bune și plăcute înaintea Ta și înaintea ocîrmuitorilor noștri. Dă-ne bună înțelegere și pace, nouă și tuturor celor ce locuiesc pămîntul, precum ai dat părinților noștri, care te chemăm cu sfințenie și credință și adevăr și sîntem supuși numelui tău atotputernic și atotbun și conducătorilor și dregătorilor noștri pe pămînt. Tu, Stăpîne, le-ai dat lor puterea de conducere prin a Ta mare și de negrăit tărie, încît cunoscînd noi mărirea și cinstea ce le-ai dat, să le fim supuși și cu nimic să nu ne împotrivim voinței tale. Dă-le lor, Doamne, sănătate, pace, bună înțelegere, stabilitate, ca în deplină libertate să exercite puterea de conducere pe care le-ai dat-o». La Prof. Iorgu D. Ivan, *op. cit.* p. 91. Vezi și Diac. M. Chialda, *Creștinism și patriotism*, în «Studii Teologice», V (1953), nr. 1—2, p. 51—76.

totul deosebite de învățătura lor. Acest fapt a avut drept consecință considerarea primilor creștini ca neloiali față de stăpînirea romană, fapt pentru care au fost nevoiți să suporte dese persecuții. Puși în fața acestor situații, creștinii și-au dat seama că religia lor nu este înțeleasă corect, nevoiți fiind să dea explicațiile necesare, punînd astfel conducerea romană de stat în cunoștință de cauză. Această sarcină și-au asumat-o apologeții creștini [6], adepți ai noii religii, care au încercat prin scrierile lor să dovedească și să asigure conducerea de stat că nu are de ce să se teamă din partea creștinismului ca religie care recunoaște autoritatea de stat ca rînduită de Dumnezeu și căreia toți creștinii trebuie să i se supună întru totul.

Conducerea romană de stat nu înțelegea și nu era de acord ca o nouă religie să-și facă apariția în imperiu, al cărei cult să fie exercitat fără vreo aprobare prealabilă a statului. În vechea legislație romană exista înscrisă o lege cunoscută sub numele de «Legea asupra religiilor neautorizate», potrivit căreia nimeni «nu putea să aibă zei separați, nici să adore dumnezei noi, în particular, dacă nu erau admiși de stat» [7].

Este îndeobște cunoscut că în Imperiul roman religia forma o instituție de stat, o parte integrantă din legislația civilă. Sacrificii, rugăciuni, rituri sfinte, totul izvora din puterea publică. Admiterea de noi divinități era o problemă de stat. Din această cauză religia devenise mai puțin o problemă de conștiință decît o datorie civică, o obligație față de patrie, de la care nimeni nu putea să se sustragă [8].

Religia se prezenta ca o formă din cele mai vizibile de naționalitate. Fiecare cetate avea zeii săi, legile sale, la care nimeni nu putea să renunțe. Din această cauză se interzicea admiterea de religii noi în statul roman [9].

Cu timpul, această concepție a statului roman despre un cult al său strict național a slăbit odată cu extinderea în afara granițelor sale naționale, prin cucerirea și înglobarea în stăpînirea sa a tot mai numeroase și diverse popoare. Problema cea mai dificilă era aceea a menținerii respectivelor popoare cît mai mult timp cu putință sub stăpînirea Romei. Fiecare popor cucerit își avea spiritualitatea lui, divinitățile lui, cult și practici religioase proprii, de care era intim legat și pe care nu le putea abandona atît de ușor în favoarea altor divinități cum erau cele ale Romei. Sesizînd importanța acestui fapt, conducerea romană de stat călăuzită, în primul rînd de interesele politice, a depășit acest impas prin acordarea dreptului de existență a altor culte străine de cultul său național, nemairespectînd vechiul principiu înscris în legislație.

Introducerea de noi culte era supusă aprobării prealabile a statului [10].

Senatul, însărcinat să dea autorizațiile necesare, făcu dovada unei libertăți binevoitoare: zeii italici, elenistici, cîteva culte orientale, primiră succesiv dreptul cetății romane [11]. Acordarea acestui drept nu era însă întîmplătoare.

În această problemă politica romană a fost călăuzită de două rațiuni și anume: a) cînd o religie se lăsa cuprinsă în panteonul adorațiunilor romane, al cărui zeu se supunea docil suveranității lui Jupiter Capitolinul, Roma imperială acorda acesteia, fără ezitare, dreptul de existență; b) cînd o religie se arăta rebelă față de această

6. Pr. Prof. I. Coman, *Patrologie*, București, 1956, p. 46—47.

7. Cicero, *Traitè des lois*. La Mgr Freppel, *Les apologistes chrétiens au II-éme siècle. Saint Justin*, Paris, 1886, p. 35. 8. Mgr Freppel, *op. cit.* p. 39.

9. Gaston Boissier, *La fin du paganisme*, Paris, f. a., vol. I, p. 47.

10. N. Gr. Popescu — Prahova, *Raporturile dintre Stat și Biserică*, p. 28—29.

11. Leon Homo, *Les empereurs romains et le christianisme*, Paris, 1931, p. 35.

supunere și interzicea adepților ei orice participare la cultul statului, sau cînd trezea neîncredere față de politica romană, împotriva unei astfel de religii [12], erau luate măsuri de persecuție [13].

În felul acesta, aproximativ toate religiile străine își făcură intrarea în panteonul roman, subordonîndu-se cultului național roman, care treptat, treptat, s-a dezvoltat și s-a concretizat în așa-numitul cult imperial.

Cultul imperial așa cum și-a făcut apariția sub August (Octavian) și pe care l-au completat succesorii săi, reflectă în originile sale elementul de recunoștință și de dragoste față de persoana împăratului. Împăratul August înțelesese bine avantajele pe care le putea oferi politicii sale o organizație de acest gen. Era un mijloc puternic de a întreține și a exalta loialismul populațiilor, de a infuza religiei naționale un spirit nou și de a pecetlui această unitate morală fără de care Imperiul roman risca să rămînă un agregat de popoare, lipsindu-i tocmai elementul esențial — unitatea [14].

În felul acesta persoana împăratului a devenit obiectul unui dublu cult: în timpul vieții și după moartea sa.

Cultul împăratului în viață — unul în principiu — comporta în practică două modalități diferite: un cult provincial și un cult municipal. Cultul provincial era consacrat simultan Romei și împăratului; fiecare provincie, sau cîteodată numai un grup de provincii, avea un templu sau un altar consacrat acestui dublu cult. În afară de cultul provincial exista în fiecare municipiu un cult imperial. Pe lîngă titlul de «augustus» împăratul se bucura de onoruri speciale care îl apropiau de zei: se adora geniul său, se depunea jurămînt pe numele său, se dădea numele său cîtorva luni din an, portretele sale se bucurau de dreptul de azil asemenea statuilor zeilor [15].

După moartea sa împăratul putea deveni zeu dar cu o condiție prealabilă: trebuia să fi fost proclamat oficial divin — divus — și singur senatul deținea dreptul de a-i decerna acest titlu suprem. Divinizat, împăratul primea onorurile cuvenite: i se construia un templu, i se rînduia un cult oficial pe care îl deservea un preot sau un slujitor special [16].

Această religie imperială născută cu imperiul însuși și care nu a încetat să se dezvolte în cursul primelor două secole d. Hr., se prezenta cu două caractere fundamentale și anume: a) religie pur umană, religia imperială nu cunoștea decît cetățeanul și pentru ea, ceea ce este dincolo de această viață, rămînea literă moartă; b) religie esențial politică — și acest lucru nu se ascunde — ea sancționa nesupunerea față de șeful statului și apărea ca un mijloc de guvernare [17].

Apărută în cadrul Imperiului roman, religia creștină nu era o religie națională, legată de un popor anume. Pe de altă parte, creștinismul se răspîndise printre toate neamurile, la înșiși cetățenii Imperiului roman, aspirînd astfel să devină o singură religie pentru toți [18].

În legătură cu acestea trebuie să observăm că antichitatea n-a separat niciodată naționalitatea de religie, ea nu concepea una fără alta și, în consecință, o religie care

12. Este vorba despre religia iudaică care nu accepta cultul imperial și nu aducea nici o jertfă zeilor oficiali. Acesta era cultul mozaic al străvechii populații a Palestinei, țară care a devenit provincie romană la anul 6 d. Hr. (vezi — Pr. Prof. Liviu Stan, *Relațiile dintre Biserică și Stat*, în «Ortodoxia», IV (1952), nr. 3/4 p. 367—368.

13. Mgr Freppel, *op. cit.* p. 43—44. 14. Leon Homo, *op. cit.* p. 90.

15. *Ibidem*, p. 90—91. 16. *Ibidem*, p. 91. 17. *Ibidem*, p. 91—92.

18. Mgr Freppel, *op. cit.* p. 47.

nu corespundea unei naționalități determinate rămînea pentru antichitate un lucru de neconceput [19].

Detașîndu-se de un popor, de o naționalitate, creștinismul se detașa și de un cult a cărui liberă exercitare era autorizată de legea romană. Cultul creștin oprea pe adepții săi să participe la cultul oficial, cultul imperial, aceasta întrucît conținutul cultului cerștin era total diferit de cel al cultului imperial [20].

Refuzul creștinilor de a adora pe împărați sau de a jura pe numele lor era categoric. Dar nu trebuie înterpretat ca avînd semnificația unui gest de nesupunere. Plini de supunere față de autoritatea de stat, creștinii nu înțelegeau să îngenuncheze, să se închine și să sacrifice unui om care se considera zeu, Cezarul. Mîntuitorul spusese «Dați cezarului ce este al cezarului și lui Dumnezeu ceea ce este a lui Dumnezeu» și creștinii respectau întocmai această poruncă [21].

Creștinii nu s-au considerat niciodată dispensați, prin credința lor, de datoriile față de stat. Ei s-au supus tuturor legilor care nu împietau asupra profesiunii lor de credință [22].

Tocmai pe acest teren s-a desfășurat întreaga lucrare a apologeților, aceea de a exemplifica și a prezenta cît mai corect și mai amănunțit cu putință atitudinea creștinilor față de orînduirea romană de stat, față de cultul imperial. Ceea ce au ținut apologeții să sublinieze cel mai mult în scrierile lor a fost faptul că pentru creștini împăratul era om ca toți oamenii și ca atare se rugau pentru el, îl cinsteau, îl onorau, îl respectau, în schimb refuzau să-i acorde adorare, să-i aducă jertfe, ca lui Dumnezeu..

Tațian Asirianul atrage atenția elinilor că nu au nici un motiv să învinuiască pe creștini de nesupunere față de stat pe considerentul că creștinii nu adoră pe împărat, ci numai pe Dumnezeu creatorul tuturor. În rest, creștinii se supun bucuroși oricăror stări de lucruri. «Pentru acesta elinii n-au nici un motiv a învinui pe creștini și a-i persecuta, căci aceștia nu sînt contra statului și nici revoluționari, ci se supun bucuroși oricărei stări, afară numai dacă li se poruncește a se lepăda de Dumnezeu, care nu are început, dar este începătorul tuturor. Numai pe acesta îl adoră ei, iar pe oameni, creația lui Dumnezeu, îi cinstesc potrivit naturii omenești» [23].

Teofil, episcopul Antiohiei, precizează că împăratul deși este mai presus de zei, prin onorurile care i se aduc, el nu este Dumnezeu. În calitatea sa de conducător orice om trebuie să-l onoreze pe împărat, să-l iubească, supunîndu-i-se și rugîndu-se pentru el, îndeplinind în acest fel legea lui Dumnezeu care poruncește supunerea față de Cezar. «Așadar voiesc să onorez mai cu drag pe împăratul, nu adorîndu-l, ci rugîndu-mă pentru el. Ador numai pe adevăratul și în adevăr existentul Dumnezeu, fiindcă știu că împăratul este de Dînsul rînduit. Tu-mi vei zice așadar: de ce nu adori pe împăratul?! Pentru că el nu este creat pentru a fi adorat, ci pentru a fi onorat cu onoarea cuvenită căci el nu este Dumnezeu, ci este un om pus de Dumnezeu, nu pentru a fi adorat ci pentru a judeca cu dreptate. Lui i s-au încredințat de Dumnezeu cîrmuirea și el nu suferă, într-adevăr, ca funcționarii subordonați lui să

19. Leon Homo, *op. cit.*, p. 51. 20. Gaston Boissier, *op. cit.* p. 48.

21. E. D. Pressensé, *Histoire de trois premiers siècles de l'Église chrétienne*, Paris, 1861, p. 83.

22. *Ibidem*, p. 137. Vezi și Luigi Sturzo, *L'Église et l'état*, trad. din italiană de Juliette Bertrand, Paris, 1937.

23. Tațian Asirianul, *Discurs către elini*, trad. și studiu de N. V. Furnică, București, 1907, cap. II, p. 20.

se numească împărați, căci împărat este numele lui și nimănui (altuia) nu-i este permis a se numi astfel. Tot așa nu trebuie a adora pe altul decît pe singurul Dumnezeu. De aceea întru toate ești în eroare, o omule! Onorează pe împăratul: iubindu-l, fiindu-i supus și rugîndu-te pentru el. Căci acestea făcînd, îndeplinești voința lui Dumnezeu» [24].

Cinstind pe împărați ca oameni și nu ca zei creștinii și-au atras învinuirea de dușmani ai statului și nesupuși, după cum arată Tertulian: «așadar pentru aceea sînt creștinii dușmani ai statului, fiindcă nu aduc împăraților cinstiri, nici deșarte, nici mincinoase, nici nerușinate, deoarece oamenii de adevărată credință, chiar în zilele lor de sărbătoare le prăznuiesc mai degrabă din inimă curată, iar nicidecum din desfrînare» [25].

Sfîntul Iustin Martirul dezvăluie motivele pentru care creștinii nu adresau nici un cult, atît oamenilor cît și statuilor. «E adevărat, zice el, că noi nu adresăm nici un cult nici oamenilor, nici statuilor lor pe care artiștii le fasonează, fiecare în chipul lor. Noi observăm aceasta ca o insultă adusă adevăratei divinități și contrară rațiunii. Cîte zeități s-au făcut după modelul sclavelor pe care artiștii nu le respectau, și voi voiți să adorăm astfel de statui?» [26]. «Noi slăvim pe Dumnezeu, continuă el, și încolo ascultăm cu plăcere de voi, vă recunoaștem ca împărați și suverani și rugăm pe Dumnezeu să vă dea un spirit drept și înțelept» [27].

De aceea creștinii se roagă la Dumnezeu pentru sănătatea împăraților: «Noi însă rugăm pentru sănătatea împăratului pe Dumnezeul nostru etern, Dumnezeul adevărat, Dumnezeul cel viu, pe care și împărații chiar îl doresc să le fie prielnic, mai presus de toți ceilalți, căci ei știu cine le-a dat stăpînirea, știu ca unii ce sînt oameni, cine le-a dat viața, știu că singurul Dumnezeu este acela în a cărui singură putere sînt, după care ei vin în al doilea rînd, iar după El sînt cei dintîi, înainte și mai presus de zei» [28], cerînd în rugăciunile lor totdeauna pentru toți împărații «o viață îndelungată, o domnie statornică, siguranță în palat, armată puternică, senat credincios, popor cinstit, supuși liniștiți, tot ce poate dori un om ca și un împărat» [29].

Cinstind pe împărați, creștinii păzesc judecata lui Dumnezeu, care i-a așezat în fruntea neamurilor, zice Tertulian [30], adăugînd: «ce nevoie să mai vorbesc despre credința și evlavia creștină față de împărat pe care trebuie să-l privim ca pe acela pe care Stăpînul nostru l-a ales încît cu drept cuvînt aș putea să spun: că mai degrabă al nostru este Cezarul ca unul ce a fost creat de Dumnezeul nostru» [31].

Această atitudine față de împărați, creștinii o practicau pe temeiul învățăturilor Sfintei Scripturi. «Așadar tu care ai crezut că noi nu ne îngrijim întru nimic de sănătatea împăratului vezi cuvintele lui Dumnezeu, Sfînta Scriptură a noastră» [32], «să aflați din ele că ni se poruncește nouă să rugăm pe Dumnezeu să-și reverse harul chiar asupra dușmanilor noștri și să dorim binele chiar la aceia care ne prigonesc» [33], scrie același apologet.

---

24. St. E. Brădișteanu, *Teofil al Antiohiei, Către Autolic*, București, 1906, cartea I, cap. XI, p. 33.

25. Tertulian, *Apologeticum*, în rom. de Eliodor Constantinescu, R.-Vîlcea, 1930, cap. XXXV, 1, p. 152.

26. N. D. Chiriac, *Literatura apologetică creștină greacă. Sf. Iustin Martirul, Apologia I*, București, 1912, cap. IX, p. 63. 27. *Ibidem*, cap. XII, p. 64.

28. Tertulian, *Apologeticum* ..., cap. XXX, 1, p. 141.

29. *Ibidem*, XXX, 4, p. 142. 30. *Ibidem*, XXXII, 2. p. 145.

31. *Ibidem*, XXXIII, 1, p. 145. 32. *Ibidem*, XXXI, 1, p. 143.

33. *Ibidem*, XXXI, 2, p. 144.

Această atitudine a creştinilor era constantă evitînd orice ocazie care să-i fi determinat la comiterea vreunui rău, atît faţă de oameni cît mai ales faţă de împăraţi, după cum se exprimă tot Tertulian: «Aceiaşi sîntem faţă de împăraţi ce fel sîntem şi faţă de aproapele nostru. Căci a voi răul, a-l face, a vorbi de rău, a gîndi rău de cineva, sîntem deopotrivă opriţi. Ce nu e îngăduit faţă de împăraţi nu e nici faţă de altul; ce nu se cade faţă de nimeni, cu atît mai mult nici faţă de împărat însuşi, care este aşa de mare prin harul lui Dumnezeu» [34].

Pentru îndeplinirea îndatoririlor legate de cultul creştin, credincioşii erau grupaţi în aşa-numitele asociaţii cu caracter religios. În Imperiul roman, mai ales în Roma, existau şi alte asociaţii unele numite «corporaţii lucrătoare» (colegia opificium), «confrerii pioase» (sodalitates), «asociaţii de înmormîntare» (colegia tenuiorum). Dacă la început legea romană îngăduia astfel de organizaţii pentru caracterul lor strict religios, mai tîrziu, odată cu instaurarea puterii imperiale, teama că aceste asociaţii ar putea urmări scopuri politice a determinat conducerea de stat romană la emiterea unei legi, numită legea asociaţiilor, care interzicea orice fel de grupare a cetăţenilor în asociaţii, fără aprobarea expresă a statului [35].

O astfel de teamă a manifestat conducerea imperială faţă de asociaţiile creştine pe care le-a interzis categoric şi le-a persecutat în toate ocaziile cu putinţă.

Acest fapt a determinat pe Tertulian să arate împăraţilor că este o temere nejustificată întrucît asociaţiile creştine nu pun în pericol siguranţa şi ordinea de stat, aceasta neintrînd în preocupările creştinilor: «căci de nu mă înşel, pricina că se opresc sectele izvorăşte din grija pentru siguranţa publică, ca nu cumva cetatea să se împartă în partide opuse care prin ciocnirea unor înclinări duşmănoase, uşor ar nelinişti adunările poporului, consfătuirile, senatul, întrunirile, reprezentaţiile (chiar) mai ales în vremea de acum cînd oamenii au început să-şi facă un venit din acţiunile violenţei lor... Pe cînd noi care rămînem reci la orice sentiment de glorie şi onoruri, nu simţim nici o nevoie de partide şi nici nu este ceva mai străin de noi ca afacerile publice. Cunoaştem o singură alcătuire a tuturor: lumea» [36].

Scriitorii creştini au accentuat necesitatea existenţei statului pentru marile foloase care rezultă din reglementarea vieţii sociale de către conducătorii pămînteşti care urmăresc liniştea, pacea, prosperitatea cetăţenilor. Şi creştinii aprobă şi se supun ordinei sociale pentru tot binele care rezultă din ea. «Dacă desfiinţezi tribunalele de judecată, strici toată rînduiala vieţii noastre — zicea mai tîrziu Sfîntul Ioan Gură de Aur —; iei pe căpetenie de la oaste, dai pe ostaşi legaţi în mîna duşmanilor; tot astfel dacă iei pe dregători din cetate, vom duce o viaţă mai nechibzuită decît animalele necuvîntătoare, muşcîndu-ne şi mîncîndu-ne între noi». «Dacă vei lua pe dregători din lume şi teama de ei, şi casele şi cetăţile şi noroadele se vor nărui între ele cu multă desfrînare, nefiind nimeni care să le ţină pe loc şi să le respingă» [37].

Convinşi fiind de necesitatea existenţei statului, creştinii se supun şi ascultă de autorităţi potrivit poruncilor lui Dumnezeu, aşa cum arată Teofil al Antiohiei: «Pe

34. *Ibidem*, XXXVI, 4, p. 152. 35. Leon Homo, *op. cit.* p. 35—36.

36. Tertulian, *Apologeticum*, XXXVIII, 2, 3, p. 155.

37. Sf. Ioan Gură de Aur, *Predicile despre statui, partea I*, trad. de Şt. Bezdechi, *Predica VI*, f. a. p. 145—146. Vezi şi Sf. Ioan Hrisostom, *Comentariile sau explicarea epistolei către Ebrei*, trad. de Theodosie Atanasiu, Bucureşti, 1923. Idem, *Comentarii sau explicarea epistolei către Romani*, trad. de Arhim. Theodosie Atanasiu, Bucureşti, 1906.

lîngă aceasta ne mai poruncește încă dumnezeiescul cuvînt de a fi supuși stăpînirilor și autorităților, de a ne ruga pentru dînsele, pentru ca să ducem o viață pașnică și liniștită. Și ne învață a da tuturor toate: onoare, celui ce i se cuvine onoare, respect celui ce i se cuvine respect, tribut celui ce i se cuvine tribut, ca astfel să nu rămînem nimănui nimic datori ca să ne iubim toți» [38]. Iar sfaturile Bisericii îndeamnă la aceeași atitudine cum zice Sfîntul Ioan Gură de Aur: «Biserica ne spune că teama de dregători este folositoare și folositoare este și mîngîierea ce purcede dintr-însa. Căci teama față de ei nu ne lasă să ne lenevim» [39].

Cunoscînd toate aceste foloase, creștinii, din dorința de a fi folositori statului, și-au îndeplinit toate îndatoririle și s-au supus întru totul statului roman, mai ales în calitatea lor de cetățeni ai acestui stat, călăuziți fiind și de preceptele evanghelice: «Creștinii sînt cei dintîi cînd e vorba de a plăti dările și tributul și pentru aceasta stăpînul lor i-a învățat să dea cezarului ceea ce aparține cezarului și lui Dumnezeu ceea ce este al lui Dumnezeu. Învață apoi că adevărații creștini nu sînt cetățeni răi, ei sînt pretutindeni supuși, credincioși. Prin urmare doctrina creștină este cel mai neclintit sprijin al legilor, cel mai puternic imbold al virtuții și temelia solidă a ordinei și a păcii sociale» [40].

Indeplinirea îndatoririlor o făceau creștinii atît cu cuvîntul, după cum se exprimă Sfîntul Ciprian: «Și totuși, ne rugăm și facem rugăciuni pentru alungarea dușmanilor și pentru a obține ploi și pentru îndepărtarea sau îndulcirea nenorocirilor, și ne rugăm fără încetare ziua și noaptea pentru a îndupleca și a îmblînzi pe Dumnezeu ca să vă dea pace și mîntuire» [41], dar mai ales cu fapta, la tot ceea ce puteau fi necesari, așa cum prezintă Tertulian: «Dar ni se mai aruncă în față și o altă învinuire spunîndu-ni-se că am fi nefolositori societății din punct de vedere economic. Cum e cu putință să se spună așa ceva de niște oameni care conviețuiesc laolaltă cu voi, au aceeași hrană, îmbrăcăminte, același fel de viață și aceleași nevoi ale vieții?». «Nu uităm că noi datorăm recunoștință lui Dumnezeu, stăpînul și creatorul nostru. Nu respingem nimic din ce a fost creat de El, ne silim numai să nu depășim măsura, sau să săvîrșim lucruri rele. Prin urmare, în veacul de față, ne găsim și noi alături de voi, prin for, prin piețe, la băile publice, prin prăvălii, ateliere, hanuri, pe la tîrgurile voastre și în celelalte nevoi gospodărești». «Călătorim și noi pe mare, alături de voi și împreună purtăm laolaltă cu voi armele ca ostași, lucrăm pămîntul, ne îndeletnicim cu negoțul, așadar ne străduim cu aceleași meșteșuguri și munca noastră vă e spre folos și vouă. Ce fel dar am putea fi socotiți nefolositori treburilor voastre publice ca unii ce trăim laolaltă cu voi și prin voi, nu știu» [42].

Creștinii n-au disprețuit patria romană, ci asemenea tuturor locuitorilor din Imperiu au suportat laolaltă toate nenorocirile care s-au abătut asupra lui. «Fără îndoială, dacă imperiul se clatină, se zguduie în același timp cu el și ceilalți locuitori ai lui, prin urmare și noi ne găsim uneori nenorocirea deși nu ne amestecăm în nici un fel de tulburări» [43].

38. Teofil al Antiohiei, *Către Autolic*, Cartea III-a,cap. XIV, p. 87.
39. Sf. Ioan Hrisostom, *Predicile despre statui*, p. 144.
40. N. D. Chiriac, *op. cit.* cap. XVII, p. 65.
41. Pr. Vasile Gh. Alexe, *Sf. Ciprian, Ad Demetrianum*, București 1909, cap. XX. p. 74. Vezi și Pr. Vasile Coman, *Rugăciunile pentru căpetenia și autoritățile Statului în primele trei veacuri ale creștinismului*, în «Telegraful român» (Omagiu Înalt Prea Sfinției Sale Dr. Nicolae Bălan Mitropolitul Ardealului — 1905—1955), p. 333—335.
42. Tertulian, *Apologeticum*, XLII, 1, 2, 3, p. 167. 43. *Ibidem*, XXXI, 3, p. 144.

Dezvăluind astfel modul de viață al creștinilor, învățăturile lor, practicile lor, care nu puneau cu nimic în pericol ordinea romană de stat, apologeții, convinși de adevărul spuselor lor, au cerut împăraților să se ocupe mai îndeaproape de situația creștinilor, să le verifice viața și faptele, ca în felul acesta să-și formeze o părere justă și să le acorde libertatea de manifestare asemenea tuturor celorlalți locuitori ai Imperiului.

Apologeții arătau împăraților că tot ceea ce se spunea pe seama creștinilor erau numai calomnii fără vreun temei real: «Dintre împărați, zice Meliton de Sardes, adresîndu-se împăratului Marcu Aureliu, nu sînt decît Nero și Dometian care, fiind înșelați de către oarecari înșelători, au răspîndit contra noastră calomnii care au găsit după obicei oarecare crezare în popor. Însă prea pioșii voștri predecesori au îndreptat ignoranța acestui popor și au reprimat prin edicte publice cutezarea celor ce ar întreprinde de a ne face vreun rău tratament» [44].

De aceea, apologeții cer ca orice fel de învinuire adusă creștinilor să fie cercetată cu toată atenția, așa cum accentua Sfîntul Iustin Martirul: «Iar dacă aveți vreo părere rea despre noi pretindem ca învinuirile care se aduc împotriva noastră să fie cercetate cu grijă, și dacă ele sînt întemeiate să ni se dea pedeapsa care ni se cuvine, sau mai bine (noi înșine) să le pedepsim» [45], și să dea sentința corespunzătoare cu faptele dovedite: «Cu toate acestea vă cerem un har și anume acela ca să luați cunoștință de afacere și să judecați dacă autorii acestor violențe merită moartea sau o altă pedeapsă, sau dacă trebuie să rămînă în liniște și pace. Iar dacă acest nou edict (e vorba de edictul lui Marcu Aureliu *n.n.*) ce nu s-ar fi putut face contra celor mai neîmpăcați inamici, nu a fost hotărît în consiliul vostru, noi vă rugăm de a nu permite mai mult, să fim expuși la aceste brigandaje» [46].

Cel mai mult au insistat apologeții ca toate sentințele să nu țină cont de nume — «numele de creștin» — căci numele prin el însuși nu spune nimic, ci faptele care se leagă de acest nume, dacă sînt bune sau rele ca în funcție de astfel de fapte să se dea pedeapsa corespunzătoare: «Pe noi însă (și să nu vă înșelați din auzite cum fac cei mai mulți) ne urîți din cauza numelui, dar nu numele ci faptele rele sînt vrednice de condamnare și de pedeapsă», spunea Atenagora Atenianul [47].

In special apologeții cer casei imperiale să cerceteze supunerea creștinilor față de imperiu, ceea ce demonstrează că creștinii nu aveau de ce să se teamă ca la o eventuală cercetare a vieții lor să le fie descoperite fapte nedemne de numele lor: «Ar fi de datoria voastră (împăratul), zicea tot Atenagora, să cercetați viața noastră, doctrina, iubirea și supunerea noastră față de voi, de casa și de imperiul vostru și astfel să ne îngăduiți același drept, ca și prigonitorilor noștri (dreptul de a se manifesta)» [48].

Apologeții arătau împăraților că rezolvarea imediată a așa-zisei «probleme creștine» ar atrage după sine un mare folos, pe de o parte pentru imperiu care și-ar redobîndi liniștea și pacea internă, indispensabile progresului și bunei stări a lucrurilor și a vieții oamenilor, iar pe de altă parte ar da și creștinilor posibilitatea

44. Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească și Viața lui Constantin cel Mare*, trad. de Iosif Gheorghian, București, 1896, p. 108. 45. N. D. Chiriac, *op. cit.*, cap. III, p. 61.
46. Eusebiu de Cezareea, *op. cit.* p. 107.
47. Athenagora Atenianul, *Solie pentru creștini*, trad. de N. D. Chiriac, București, 1905, cap. I, p. 19—20. 48. *Ibidem*, cap. III, p. 25.

să ducă o viață liniștită și să-și îndeplinească cu conștiinciozitate toate îndatoririle legate de calitatea lor de cetățeni ai statului roman: «Voi însă împăraților care prin toate, și prin natură și prin știință, sînteți buni și cumpătați, întoarceți capul împărătesc spre mine, după ce am distrus acuzațiile și am arătat pietatea noastră către Dumnezeu, blîndețea și cumpătarea sufletelor noastre. Căci, cine mai cu drept cuvînt merită să aibă parte de ce le trebuie, decît noi care ne rugăm pentru domnirea voastră, pentru ca fiul să primească ceea ce e drept împărăția de la tatăl, împărăția voastră să crească și să se mărească, toți devenind supuși? și acesta este și în folosul nostru pentru ca să ducem o viață liniștită și să săvîrșim bucuros tot ceea ce ni se poruncește» [49].

Apologeții asigurau pe împărați că religia creștină nu săvîrșește nimic care ar putea pune în pericol ordinea socială «de aceea — zice Tertulian — această religie a noastră ar trebui judecată cu mai multă blîndețe, să nu fie pusă printre sectele neîngăduite, ca una care nu săvîrșește nimic din ceea ce te aștepți a te teme dinspre partea «sectelor neîngăduite» [50], iar creștinii, deși au fost persecutați, nu s-a observat nici o răzbunare sau vreo împotrivire față de ordinea de stat, preciza Tertulian: «Ce răzbunare ați văzut dinspre partea unor oameni așa de uniți și așa de însuflețiți pînă dincolo de mormînt, cînd o singură noapte, de pildă, cu puține torțe aprinse ar fi fost de ajuns să ne plătim răzbunarea dacă și nouă ne-ar fi îngăduit să răsplătim răul prin rău?» [51]. Creștinii s-au supus însă fără murmur oricăror prescripții imperiale: «Dacă aceste lucruri se fac din ordinul vostru n-avem nimic de zis, căci un principe atît de drept ca voi nu poate ordona nimic nedrept. Și noi nu sîntem supărați a muri astfel» [52].

Dacă împărații romani din primele trei veacuri după Hristos au soluționat mai mult sau mai puțin «problema creștină» emițînd decrete [53] în favoarea sau în defavoarea creștinilor, ceea ce rămîne important este faptul că apologeții au depus toate eforturile de a face cunoscută, cît mai clar cu putință, atitudinea de loialitate a tuturor creștinilor față de stăpînirea romană, atitudine trasată lor de Mîntuitorul și de Sfinții Apostoli și în același timp izvorînd din conștiința lor de cetățeni ai patriei romane și din convingerea că existența orînduirii de stat este necesară și indispensabilă bunei desfășurări și reglementări a întregii vieți sociale a membrilor ei.

In lumina celor de mai sus putem aprecia strădaniile depuse de apologeți pentru a apăra o nobilă cauză, aceea a supunerii și loialității de care au făcut dovadă creștinii față de stăpînirea romană a primelor patru secole după Hristos.

Această atitudine a apologeților concordă cu concepția și practica Bisericii Ortodoxe de totdeauna și de azi, concepție și practică întemeiată pe învățăturile Mîntuitorului, pe predica Sfinților Apostoli, și pe întreaga tradiție a Bisericii.

Iată de pildă ce ne învață canonul 84 apostolic: «Dacă va defăima cineva fără dreptate pe împăratul sau pe dregător, să ia pedeapsă: și dacă va fi cleric să se caterisească, iar de va fi laic să se afurisească» [54].

---

49. *Ibidem*, cap. XXXVII, p. 98.

50. Tertulian, *Apologeticum* . . . , cap. XXXVIII, 1, p. 154.

51. *Ibidem*, cap. XXXVII, 3, p. 153. 52. Eusebiu de Cezareea, *op. cit.*, p. 107.

53. A se vedea Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească* . . . , p. 91 și 107—108; N. D. Chiriac, *Literatura apologetică creștină greacă*, București, 1912, p. 42; *Istoria bisericească universală*, București, 1956, vol. I.

54. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, Arad, 1930, vol. I, partea I, p. 313.

Predica și practica Bisericii Ortodoxe stau mărturie principiului loialității față de dregătorii lumești.

Plecînd de la cuvintele Mîntuitorului «Dați cezarului ce este al cezarului...», prin care se precizează datoriile cetățenești ale credincioșilor, Biserica Ortodoxă a înțeles să se respecte stăpînirea lumească, să o sprijine, să-și instruiască credincioșii săi spre îndeplinirea cu loialitate a datoriilor lor cetățenești și să se supună autorităților [55].

Biserica Ortodoxă în general și Biserica noastră strămoșească, în raporturile lor cu statul, au mers pe calea indicată de Mîntuitorul Biserica Ortodoxă nu s-a organizat politic și n-a creat un stat al său [56].

Biserica Ortodoxă a predicat pacea și buna înțelegere între indivizi și între națiuni. Ea a căutat să ridice pe cei apăsați, să-i întărească și să-i unească pe cei dezbinați. Ea a fost făcătoare de pace așa cum Mîntuitorul a cerut credincioșilor săi să fie [57].

În lumina învățăturilor Mîntuitorului a căutat și Biserica Ortodoxă Română să contribuie la rezolvarea problemelor sociale. Mergînd pe linia tradiției ea a fost și în trecutul ei istoric alături de năzuințele poporului. Slujitorii altarelor au fost alături de popor în străduințele lui pentru pămînt și libertate, pentru o viață mai bună și mai dreaptă în așezările sociale. În cele mai dificile momente ale istoriei poporului nostru, preoții n-au lipsit din rîndul celor care s-au jertfit pentru cauza sfîntă a libertății și a unui trai mai uman. Într-adevăr, preoții nici nu se puteau detașa de poporul pe care erau chemați, prin misiunea lor, să-l păstorească și să-l slujească [58].

Statul socialist și întreaga orînduire socialistă, s-a situat principial și practic pe punctul de vedere al respectării desăvîrșite a credinței și libertății religioase. Statul a declarat și aprobat prin fapte că nu are preocupări religioase, ci că se situează în dezvoltarea sa pe linia progresului firesc al vieții laice, ajutat numai de cuceririle științei pozitive și că nu se amestecă în nici o formă în domeniul religios, neintenționînd să întrebuințeze în scopurile sale credința religioasă a nimănui [59].

În fața atitudinii statului, Biserica a adoptat de pe poziția ei, dogmatică și tradițională, o atitudine de loialitate față de stat, păstrîndu-se în domeniul său propriu și ferindu-se de misiuni în domeniul laic al Statului [60].

Conștientă că își poate îndeplini misiunea în condițiile libertății depline, asigurată de statul nostru socialist, Biserica Ortodoxă Română a adoptat nu numai formal o poziție de loialitate față de stat, ci a completat această atitudine cu acțiuni corespunzătoare de sprijinire, de pe poziții proprii, a eforturilor patriotice de apărare a păcii, de sprijinire a muncii constructive a întregului popor. Creștinii ortodocși și slujitorii Bisericii își fac datoria religioasă de a îmbina patriotismul cu loialitatea față de stat și de a-l aduce la expresie prin comportarea lor exemplară ca cetățeni [61].

În concluzie, creștinii primelor secole, viețuind în cadrul unei realități ca aceea a statului roman, au avut de îndeplinit nu numai obligații strict religioase, cum se și

55. Pr. Prof. Sofron Vlad, *Atitudinea Bisericii Ortodoxe față de problemele sociale,* în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 3—4, p. 171.

56. Prof. T. M. Popescu, *Primatul episcopului Romei în concepția papalistă,* în «Ortodoxia», IV, (1952), nr. 2, p. 194. 57. Pr. Prof. Sofron Vlad, *op. cit.,* p. 172.

58. Diac. M. Chialda, *op. cit* p. 72. 59. Pr. Prof. Liviu Stan, *op. cit* p. 447.

60. *Ibidem.* 61. *Ibidem,* p. 457.

cuvenea unor oameni religioși, dar și obligații de natură socială. Calitatea lor de cetățeni ai statului roman reclama îndeplinirea unor asemenea obligații și ei și le-au îndeplinit cu conștiinciozitate. Textele citate în cuprinsul lucrării, sînt, credem, edificatoare. Din scrierile apologeților creștini se desprinde constatarea că loialitatea creștinilor față de Imperiul roman s-a manifestat prin: iubire și prețuire față de patria și poporul roman; supunere și ascultare față de împărați și față de legile statului roman; munca alături de toți cetățenii Imperiului pentru sporirea binelui obștesc, și prin achitarea tuturor obligațiilor către stat; participarea la apărarea țării; și, în sfîrșit, prin rugăciuni pentru sănătatea și luminarea împăraților. În felul acesta loialitatea creștinilor față de statul roman este neîndoielnică.

Așa cum Biserica primelor veacuri a recunoscut și s-a supus întru totul autorității romane pe linie civilă tot așa Biserica Ortodoxă a recunoscut și recunoaște și azi autoritatea publică ca voită de Dumnezeu și cere credincioșilor ei deplina supunere față de această autoritate.

Legea bisericească despre ascultarea față de autorități este generală, fără excepții, și călcarea ei de către supușii creștini nu poate fi justificată niciodată, cu argumente biblice. Cei ce nu se supun, nu sînt creștini adevărați.

Potrivit învățăturii Mîntuitorului, Biserica Ortodoxă n-a invocat niciodată calitatea de creștin în scopul scutirii membrilor ei de obligațiile prevăzute de legile statului pentru toți cetățenii. Dimpotrivă, creștinii sînt sfătuiți să îndeplinească aceste îndatoriri fără rezerve, și la vreme, pentru a nu stînjeni activitatea statului în misiunea sa. Biserica Ortodoxă cultivă și întărește sentimentele de devotament și iubire de patrie ale membrilor ei îndemnîndu-i cu toată stăruința la împlinirea legilor, la ascultare și supunere față de conducătorii și dregătorii statului, ca și la apărarea suveranității și integrității statului, chiar cu sacrificiul vieții [62].

Larga libertate de care se bucură astăzi cultele religioase din țara noastră în organizarea și funcționarea lor impune ca datorie de conștiință, pentru clerul și credincioșii Bisericii Ortodoxe Române, să-și dovedească patriotismul lor fierbinte prin muncă devotată, prin împlinirea tuturor îndatoririlor cetățenești, prin respectarea legilor statului nostru, prin cinstirea conducătorilor patriei noastre și prin participarea activă la toate acțiunile inițiate de conducători spre întărirea și propășirea patriei și prin instaurarea unei orînduiri mai drepte în lume [63].

62. Prof. Ioorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 91. 63. *Ibidem*, p. 93.

Pr. Doctorand Mihai Enache

POZIȚIA BISERICII ORTODOXE ÎN PROBLEMA DIALOGULUI ȘI A INTERCOMUNIUNII CU BISERICA ROMANO-CATOLICA *

Timpul în care trăim, este caracterizat prin eforturile de apropiere și de bună înțelegere între Bisericile creștine, care să ducă la o colaborare reciprocă și în final la unire. La dezbinarea celor două Biserici de la 1054 au contribuit mulți factori de ordin istoric, politic, geografic, lingvistic și psihologic. De-a lungul timpului s-au făcut numeroase eforturi pentru ca cele două Biserici să se reunească. Însă, după anul 1453 cînd Constantinopolul a căzut sub stăpînirea otomană a încetat orice încercare de reunire a celor două Biserici. Pînă nu de mult, Biserica Ortodoxă era considerată de către reprezentanții Bisericii Romano-Catolice, ca o Biserică schismatică. După cel de al II-lea război mondial, însă, a început să fie socotită soră, iar membrii ei să fie socotiți frați separați. Cu toate acestea, nici acum Biserica Romano-Catolică nu urmărește altceva, decît o readucere a Bisericii Ortodoxe și a celor protestante la staulul Romei, sub jurisdicția universală a papei. Acest lucru l-a afirmat cu tărie papa Pius XI (1922—1939), prin faptul că el a interzis clericilor și laicilor catolici să participe la lucrările Mișcării Ecumenice, care abia luase ființă. Această atitudine continuă pînă înainte de prima Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor din august 1948, ținută la Amsterdam, cînd Biserica Romano-Catolică interzice din nou clericilor și laicilor catolici să participe la ea. Dar, văzînd interesul tot mai mare pentru Mișcarea Ecumenică, ea își schimbă atitudinea sa negativă, și astfel în instrucția «Ecclesia catholica» din 20 decembrie 1949 privitor la Mișcarea Ecumenică, Sfîntul Oficiu spune printre altele: «Cu toate că Biserica Romano-Catolică nu ia parte la aceste întruniri, totuși ea face rugăciuni stăruitoare pentru ca să se desăvîrșească unitatea Bisericii». La Conferința de la Lund și de la Evanston din anul 1954 au participat patru episcopi catolici, iar la Conciliul II Vatican au fost invitați observatori ortodocși și protestanți.

Sub influența aspirațiilor ecumenice tot mai intense Biserica Romano-catolică înființează în 1961—1962 Secretariatul pentru unitatea creștină, iar papii Ioan al XXIII-lea și Paul al VI-lea au încurajat relațiile dintre Biserica Romano-Catolică și celelalte Biserici creștine. Se afirmă totodată că unitatea Bisericii, spre care tind astăzi toate Bisericile creștine, nu va putea fi realizată fără lichidarea greșelilor din trecut, care au stricat bunele relații dintre Biserici. În acest sens, este necesar să se stabilească raporturi între Biserici și să fie închis șirul lung de neînțelegeri și de ostilități de pînă acum. Dacă nu se va face acest lucru, străduințele Mișcării Ecumenice pentru unitatea Bisericilor, irenismul unor cărți și reviste romano-catolice și chemările unor papi adresate ortodocșilor rămîn niște simple manifestări pur teoretice [1].

---

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

1. «Diaconia», A. Quaterly devoted to advancing — Catholic dialogue, vol. 8, Number 3, 1973, p. 209—219, by Dr. Vasil T. Istavridis Th.

Pentru a vedea mai îndeaproape care este poziţia Bisericii Romano-Catolice faţă de Biserica Ortodoxă în contemporaneitate este necesară o prezentare a principalelor documente mai noi ale Bisericii Romano-Catolice, semnificative în acest sens.

a) *Enciclica «Ecclesiam suam»*, prima enciclică dată de papa Paul al VI-lea, la 6 august 1964, urmăreşte o reînnoire a Bisericii, nu printr-o slujire, ci prin reafirmarea spiritului conservator al Bisericii Romano-Catolice de a converti celelalte Biserici creştine la catolicism.

În acest sens, papa Paul al VI-lea consideră dialogul dintre creştini neavînd alt scop decît acceptarea de către ceilalţi a primatului şi a infailibilităţii papale [2]. Preocuparea sa principală este de a-şi impune conducerea peste toată creştinătatea în calitate de episcop al Romei şi urmaş al Sfîntului Apostol Petru, purtătorul cheilor împărăţiei cerurilor şi vicarul lui Iisus Hristos pe pămînt [3].

Privitor la dialog papa spune că sînt diverse căile ce duc la lumina credinţei. El cere credincioşilor catolici să pună în evidenţă totdeauna ceea ce este comun între toţi creştinii ca să uşureze fraţilor separaţi calea spre unitate. Dar, el cere recunoaşterea primatului de jurisdicţie, pe care Hristos l-ar fi conferit Sfîntului Apostol Petru şi pe care papa l-a moştenit de la el. În continuare papa afirmă: «voim să rugăm pe fraţii separaţi să ia în consideraţie o astfel de ipoteză că, lipsind în Biserica lui Hristos oficiul pastoral suprem eficace şi definitiv al lui Petru, unitatea creştină s-ar sfîşia şi în zadar s-ar mai căuta să fie refăcută cu un criteriu care să substituie pe cel autentic stabilit de Hristos însuşi» [4].

Dialog, pentru papa Paul al VI-lea, înseamnă convertirea celorlalţi creştini la catolicism, căci fără acceptarea adevărului catolic nu se poate restabili unitatea Bisericii. El aseamănă dialogul pe care Biserica Romano-Catolică îl poate avea cu lumea, cu dialogul pe care Dumnezeu a binevoit să-l realizeze prin revelaţie cu credinciosul. În aceasta constă, în linii generale, «ecumenismul» catolic [5]. Şi acest lucru, întrucît papa consideră că dialogul trebuie să aibă sensul unei predici convingătoare. După el, acest dialog este o metodă ce trebuie să fie folosită de misionari, cu scopul de a infuza credinţa catolică celor cu care intră în dialog. Refuzul de a primi credinţa catolică echivalează cu zădărnicirea dialogului dintre Biserica Romano-Catolică şi fraţii separaţi.

Referindu-se la dialogul cu «fraţii separaţi», papa Paul al VI-lea declară: «Nu putem avea o dorinţă mai mare decît aceea de a-i îmbrăţişa într-o perfectă unitate de credinţă şi de iubire». Papa respinge obiecţia potrivit căreia, primatul papal este obstacol în calea unităţii şi îi opune afirmaţia că tocmai acest primat asigură unitatea, căci fără papă n-ar fi decît schisme.

La prima vedere această enciclică se prezintă inofensivă, însă, la o cercetare mai atentă, se întrevăd lucind din ea ascuţite intenţii care lovesc în concepţiile necatolice, făcînd în acest sens imposibilă concilierea între ele şi catolicism. Putem de asemenea afirma că, enciclica «Ecclesiam suam» nu reprezintă un efort de înţelegere

2. S. D., *Ecclesiam Suam*, în «Ortodoxia» XVI (1964) nr. 4, p. 598—603.

3. *L'Encyclique «Ecclesiam Suam»*, în «L'Osservatore Romano», 10—11 aug. 1964, nr. 183 (31 657) trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae, în manuscris p. 15.

4. *Ecclesiam Suam*, in «Twentieth century catholicisme», vol. I, sd. by Lancelot Scheepard, New York, 1965, p. 218—220.

5. *Ecclesiam Suam*, in «The Church in the Modern World» (Encyclical letter of Pope Paul VI, Ecclesiam Suam), London, Catholic Thirth Society, 1967, p. 81—85.

a lumii de astăzi, de largă sinteză contemporană, de blîndă şi de înţelegătoare îmbrăţişare a unei omeniri pluraliste, ci o reliefare categorică a exclusivismului catolic într-un sens îngust şi neînţelegător. De aceea, nu este exagerată afirmarea că, enciclica mai sus amintită nu aduce o contribuţie la opera de împăcare a omenirii, ci reprezintă o nouă încercare de a-i atrage la staulul Romei pe ortodocşi şi pe protestanţi. În acest sens, papa Paul al VI-lea, vorbind de o «redintegratio», a «fraţilor separaţi», nu consideră pe celelalte Biserici ca aflîndu-se pe picior de egalitate cu Biserica Romano-Catolică [6]. Enciclica cuprinde totuşi şi unele elemente pozitive cum este ideea dialogului în general şi a colaborării tuturor creştinilor în problemele comune ale tuturor oamenilor de astăzi [7].

b) *Decretul «De oecumenismo»*, promulgat de Conciliul II Vatican la 21 noiembrie 1964, afirmă clar că singura şi unica Biserică a lui Hristos este cea romano-catolică. În acest sens, orice om botezat în numele lui Iisus Hristos aparţine Bisericii Romano-Catolice, care posedă plenitudinea harului şi a adevărului. În acelaşi timp în acest decret se afirmă că, «fraţii separaţi» trebuie să vină la Biserica Romano-Catolică, care este singura Biserică a lui Iisus Hristos, pentru că numai ea are plenitudinea mijloacelor mîntuirii. Şi aceasta întrucît există un colegiu apostolic, al cărui şef este Sfîntul Petru, căruia i-au fost încredinţate toate bogăţiile divine pentru a constitui pe pămînt un singur corp al lui Iisus Hristos — Biserica Catolică, în care trebuie să fie incluşi toţi cei care deja aparţin «poporului lui Dumnezeu» [8]. Prin aceasta se pun în inferioritate celelalte Biserici, ele neputînd oferi credincioşilor lor mijloacele necesare mîntuirii. Aceasta arată că ecumenismul promovat de Biserica Romano-Catolică este un centralism catolic căruia trebuie să-i fie subordonaţi fraţii necatolici separaţi [9]. Totuşi, prin acest decret, Conciliul II Vatican îi îndeamnă pe creştinii catolici, să se abţină de la orice fel de zel imprudent, care ar duce la slăbirea progresului spre unitate.

Aşadar, în loc să pună dialogul teologic şi bisericesc la nivelul Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Biserica Romano-Catolică promovează prin ecumenism o intensă acţiune de prozelitism asupra creştinilor necatolici, invitîndu-i să vină la staulul Romei de care s-au depărtat. Astfel, decretul romano-catolic despre ecumenism nu este altceva decît o nouă invitaţie adresată creştinilor necatolici să intre sub jurisdicţia papalităţii [10]. De aceea, acest decret nu este folositor ecumenismului promovat de către Bisericile membre ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor care folosesc colaborarea reciprocă şi dialogul pe picior de egalitate spre realizarea idealului de unire a Bisericilor.

Privitor la relaţiile cu Bisericile Orientale, în decretul «Despre Bisericile Catolice Orientale» al Conciliului II Vatican se arată limitele şi posibilităţile unei auto-

6. *Decret sur l'oecuménisme, «Unitatis Redintegratio»*, trad. du Secretariat pour l'Unité, prezentation du R. P. Yves Congar în «Concile Oecuménique Vatican II», tom. I, ed. du Centurion, Paris, 1965, p. 195—221 ; şi *Ecclesiam Suam*, în «Twentieth century catholique», vol. I, ed. Lancelot Sheepard, New York, 1965, p. 218—219.

7. Pr. Asistent Dumitru Popescu, *Ecleziologia romano-catolică după Conciliul II Vatican şi ecourile ei în teologia contemporană*, Bucureşti, 1972, p. 79—80 ; şi *Ecclesiam Suam*, în «The Church in the Modern World», Encyclical letter of Pope Paul VI, *Ecclesiam Suam*, London Catholic Society, 1967, p. 81—82.

8. *Décret sur l'oecuménisme «Unitatis Redintegratio»*, in «Concile Oecuménique Vatican II», tom. II, Paris, 1965, p. 198—200. 9. *Ibidem*, p. 200—212.

10. *Ibidem*, p. 51—52.

nomii ale acestor Biserici, care asemenea altora trebuie să rămînă sub autoritatea universală a pontifului roman [11]. Aceste Biserici Catolice Orientale au apărut, după cum se știe, ca rezultat al misionarismului făcut de catolici în mijlocul creștinilor din statele orientale. Ele și-au pierdut autocefalia lor originară, întrucît patriarhii lor sînt supuși papei și nu egali cu el, prin aceasta fiind puse și ele într-o situație de inferioritate [12].

Hotărîrile Bisericii Ortodoxe în urma pozițiilor Bisericii Romano-Catolice stabilite în documentele de mai sus. — Am văzut că după concepția Bisericii Romano-Catolice tot ce poate constitui element de mîntuire în Bisericile separate de Roma, este derivat din plenitudinea de har și de adevăr încredințată Bisericii Romano-Catolică, zidită pe papalitate, iar ecumenismul trebuie să promoveze revenirea tuturor Bisericilor necatolice în staulul Romei și sub conducerea papei, ca vicar și locțiitor vizibil al lui Iisus Hristos pe pămînt [13].

Conferința a III-a Panortodoxă de la Rodos din noiembrie 1964 studiind atitudinea actuală a Bisericii Romano-Catolice față de Biserica Ortodoxă a constatat că «pentru un început mai rodnic al dialogului teologic real, este necesară pregătirea și crearea de condiții corespunzătoare». Totuși, Conferința a lăsat fiecărei Biserici Ortodoxe locale libertatea de a întreține, în numele său propriu, raporturi frățești cu Biserica Romano-Catolică, socotind că în acest fel se vor putea elimina treptat dificultățile existente între ele [14].

Papa Ioan al XXIII-lea convocase cel de al II-lea Conciliu de la Vatican, pe care l-a deschis în 1962, cu scopul de a revizui acele poziții ale Bisericii Romano-Catotlice care au creat dezbinarea de veacuri dintre ea și celelalte Biserici. Ulterior a fost frînat acest elan înnoitor. Lucrările Conciliului II Vatican au fost canalizate pe linia completării hotărîrilor Conciliului I Vatican. Și astfel, Conciliul a accentuat din nou primatul și infailibilitatea papei în detrimentul colegialității episcopilor. Tocmai din acest motiv, și cea de a doua Conferință Panortodoxă de la Rodos, întrucît a constatat că Biserica Romano-Catolică se menține în continuare pe vechea poziție dinainte de cel de al II-lea Conciliu de la Vatican, consideră că trebuie amînată începerea unui dialog teologic cu Biserica Romano-Catolică atîta timp cît ea nu-și schimbă pozițiile amintite mai sus [15].

Cea de a treia Conferință Panortodoxă de la Rodos a hotărît și ea că, deocamdată, trebuie amînată începerea unui dialog teologic real. Iar, pînă ce va fi posibil acest dialog, ea a hotărît că este posibil doar un dialog pe terenul creștinismului practic în slujirea marilor idealuri sociale și ale aspirațiilor omenirii contem-

---

11. Pr. Asist. D. Popescu, *op. cit.*, p. 83—84.

12. *De Oecumenismo,* în «Irenikon» nr. 4, p. 480—485 din 1964 și *The Documents of Vatican II, With notes and Commentes by catholic, protestante and Orthodox Autorities,* Walter M. Abbott, S. J. New York, 1966, p. 355.

13. Pr. Asist. D. Popescu, *op. cit.*, p. 85.

14. A. Lefter, *Rolul Conciliului II Vatican în purtarea dialogului ecumenic între Bisericile creștine,* în «Mitropolia Olteniei», XVIII (1965) nr. 5—6, p. 467—468 ; și Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *A treia Conferință Panortodoxă de la Rodos,* în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXII (1964) nr. 11—12, p. 1005—1015.

15. Diac. Prof. O. Bucevschi, *«Discuție interconfesională»,* în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLI (1965), nr. 9—10, p. 503—512.

porane [16]. Acest punct de vedere a fost susţinut cu deosebită vigoare de delegaţia Bisericii Ortodoxe Române [17].

Desigur, nu se poate tăgădui faptul că Biserica Romano-Catolică a întreprins o serie de măsuri pentru promovarea relaţiilor cu celelalte Biserici. Iar papa Ioan al XXIII-lea a manifestat un interes deosebit faţă de Biserica Ortodoxă [18]. În acest scop, el a creat pentru promovarea relaţiilor cu celelalte Biserici, Secretariatul pentru unitatea creştinilor, iar la cel de al II-lea Conciliu de la Vatican a invitat şi observatori necatolici. La acestea se adaugă şi întîlnirile papei Paul al VI-lea cu fostul patriarh ecumenic Atenagoras, apoi vizitele unor conducători de Biserici Romano-Catolice din unele ţări catolice făcute unor Biserici Ortodoxe Autocefale, precum şi vizitele unor reprezentanţi ai Bisericilor Ortodoxe făcute unor Biserici Romano-Catolice naţionale. Toate acestea arată o schimbare formală a atitudinii Bisericii Romano-Catolice faţă de cea Ortodoxă; totuşi ea menţine afirmarea primatului şi a infailibilităţii papale [19], ca şi a pretenţiei de a fi unica şi adevărata Biserică a lui Hristos şi singura care posedă totalitatea mijloacelor de mîntuire.

Menţinerea acestor poziţii constituie obstacole în calea dialogului. La acestea se adaugă şi menţinerea uniatismului, care dovedeşte lipsa de dragoste a Bisericii Romano-Catolice faţă de cea Ortodoxă [20]. Toate acestea aruncă o umbră de echivoc asupra intenţiilor Bisericii Romano-Catolice. Tot echivoc este şi faptul că, deşi ea nu face parte din Consiliul Ecumenic al Bisericilor, totuşi ea afirmă că ecumenismul vine de la Dumnezeu, şi în acest sens Conciliul II Vatican îi îndeamnă pe creştinii catolici să participe la lucrarea ecumenică [21]. Biserica Ortodoxă Română a întreţinut, întreţine şi dezvoltă bune relaţii cu unele Biserici Romano-Catolice naţionale prin vizite reciproce între Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian şi între conducătorii acestor Biserici, ca şi prin schimburi de ierarhi, profesori, studenţi şi doctoranzi.

Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, a subliniat însă în repetate rînduri că nu se poate începe un dialog pe picior de egalitate cu Biserica Romano-Catolică atîta timp cît se menţin pretenţiile centraliste romano-catolice cuprinse în decretele: «De oecumenismo», «Ecclesiam suam» şi «Despre Bisericile Catolice Orientale».

Biserica Ortodoxă Română socoteşte posibil de realizat pentru timpul contemporan dialogul slujirii. Dar, dezaprobă chemarea unor Biserici în sînul altora, cum se face în documentele amintite mai sus. Acest dialog trebuie să se desfăşoare mai ales în Consiliul Ecumenic al Bisericilor, unde sînt membre egale toate Bisericile [22].

Biserica Ortodoxă Română, zice Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, este însufleţită de dorinţa ca Bisericile să realizeze Trupul unic al Domnului în care să fie articulaţi toţi creştinii, pentru că despărţirea şi fărîmiţarea actuală a Bisericii este dureroasă şi simţită de credincioşii tuturor Bisericilor şi organizaţiilor creştine şi ea

16. Asistent, *A treia Conferinţă Panortodoxă de la Rodos*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XL (1964), nr. 11—12, p. 561—567.

17. Y. M. Congar, *Le Concile Deuxieme session*, Paris, 1964.

18. «L'Osservatore Romano» din 7 martie 1971.

19. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Problema uniatismului în perspectivă ecumenică*, în «Mitropolia Ardealului», XIV (1969) nr. 4—6, p. 322—329.

20. Idem, *Problema uniatismului în perspectivă ecumenică*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 4, p. 615—625.

21. Paraschiv V. Ioan, *Din viaţa Bisericilor Ortodoxe de peste hotare*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXV (1967), nr. 11—12, p. 1160—1161.

22. Pr. Prof. Isidor Todoran, *De ce au eşuat încercările de unire a Bisericii după 1054*, în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 3—4, p. 326—334.

constituie în acelaşi timp o mare sminteală pentru necreştini [23]. În acest sens, Biserica Ortodoxă Română sprijină eforturile înţelepte ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor de a se stabili contacte cît mai frecvente între toate Bisericile în vederea înţelegerii, colaborării şi unirii dintre ele [24].

Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a făcut o vizită Bisericii Romano-Catolice din R. F. Germania şi Cardinalului Döpfner, Arhiepiscopului de München şi Freising, precum şi Bisericilor Evanghelică şi Veche Catolică din R. F. Germania, în scopul deplinei cunoaşteri reciproce şi a creării unei atmosfere de înţelegere [25]. De asemenea Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a vizitat pe Cardinalul Fr. König, arhiepiscopul Vinei şi pe Cardinalul Suenens, arhiepiscopul Belgiei.

În acelaşi context trebuie reţinută şi vizita unei delegaţii a Bisericii Ortodoxe Române, condusă de P. S. Episcop Antonie Ploieşteanul, vicar patriarhul, la Vatican, între 14—26 martie 1972. Cu această ocazie delegaţia română a fost primită de papa Paul al VI-lea, şi a avut discuţii cu Cardinalul Villot şi cu Cardinalul Willebrands. În cuvîntarea sa, P. S. Episcop Antonie a subliniat faptul că astăzi respectul reciproc, iubirea frăţească şi dialogul evanghelic se substituie tot mai mult prozelitismului şi limbajului lipsit de iubire creştină [26].

Toate aceste acţiuni ale Bisericii Ortodoxe Române contribuie la pregătirea dialogului teologic pe picior de egalitate şi de respect reciproc în spirit frăţesc şi de responsabilitate creştină comună, care poate duce la apropierea între Biserici.

Atitudinea Bisericii Ortodoxe cu privire la dialog în spiritul Conferinţei a III-a panortodoxă de la Rodos. — Am menţionat că la Conferinţa a III-a panortodoxă de la Rodos s-a stabilit că nu poate începe încă dialogul dintre Biserica Ortodoxă şi cea Romano-Catolică. Dar, s-a hotărît în schimb cum am mai amintit că fiecare Biserică Ortodoxă Autocefală poate întreţine relaţii cu Biserica Romano-Catolică, dar acest lucru nu angajează întreaga Ortodoxie, ci numai Biserica Ortodoxă Autocefală respectivă. Însă, acea Biserică trebuie să comunice şi celorlalte Biserici Ortodoxe Autocefale rezultatele la care a ajuns.

Am văzut că pe baza acestor hotărîri s-a ajuns la unele relaţii între Biserica Romano-Catolică şi unele Biserici Ortodoxe Autocefale manifestate prin vizite reciproce. S-a mai vorbit şi de un dialog al iubirii. Dar, Biserica Ortodoxă Română nu este de acord cu acest dialog, căci el este contrazis de Biserica Romano-Catolică prin faptul că ea practică încă uniatismul şi prozelitismul prin chemarea creştinilor necatolici în staulul Romei.

Acest dialog al iubirii ar duce în cele din urmă la o apropiere cu nesocotirea definiţiilor de credinţă [27]. Totuşi, Biserica Ortodoxă acceptă un dialog al slujirii, căci

---

23. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Temeiurile atitudinii Bisericii Ortodoxe Române faţă de dialogul ecumenic cu celelalte Biserici creştine,* în «Ortodoxia», XXII (1970), nr. 1—2, p. 20—25.

24. Declaraţia făcută de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian Departamentului Informaţiilor din Consiliul Ecumenic al Bisericilor la Geneva, la 29 iunie 1966, în «Biserica Ortodoxă Română» LXXXIV (1969), nr. 7—8, p. 744—746.

25. *Vizita făcută de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian conducătorilor bisericeşti şi de stat din Republica Federală a Germaniei,* în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVIII (1970), nr. 9—10, p. 889—909.

26. *Vizita făcută Bisericii Ortodoxe Române de către Eminenţa Sa Cardinalul Julius Döpfner,* în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIX (1971), nr. 11—12, p. 1141—1167.

27. *Vizita unei delegaţii a Bisericii Ortodoxe Române la Secretariatul Vaticanului pentru unitatea creştinilor,* în «Biserica Ortodoxă Română» XC (1972), nr. 3—4, p. 248.

acesta este un dialog pozitiv, viu și activ, cum afirmă Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian [28].

Acest dialog al slujirii poate precede pe cel teologic, dogmatic, singurul ce poate duce la unire, dar nu-l poate înlocui [29].

Biserica Ortodoxă afirmă că pentru un dialog teologic cu Biserica Romano-Catolică este nevoie de crearea unor condiții favorabile, căci pînă acum documentele catolice mai noi mențin neîncrederea Bisericii Ortodoxe, întrucît ea nu vrea să renunțe la uniatism, prin afirmația că ea este centrul aspirațiilor ecumenice contemporane [30].

Deși, între Biserica Romano-Catolică și cea Ortodoxă există unele puncte comune [31], totuși este necesară o temeinică pregătire înainte de a începe oficial dialogul dintre ele [32]. Acest lucru este încă foarte anevoios, întrucît la 3 iulie 1973 Congregația romano-catolică pentru doctrina credinței și-a afirmat din nou vechea poziție într-un nou document. Este vorba de declarația «Mysterium Ecclesiae», care vizează în primul rînd scrierile unor teologi progresiști ca Hans Küng, Karl Rahner, Schylebeecks etc. Acest document condamnă orice încercare de a atinge integritatea depozitului credinței catolice [33]. Documentul declară că există o unică Biserică și ea este aceea pe care Domnul nostru Iisus Hristos, după învierea sa, a încredințat-o lui Petru (Ioan XXI, 27). Biserica lui Hristos subzistă în lume [34] ca o societate constituită și organizată în Biserica Romano-Catolică, condusă de succesorul lui Petru și a episcopilor care sînt în comuniune cu el [35]. Privitor la infailibilitatea magisteriului Bisericii, documentul amintit afirmă că Iisus Hristos a vrut ca magisteriul păstorilor cărora le-a fost încredințată misiunea de a învăța pe toți să fie întărit de harisma corespunzătoare infailibilității în materie de credință și de morală. Iar acest magisteriu este exercitat de episcopatul romano-catolic avînd în frunte pe papă [36]. Mysterium Ecclesiae este o completare a documentelor Conciliului II Vatican. Este însă o deosebire vizibilă între această declarație și unele elemente de deschidere ale Conciliului Vatican II adoptate sub presiunea ecumenismului contemporan [37]. Declarația «Mysterium Ecclesiae» recunoaște și ea, ca și Vatican II, că și celelalte Biserici creștine posedă mijloace de mîntuire, însă afirmă categoric că Biserica Romano-Catolică este singura Biserică adevărată [38].

Caracterul negativ al acestui document constă în faptul că este, într-un fel, o reîntoarcere la Conciliul I Vatican. El afirmă că teologii au dreptul de a interpreta Cuvîntul divin revelat, dar nu contra primatului și a infailibilității papale. Acest document este pur și simplu contrar tuturor teologilor progresiști din Biserica Romano-Catolică, care au început să pună sub semnul întrebării primatul și infailibilitatea papală, cum este cazul lui Hans Küng.

---

28. *Ibidem*, p. 249. 29. *Ibidem*. 30. *Ibidem*.

31. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 4, p. 496—498.

32. *Vizita papei Paul al VI-lea la Ierusalim și întîlnirea cu patriarhul Atenagoras*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 3, p. 466.

33. *Déclaration «Mysterium Ecclesiae» sur la doctrine catholique concernant l'Eglise en vue de la proteger contre des erreurs d'aujourd'hui*, în «La Documentation Catholique», nr. 14, din 15 iulie 1973, p. 664. 34. *Ibidem*, p. 664. 35. *Ibidem*. 36. *Ibidem*, p. 666.

37. *Ibidem*, p. 668.

38. Pr. Prof. D. Popescu, *Spiritul antiecumenist al declarației «Mysterium Ecclesiae»*, curs dactilografiat, p. 6—7.

Simpozionul de la Regensburg şi argumentele catolice aduse în favoarea intercomuniunii. — Mişcarea Ecumenică a adus în creştinism preocuparea continuă de unitate a Bisericilor şi practica dialogului [39]. Biserica Romano-Catolică a îmbrăţişat şi ea ideea unei intercomuniuni cu Biserica Ortodoxă dar ocolind dialogul teologic. Şi aceasta întrucît privitor la relaţia sa cu «fraţii separaţi» afirmă că, unica Biserică a lui Dumnezeu este Biserica Romano-Catolică. Ea îi înconjoară cu respect frăţesc şi cu milă pe ceilalţi creştini (necatolici), adică pe toţi cei ce cred în Iisus Hristos şi au primit în mod valid botezul, şi care de drept aparţin Bisericii Romano-Catolice [40]. Biserica Romano-Catolică urmăreşte totuşi să realizeze o intercomuniune sau o comuniune la nivelul Sfintelor Taine şi în special la nivelul Sfintei Euharistii cu Biserica Ortodoxă. Şi aceasta cu scopul de a trece peste deosebirile existente în mărturisirea de credinţă din cauza inovaţiilor dogmatice ulterioare. Dar, unitatea Bisericii nu se poate reduce la o comuniune euharistică, dispreţuindu-se comuniunea în credinţă. Aceasta, întrucît fără unitatea în credinţă nu există Biserică în adevăratul sens al cuvîntului, şi nici nu este posibilă realizarea unei împărtăşiri euharistice între cei ce nu fac parte din aceeaşi Biserică [41]. Din acest motiv, Biserica Ortodoxă socoteşte intercomuniunea despărţită de unitatea în credinţă un pericol de dizolvare a Bisericilor [42]. Şi aceasta, deoarece acest lucru ar duce la dizolvarea tot mai mare a unităţii de credinţă creştină şi la fărîmiţarea tuturor Bisericilor creştine într-un relativism universal [43].

În acest sens, Ortodoxia socoteşte că intercomuniunea dintre Biserica Ortodoxă şi cea Romano-catolică este prematură întrucît ea nu este însoţită şi de unitatea în credinţă [44].

Biserica Romano-Catolică susţine că, în urma ridicării anatemelor de la 1054 dintre Biserica Ortodoxă şi cea catolică, ele au devenit din nou una, şi deci pot intra din nou într-o perfectă comuniune. Aşadar, se poate stabili o comuniune euharistică după concepţia Bisericii Romano-Catolice, căci deosebirile existente sînt prea mici ca să împiedice realizarea acestei comuniuni [45]. Cauza unităţii ar fi mai bine slujită, se spune, dacă s-ar trece direct la practicarea intercomuniunii înaintea dialogului.

Obiecţiile ortodoxe faţă de intercomuniune. — Privită sub aspect teologic, intercomuniunea apare ca o problemă dificilă pentru că, din punct de vedere doctrinar, creştinii rămîn în mod real separaţi, fapt ce exclude posibilitatea comuniunii sacramentale. Privită sub aspect practic, intercomuniunea este socotită de unii ca un mijloc mai uşor pentru realizarea unităţii. Ortodoxia susţine necesitatea prealabilă a unui dialog teologic real, cu scopul să studieze şi să găsească mijloacele necesare pentru realizarea unităţii dogmatice între creştini, şi să ducă în cele din urmă la comuniunea sacramentală. Astăzi, în teologia ecumenică, concepţia despre interco-

39. *De Oecumenismo*, p. 57 şi p. 198—199.

40. *Concile Oecuménique Vatican II, Documents Conciliaires*, vol. IV, p. 98—101 şi vol. II, p. 66 şi p. 199.

41. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Al IV-lea simpozion teologic de la Spindelhof (Regensburg)*, p. 715—717. 42. *Ibidem*, p. 718—719.

43. Pr. Prof. D. Stăniloae, *«Iconomia» în Biserica Ortodoxă*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 2, p. 152—160.

44. Pr. Barbu Gr. Ionescu, *Conciliul Vatican II. Dezbaterile şi hotărîrile primei sesiuni*, în «Ortodoxia», XVI, (1964), nr. 1, p. 8.

45. *Concile Oecuménique Vatican II, Documents Conciliaires*, vol. II, p. 70—72.

muniune apare ca ceva echivoc, datorită contradicției dintre intercomuniune și unitatea de credință.

Biserica Ortodoxă face o deosebire clară între unitatea de credință pe care o încoronează euharistia și între unitatea morală tot mai mare pe care o aduce aceasta [46]. De aceea, Biserica Ortodoxă înțelege să nu discute problema posibilității intrării în intercomuniune în momentul de față, pentru că nu sînt înlăturate toate divergențele dogmatice existente între ele. Iar, atîta timp cît Biserica Romano-Catolică nu renunță la primatul papal, la infailibilitatea papală, la uniatism și la prozelitism, nu va fi posibilă intercomuniunea euharistică [47].

Piedicile ce stau în calea dialogului și a intercomuniuni

a) *Primatul papal și infailibilitatea papală.* — Scopul pentru care papa Ioan al XXIII-lea a convocat Conciliul II Vatican a fost de a reînnoi Biserica Romano-Catolică. Dar, prin hotărîrile luate de acest Conciliu el s-a dovedit a fi pur și simplu o completare a Conciliului I de la Vatican. Și aceasta întrucît acest conciliu în loc să renunțe la primatul de jurisdicție al papei [48], și la infailibilitatea papei, le-a accentuat și mai mult [49]. Acestea sînt principalele piedici care fac imposibil un adevărat dialog teologic, singurul ce poate duce la unirea tuturor într-o singură Biserică [50]. Contra acestor hotărîri s-au ridicat chiar unii teologi catolici de renume, cum sînt: Cardinalul Suenens [51], Hans Küng [52], Karl Rahner [53], Yves Congar [54] și alții. Dar opoziția lor nu a adus nici un rezultat [55]. Ortodocșii nu acceptă nici primatul de jurisdicție al papei nici infailibilitatea papei, pentru faptul că infailibilitatea o deține numai Biserica în totalitatea ei, ierarhie și credincioși, iar nu o singură persoană, indiferent cine ar fi ea [56].

b) *Uniatismul și prozelitismul catolic printre ortodocși.* — În afară de primatul papal și de infailibilitatea papală, o piedică importantă în calea realizării adevăratului dialog teologic și a intercomuniunii dintre Biserica Romano-Catolică și cea Ortodoxă este chestiunea uniatismului și a prozelitismului. Ea înțelege dialogul cu Biserica Ortodoxă ca un mijloc de reintegrare a Bisericii Ortodoxe și a celorlalte Biserici creștine în staulul Romei și sub jurisdicția papei. Biserica Romano-Catolică a recurs la uniatism de la falsa convingere a cardinalului Humbert că Biserica Ortodoxă nu mai este o Biserică capabilă să asigure mîntuirea propriilor ei membri. Ea crede că, în mod treptat, ar putea cuceri întreaga Ortodoxie. Uniatismul este un efect al efortului de a impune ortodocșilor primatul papal și infailibilitatea papală.

---

46. *Ibidem*, p. 66—71 și vol. IV, p. 98—100.

47. Ierom. Antonie Plămădeală, *Biserica Romano-Catolică într-un «ceas de neliniște»*, în «Ortodoxia» XXI (1969), nr. 3, p. 464—470.

48. *Concile Oecuménique Vatican II, Documents Conciliaires*, vol. II p. 67—68.

49. Hans Küng, *Infaillible ? An Inquiry*, translated by Edward Quin New York, 1971, p. 185—186.

50. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Chipul de mîine al Bisericii Romano-Catolice în viziunea unor teologi catolici inovatori*, în «Ortodoxia», XXI (1971), nr. 2, p. 266—268.

51. *Ibidem*, p. 268—269. 52. Hans Küng, *op. cit.*

53. Karl Rahner, *Komentare zu Artikel 18 bis 27*, în «Lexicon für Theologie und Kirche, Das Zweite Vatikanische Konzil», Ed. Herder, Freiburg, 1966.

54. Yves Congar, *L'Église dans le monde de ce temps*, vol. II, Paris 1967, p. 212—217.

55. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Doctrina catolică a infailibilității la I-iul și la al II-lea Conciliu de la Vatican*, în «Ortodoxia», XVII (1965) ,nr. 4, p. 459.

56. Pr. Prof. P. Rezuș, *Practici romano-catolice de cult, folosite ca mijloace de prozelitism*, în «Ortodoxia», VII (1954), nr. 1, p. 68—70.

Uniatismul este un semn al lipsei de iubire a Bisericii Romano-Catolice faţă de Biserica Ortodoxă, întrucît prin el, ea îi contestă Bisericii Ortodoxe calitatea de a fi un adevărat organ al Sfîntului Duh pentru mîntuirea fiilor ei sufleteşti [57].

Prozelitismul este un semn al contestării celorlalte Biserici creştine din partea Bisericii Romano-Catolice şi un semn al lipsei de iubire faţă de ele, ceea ce face imposibilă restaurarea unirii între Biserici. Atîta timp cît Biserica Romano-Catolică continuă prozelitismul şi uniatismul, ea paralizează orice mişcare de apropiere între Biserici.

Numai renunţarea la ele poate ajuta efortul de apropiere dintre Biserici. Renunţarea la uniatism şi la prozelitism este o condiţie sine-qua non pentru restabilirea unor raporturi ecumenice de iubire între Biserica Romano-Catolică şi cea Ortodoxă. Numai aceasta poate duce la stabilirea unui adevărat dialog teologic real, care pînă la urmă să poată duce la unirea lor.

În concluzie putem afirma că, deosebirile menţionate, care există între Biserica Romano-Catolică şi cea Ortodoxă în urma celui de al II-lea Conciliu de la Vatican, constituie un obstacol de netrecut în vederea începerii adevăratului dialog teologic şi a intrării în comuniune sacramentală. Biserica Romano-Catolică continuă acţiunea prozelitistă şi uniatistă, prin faptul că-i cheamă pe toţi la staulul Romei sub jurisdicţia papei. Totuşi avem speranţa că creştinătatea actuală va face ca teologia Bisericii Romano-Catolice să se integreze şi ea cu adevărat în duhul autentic al Evangheliei, spre un real folos al Bisericii lui Hristos. Deocamdată este posibil doar un dialog al slujirii, care poate produce o atmosferă favorabilă începerii unui dialog teologic real. Cu atît mai puţin se poate accepta o intercomuniune euharistică înainte de a se ajunge la o credinţă comună care să coincidă întru totul cu învăţătura Domnului nostru Iisus Hristos păstrată de Biserica nedivizată şi să se realizeze adevărata unire a tuturor Bisericilor.

57. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Problema uniatismului în perspectivă ecumenică*, în «Mitropolia Ardealului» XIV (1969), nr. 4—6, p. 322—329.

Doctorand Samir Gholam

BISERICA ORTODOXĂ A ANTIOHIEI: ORGANIZARE ŞI FUNCŢIONARE ÎN PREZENT

I — O scurtă privire geografică a Patriarhiei Antiohiei în prezent.

Pe data de 23 iunie 1973, Patriarhul Antiohiei şi al întregului Orient a promulgat o nouă lege fundamentală pentru organizarea acestei Patriarhii. În această lege, Patriarhia Antiohiei, cunoscută şi sub numele de Patriarhia Greco-Ortodoxă a Antiohiei, este arătată ca Biserică Apostolică, în strînsă legătură şi comuniune cu celelalte Biserici Ortodoxe, prin unitatea credinţei, a Sfintelor Taine şi a tradiţiei bisericeşti [1].

Patriarhia Antiohiei cuprinde sub jurisdicţia ei mitropolii din numeroase ţări şi poate fi socotită, ca şi alte Patriarhate Ortodoxe, o Biserică supra naţională, nefiind cuprinsă într-o naţiune determinată, ci avînd pe toţi credincioşii ortodocşi din următoarele ţări aflate sub jurisdicţia ei: Siria, Liban, Irak, Kuweit, Turcia (sud-est), Iran, Peninsula Arabă, America de Nord, America Centrală precum şi America de Sud, Australia şi Neozeelanda [2].

Această extindere în cele trei continente este uimitoare la prima vedere şi greu de explicat. Însă cel care face o privire retrospectivă în trecutul istoric al acestei Biserici observă că a fost moştenitoarea Provinciei Romane a Orientului care cuprindea într-o anumită perioadă, tot Orientul Apropiat de azi. Iar în ce priveşte jurisdicţia ei asupra credincioşilor celor trei Americi, precum şi Australia şi Neozeelanda, aceasta urcă numai la a doua jumătate a secolului al XIX-lea, cînd din turma ei mulţi credincioşi au emigrat în aceste ţinuturi, fugind din cauza presiunii fiscale Otomane pe pămînturile patriei mamă şi rîvnind după un continent nou care îi atrăgea pentru bogăţiile sale neexploatate. Rămînînd acolo în mod definitiv şi înmulţindu-se, Biserica mamă le-a trimis păstori sufleteşti ca să nu cadă pradă sectelor care mişunau în jurul lor. În felul acesta ei şi-au zidit biserici şi s-au grupat în comunităţi în jurul acestor biserici. După primul război mondial [3] aceste comunităţi au ajuns la o astfel de dezvoltare încît în Legea Fundamentală din anul 1929 vedem menţionate pentru prima dată, într-un document oficial al Bisericii, mitropoliile din New York, din Brazilia şi din Argentina. Iar în Legea actuală vedem adăugate Episcopiile din America Centrală şi cele din Australia şi Neozeelanda.

Patriarhia Antiohiei, organizată în patriarhie autocefală, a avut de la început Antiohia ca nucleu organizatoric şi reşedinţă a Patriarhului, pînă-n anul 1268 cînd oraşul a căzut sub stăpînirea Mamelucilor. De la această dată, Damascul a devenit capitala politică a Siriei de atunci. Urmînd rînduiala canonică, Patriarhul a adoptat şi el Damascul ca reşedinţă oficială a Patriarhiei Antiohiene. Patriarhia a păstrat însă constant în denumirea ei Antiohia, cum este cunoscută în vechile canoane, căutînd să arate prin aceasta că a rămas aceeaşi Patriarhie Ortodoxă Apostolică, cum este menţionată în actele celor şapte Sinoade Ecumenice. În decursul timpului, Patriarhia Antiohiei şi-a dat mai multe legi de organizare, impuse de împrejurările cărora trebuia să se adapteze. În studiul de faţă vom expune dispoziţiile celei mai recente legi de organizare a acestei Biserici, cea din 1973.

---

1. Art. 1 din *Legea fundamentală a Patriarhiei Antiohiene pentru Greco-Ortodocşi*, din 1973. 2. Art. 2 *Ibidem* din 1973.

3. Asad. J. Rustum, *Istoria Bisericii oraşului lui Dumnezeu Antiohia şi a Intregului Orient*, vol. III (1453—1928), Beirut, 1958 (în arabă); la pagina 318 citim că «Rafaël Hawawini a fost ales episcop pentru ortodocşi sirieni din America, în anul 1904. Hirotonia lui Rafaël a fost primul pas pentru înfiinţarea Eparhiilor Antiohiene în cele două Americi».

II — Organizarea şi funcţionarea Patriarhiei Antiohiei în prezent.

A — ORGANELE CENTRALE

1. *Organele deliberative.* — Patriarhia Antiohiei este organizată în prezent pe baza noii Legi Fundamentale amintite, promulgată pe data de 23 iunie 1973. În raport cu Legea precedentă din 1955, această Lege prezintă o nouă viziune de organizare a Bisericii Antiohiei [4]. O caracteristică a acestei legi ar fi prezentarea la un loc numai a principiilor fundamentale şi totodată a dispoziţiilor mai importante, lăsînd ca dezvoltarea acestor principii şi dispoziţii parţiale să fie dezvoltate într-un regulament Interior anunţat în cadrul ei. Din acest Regulament n-a apărut pînă-n prezent decît partea care reglementează Consiliile unităţilor de organizare a Bisericii, promulgată pe data de 28 iulie 1973; celelalte părţi rămîn supuse încă normelor Legii din 1955, cu adausul prevăzut în art. 49 că normele anterioare ei şi dispoziţiile contrare din aceste norme se abrogă [5].

Potrivit noii Legi, primul organ deliberativ în organizarea Patriarhiei este Sfîntul Sinod care este calificat în Lege ca fiind «cea mai înaltă autoritate în problemele credinţei, de legiferare şi de judecată în Biserica Antiohiei. Hotărîrile sale sînt definitive şi împotriva lor nu poate fi exercitată nici o cale de atac» [6]. În această definiţie sînt înşirate atribuţiile autentice ale unui sinod bisericesc de tip autocefal: puterea de a învăţa şi rezolva problemele credinţei în lumina Sfintei Tradiţii şi în limitele consimţămîntului Bisericilor Ortodoxe Autocefale, puterea de a legifera, în acord cu Sfintele canoane ale Bisericii Ortodoxe de pretutindeni, pentru întreaga comunitate ortodoxă cuprinsă sub jurisdicţia patriarhiei şi, în sfîrşit, puterea de a judeca membrii Bisericii proprii în virtutea principiului autocefaliei. Tot acelaşi principiu implică o suveranitate a Sinodului în hotărîrile sale judiciare şi înlătură posibilitatea vreunui «drept de apel» către o altă Patriarhie Ortodoxă, făcut de un membru sau un grup de ierarhi ai Sinodului. Căci un astfel de apel ar fi un adevărat amestec al unei alte Patriarhii în treburile interne ale Patriarhiei Antiohiei din care unul sau cîţiva episcopi ar fi făcut apelul. De aceea, actuala Lege a stipulat în mod expres: «hotărîrile sale sînt definitive şi împotriva lor nu poate fi exercitată nici o cale de atac».

Sinodul este alcătuit «din Patriarh ca preşedinte şi din Mitropoliţi în funcţiune ca membri» [7]. Această ultimă specificare atestă caracterul eclesiologic al Sinodului care este adunarea Păstorilor de suflete, a căpeteniilor comunităţilor locale veniţi să confirme unitatea credinţei lor şi să îndrepteze căile strîmbe în conformitate cu această unitate. Episcopii ajutători nefiind conducători ai comunităţilor nu pot face parte din Sinod. În articolul prezent nu mai este menţionat vicarul patriahului, cum era în Legea anterioară din 1955, şi care putea candida şi putea participa la alegerea patriarhului, mitropoliţilor şi episcopilor.

---

4. Patriarhia Antiohiei a cunoscut şi alte legi fundamentale în decursul timpului, însă, din cauza împrejurărilor critice cărora a fost nevoită să le facă faţă, Partiarhia nu şi-a putut da, multă vreme, o legislaţie proprie de administrare decît abia în anul 1628 sub patriarhul Ignatie al III-lea (1620—1634). După această lege mai cunoaştem şi una întocmită de Sinodul din Damasc, la 1767, sub patriarhul Filimon (1766—1767). Iar după *Hatti Humaiumul* turcesc din 1856, Patriarhia Antiohiei, ca şi celelalte patriarhii Ortodoxe, a trebuit să aducă modificări în administraţia ei, conform legii turceşti amintite mai sus. Tot datorită unor dificultăţi locale n-a putut începe decît abia din 1890, sub patriarhul Meletie II, să ajungă să întocmească în 1901 un regulament al Patriarhiei. Acest regulament n-a intrat în vigoare decît în 1906. În 1929, Patriarhia cunoaşte o nouă lege fundamentală de organizare şi funcţionare care va rămîne în vigoare pînă în 1955, cînd sub patriarhul Alexandru II (1939—1958) o nouă lege fundamentală este întocmită. Pe baza acestei legi din 18 şi 19 noiembrie 1955 au fost aleşi patriarhul Teodosie VI în 1958, şi actualul patriarh Ilie IV la 25 septembrie 1970. Acest din urmă patriarh, cu sinodul al cărui cap este, a întocmit noua lege fundamentală din 1973 ale cărei dispoziţii de principii le vom aminti în acest studiu.

5. «Se anulează toate dispoziţiile contrarii acestei legi, precum se socotesc desfiinţate toate consiliile şi organele anterioare care nu mai sînt prevăzute de dispoziţiile ei, începînd cu data promulgării ei» (Art. 49 din *Legea fundamentală* din 1973).

6. Art. 10, *Ibidem.*

7. Art. 9, *Ibidem.*

Candidarea şi alegerea noilor membri ai Sinodului sînt reglementate de art. 11 în felul următor: «Sfîntul Sinod propune candidat şi alege pe patriarh dintre membrii săi, precum propune şi alege pe mitropoliţi şi episcopi potrivit Regulamentului Interior al Scaunului Antiohiei». Acest articol este în mare măsură legat de Regulamentul Interior care va arăta pe larg modul candidării şi alegerii. Or, din acest Regulament n-a apărut pînă acum decît partea care reglementează Consiliile, organe care jucau un mare rol în participarea lor la actele candidării şi alegerii după Legea din 1955 [8]. Atribuţiile lor, în Regulamentul în vigoare, ignorează total acest aspect şi lasă să se înţeleagă că, candidarea şi alegerea ierarhilor vor fi reglementate de un capitol aparte după o nouă modalitate care pînă în prezent se găseşte în studiu. E bine să semnalăm însă că Biserica Antiohiei trece printr-o perioadă grea, avînd de înfruntat un curent de lărgire exagerată a drepturilor laicilor care bîntuie în perioada actuală în Biserica creştină. Legiuitorul uzează de o mare prudenţă folosind tot timpul său spre adaptarea acestui aspect al Regulamentului necesităţilor vremii actuale fără să nesocotească vreun drept legitim al vreunei părţi din acel Trup care este Biserica.

Dintre atribuţiile Sfîntului Sinod este şi judecarea Patriarhului, mitropolitului şi episcopului, potrivit Regulamentului Interior, capitol netratat încă [9]. Ceea ce Legea în vigoare aduce nou, în comparaţie cu cea din 1955, este dispoziţia că: «...hotărîrile sale sînt definitive», care este o consecinţă a art. 4 din Legea prezentă [10].

O altă atribuţie a Sfîntului Sinod este «înfiinţarea de mitropolii noi, cum şi cea de a modifica limitele celor în fiinţă» [11]. Această atribuţie revine Sfîntului Sinod în exclusivitate, spre deosebire de Legea din 1955, cînd era de competenţa Consiliului General al Comunităţii.

Alte două atribuţii ale Sfîntului Sinod sînt următoarele: «dreptul de a hotărî natura şi extensiunea relaţiilor Bisericii din Antiohia cu celelalte Biserici Autocefale precum şi cu celelalte Biserici şi denominaţii religioase» [12], şi «dreptul de supraveghere a Institutului teologic «Sfîntul Ioan Damaschin», precum şi a Şcolii clericale din Balamand şi a Şcolii preoţeşti» [13]. În acest ultim articol, Şcoala clericală desemnează un seminar în care, în afară de predarea disciplinelor teologice, se predau şi disciplinele pentru obţinerea diplomei bacalaureatului de stat. Absolventul care deţine această diplomă poate intra la Institutul teologic «Sfîntul Ioan Damaschin», dar poate intra şi în alte institute ca orice deţinător al diplomei dintr-un alt liceu particular. Iar Şcoala preoţească are un program deosebit de învăţămîntul teologic, cu caracter mai sintetic, destinat candidaţilor la hirotonie în diacon şi în preot. Diploma de absolvire ar arăta capacitatea candidatului de a fi hirotonit în diacon şi pe urmă în preot. Această şcoală preoţească este o nouă creaţie a Legii prezente.

---

8. La candidarea patriarhului intervenea Consiliul general al Comunităţii definit în felul următor după Legea din 1955 : «Consiliul general al Comunităţii este alcătuit din Sfîntul Sinod şi din reprezentanţii eparhiilor...» (art. 5). Acest Consiliu sub preşedinţia locţiitorului patriarhal convoacă într-o adunare pe cei trei mitropoliţi dintre care va fi ales patriarhul. După aceea se deplasează numai Sfîntul Sinod în catedrala patriarhală din Damasc, unde uşile fiind deschise, fiecare mitropolit scrie pe biletul de vot un nume dintre cei trei aleşi de Consiliul General. Cel care va obţin majoritatea absolută a voturilor va fi noul patriarh (art. 19, 21 din Legea din 1955). Iar la candidarea mitropolitului, «Patriarhul convoacă comitetul executiv al Consiliului general al Comunităţii cu reprezentanţii Eparhiei vacante în Consiliul general (dacă nu sînt membri în comitetul executiv) şi membrii Consiliului Comunităţii ales în eparhia vacantă... la adunare în sala eparhiei vacante într-o perioadă care n-ar depăşi opt zile din ziua în care eparhia a devenit vacantă, acesta sub preşedenţia Comitetului executiv, şi vor candida trei dintre clerici care îndeplinesc condiţiile amintite în art. 29 din această lege» (art. 46, alin. 1, din Legea fundamentală din 1955).

9. «Sfîntul Sinod judecă pe patriarh, pe mitropolit şi pe episcop după Regulamentul interior, şi sentinţele sale sînt fără apel» (art. 12 din Legea fundamentală din 1973).

10. «Sfîntul Sinod este suprema autoritate în Biserică» (art. 4 din Legea fundamentală din 1973). Aşa prevedea şi Legea din 1929 în art. 71.

11. Art. 13 din Legea fundamentală din 1973. 12. Art. 14, *ibidem*.

13. Art. 15, *ibidem*.

Un alt organ deliberativ «sui generis» este «Congresul General Ortodox al Scaunului Antiohiei». Acest organ este descris astfel în articolele 44—45 din Regulamentul Consiliilor: «Patriarhul invită, după necesitate, la un Congres General Ortodox al Scaunului Antiohian, în care toate Eparhiile sînt reprezentate de clerici şi de mireni. Scopul acestui Congres este coordonarea lucrărilor în Scaunul Antiohian, întărirea legăturilor între Eparhii, planificarea în vederea selecţionării celor mai bune elemente (text.: energiilor) ortodoxe. Congresului îi revine datoria să prezinte Sfîntului Sinod recomandările lui în aceste probleme» [14]. Iar modul reprezentării se face astfel: «Fiecare Eparhie este reprezentată, pe lîngă Păstorul ei, de un preot ales de el, şi de trei mireni aleşi de Consiliul Eparhial» [15]. Am spus mai sus că este un organ deliberativ «sui generis», deoarece deşi cuprinde pe toţi mitropoliţii în funcţiune sau păstorii Eparhiilor, ca membri ai Sfîntului Sinod, împreună cu reprezentanţii Eparhiilor în persoana clericilor şi mirenilor, îşi vor recomanda lor înşişi ca adunaţi în Sfîntul Sinod aparte, să definitiveze aceste recomandări. Acest organ «sui generis» se aseamănă cu Adunarea Naţională Bisericească din Biserica Ortodoxă Română. Atribuţiile de «coordonare a lucrărilor, de întărire a legăturilor între Eparhii şi de planificare în vederea selecţionării celor mai bune elemente», ale acestui organ pot fi considerate ca atribuţii deliberative, însă nu în adevăratul înţeles al cuvîntului, din moment ce tot Sfîntului Sinod îi revine dreptul de a definitiva şi aproba în mod definitiv asemenea recomandări potrivit Regulamentului Interior al Legii Fundamentale din 1973.

2. *Organele executive.* — Primul organ central executiv al Patriarhiei este fără nici o îndoială Patriarhul. El are această atribuţie prin faptul că este Preşedintele Sfîntului Sinod [16] şi «protosul» între Mitropoliţii Patriarhiei. El se mai bucură şi de unele privilegii legate de această treaptă a lui care îl fac Expresia Patriarhiei Antiohiene faţă de Biserica Ecumenică, şi Purtătorul Cuvîntului ei în cercurile ecumeniste şi pe lîngă autorităţile civile ale Ţărilor în cuprinsul cărora are eparhii şi comunităţi.

Pe lîngă aceste privilegii Patriarhul Antiohiei se mai bucură şi de alte privilegii numite «confesionale» [17], adică ale Comunităţii Ortodoxe. Aceste privilegii se aseamănă foarte mult cu cele primite de Patriarhul Constantinopolului după căderea oraşului sub turci. Cele mai importante dintre ele ar fi: Patriarhul ca Reprezentant al ortodocşilor pe lîngă Statele unde credincioşii de sub jurisdicţia lui sînt cetăţeni ai statelor respective. Patriarhul este şi răspunzător în faţa autorităţii civile de acţiunile săvîrşite de mitropoliţi sau episcopi (de caracterul lor social). El are şi privilegiul de a cunoaşte cauzele matrimoniale ale credincioşilor săi în tribunale organizate după tribunalele civile şi aprobate de autorităţile civile. Patriarhul fiind reprezentantul Confesiunii Ortodoxe pe lîngă autorităţile civile este salutat în această calitate de preşedinţii ţărilor cînd face vizite oficiale mitropoliilor aflate în acele ţări.

Un drept exclusiv al Patriarhului este alegerea exarhilor patriarhali şi numirea lor la oficiile patriarhale pe teritoriul Patriarhiei [18]. Aceşti exarhi sînt de obicei clerici cu hirotesie în arhimandrit care stau în fruntea mînăstirilor stavropighii care depind direct de Patriarh. Aceste mînăstiri sînt în Liban şi Siria. Patriarhul numeşte exarhi în fruntea Comunităţilor Antiohiene din Egipt, precum şi unul în fruntea comunităţii din oraşul Antiohia din sud-estul Turciei, şi altul în Kuweit.

---

14. Art. 44, Regulamentul interior din 1973. 15. Art. 45, *ibidem.*

16. «Patriarhul este preşedintele Sfîntului Sinod şi executorul hotărîrilor sale. El este simbolul unităţii Bisericii Antiohiene, instrumentul comuniunii ei cu Biserica Ecumenică şi reprezentantul ei pe lîngă celelalte Biserici, Religii şi ţări» (art. 17 din Legea fundamentală din 1973).

17. «Patriarhul se bucură de drepturile şi privilegiile confesionale» (art. 19 din Legea fundamentală din 1973). «Confesional» este aici folosit pentru comunitate, şi ambele cuvinte sînt sinonime cu Biserică: adunarea ortodocşilor în jurul Sfintei Euharistii. Iar drepturile, de care este vorba în articolul prezent, îi sînt date patriarhului de Sultan, cum a fost bine-amintit în art. 16 din Legea fundamentală din 1906: «... şi are dreptul să se bucure de toate drepturile date de Înaltul şi Eternul Stat», decretul fiind pe baza firmanului înalt şi privilegiile confesionale», citat din Asad Rustum, *op. cit.*, p. 388.

18. «Patriarhul numeşte pe exarhii patriarhali în limitele jurisdicţiei Patriarhiei Antiohiei, şi este autoritatea competentă a lor» (art. 20 din Legea fundamentală din 1973).

Un alt drept legat de persoana Patriarhului este promulgarea *Regulamentului interior al Patriarhiei* [19]. Acest Regulament privește, printre altele, funcționarea ședințelor Sfîntului Sinod, funcționarea organelor centrale și locale, iar în general aplicarea altor puncte prevăzute de Legea Fundamentală sau dictate de obiceiul juridic, cum sînt privilegiile legate de persoana Patriarhului și mitropoliților.

Patriarhul publică și *Legea fundamentală* [20], actul prin care se aduce la cunoștința credincioșilor aflați sub jurisdicția Patriarhiei, și «ipso facto» devine obligatorie pentru toți. Se discută problema dacă o Lege publicată este în sine obligatorie sau recunoașterea ei de către Autoritatea de Stat îi dă această putere. Realitatea este că Legea avînd un caracter pur bisericesc își are forța de la legislatorul bisericesc însuși care este Sfîntul Sinod. Însă efectele ei ca să capete o forță juridică în raport cu Statul au nevoie de aprobarea Statelor în cuprinsul cărora există comunități sub jurisdicția Patriarhiei respective. Art. 48 din Legea prezentă [21], folosește cuvîntul «prezintă» care înseamnă și «aduce la cunoștință».

Potrivit art. 30 din Legea fundamentală din anul 1955 [22], Patriarhul, ca organ executiv, ducea la îndeplinire: a) dispozițiile legilor Patriarhiei Antiohiene, b) hotărîrile și deciziile Sfîntului Sinod, c) hotărîrile Consiliului General al Comunității [23].

De al doilea organ central executiv, Administrația Patriarhală, Legea prezentă nu pomenește nimic; se pare totuși că va constitui un capitol special în Regulamentul interior. Legea precedentă din 1955 reglementa în capitolul 9 această administrație sub titlul: Consilii, Secretariate (cancelarii) și tribunale, arătînd (art. 89) că: Secretariatul (cancelaria) Patriarhal este condus(ă) de un episcop sau arhimandrit, ajutat de preoți, diaconi, mireni, oameni specialiști [24]. Noua Lege neaducînd nimic în această privință, normele menționate în notă rămîn în vigoare.

B — ORGANELE LOCALE

1. *Organele locale deliberative.* — Organele locale deliberative în organizarea Patriarhiei Antiohiei sînt două: Consiliul Parohial și Congresul Eparhial.

Normele privitoare la funcționarea acestor organe sînt cuprinse în Regulamentul Consiliilor. Acest Regulament, în primul său articol [25], scoate în evidență a doua parte a articolului 5 al Legii fundamentale [26] care la rîndul lui enunță principiul de

19. «Patriarhul promulgă Regulamentul interior al Scaunului Antiohiei. Acest Regulament determină desfășurarea lucrărilor Sinodului, numărul comisiilor sale, atribuțiilor lor precum și desfășurarea ședințelor acestor comisii» (art. 16 din Legea fundamentală din 1973).

20. «Patriarhul publică această Lege fundamentală și o comunică tuturor eparhiilor Antiohiene» (art. 47 din Legea fundamentală din 1973).

21. Patriarhul prezintă această Lege autorităților civile competente» (art. 48 din Legea fundamentală din 1973).

22. «Patriarhul execută: 1) Dispozițiile Legilor Patriarhiei Antiohiene. 2) Hotărîrile Consiliului General al Comunității» (art. 30 din Legea fundamentală din 1955).

23. «Consiliul General al Comunității este alcătuit din Sfîntul Sinod și din reprezentanții eparhiilor. El se ocupă de administrarea lucrurilor lumești ale Comunității. Atribuțiile lui și modul alcătuirii lui vor fi reglementate în Capitolul 7 din această Lege» (art. 5 din Legea fundamentală din 1955).

24. Din atribuțiile acestui secretariat: «1) Cabinetul Patriarhului, 2) Înregistrarea și păstrarea corespondenței, 3) Înregistrarea facturilor Patriarhiei, 4) Casieria, 5) Păstrarea mobilierului și vaselor Patiarhiei, 6) Întreținerea Bibliotecii Patriarhale și păzirea ei precum și a obiectelor de artă și a instrumentelor prețioase cuprinse într-însa, 7) Păstrarea arhivelor averii bisericești ale Patriarhiei cu actele de proprietate ale lor precum și situația veniturilor lor, 8) Administrația revistei Comunității și organizarea lucrărilor ei, 9) Păstrarea registrelor și dosarelor care aparțin clericilor Scaunului Antiohiei» (art. 89 din Legea fundamentală din 1955).

25. «Credincioșii participă la viața Bisericii prin participarea lor la viața parohiei din care fac parte, și la viața eparhiei în care este cuprinsă această parohie» (art. 1 din Regulamentul Consiliilor).

26. «Clericii și mirenii participă la viața Bisericii după măsura darurilor Duhului Sfînt primite de fiecare (art. 5 din Legea fundamentală din 1973).

bază al organizării Bisericii, anume Principiul Organic. În Legea fundamentală se afirmă principiul că clericii şi mirenii, care alcătuiesc Trupul Bisericii, îndeplinesc misiunea lor după «măsura darurilor Duhului Sfînt primite de fiecare». Darurile primite de episcopi sînt cele cuprinse în rugăciunea de hirotonie [27], şi invocate de Biserică prin episcopul hirotonisitor în acel moment. Iar cele primite de mireni, adică cele din Sfîntul Botez şi din Sfînta Mirungere, cari îi constituiesc pe ei «o preoţie sfîntă» [28], sînt concretizate în Regulamentul de faţă prin cuvîntul «participare», adică slujire, după sensul cuvintelor Mîntuitorului «Aceasta este porunca Mea : să vă iubiţi unul pe altul, precum v-am iubit Eu. Mai mare dragoste decît aceasta nimeni nu are, ca viaţa lui să şi-o pună pentru semenii săi» [29]. Această participare nu este vagă, ci la viaţa Parohiei, adică la cea mai mică unitate din care ei înşişi fac parte. În cazul în care fiecare credincios ar participa în mod activ la locul lui, viaţa Eparhiei în care este cuprinsă Parohia sa, ar fi o adevărată comuniune a tuturor în «jurul Episcopului» [30], şi toţi laolaltă la «ascultarea Duhului în Biserică» [31].

Credincioşii unei parohii, se înţelege, cu Episcopul lor [32], delegă din partea lor pe unii credincioşi care îi vor reprezenta şi se vor constitui într-un organ numit Consiliul parohial [33]. Acest Consiliu este calificat de «permanent» [34] adică pentru o perioadă mai lungă. Nu este adunat pentru anumite chestiuni, după a căror îndeplinire s-ar dizolva, ci pentru un timp determinat. El «colaborează» cu Preotul Parohiei la buna desfăşurare a educaţiei bisericeşti, a sporirii vieţii spirituale şi a creşterii veniturilor parohiale. Trei funcţiuni cuprind toată activitatea Parohei : instrucţia religioasă sau catehizarea credincioşilor, bunul mers al comunităţii parohiale în jurul Sfintei Euharistii cu tot ceea ce implică o astfel de viaţă a acestui Trup al Bisericii, şi în fine, grija pentru întreţinerea slujitorilor bisericii, ca şi pentru alte diferite cheltuieli. Articolul 7 [35], din Legea fundamentală este foarte semnificativ în această privinţă. El atrage atenţia că clericii trebuie să slujească gratuit pe Dumnezeu şi pe poporul Său, iar în articolul 8 adaugă că Biserica — aici, în cazul Parohiei, Consiliul Parohial — se va preocupa de întreţinerea slujitorilor, din mijloacele pe care le are la îndemînă.

Acest Consiliu are un număr determinat de membri, iar episcopul are grija de a-i fixa numărul [36]. Însă nu oricine poate deveni membru al acestui Consiliu, ci numai acel care îndeplineşte anumite condiţii : «a) Să fie o persoană din parohie, avînd împlinită vîrsta de douăzeci şi unu de ani, şi să fie înscrisă în registrul Parohiei. b) Să nu fie dator Bisericii, nici Instituţiilor sale. c) Să fie credincios practicant, doritor al binelui Bisericii, cunoscut pentru buna sa purtare. d) Să fie dintre cei capabil de a îndeplini o slujire efectivă Bisericii« [37]. Acest ultim alineat se referă la persoanele care ar avea însuşiri sufleteşti potrivit misiunii la care sînt chemate, anume de a colabora cu preotul la bunul mers al vieţii spirituale ale «mădularelor lui Hristos».

---

27. «... Să vă ia ca exemplu, O adevăratul Pastor, punîndu-şi viaţa în locul oilor Sale, să fie călăuză pentru cei orbi, lumină celor în întuneric, îndrumător celor neştiutori, învăţător copiilor, luminător în lume» (*Molitfelnic,* versiunea arabă din 1955, Beirut, p. 255).

28. I Petru II, 5. 29. Ioan XV, 13.

30. Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Smirneni,* VIII, 2.

31. Faptele Apostolilor XV, 28.

32. «Membrii Consiliului Parohial sînt aleşi în urma unei înţelegeri între Păstorul eparhiei şi parohia respectivă» (art. 4 din Regulamentul Consiliilor).

33. Acest organ este o creaţie nouă a legislaţiei actuale.

34. «Consiliul parohial este un organ permanent care colaborează cu preotul în latura educaţiei bisericeşti, la sporirea vieţii spirituale, şi la creşterea veniturilor parohiei. El funcţionează sub preşedinţia preotului» (art. 3 din Regulamentul Consiliilor).

35. «Fiecare cleric este slujitorul lui Dumnezeu şi al poporului său. Slujirea lui este gratuită încît nu primeşte salariu sau bani în schimbul slujbei lui spirituale» (art. 7 din Legea Fundamentală din 1973).

36. «Consiliul parohial este compus din şase pînă la treizeci de membri după proporţia numărului de credincioşi ai parohei. Păstorul eparhiei determină numărul membrilor Consiliului parohial printr-o decizie» (art. 5 dn Regulamentul Consiliilor). 37. Art. 6, *ibidem.*

Un lucru cu totul nou, fiind totodată fructul viziunii Legii fundamentale, este de a da şi femeii credincioase ortodoxe acelaşi drept de a fi aleasă în Consiliu [38]. Prin acest articol se consacră într-un document oficial al Bisericii un obicei de demult încetăţenit în Biserică de a încredinţa femeii un rol de binefacere, de dragoste, pe care îl juca în unele societăţi religioase vechi [39], cum erau cele ale fecioarelor şi văduvelor din Biserica primară. Iar în secolul nostru, dezvoltarea multilaterală a femeii, care a ridicat-o la acelaşi nivel de cultură cu bărbatul, nu mai permite ca femeia să fie exclusă de la nişte organisme sociale unde ar putea fi de mare folos semenilor ei.

Din activitatea Consiliului menţionăm pe cele cuprinse în alineatele b, c, d, din art. 8 din Regulamentul consiliilor [40]. Aceste activităţi sînt legate de biserica parohiei şi de slujitorii ei. Consiliul are sarcina de a păzi locaşul bisericii şi conţinutul lui şi de a întocmi un inventar complet al acestuia. În fiecare an trebuie să înainteze contul de gestiune al bisericii Consiliului Comunităţii Eparhiale, care are datoria de a-l examina. În cazul în care biserica posedă legate pioase, Consiliul va ţine seamă şi de starea lor.

Avînd în vedere art. 8 din Legea fundamentală, Consiliul are datoria de a se ocupa de slujitorii bisericii. În general, printre aceştia se află preotul, cîntăreţii şi paracliserul. In catedralele Eparhiilor se mai adaugă şi diaconii. Consiliul va prevedea lunar o anumită sumă convenţională din darurile credincioşilor în bani, şi din veniturile legatelor pioase, cînd acestea din urmă sînt uzufructuare. În modul acesta toţi cei din care slujesc în biserică, nu vor duce lipsă de cele necesare vieţii.

Normele care reglementează funcţionarea Consiliului sînt cuprinse în art. 9—13. In aceste articole se stipulează că Consiliul «este convocat de preotul paroh de două ori pe lună, şi ţine şedinţele lui sub preşedinţia sa» [41]. Membrii Consiliului funcţionează doi ani [42], şi pot fi realeşi numai după doi ani de la ieşirea lor din Consiliu [43].

În organizarea Eparhiei care este nucleul de organizare a Patriarhiei, şi printre organele locale deliberative, Congresul Eparhial [44] vine după Consiliul parohial. Acest organ este, în esenţa sa, «compus din delegaţii tuturor satelor şi regiunilor. Sediul său se află în oraşe. Păstorul Eparhiei îi alege (pe membri) în înţelegere cu păstoriţii lui care îndeplinesc condiţiile calităţii de a fi membru, arătate în art. 6 din acest Regulament» [45].

Prezenţa episcopului, fie în alegerile parohiale, fie în alegerile eparhiale, nu poate să nu ne atragă atenţia. În actuala legislaţie, prin prezenţa episcopului, s-a urmărit înlăturarea certurilor şi conflictelor care în general se observă în astfel de împrejurări. O persoană înţelegătoare care ar voi binele tuturor este totdeauna necesară ca să îmblînzească rîvna nedisciplinată a unor credincioşi în perioada candidării şi alegerii membrilor Consiliilor. De aceea legislatorul a întrebuinţat cuvîntul «înţelegere» în aceste articole. Un membru al Sfîntului Sinod comentînd acest cuvînt a spus: «s-ar fi putut spune că cuvîntul «înţelegere» nu este un termen juridic. Ba este un cuvînt bisericesc, şi noi legiferăm în Biserică. Biserica nu adoptă o lege pozitivă compusă din categorii şi formalităţi juridice. Biserica este un Trup Dumnezeiesc şi Omenesc în acelaşi timp şi prin urmare nu se supune criteriilor pur umane» [46].

---

38. «Dreptul de a fi ales membru în Consiliul parohial este recunoscut atît femeii ortodoxe cît şi bărbatului ortodox» (art. 7 din Regulamentul Consiliilor).

39. Vezi L. Stan: *Societăţile religioase în Biserica veche,* în «Studii Teologice», VIII (1956), nr. 1—2, p. 109—134.

40. «b) Supraveghează şi păzeşte legatele pioase ale parohiei, inventarul bisericii format din icoane, obiecte sfinţite, cărţi şi manuscrise, odăjdii şi alte lucruri» ; c) Asigură întreţinerea preotului ş slujitorilor bisericii, ca şi cheltuielile necesare pentru lucrările bisericeşti în parohii» (art. 8 din Regulamentul Consiliilor). 41. Art. 9, *ibidem.* 42. Art.10, *ibidem.*

43. Art. 12, *ibidem.* 44. Art. 14, *ibidem.*

45. «a) Să fie o persoană din parohie, avînd împlinită vîrsta de douăzeci şi unu de ani, şi să fie înscrisă în registrul parohiei. b) Să nu fie dator Bisericii nici instituţiilor sale. c) Să fie credincios practicant, doritor al binelui Bisericii. Cunoscut pentru buna sa purtare. d) Să fie dintre cei capabili de a îndeplini o slujire efectivă Bisericii» (art. 6, *ibidem).*

46. Revista «Al Nur», buletinul oficial al Mişcării Tineretului Ortodox din Patriarhia Antiohiei. Citatul este scos din nr. 6, august 1973, p. 220 (în arabă).

«Clericii Eparhiei sînt membri de drept ai Congresului, iar numărul lor nu trebuie să depăşească o pătrime a membrilor Congresului» [47]. Iar «Numărul membrilor Congresului nu trebuie să fie mai mic de 50 membri» [48]. Tot Episcopului îi revine sarcina de «a determina, printr-o decizie, numărul membrilor Congresului din Eparhia sa, cu condiţia ca reprezentarea să fie proporţională cu numărul credincioşilor din fiecare parohie» [49].

Congresul este convocat de Păstorul Eparhiei sau de delegatul lui, cel puţin «o dată la doi ani» [50]. Acest Congres are o sarcină foarte importantă, anume de a «alege membrii Consiliului Eparhial» [51]. El «funcţionează ca un organ pentru propăşirea integrală a Eparhiei şi pentru subvenţionarea Casei Comunităţii» [52]. Din această definiţie a lui, am putea spune că el pune în mişcare viaţa Eparhiei, dînd material de lucru Consiliului Eparhial al Comunităţii. Iar «alimentarea Casei Comunităţii» ar putea fi sau prin colecte sau prin îngrijirea veniturilor legatelor pioase aparţinînd Eparhiei, bani care, după cum am observat, vor fi folosiţi pentru întreţinerea Episcopului, slujitorilor, precum şi angajaţilor în birourile episcopiei. Din această casă sînt iniţiate operele de binefacere, care îmbracă diferite forme, după regiuni şi după ţări.

2. *Organele locale executive.* — Printre aceste organe se află preotul paroh la nivelul parohiei şi mitropolitul la nivelul Eparhiei ca şef sau preşedinte al Consiliului eparhial.

«Preotul paroh este părintele spiritual al Parohiei sale» [53]. «El îndeplineşte slujbele spirituale într-o biserică rezervată lui» [54]. «El depinde de Scaunul patriarhal sau de mitropolitul Eparhiei din care face parte, de care este legat în mod nemijlocit» [55]. Însă nu oricine poate deveni preot, căci candidatul la preoţie trebuie să îndeplinească trei condiţii : «a) Să aibă împlinită vîrsta de douăzeci şi cinci de ani, şi să fie recunoscut ca avînd o bună parte. b) Să fi obţinut diploma oficială a *«brevetului»* [56]. c) Să fi obţinut diploma de capacitate pentru preoţie din Şcoala preoţească» [57]. Acesta este statutul personal al preotului. Fiind preşedinte al Consiliului parohial, preotul execută hotărîrile luate de acest Consiliu şi răspunde de ele în faţa Episcopului său şi în faţa Consiliului eparhial. «El execută hotărîrile Consiliului eparhial în ceea ce priveşte parohia» [58]. În cele ale parohiei, protul nu face nimic fără consimţămîntul Consiliului parohial cu care alcătuieşte o unitate neîmpărţită. Uneori, însă, emite unele acte care decurg din calitatea lui de părinte spiritual al parohiei, şi în acest sens se individualizează în acţiunea sa : eliberarea unei adeverinţe de botez, sau de cununie, sau alte acte legate de slujba sa spirituală. Aceste acte sînt eliberate şi semnate de el cu sigiliul parohiei.

La nivelul Eparhiei, organul executiv este mitropolitul ajutat de Consiliul eparhial. În Patriarhia Antiohiei, în afara teritoriilor Diasporei, Eparhiile fiind istorice şi-au păstrat numai titulatura de Mitropolie, dar de fapt sînt simple episcopii. De aceea, întîlnim numai titlul de mitropolit după cel de Patriarh în Legea fundamentală.

Mitropolitul este prezentat în această Lege ca «păstorul Eparhiei şi simbolul unităţii ei, organul de legătură a ei cu comuniunea Bisericii, precum şi reprezentantul oficial pe lîngă stat» [59]. Intenţia noii legislaţii a fost să simplifice poziţia Mitropolitului în Legea fundamentală [60], rămînînd să-i dezvolte atribuţiile în Regulamentul interior. De aceea, în capitolul al treilea rezervat acestei trepte, găsim două articole despre jurisdicţia mitropolitului asupra averilor bisericeşti, trei, despre demersurile care trebuie făcute cînd scaunul mitropolitan devine vacant, şi un articol despre condiţiile cerute candidatului la Mitropolie. De primele două articole vom vorbi în capitolul destinat averii bisericeşti. Iar din următoarele, merită pomenite motivele pentru care

47. Art. 15 din Regulamentul Consiliilor. 48. Art. 17, *ibidem.*
49. Art. 18 *Ibidem.* 50. Art. 19. *Ibidem.* 51. Art. 20. *Ibidem.*
52. Art. 22 *Ibidem.* 53. Art. 32, din Legea fundamentală din 1973.
54. Art. 33, *Ibidem.* 55. Art. 34, *Ibidem.*
56. O diplomă care se obţine după a X-a clasă de liceu.
57. Art. 35 din Legea fundamentală din 1973.
58. Art. 8, al. *e* din Regulamentul Consiliilor.
59. Art. 25 din Legea fundamentală din 1973.
60. Capitolul cuprinde numai 7 articole, în schimb în Legea din 1955 cuprindea 24 articole.

un scaun este declarat vacant prin moarte, demisie, depunere și prin impedimentele permanente [61]. Pentru timpul vacanței, Patriarhul numește un exarh al acestei mitropolii, exarh «care va exercita atribuțiile prevăzute de Regulamentul interior» [62]. Patriarhul convoacă Sfîntul Sinod în sesiune într-un interval «care nu va depăși 40 de zile» de la vacantarea scaunului «pentru candidarea și alegerea noului mitropolit după Regulamentul interior» [63].

În ultimul articol sînt înșirate cele cinci condiții necesare candidatului la Mitropolie: «a) Să fie dintre fiii Scaunului Antiohian. b) Să aibă împlinită vîrsta de treizeci și trei de ani. c) Să aibă bacalaureatul oficial sau o diplomă echivalentă. d) Să fie diplomat cu o licență în Teologie de la Institutul teologic «Sfîntul Ioan Damaschin», sau din alte Institute Ortodoxe, după o învățătură efectiv îndeplinită. f) Să fie prezentat înaintea unei comisii numite de Sfîntul Sinod, care să-și dea părerea asupra pregătirii lui pentru episcopie» [64].

Însă poziția mitropolitului ca organ executiv nu apare pe deplin decît în funcția sa de președinte al Consiliului Eparhial. Aceasta nu înseamnă că mitropolitul este întru totul legat de acest Consiliu, căci el mai deține și funcțiile de a sfinți și de a învăța, funcții în care acționează în mod independent — ci trebuie cel puțin să-l consulte, sau uneori să ia chiar aprobarea lui în unele domenii temporale, legate de funcția lui de cîrmuire. Normele care reglementează acest aspect se află în *Regulamentul Consiliilor* care nu este decît o secțiune deja apărută din Regulamentul interior al Patriarhiei. Din această secțiune, pe lîngă atribuțiile Consiliului eparhial, vom reține că acest Consiliu este «un organ care ajută pe Păstorul eparhiei în lucrările sale» [65]. Prin urmare, Consiliul eparhial are un caracter mai mult consultativ decît executiv. Mitropolitul este consultat, căci pentru această sarcină a fost ales Consiliul. Mitropolitul, se pare, nu este obligat să urmeze părerea Consiliului dacă aceasta nu este ordonată în mod explicit. Așa, ni se pare, trebuie să înțelegem prezentarea acestui Consiliu în art. 27. Iar din atribuțiile acestui Consiliu înșirate în art. 30 se poate observa că el «colaborează cu Păstorul eparhiei în supravegherea instituțiilor Comunității»:

— Aprobă organele care administrează instituțiile Comunității.

— Ratifică regulamentele acestor instituții pe care le și modifică la nevoie.

— Supraveghează alegerea organelor administrative ale asociațiilor Comunității și ratifică regulamentele lor conform legilor în vigoare ale statelor.

— Asigură întreținerea clericilor și slujitorilor Cancelariei eparhiale, și cheltuielile necesare educației religioase și altor activități spirituale.

— Întocmește bugetul anual al eparhiei și se îngrijește de executarea lui.

— Controlează și verifică operațiile contabile ale Consiliilor parohiale și ratifică bugetele lor.

— Emite avizele amintite în art. 27 din Legea fundamentală a Patriarhiei care prevede că «Mitropolitul eparhiei nu împrumută și nu se împrumută, nu schimbă și nu ipotechează, nu împrumută pe amanet și nu înstrăinează nici unul dintre legatele pioase ale eparhiei, fără o hotărîre cu avizul Consiliului eparhial și fără aprobarea scrisă a Patriarhului».

— Examinează operațiile contabile ale Instituțiilor Comunității și ratifică bugetele lor.

— Intervine pentru rezolvarea oricărui litigiu ivit în Instituțiile Comunității și întocmește un referat în această privință.

— Examinează orice neajuns, călcare, neglijență sau neobservare a Legii, de către vreuna dintre Instituțiile Comunității.

— Se străduiește să acopere deficitul care s-ar întîmpla unei Instituții a Comunității.

— Emite o decizie prin care dizolvă Instituțiile Comunității, care ar avea activități și scopuri asemănătoare și se găsesc într-o singură parohie.

---

61. Art. 28 din Legea fundamentală din 1973. 62. Art. 29, *Ibidem*.
63. Art. 30, *Ibidem*. 64. Art. 31, *Ibidem*.
65. Art. 27 din Regulamentul Consiliilor.

— Emite o decizie care desfiinţează o Instituţie a Comunităţii în cazul în care s-ar abate de la scopul ei, sau ar călca canoanele. În acest caz, Consiliul va indica modul lichidării inventarului bunurilor ei.

— Obligă Instituţiile Comunităţii de a-şi modifica regulamentele lor conform Regulamentului prezent.

Sub numele de instituţii ale Comunităţii, legiuitorul înţelege «asociaţiile, birourile legatelor pioase, directorii şcolilor şi alte comitete pe care Consiliul le-ar fi alcătuit la nevoie» [66].

Consiliul Comunităţii se adună «la convocarea păstorului eparhiei şi sub preşedinţia sa, sau sub preşedinţia celui pe care el l-ar delega» [67]. Consiliul se adună «cel puţin odată pe lună, iar data o va fixa preşedintele în baza propunerii făcute de preşedintele lui, sau la cererea unui sfert al membrilor Consiliului» [68]. Aceste şedinţe sînt socotite legale «dacă au fost prezenţi mai mulţi decît jumătatea membrilor» [69]; iar «hotărîrile se iau cu majoritatea absolută a membrilor prezenţi» [70], printr-un «vot solemn sau în secret după cum hotărăşte Consiliul» [71]. «Şedinţele Consiliului sînt secrete. Însă, Consiliul poate să cheme pe oricine la şedinţele lui, cînd socoteşte de folos ascultarea lui» [72].

«Membrii Consiliului sînt aleşi de Congresul eparhial într-o şedinţă oficială» [73], prin «majoritatea absolută a voturilor» [74], şi «nu pot fi aleşi a doua oară decît după ce au trecut de doi ani de la ieşirea lor din Consiliu» [75]. Totuşi ei pot fi socotiţi excluşi atunci cînd: «Demisionează şi Păstorul eparhiei acceptă demisia; cînd intervine ceva care i-ar împiedica să-şi continue munca din cauza pierderii uneia sau mai multor condiţii dintre cele cerute pentru calitatea de membru; cînd lipsesc de la şedinţe de trei ori consecutiv, fără o justificare legală» [76].

Cînd Consiliul neglijează obligaţiile sale sau nu mai corespunde acestor condiţii, Păstorul Eparhiei îl poate dizolva cu o decizie dată în acest sens [77]. Această măsură este cu totul nouă şi n-a figurat pînă acum în legile fundamentale precedente.

C — ORGANELE PENTRU ADMINISTRAREA AVERII BISERICEŞTI

1. *Organele centrale.* — În Legea fundamentală din 1973, care este în vigoare în Patriarhia Antiohiei, găsim numai două articole care tratează despre administrarea bunurilor bisericeşti la nivelul central al Patriarhiei. În art. 18 se prevede că «patriarhul are o jurisdicţie generală asupra legatelor pioase ale Antiohiei, Damascului, mînăstirilor patriarhale, avînd asupra lor şi dreptul de supraveghere nemijlocită». In art. 21, acest drept este limitat în felul următor: «Patriarhul nu împrumută sau cere împrumut, nu schimbă sau ipotechează, nu împrumută pe amanet sau înstrăinează oricare dintre legatele pioase ale Scaunului Antiohiei fără decizie cu aprobarea Sfîntului Sinod». Legatele pioase au fost dăruite Bisericii pentru activitatea ei filantropică, şi cei care le-au donat au avut intenţia să le dea definitiv Bisericii cu condiţia să nu fie înstrăinate nici de ea. Sub Imperiul bizantin, Biserica a avut singurul drept de a răscumpăra pe sclavi cu valoarea lichidă a acestor legate pioase. Ea a socotit că această eliberare a omului este cu mult mai de preţ decît păstrarea acestor bunuri în mod static. Astăzi, aceste împrejurări au dispărut, dar Biserica şi-a păstrat acest drept, pe care l-ar putea exercita în cazurile care ar avea o importanţă tot atît de mare ca a răscumpărării sclavilor. De acest drept poate uza însă numai Sfîntul Sinod sau adunarea celor care reprezintă consimţămîntul Bisericii respective. Vom aminti, la sfîrşitul acestui capitol, principiile care călăuzesc uşurarea de acest drept.

2. *Organele locale.* — La nivelul local, legislatorul a dat Mitropolitului acelaşi drept pe care l-a încredinţat şi Patriarhului. «Mitropolitului îi revine jurisdicţia generală asupra mînăstirilor, bisericilor, instituţiilor şi legatelor pioase care se află în Eparhia sa, şi are asupra lor dreptul de supraveghere nemijlocită» [78]. Iar acest drept

66. Art. 31, *ibidem*. 67. Art. 32, *ibidem*. 68. Art. 34, *ibidem*.
69. Art. 35, *ibidem*. 70. Art. 36, *ibidem*. 71. Art. 37, *ibidem*.
72. Art. 38, *Ibidem*. 73. Art. 20, *ibidem*. 74. Art. 23, *ibidem*.
75. Art. 42, *ibidem*. 76. Art. 40, *ibidem*. 77. Art. 43, *ibidem*.
78. Art. 26 din Legea fundamentală din 1973.

este determinat în același mod, adică: «Mitropolitul Eparhiei nu împrumută sau cere împrumut, nu schimbă sau ipotechează, nici împrumută pe amanet sau înstrăinează oricare dintre legatele pioase ale Eparhiei fără un decret cu avizul Consiliului Eparhial al Comunității și aprobarea scrisă a Patriarhului» [79].

La nivelul parohiei, Consiliul parohial are și datoria de a veghea la «creșterea veniturilor parohiei» (art. 3). Printre aceste venituri amintim legatele pioase care, în general, au în vedere școlile Comunității sau biserica parohiei, iar unele sînt independente. În orașe și orășele, aceste legate pioase se prezintă în general ca niște imobile care sînt închiriate de particulari, de pildă case de locuință, sau prăvălii și dugheni, de la care beneficiază Parohia anual de unele sume ca să acopere cheltuielile numeroase pentru bunul mers al ei. În acest articol, Consiliul parohial este invitat să aibă în grijă păstrarea și sporirea acestor venituri, ele fiind, împreună cu darurile credincioșilor, mijloacele materiale vitale ale parohiei. Această sarcină este amintită și printre atribuțiile Consiliului parohial: «Supraveghează și păzește legatele pioase ale parohei» [80], iar potrivit alineatului d) «același Consiliu trebuie să întocmească bugetul bisericii și al legatelor pioase» [81]. Întreținerea bisericii, a slujitorilor și imobilelor pomenite mai sus, necesită o anumită sumă, cu care să se poată păstra în condițiile cerute de scopul lor. Consiliul are, prin urmare, această datorie de a înainta bugetul întocmit, în această privință, Consiliului Eparhial al Comunității spre aprobare.

Acestea ar fi părțile apărute pînă în prezent din legislația nouă. Dezvoltarea principiilor de mai sus va constitui, poate, un capitol care în prezent se găsește în faza întocmirii și redactării. Întrucît în Legea Fundamentală din 1955, un Regulament special era destinat mînăstirilor și legatelor pioase, Regulament care cuprindea patru capitole avînd 24 de articole, socotim potrivit să amintim dispozițiile generale ale acelui Regulament, pînă ce va apărea noua reglementare. Printre dispozițiile generale amintim definiția legatelor pioase, care sună astfel: «Sub cuvîntul legat pios se înțelege orice imobil sau pămînt de agricultură sau de pădure sau de altă natură care a fost lăsat mînăstirilor și instituțiilor religioase de binefacere spre folosul și binefacerea părții căreia i-au fost legate» [82]. Iar legatele pioase sînt împărțite în «legate pioase ale mînăstirilor, legate pioase ale scaunelor eparhiale și legate pioase ale Instituțiilor Comunității din fiecare eparhie ca: bisericile, școlile și asociațiile Comunității și celelalte grupări de binefacere» [83]. Spre deosebire de legea din 1955, care prevedea Consiliul General al Comunității ca instanță competentă să modifice natura legatelor pioase, noua Lege fundamentală în vigoare pune Sfîntul Sinod și Patriarhul ca cele două instanțe care pot aproba oricare acțiune de modificare a naturii legatelor pioase [84]. Astăzi, acest organ — Consiliul General al Comunității — care a avut o mare importanță sub Legea precedentă, este înlocuit cu Congresul Ortodox General, un organ deliberativ care se convoacă de Patriarh în adunare, după nevoie [85], iar atribuțiile lui, legate de averea bisericească, au fost transferate și încredințate unui organ mai restrîns, o comisie a Sfîntului Sinod însărcinată cu administrarea averilor bisericești, și cu executarea în mod eficace a hotărîrilor definitive ale Sinodului în acest domeniu.

De fapt, din 1971 Patriarhul Antiohiei, I. P. F. Elias IV, a alcătuit o comisie sinodală dîndu-i sarcina de a studia starea actuală a legatelor pioase din Siria și Liban, care de secole au fost păstrate prin evlavia mînăstirilor și a poporului binecredincios. Această comisie și-a format un birou de lucru, numindu-l ca șef pe un inginer agronom, specialist în materie, care a reușit, cu ajutorul colaboratorilor biroului, să întocmească, după o perioadă de doi ani, un referat general în care a dat la iveală adevărata situație a acestor legate pioase lăsate pradă neglijenței. În acest referat

79. Art. 27, *ibidem*. 80. Art. 8, al. b, din Regulamentul Consiliilor.

81. Art. 8, *ibidem*.

82. Art. 1 din Regulamentul mînăstirilor și legatelor pioase din 1955.

83. Art. 3, *ibidem*.

84. «Consiliul general al Comunității este ultima instanță în rezolvarea oricărui litigiu care s-ar ivi în administrarea legatelor pioase amintite în art. 3» (art. 5 din Regulamentul mînăstirilor și legatelor pioase din 1955). 85. Art. 44 dn Regulamentul Consiliilor. Vezi și nota 14.

s-a constatat existenţa unui obicei încetăţenit din vechime, anume că legatele pioase au fost totdeauna obiectul unui schimb cu alte imobile de aceeaşi valoare, însă niciodată n-au făcut obiectul unei vînzări.

Pe baza acestui referat s-au întocmit pînă acum patru proiecte, printre care un proiect de a vinde unele pămînturi aparţinînd Bisericii unor ţărani trăind lîngă pămînturile respective cu scopul de a da o muncă acestor oameni şi de a-i împiedica să imigreze în oraşe. În modul acesta, populaţia satelor ar putea să se înmulţească înflorind prin aceasta şi producţia pămînturilor respective. Iar în cazul în care ţăranii ar munci acele pămînturi fără să le cumpere, veniturile ar fi binevenite Bisericii pentru activitatea ei de binefacere pe plan local.

Un alt proiect ar fi de a cultiva cu fructe şi legume pămînturile potrivite pentru astfel de întrebuinţare şi plantare, cu brazi şi pini pămînturile care se află la altitudini proprii acestora. În modul acesta, şi pe baza metodelor ştiinţifice, aceste pămînturi ar constitui pentru Biserică un izvor de venituri preţioase iar pentru ţară ar fi o contribuţie pentru sporirea producţiei în acest domeniu al agriculturii.

E aşteptat ca să apară un regulament în această privinţă, cuprinzînd norme tranzitorii în vederea administrării acestor legate pioase pînă cînd se va ajunge ca veniturile ei să fie vărsate în mod permanent şi progresiv Eparhiilor care duc lipsă de mijloacele de întreţinere cele mai necesare. Dar în ultima vreme s-a simţit o nevoie imperioasă de a asigura în primul rînd bunăstarea slujitorilor Bisericii care nu ajung să facă faţă nevoilor vieţii, cu modestele venituri pe care le primesc de la enoriaşii lor. Vor fi necesari încă zeci de ani pentru remedierea acestor lipsuri.

D — JUSTIŢIA BISERICEASCĂ

1. *Instanţele.* — Justiţia bisericească este reglementată în Patriarhia Antiohiei de «Regulamentul bisericesc pentru Consistoriile disciplinare clericale în Scaunul Ortodox al Antiohiei», întocmit de I.P.S. Ignatie al Braziliei, şi aprobat de Sfîntul Sinod pe data de 13 octombrie 1969 în Mînăstirea patriarhală a Sfîntului Ilie din Şuoaia şi intrat în vigoare din aceeaşi dată.

Acest Regulament enumeră instanţele disciplinare din Patriarhie în felul următor: «Sfîntul Sinod — patriarhul şi mitropoliţii păstori ai Eparhiilor, Consistoriul disciplinar clerical de recurs al Scaunului Antiohian şi Consistoriile disciplinare clericale de primă instanţă în Eparhie» [86]. După cum se observă, criteriile împărţirii instanţelor sînt criteriile stabilite după modul pronunţării sentinţei, adică în modul judiciar sau administrativ. Organele colegiale ca Sfîntul Sinod, Consistoriul de recurs al Patriarhiei precum şi Consistoriile primare ale Eparhiilor funcţionează pe cale judiciară, iar Patriarhul şi Mitropoliţii ca persoane care acţionează în mod individual funcţionează pe cale administrativă, fără a recurge la emiterea unei sentinţe în tribunal, ci tranşează diferendele personal. Această împărţire se bazează şi ea pe *abateri* cari, în majoritatea lor, se rezolvă pe cale administrativă, iar delictele se rezolvă numai pe cale judiciară.

2. *Componenţa.* — Sfîntul Sinod este caracterizat ca fiind «cea mai mare putere a Scaunului Ortodox al Antiohiei în diferitele domenii ale executivului, legiferării, judecării şi disciplinării» [87]. Ca instanţă de judecată, Sfîntul Sinod deleagă pentru această sarcină «o comisie compusă din trei membri în funcţiune, care va cunoaşte şi va revolva în mod definitiv toate recursurile adresate Sinodului, într-un interval care nu va depăşi două săptămîni, în legătură cu cauzele din patria mamă, şi un interval de o lună pentru cauzele din cele două Americi şi cele din celelalte ţări» [88]. Această comisie, compusă din trei mitropoliţi, «jură pe Evanghelie, în prezenţa Patriarhului şi a celorlalţi membri ai Sfîntului Sinod, pe arhieria lor, că vor apăra dreptatea şi adevărul precum şi bunul nume religios, bisericesc, clerical şi comunitar» [89].

Scaunul Antiohian mai are şi un «Consistoriu disciplinar clerical de apel, cu sediul în Palatul Patriarhal sau într-una din Mînăstirile Patriarhale ale Scaunului, şi care este alcătuit de Sfîntul Sinod, într-una din sesiunile sale ordinare, potrivit arti-

86. Art. 13 din Regulamentul bisericesc pentru Instanţele disciplinare clericale în Scaunul antiohian ortodox.

87. Art. 15 din acelaşi Regulament. 88. Art. 16 *Ibidem.* 89. *Ibidem.*

colelor 9 și 16 ale Legii fundamentale a Patriarhiei (aici e vorba de Legea din 1955), prin delegarea președintelui și a doi membri titulari și alți doi supleanți, cu un secretar și un supleant al Consistoriului pentru o perioadă de trei ani» [90]. Acest Consistoriu cunoaște toate cauzele judecate de Consistoriile de primă instanță ale Eparhiilor, ale căror sentințe au apărut nesatisfăcătoare vreunei părți din litigiu.

Președinții Consistoriilor de primă instanță precum și ai instanței de apel trebuie să fie «cei mai vechi în hirotonie și cu cel mai înalt rang între ceilalți membri judecători, prevalînd însă întîietatea celui mai vechi în hirotonie» [91].

Consistoriile locale ale Eparhiilor, care sînt numai de primă instanță, sînt constituite în felul următor: «Mitropolitul deleagă doi membri titulari ai Consistoriului și alți doi membri supleanți pentru o perioadă de trei ani; Mitropolitul mai deleagă printr-o decizie și pe secretarul Consistoriului. Acești membri jură pe preoția lor și în fața Sfintei Evanghelii, fiind prezenți Păstorul Eparhiei și Clerul ei, că vor păstra dreptatea și adevărul precum și bunul nume religios, bisericesc, clerical și comunitar» [92].

Președinția Consistoriilor Eparhiale o are «Păstorul Eparhiei sau cel pe care el îl deleagă printr-o decizie episcopală» [93]. Ceilalți membri ai personalului Consistoriilor de Apel și de prima instanță, adică grefierii, sînt: «Pentru Sinod: secretarul lui, pentru Consistoriul de Apel: kaoasul [94] Patriarhiei, iar pentru Consistoriul de prima instanță kaoasul Eparhiei» [95].

Păstorii Eparhiilor trebuie să aducă la cunoștința Secretarului Patriarhiei alcătuirea Consistoriilor disciplinare clericale de prima instanță în Eparhiile lor, precum și orice modificare sau schimbare care s-ar aduce acestei alcătuiri. La rîndul său, Secretariatul Patriarhiei trebuie să informeze deîndată despre aceasta Secretariatul Consistoriului disciplinar clerical de Apel al Scaunului [96].

«Neinformarea Secretariatului Patriarhiei și Secretariatului Consistoriului de Apel despre alcătuirea, modificarea sau schimbarea aduse unui Consistoriu Eparhial de prima instanță poate avea drept consecință neprimirea cauzelor acestor Consistorii Eparhiale, care au făcut obiectul unei cereri în apel, către Consistoriul de Apel al Scaunului» [97].

3. *Competența.* — «Sfîntul Sinod este competent să se pronunțe asupra acuzațiilor ce i s-au prezentat sau i-au fost trimise împotriva unui arhiereu dintre membrii săi în funcțiune, sau împotriva episcopilor onorifici, fie pentru că a călcat dogmele credinței ortodoxe, canoanele Apostolilor, canoanele Sinoadelor locale și Ecumenice, Sfînta Tradiție, Obiceiul bisericesc, Regulamentul în vigoare, Hotărîrile sinodale, fie pentru că a călcat normele moralei și a contravenit bunelor moravuri» [98].

Pentru examinarea unei acuzații, dacă este de competența Sinodului sau nu, Patriarhului îi revine această sarcină începătoare. Regulamentul de față îl îndreptățește să asculte partea acuzată, după ce îi notifică acuzația ce i se aduce. Dacă acesta n-are nimic de obiectat, Patriarhul este îndreptățit să tranșeze acuzația pe cale administrativă [99].

«Dacă acuzația scrisă cuprinde o acțiune care ar constitui un delict sancționat de canoanele bisericești sau penale, Patriarhul o înaintează Sfîntului Sinod ca s-o rezolve» [100]. Iar acuzațiile aduse împotriva clericilor, în afară de Mitropoliți și Episcopi, Patriarhul le trimite autorității competente după acest Regulament» [101].

«Cauzele care ar privi persoanele dependente de Patriarh, ca de pildă episcopii și administrații care atîrnă direct de Patriarh, sînt scoase de sub jurisdicția vreunui alt Mitropolit și sînt examinate de Patriarhul însuși, care poate pedepsi pe toți cle-

90. Art. 17, *ibidem.* 91. Art. 18, *ibidem.* 92. Art. 19, *ibidem.*

93. Art. 20, *ibidem.*

94. Acest cuvînt desemnează persoana laică, în afară de șoferul patriarhului, care însoțește pe patriarh în deplasările sale și avizează lumea de ele, în mod anticipat.

95. Aceeași persoană pe lîngă mitropolit.

96. Art. 22 din Regulamentul bisericesc pentru Instanțele disciplinare clericale în Scaunul antiohian ortodox. 97. Art. 23, *ibidem.* 98. Art. 24. *ibidem.*

99. Art. 27, al. 1 din același Regulament. 100. Art. 27, al. 2, *ibidem.*

101. Art. 27, al. 3, *ibidem.*

ricii din toate treptele, în cazurile în care cauzele nu trebuiesc trimise la Consistoriul disciplinar clerical din prima instanţă a Scaunului Patriarhal. Însă cînd aceste cazuri sînt de competenţa Consistoriului disciplinar de prima instanţă, Patriarhul le trimite acestui Consistoriu» [102].

«Consistoriul disciplinar clerical de apel al Scaunului cunoaşte acuzaţiile care au fost judecate de Consistoriile disciplinare clericale de primă instanţă în Eparhii şi au făcut obiectul unui apel la el, potrivit dispoziţiilor acestui Regulament» [103].

Consistoriile disciplinare clericale de primă instanţă în Eparhii cercetează acuzaţiile pe care Păstorul Eparhiei le-ar trimite înaintea lor, fiind aduse împotriva unui cleric [104] din Eparhia lui, fie pentru că a călcat dogmele credinţei ortodoxe, canoanele Apostolilor, canoanele Sinoadelor locale şi Ecumenice, Sfînta Tradiţie, Obiceiul bisericesc, Regulamentele în vigoare, directivele episcopale, fie pentru că a contravenit regulilor moralei şi bunelor moravuri».

Mitropolitului îi revine sarcina de a examina dacă Consistoriul Eparhiei sale este competent sau nu de a cunoaşte o plîngere prezentată lui împotriva unui cleric. După ce îl informează pe acuzat de conţinutul reclamaţiei şi-l ascultă dacă are ceva de obiectat, mitropolitul tranşează cauza pe cale administrativă [105]. Dacă acuzaţia scrisă conţine un fapt care constituie delict prevăzut de canoanele bisericeşti, Păstorul Eparhiei, după ancheta necesară, trimite cauza Consistoriului disciplinar clerical de prima instanţă din Eparhia sa printr-o decizie episcopală [106]. Însă, dacă acuzaţia scrisă, sau infracţiunile administrative ar constitui o greşeală de conduită, Păstorul Eparhiei pedepseşte pe clericul vinovat conform articolului 54 [107]. Acest articol prevede cinci pedepse posibile pentru astfel de greşeli: dojana şi apoi mustrarea, oprirea de la săvîrşirea celor sfinte de la două la cinci luni, depunerea din treaptă şi din oficiul administrativ, trimiterea forţată la reşedinţa episcopală sau la o sfîntă Mînăstire pentru o perioadă de trei luni şi aplicarea acestor pedepse deodată [108].

IV — O scurtă comparaţie între Statutul de organizare al Bisericii Ortodoxe Române şi Legea fundamentală a Patriarhiei Antiohiei

Înainte de a face o comparaţie între principiile de bază ale organizării celor două Biserici, socotim potrivit să precizăm de la început deosebirea, ca mărime a celor două Biserici, pentru ca să înţelegem mai bine motivul existenţei unor instituţii într-una şi lipsa lor într-alta. Patriarhia Antiohiei care are jurisdicţia ei în ţările enumerate la începutul studiului nostru, n-ar depăşi cifra de maximum 750.000 de credincioşi împrăştiaţi în ţinuturile menţionate. Această cifră, se înţelege, nu se poate compara cu milioanele de ortodocşi din Biserica Ortodoxă Română.

Comparînd cele două Legi, observăm cu privire la forma şi întinderea lor, că *Statutul Bisericii Ortodoxe Române* este împărţit în patru părţi mai generale: I — Organizarea, II — Despre Cler, III — Instituţii anexe ale Bisericii Ortodoxe Române, IV — Dispoziţiuni diverse. Fiecare parte este subîmpărţită în capitole şi secţii. În întregimea lui, Statutul are 207 articole.

Legea fundamentală a Bisericii Ortodoxe din Antiohia este împărţită în zece capitole, care tratează despre următoarele teme: *Sfîntul Sinod, Patriarhul, Mitropolitul, Preotul paroh, Diaconul, Călugării, Eparhiile şi parohiile, Consiliile Comunităţii, Institutul teologic «Sfîntul Ioan Damaschin»* şi dispoziţiuni tranzitorii. În totalitatea ei, Legea cuprinde 51 de articole.

Cu privire la conţinut observăm că, după cîteva dispoziţiuni generale, atît Statutul cît şi Legea încep cu definirea formei de organizare a celor două Biserici. Am-

102. Art. 33. *ibidem.* 103. Art. 25, *ibidem.*

104. Cuvîntul cleric, ar subînţelege aici pe arhimandritul, pe poetul, pe diaconul, pe călugărul şi călugăriţa, după art. 6 din acelaşi Regulament. 105. Art. 36, al. 1, *ibidem.*

106. Art. 36, al. 2, *ibidem.* 107. Art. 36, al. 3, *ibidem.* 108. Art. 54, *ibidem.*

bele Biserici sînt organizate ca «Patriarhii Autocefale», cum se prevede în art. 2 şi 5 din Statutul Bisericii Ortodoxe Române, şi art. 1 din Legea fundamentală a Patriarhiei Antiohiei. Amîndouă au conştiinţa şi afirmă că «păstrează unitatea dogmatică, canonică şi a Cultului cu Biserica Ecumenică a Răsăritului». Deci, ambele Biserici sînt în comuniune şi fac parte din grupul Bisericilor Ortodoxe Răsăritene.

Ambele Biserici au «o conducere sinodală ierarhică» [109], adică ambele Biserici sînt conduse de cîte un sinod alcătuit de arhierei. Principiul ierarhic este afirmat prin recunoaşterea celor trei trepte ale ierarhiei de drept divin: episcop, preot, diacon. Ambele Biserici «se administrează în mod autonom [110] prin organe proprii reprezentative, alese din cler şi popor» [111]. Cu alte cuvinte, aceste două Biserici aplică în organizarea lor principiile: sinodal, ierarhic şi organic. Principiul organic constă în aceea că Biserica se administrează prin organe sau unităţi alcătuite deopotrivă din cler şi din mireni. «Amîndouă aceste categorii de membri — cler şi credincioşi — participă la viaţa Bisericii după măsura darurilor Duhului Sfînt primite de fiecare» [112].

Ambele Biserici sînt organizate cu organe centrale şi locale. Printre organele centrale, unele sînt deliberative, cum sînt *Sfîntul Sinod* şi *Adunarea Naţională Bisericească*, în Biserica Ortodoxă Română [113], şi *Sfîntul Sinod* şi *Congresul Ortodox General*, după Legea Bisericii Antiohiene [114], iar organele centrale executive sînt *Consiliul Naţional Bisericesc* şi *Administraţia Patriarhală*, după Statutul Bisericii Ortodoxe Române, şi *Patriarhul* şi *Administraţia Patriarhală*, după *Legea fundamentală* [115]. Între unităţile locale sînt: *parohia, protopopiatul, mînăstirea, eparhia, mitropolia* după Statutul Bisericii Ortodoxe Române [116], şi *parohia, mînăstirea, mitropolia* după Legea fundamentală [117]. Unele unităţi, cum sînt parohia şi eparhia, au cîte un organ deliberativ — Adunarea parohială şi Adunarea eparhială — şi ca organe executive — Consiliul parohial şi Consiliul eparhial, după Statutul Bisericii Ortodoxe Române [118], ca şi parohia şi mitropolia în Biserica Antiohiei, potrivit Legii fundamentale [119].

În ce priveşte partea a II-a a Statutului Bisericii Ortodoxe Române care tratează despre cler, ea corespunde capitolelor despre *patriarh, mitropolit, preot paroh, diacon* şi *călugări* din Legea fundamentală. Aceste capitole nu tratează însă toate principiile legate de temele respective, ci numai pe cele generale, care vor fi dezvoltate în Regulamentele care au apărut pînă acum sau vor apărea ulterior. Legea fundamentală a intenţionat să trateze părţile cele mai generale fără a mai aminti pe cele binecunoscute de obiceiul bisericesc şi nediscutate de nimeni.

---

109. Art. 3 din Statutul Bisericii Ortodoxe Române, iar art. 4 şi 6 din Legea fundamentală.
110. Art. 3, *ibidem*, ; art. 1. *ibidem*.
111. Art. 3, *ibidem*, ; art. 5, *ibidem*.
112. Art. 5 din Legea fundamentală.
113. Art. 8, alineatul a, b, din Statutul Bisericii Ortodoxe Române.
114. Art. 10 din Legea fundamentală şi art. 44 din Regulamentul Consiliilor.
115. Art. 17 din Legea fundamentală, şi art. 89 din Legea fundamentală din 1955.
116. Art. 39 din Statutul Bisericii Ortodoxe Române.
117. «Eparhiile sînt împărţite în circumscripţii parohiale conduse de un preot şi avînd ca centru biserica parohiei» (art. 43 din Legea fundamentală din 1973). «Se înţelege prin mînăstire orice instituţie legată pios, autonomă însă depinzînd direct de patriarh sau mitropolit şi consacrată călugărilor şi călugăriţelor pentru practica vieţii monahale» (art. 2 din Legea fundamentală din 1955).
118. Pentru organele deliberative, vezi art. 52, 91 din Statutul Bisericii Ortodoxe Române. Pentru organele executive, vezi art. 47, 100, *ibidem*.
119. Pentru parohie, vezi art. 8, al. e din Regulamentul Consiliilor. Pentru mitropolie, vezi art. 27 din Regulamentul Consiliilor.

Partea a III-a a Statutului Bisericii Ortodoxe Române, care cuprinde instituţiile anexe ale Bisericii Ortodoxe Române, adică *Institutul Biblic şi de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, Fondurile de asigurare a bunurilor bisericeşti* şi *Casele de ajutor reciproc ale clerului din eparhii*[120], n-are corespondent în Legea fundamentală. Lucrările efectuate de instituţiile amintite mai sus în Biserica Ortodoxă Română se efectuează, în Patriarhia Antiohiei pe cale particulară iniţiată şi binecuvîntată de ierarhia Bisericii.

Legea fundamentală a Bisericii Antiohiei n-are dispoziţii corespondente tuturor dipoziţiilor părţi a IV-a a Statutului Bisericii Ortodoxe Române, care tratează despre averea bisericească, despre edificiile bisericeşti, despre personalitatea juridică, despre incompatibilităţi, despre cheltuieli şi ajutorul Statului, despre asociaţii din eparhii, despre dreptul de succesiune al Ierarhilor şi monahilor, despre stemele eparhiale, şi Buletinul oficial. Legea fundamentală a schiţat însă, cum am văzut, unele principii ale administrării averii bisericeşti, principii care urmează să fie dezvoltate într-un Regulament ulterior. Iar în ce priveşte dreptul de succesiune al ierarhilor şi monahilor, care a fost tratat într-un capitol aparte în Legea precedentă din 1955, urmează ca el să fie tratat ulterior într-un regulament, în măsura în care normele din 1955, care în fond rămîn în vigoare, vor trebui modificate sau nu.

Din cele arătate, rezultă limpede că aceleaşi principii fundamentale stau la baza organizării celor două Biserici Ortodoxe surori. Aceste principii sînt identice atît în enunţarea cît şi în aplicarea lor, deşi în unele perioade ale istoriei fiecare Biserică a trebuit să se adapteze, în organizarea şi funcţionarea sa, împrejurărilor în care se afla, ceea ce dă un colorit deosebit aplicării lor fără să prejudicieze esenţa principiului în sine. Un exemplu în acest sens, ar fi aplicarea principiului organic, potrivit căruia, «clericii şi mirenii participă deopotrivă la viaţa Bisericii». În general, mirenii participă la alegerea ierarhilor şi clericilor. În unele situaţii şi împrejurări excepţionale însă, Biserica a socotit că este mai potrivit, spre binele ei, să restrîngă parţial şi temporar participarea mirenilor la exercitarea acestui drept, fără ca prin aceasta să se tăgăduiască importanţa principiului, ceea ce s-a şi observat în alte împrejurări, cînd tot pentru binele Bisericii, participarea laicilor la exercitarea puterii bisericeşti, îndeosebi în latura administrativ-gospodărească, a fost mult lărgită.

*

Patriarhia Antiohiei fiind organizată astfel poate fi socotită drept continuatoare a Bisericii creştine primare în organizarea ei. Dacă Sfinţii Apostoli erau adevăraţi ierarhi, iar adunarea lor de la Ierusalim în anul 50—51 este socotită un sinod prin excelenţă, Biserica Antiohiei de azi poate susţine că a conservat în chip autentic aceste două principii ale organizării anume principiul ierarhic, prin ierarhia ei, şi principiul sinodal sau sobornicesc, prin sinodul şi sinodalitatea sa. În chip asemănător, dacă treburile lumeşti erau administrate de bărbaţi aleşi de Sfinţii Apostoli şi Comunitatea credincioşilor, putem spune că consiliile care chivernisesc parohiile şi mitropoliile acestei Patriarhii nu sînt decît imagini dezvoltate în timp şi spaţiu ale prototipurilor lor. În acest sens, principiul organic este şi el aplicat în Patriarhia Antiohiei.

120. Art. 159—166 din Statutul Bisericii Ortodoxe Române.

Iar principiile autonomiei şi autocefaliei îşi găsesc fundamentul lor în forma de organizare a ţinuturilor evanghelizate de Sfinţii Apostoli şi mai cu seamă de Sfîntul Apostol Pavel, în Bisericile din Antiohia, Galatia, Efes, Corint, Tesalonicia, Roma şi altele.

Principiul loialităţii faţă de stat, neenunţat de Legea fundamentală, fiind aplicat prin obiceiul bisericesc, necontestat de nimeni, îşi are originea lui în cuvintele Sfîntului Apostol Pavel: «Tot sufletul să se supună înaltelor stăpîniri, căci nu este stăpînire decît de la Dumnezeu; iar cele ce sînt, de Dumnezeu sînt rînduite» (Rom. XIII, 1). Această concepţie a Bisericii Ortodoxe face posibilă exercitarea jurisdicţiei de către Patriarhia Antiohiei în cuprinsul atîtor ţări din diferite continente, pe unde s-au împrăştiat şi s-au stabilit credincioşii ei în decursul timpului din cauza împrejurărilor vitrege care i-au silit la această împrăştiere.

Biserica Antiohiei este de fapt ceea ce îşi atribuie sieşi în primul articol din Legea fundamentală: «o Biserică Apostolică». Ea este calificată astfel nu numai pentru că se inspiră din principiile de organizare lăsate de Sfinţii Apostoli în Sfînta Tradiţie, ci pentru că are şi din duhul apostolic prin modestia posibilităţilor sale. Prin colaborarea strînsă, în dragoste frăţească, cu celelalte Biserici Ortodoxe Autocefale, Biserica Antiohiei se străduieşte să contribuie la întărirea Ortodoxiei, pentru ca astfel, toate împreună, să poată sluji mai cu folos mesajului cîntat de îngeri la Naşterea Mîntuitorului: «Mărire întru cei de sus lui Dumnezeu şi pe pămînt pace şi între oameni bunăvoire».

ANEXE

LEGEA FUNDAMENTALĂ A PATRIARHIEI ANTIOHIEI PENTRU GRECO-ORTODOCŞI

Dispoziţii generale

Art. 1 — Biserica Antiohiei, cunoscută sub denumirea «Patriarhia Antiohiei şi a tot Orientului pentru Greco-Ortodocşi» este o Biserică Apostolică Autocefală, în comuniune cu celelalte Biserici Ortodoxe prin identitatea credinţei, Sfintelor Taine şi Sfintei Tradiţii.

Art. 2 — Jurisdicţia Patriarhiei Antiohiei se întinde asupra Siriei, Libanului, Irakului, Kuweitului, Turciei, Iranului, Peninsulei Arabe, Americii de Nord, celei Centrale precum şi celei din Sud, Australia şi Neozeelandei.

Art. 3 — Antiohia este vechea reşedinţă Apostolică, Damascul actuala reşedinţă a Patriarhului.

Art. 4 — Sfîntul Sinod este suprema autoritate în Biserică.

Art. 5 — Clericii şi mirenii participă la viaţa Bisericii după măsura Darurilor Duhului Sfînt primite de fiecare.

Art. 6 — Sub denumirea de «Cleric» în această lege intră Patriarhul, Mitropolitul, Episcopul, Preotul şi Diaconul.

Art. 7 — Fiecare cleric este slujitorul lui Dumnezeu şi al poporului său. Slujirea lui este gratuită încît nu primeşte salariu sau bani în schimbul slujbei lui spirituale.

Art. 8 — Biserica asigură întreţinerea slujitorilor ei cu darurile credincioşilor precum şi din veniturile legatelor pioase.

Cap. I: Sfîntul Sinod

Art. 9 — Sfîntul Sinod este alcătuit din Patriarh ca preşedinte şi din Mitropoliţi în funcţiune ca membri.

Art. 10 — Sfîntul Sinod este cea mai înaltă autoritate în problemele de credinţă, de legiferare şi de judecată în Biserica Antiohiei. Hotărîrile sale sînt definitive şi împotriva lor nu

poate fi exercitată nici o cale de atac.

Art. 11 — Sfîntul Sinod propune candidat şi alege pe patriarh dintre membrii săi, precum candidează şi alege pe mitropoliţi şi episcopi potrivit Regulamentului Interior al Scaunului Antiohiei.

Art. 12 — Sfîntul Sinod judecă pe patriarh, pe mitropolit şi pe episcop după Regulamentul Interior, şi sentinţele sale sînt fără apel.

Art. 13 — Sfîntului Sinod îi revine dreptul de a înfiinţa mitropolii noi, cum şi de a modifica limitele celor în fiinţă.

Art. 14 — Sfîntul Sinod hotăreşte natura şi extensiunea relaţiilor Bisericii din Antiohia cu celelalte Biserici Autocefale, precum şi cu celelalte Biserici şi denominaţii religioase.

Art. 15 — Sfîntul Sinod supraveghează Institutul Teologic Sfîntul Ioan Damaschin, precum şi Şcoala Clericală din Balamand şi Şcoala preoţească.

Art. 16 — Patriarhul promulgă Regulamentul Interior al Scaunului Antiohiei. Acest Regulament determină desfăşurarea lucrărilor Sinodului, numărul comisiilor sale, atribuţiile lor precum şi desfăşurarea şedinţelor acestor comisii.

Cap. II: Patriarhul

Art. 17 — Patriarhul este Preşedintele Sfîntului Sinod şi Executorul hotărîrilor sale. El este Simbolul unităţii Bisericii Antiohiene, Instrumentul comuniunii ei cu Biserica Ecumenică şi Reprezentantul ei pe lîngă celelalte Biserici, Religii şi Ţări.

Art. 18 — Patriarhul are o jurisdicţie generală asupra legatelor pioase ale Antiohiei, Damascului, Mînăstirilor patriarhale, avînd asupra lor dreptul de supraveghere nemijlocită.

Art. 19 — Patriarhul se bucură de drepturile şi privilegiile bisericeşti.

Art. 20 — Patriarhul numeşte pe exarhii patriarhali în limitele jurisdicţiei Patriarhiei Antiohiei şi este autoritatea competentă a lor.

Art. 21 — Patriarhul nu împrumută şi nu se împrumută, nu schimbă şi nu ipotechează, nu împrumută pe amanet şi nu înstrăinează nici unul dintre legatele pioase ale Scaunului Antiohiei fără aprobarea Sfîntului Sinod.

Art. 22 — Scaunul patriarhal se socoteşte vacant în cazul morţii, demisiei, depunerii din scaun şi impedimentelor permanente.

Art. 23 — Cînd Scaunul patriarhal devine vacant, Vicarul patriarhal convoacă Sfîntul Sinod şi alege dintre membrii săi un locţiitor patriarhal care se va bucura de atribuţiile pe care le va determina Regulamentul Interior.

Art. 24 — Locţiitorul patriarhal invită pe membrii Sfîntului Sinod la adunare în timp de zece zile de la vacantarea scaunului ca să procedeze la operaţiile candidării şi alegerii noului patriarh potrivit dispoziţiilor Regulamentului Interior.

Cap. III: Mitropolitul

Art. 25 — Mitropolitul este Păstorul Eparhiei şi Simbolul unităţii ei. El este şi organul de legătură a ei cu comuniunea Bisericii precum şi reprezentantul oficial pe lîngă Stat.

Art. 26 — Mitropolitului îi revine jurisdicţia generală asupra mînăstirilor, bisericilor, Instituţiilor şi legatelor pioase care sînt în cuprinsul Eparhiei sale şi are asupra lor dreptul de supraveghere nemijlocită.

Art. 27 — Mitropolitul Eparhiei nu împrumută şi nu se împrumută, nu schimbă şi nu ipotechează, nu împrumută pe amanet şi nu înstrăinează nici unul dintre legatele pioase ale Eparhiei fără avizul Consiliului Eparhial al comunităţii şi aprobarea scrisă a Patriarhului.

Art. 28 — Scaunul Mitropoliei se socoteşte vacant în cazul morţii, demisiei, depunerii şi impedimentelor permanente.

Art. 29 — Cînd scaunul Mitropoliei devine vacant, Patriarhul desemnează un Exarh Patriarhal pentru mitropolia vacantă, care va exercita atribuţiile prevăzute de Regulamentul Interior.

Art. 30 — Patriarhul convoacă pe Membrii Sfîntului Sinod la adunare în timp de patruzeci de zile de la data vacanţei ca să procedeze la operaţiile candidării şi alegerii noului Mitropolit conform dispoziţiilor Regulamentului Interior.

Art. 31. — Candidatul la episcopie sau mitropolie trebuie să îndeplinească următoarele condiţii :

— Să fie dintre fiii Scaunului Antiohian.

— Să aibă împlinită vîrsta de treizeci şi trei de ani.

— Să aibă bacalaureatul oficial sau o diplomă echivalentă.

— Să fie diplomat cu o Licență în teologie de la «Institutul Teologic Sfîntul Ioan Damaschin», sau din alte Institute Ortodoxe, după o învățătură efectiv îndeplinită.

— Să fie prezentat înaintea unei comisii numite de Sfîntul Sinod ca să-și dea părerea asupra pregătirii lui pentru episcopie.

Cap. IV: Preotul paroh

Art. 32 — Preotul paroh este părintele spiritual al parohiei sale.

Art. 33 — El îndeplinește slujbele spirituale într-o biserică rezervată lui.

Art. 34 — El depinde în mod nemijlocit de Scaunul patriarhal sau de mitropolitul Eparhiei din care face parte.

Art. 35 — Candidatul la preoție trebuie să îndeplinească următoarele condiții : 1 — Să aibă împlinită vîrsta de douăzeci și cinci de ani, și să fie recunoscut ca avînd a purtare bună. 2 — Să fi obținut diploma oficială a «brevetului» și diploma de capacitate pentru preoție din școala preoțească.

Cap. V: Diaconul

Art. 36 — Diaconul ajută pe Patriarh, Mitropolit și preot la săvîrșirea slujbelor religioase și în activitatea socială.

Art. 37 — Diaconul depinde de Scaunul patriarhal sau de mitropolitul Eparhiei din care face parte.

Art. 38. — În caz că este celibatar, diaconul nu este hirotonit dacă n-a împlinit vîrsta de douăzeci și cinci de ani.

Art. 39 — Se aplică și candidatului la diacont alineatele 2, 3 din Art. 35 din acest Regulament.

Cap. VI: Călugării

Art. 40 — Călugărul este cel care viețuiește într-o Mînăstire și care a depus voturile după Tradiția călugărească ortodoxă în limitele regulamentelor acestei Mînăstiri.

Art. 41 — Bunurile mobiliare sau imobiliare pe care le posedă clericul celibatar sau călugărul, în afară de Sirieni, după moartea lui revin din oficiu Bisericii.

Cap. VII: Eparhiile și Parohiile

Art. 42 — Eparhiile Scaunului Antiohiei sînt determinate și limitate geografic după cum este prescris în Regulamentul Interior.

Art. 43 — Eparhiile sînt împărțite în circumscripții parohiale conduse de un preot și avînd ca centru biserica Parohiei.

Art. 44 — Fiecare credincios ortodox care locuiește în limitele unei Parohii se socotește de fapt unul dintre fiii acestei Parohii.

Cap. VIII: Consiliile Comunității

Art. 45 — Consiliile Comunității sînt definite și determinate de Regulamentul Interior.

Cap. IX: Institutul Teologic «Sfîntul Ioan Damaschin»

Art. 46 — Institutul universitar Sfîntul Ioan Damaschin este condus de un Consiliu conform unui Regulament propriu aprobat de Sfîntul Sinod.

Cap. X: Dispoziții tranzitorii

Art. 47 — Patriarhul publică această Lege Fundamentală și o comunică tuturor Eparhiilor Antiohiene.

Art. 48 — Patriarhul prezintă această Lege autorităților civile competente.

Art. 49 — Pe data promulgării acestei legi, se abrogă toate dispozițiile contrare ei și se socotesc dizolvate toate Consiliile și organele anterioare care contravin dispozițiilor ei.

Art. 50 — Dispozițiile acestei legi privitoare la Consiliile Eparhiale Comunitare se aplică după promulgarea Regulamentului Interior al Scaunului Antiohian într-o perioadă maximă de șase luni de la data promulgării lui.

Art. 51 — Această lege se modifică printr-un decret emis de Sfîntul Sinod, hotărît de două treimi din Membrii săi.

Promulgată în Mînăstirea Patriarhală a Maicii Domnului din Saidnaia pe data de 23 iunie 1973.

Patriarhul Antiohiei și al întregului Orient.

REGULAMENT INTERIOR

Regulamentul Consiliilor

Dispoziţii generale

Art. 1 — Credincioşii participă la viaţa Bisericii prin participarea lor la viaţa Parohiei din care fac parte, şi la viaţa Eparhiei în care este cuprinsă această Parohie.

Art. 2 — Unele organe colaborează cu Păstorul Eparhiei în lucrările şi activităţile Eparhiei. Aceste Organe sînt de o durată permanentă şi sînt compuse din clerici şi mireni. Ele sînt : Consiliile Parohiale, Congresul Eparhial şi Consiliul Eparhial.

Cap. I: Consiliul parohial

Art. 3 — Consiliul Parohial este un organ permanent care colaborează cu Preotul în latura educaţiei bisericeşti, la sporirea vieţii spirituale, şi la creşterea veniturilor Parohiei. El funcţionează sub preşedinţia Preotului.

Art. 4 — Membrii Consiliului Parohial sînt aleşi în urma unei înţelegeri între Păstorul Eparhiei şi Parohia respectivă.

Art. 5 — Consiliul Parohial este compus din şase pînă la treizeci membri după proporţia numărului membrilor Parohiei. Păstorul Eparhiei determină numărul membrilor Consiliului parohial printr-o decizie.

Art. 6 — Condiţiile de a fi membru : a) Să fie o persoană din Parohie, avînd împlinită vîrsta de douăzeci şi unu de ani, şi să fie înscrisă în registrul Parohiei ; b) Să nu fie dator Bisericii nici Instituţiilor sale ; c) Să fie credincios practicant, doritor al binelui Bisericii, cunoscut pentru buna sa purtare ; d) Să fie dintre cei capabili de a îndeplini o slujire efectivă Bisericii.

Art. 7 — Dreptul de a fi **ales membru în Consiliul parohial** este recunoscut atît femeii ortodoxe cît şi bărbatului ortodox.

Art. 8 — Atribuţiile Consiliului : a) Alege biroul său dintre membrii săi, şi comitetele necesare bunului mers al lucrărilor sale ; b) Supraveghează şi păzeşte legatele pioase ale Parohiei, inventarul bisericii format din icoane, obiecte sfinţite, cărţi şi manuscrise, odăjdii şi alte lucruri ; c) Asigură întreţinerea preotului şi slujitorilor bisericii, ca şi cheltuielile necesare pentru lucările bisericeşti în parohie ; d) Întocmeşte bugetul bisericii şi al legatelor pioase la începutul fiecărui an, şi le prezintă Consiliului Eparhial al Comunităţii spre a fi aprobate ; e) Execută hotărîrile Consiliului Eparhial al Comunităţii în ceea ce priveşte parohia.

Art. 9 — Consiliul se adună de două ori pe lună, sub preşedinţia Preotului şi la convocarea lui.

Art. 10 — La fiecare doi ani încetează calitatea de membru a o treime din membrii Consiliului, care sînt înlocuiţi prin membrii noi din aceeaşi parohie.

Art. 11 — După patru ani de la constituirea Consiliului, calitatea de membru ia sfîrşit prin tragerea la sorţi pentru prima treime a membrilor şi pentru jumătatea celorlalte două treimi.

Art. 12 — Un membru poate fi reales în Consiliu după o perioadă de doi ani de la ieşirea lui.

Art. 13 — Consiliul păstrează un registru oficial în care se redactează procesele verbale ale şedinţelor. Acest registru este semnat de toţi membrii.

Cap. II: Congresul eparhial

Art. 14. — Congresul eparhiei este compus din delegaţii tuturor satelor şi regiunilor. Sediul său se află în oraşe. Păstorul Eparhiei îi alege în înţelegere cu păstoriţii săi, cu condiţia să îndeplinească condiţiile calităţii de a fi membru, care sînt cuprinse în articolul şase al acestui Regulament.

Art. 15 — Clericii Eparhiei sînt membri de drept ai Congresului. Numărul lor nu trebuie să depăşească o pătrime a membrilor Congresului.

Art. 16 — La compunerea Consiliilor parohiale potrivit dispoziţiilor acestui regulament, se alcătuieşte Congresul Eparhiei din delegaţii acestor Consilii cu clericii Eparhiei conform **Art. 15 din acest Regulament.**

Art. 17 — Numărul membrilor Congresului nu trebuie să fie mai mic de 50 de membri.

Art. 18 — Chiriarhului îi revine sarcina de a determina printr-o decizie numărul membrilor Congresului din Eparhia sa, cu condiţia ca reprezentarea să fie proporţională cu numărul credincioşilor din fiecare parohie.

Art. 19 — Congresul este convocat de păstorul Eparhiei sau de delegatul lui cel puțin odată la doi ani.

Art. 20 — Congresul alege membrii Consiliului Eparhial într-o ședință oficială.

Art. 21 — Congresul examinează raportul integral al Consiliului Eparhial și prezintă recomandările sale în această privință.

Art. 22 — Congresul funcționează ca un organ pentru propășirea integrală a Eparhiei și pentru alimentarea Casei Comunității.

Art. 23 — Candidatul care a avut majoritatea absolută a voturilor este considerat ales în alegerile Consiliului Eparhial.

Art. 23 — Desfășurarea alegerilor se redactează într-un registru oficial semnat de președintele ședinței și colaboratorii lui.

Art. 25 — Calitatea de a fi membru a unei treimi a membrilor Congresului ia sfîrșit la doi ani. Aceștia sînt înlocuiți cu alți membri din aceleași regiuni încît să nu rămînă nici o regiune fără reprezentare.

Art. 26 — Nu este îngăduită reînnoirea calității de a fi membru înaintea trecerii a patru ani de la ieșirea din Congres.

Cap. III: Consiliul eparhial

Art. 27 — Consiliul eparhial este un organ care ajută Păstorul Eparhiei în lucrările sale. Numărul membrilor săi variază între 12 și 27 de membri.

Art. 28 — Membrilor săi li se aplică condițiile calității de a fi membru, care se cuprind în Art. 6 din Regulamentul prezent.

Art. 29 — Sediul Consiliului este palatul Eparhiei unde se află arhivele, registrele și documentele lui.

Art. 30 — Atribuțiile Consiliului : 1. Colaborează cu Păstorul Eparhiei în supravegherea Instituțiilor Comunității ; 2. Alege biroul și comisiile care îi sînt necesare ; 3. Aprobă organele care administrează Instituțiile Comunității ; 4. Ratifică regulamentele acestor Instituții, pe care le și modifică la nevoie ; 5. Supraveghează alegerea organelor administrative ale Asociațiilor Comunității și ratifică regulamentele lor conform legilor în vigoare ale Statelor ; 6. Asigură întreținerea clericilor și slujitorilor Cancelariei Eparhiale, și cheltuielile necesare educației religioase și altor activități spirituale ; 7. Întocmește bugetul anual al Eparhiei și se îngrijește de executarea lui ; 8. Controlează și verifică operațiile contabile ale Consiliilor Parohiale și ratifică bugetele lor ; 9. Emite avizele amintite în Art. 27 din Legea fundamentală a Patriarhiei care stipulează că «Mitropolitul Eparhiei nu împrumută și nu se împrumută, nu schimbă și nu ipotechează, nu împrumută pe amanet, și nu înstrăinează nici unul dintre legatele pioase ale Eparhiei fără o hotărîre cu avizul Consiliului Eparhial și fără aprobarea scrisă a Patriarhului» ; 10. Examinează operațiile contabile ale Instituțiilor Comunității și ratifică bugetele lor ; 11. Intervine pentru rezolvarea oricărui litigiu ivit în Instituțiile Comunității, și întocmește un referat în această privință ; 12. Examinează orice neajuns, călcare, neglijență sau neobservare a Legii de către vreuna dintre Instituțiile Comunității ; 13. Se străduiește să acopere deficitul care s-ar putea întîmpla unei Instituții a Comunității ; 14. Emite decizia cu care dizolvă Instituțiile Comunității care ar avea activități și scopuri asemănătoare și se găsesc într-o singură Parohie ; 15. Emite o decizie cu care ar desființa o Instituție a Comunității în cazul în care s-ar abate de la scopul ei sau ar călca canoanele. În acest caz, Consiliul va indica modul lichidării inventarului și bunurilor ei ; 16. Obligă Instituțiile Comunității de a-și modifica regulamentele lor conform Regulamentului prezent.

Art. 31 — Într-o sub denumirea «Instituțiilor Comunității» Asociațiile, Birourile legatelor pioase, Directorii școlilor și alte comitete pe care Consiliul le-ar fi alcătuit la nevoie.

Art. 23 — Consiliul Comunității se adună prin convocarea Păstorului Eparhiei și sub președinția sa sau sub președinția celui pe care el l-ar delega.

Art. 33. — Consiliul Comunității se adună pentru prima dată într-o perioadă de zece zile de la alegerile noilor membri.

Art. 34 — Consiliul Eparhial al Comunității se adună cel puțin odată pe lună, iar data o va fixa președintele pe baza invitației făcută de Președintele lui sau la cererea unui sfert al membrilor Consiliului.

Art. 35. — Ședințele Consiliului sînt legale dacă au fost prezenți mai mulți decît jumătatea membrilor săi.

Art. 36 — Hotărîrile se iau cu majoritatea absolută a membrilor prezenți.

Art. 37 — Votul poate fi solemn sau în secret după cum hotărăşte Consiliul.

Art. 38 — Şedinţele Consiliului sînt secrete. Consiliul poate să cheme pe oricine la şedinţele lui cînd socoteşte util de a-l asculta.

Art. 39 — Şedinţele Consiliului se redactează într-un registru oficial pe care îl semnează cei prezenţi.

Art. 30 — Un membru este socotit exlus cînd : a) Demisionează şi Păstorul Eparhiei îi acceptă demisia ; b) Îi survine ceva care l-ar împiedeca să continue munca din cauza pierderii uneia sau mai multor condiţii dintre condiţiile cerute pentru calitatea de membru ; c) Lipseşte de la şedinţe de trei ori consecutiv fără o justificare legală.

Art. 41 — Membrilor Consiliului Eparhial li se aplică dispoziţiile Art. 25 din acest Regulament.

Art. 42 — Un membru al Consiliului Eparhial poate fi ales din nou numai odată, şi acesta după ce au trecut doi ani de la ieşirea lui din Consiliu.

Art. 43 — Consiliul Eparhial se desfiinţează cu o decizie emisă de Păstorul Eparhiei cînd îşi neglijează obligaţiile sau nu mai corespunde acestor obligaţii.

Cap. IV: Congresul General Ortodox

Art. 44 — Patriarhul convoacă în caz de necesitate, un Congres General Ortodox al Scaunului Antiohiei, în care toate Eparhiile sînt reprezentate de clerici şi de mireni. Scopul acestui Congres este coordonarea lucrărilor în Scaunul Antiohiei, întărirea legăturilor între Eparhii, planificarea în vederea selecţionării celor mai bune elemente. Congresului îi revine datoria să înainteze Sfîntului Sinod recomandările lui la aceste probleme.

Art. 45 — Fiecare Eparhie este reprezentată pe lîngă Păstorul ei, de un preot ales de El, şi de trei mireni aleşi de Consiliul Eparhial al Comunităţii.

Dispoziţii tranzitorii

Art. 46 — Dispoziţiile articolelor privitoare la Consiliile parohiale se execută printr-o decizie emisă de Păstorul Eparhiei.

Art. 47 — Acest Regulament intră în vigoare în toate Eparhiile Scaunului Antiohiei într-o perioadă de trei luni de la data promulgării lui.

Promulgat de Sfîntul Sinod al Antiohiei convocat în Mînăstirea Sfîntului Ilie Şoaia în 28 iulie 1973.

Doctorand Nicolae V. Dură

NOMOCANONUL ETIOPIAN «FETHA NAGAST», ÎN LUMINA CERCETĂRILOR ISTORICILOR ŞI CANONIŞTILOR ETIOPENI ŞI EUROPENI*

Istoria Etiopiei, potrivit opiniei tradiţionale a istoriografilor etiopieni, a fost împărţită în trei mari perioade[1]: Zămănă Abău (Epoca Părinţilor sau perioada antică), Zămănă Muse Hig (Epoca Legii lui Moise sau perioada mozaică), Zămănă Sîgaui Sîrată Cîrstîna (Epoca creştină sau timpul Întrupării Domnului şi a legii creştine).

În Epoca Părinţilor sau în Epoca Patriarhală, legea conştiinţei (Hîgălîbuna) sau Dreptul ori legea naturală a guvernat orice creatură umană[2]. Conştiinţa binelui şi răului a fost etalonul de măsurare a valorii morale. Treptat, dreptul natural şi legea morală au fost încorporate şi înveşmîntate cu practicile şi obiceiurile familiei, tribului, comunităţii etc. Experienţa vieţii cotidiene a sancţionat şi codificat aceste practici şi obiceiuri patriarhale. Astfel, dreptul sau legea naturală au fost interpretate prin prisma dreptului consuetudinar al indivizilor şi comunităţii. Seminţiile Cuşitice şi Semitice, strămoşii poporului etiopian, au experimentat acelaşi proces universal al legii naturale şi al dreptului cutumiar în epoca patriarhală.

În a doua perioadă, «legea mozaică», Decalogul, impunea norme precise, cu caracter moral, poporului ales al lui Dumnezeu. La legea naturală scrisă în inima fiecărei zidiri adamice, s-a adăugat legea scrisă pe tablele Sinaiului. Dacă Axumiţii (vechiul regat etiopian), au fost sau nu guvernaţi de legea mozaică, este încă discutabil, dar un singur lucru nu poate fi tăgăduit: că Axumiţii (Agazian) au adus cu ei din ţara de baştină, Arabia Saudită, conştiinţa legii mozaice şi a practicilor ei, chiar dacă ei n-au fost subiecţi ai acestei legi şi nu s-au închinat lui Iahve, ca unui singur Dumnezeu[3].

În Epoca legii creştine, legea mîntuirii şi a dragostei creştine avea să substituie umbra legii vechi, să o desăvîrşească, să o elibereze de sarcinile grele ale practicilor mozaice.

Evanghelia, legea dragostei, legile decretate de împăraţii creştini şi de organele legislative ale comunităţilor creştine universale şi locale aveau să fie ghidul şi norma vieţii creştine. Procesul de fuziune a Bisericii cu statul şi-a găsit expresia elocventă în tradiţia nomocanonică. Legile seculare decretate de Bazileii din Bizanţ, erau colorate de principiile evanghelice, ale legii celei noi. Acest veşmînt a dat legii imperiale un caracter universal şi obligatoriu pentru toţi membrii Bisericii lui Hristos. Sinodul de la Niceea (325) poate fi socotit primul «parlament» al lumii

---

* Lucrare de seminar, susţinută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, întocmită sub îndrumarea D-lui Prof. Iorgu D. Ivan, care a dat şi avizul pentru publicare.

1. Vezi Lică Tăbăt Aialeu, *Etiopia Betă Cîrstian*, în limba amharică, în «Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies», Addis Abeba, II, 1966, Institute of Ethiopian Studies, H. S. I. University. 2. Vezi Rom. II, 14.

3. Inscripţia lui Aezana (primul împărat creştin al Axumiţilor, în secolul al IV-lea), ne demonstrează cu prisosinţă acest lucru, deşi Etiopienii se socotesc practicanţi ai religiei mozaice din timpul lui Solomon. În inscripţia păgînă a lui Aezana se citeşte: «Ezana, fiul lui Ella'Amida din familia lui Halen, regele Axumului şi al Hemer (Himiar), ... şi el a stabilit un tron (a descălecat) aici în Şado şi s-a încredinţat pe sine protecţiei lui Astar şi Beher şi Meder (Pămîntul)». (Sergew Habte Sellassie «Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270, Addis Ababa, 1972 p. 93—94). Cultul dat astrelor (Astar), mării, oceanului (Beher) şi pămîntului (Meder), era religia Axumiţilor la începutul secolului al IV-lea înainte de încreştinare. Deci Etiopia şi etiopienii practicau un cult politeist-naturalist şi nu mozaic.

creştine, în cadrul imperiului roman. Canoanele decretate de sinoadele ecumenice au primit şi caracter de legi obligatorii pentru creştini, prin investirea şi sancţionarea lor de autoritatea imperială. Codex Theodosianus şi în special Codex Justinianus aveau să legifereze superioritatea legislaţiei canonice asupra celei seculare. Caracteristica Evului Mediu, din punct de vedere juridic este legislaţia nomocanonică care a guvernat curtea imperială şi cea patriarhală. «Quod omnes tangit, debet ab omnibus approbare».

Începînd din secolul al XV-lea, regatul Axumit a fost guvernat de aceeaşi legislaţie nomocanonică bizantină [4]. Traducerea nomocanonului arab, scris de Ibn Al-Assal în secolul al XIII-lea, consfinţea o practică deja existentă în Biserica Etiopiei. Prerogativele împăratului etiopian erau o copie fidelă a prerogativelor împăraţilor bizantini. Un cod nomocanonic sistematic era cerut de procesul de instituţionalizare a vieţii religioase, care însă nu presupunea lipsa [5] unor principii ale legislaţiei nomocanonice bizantine şi locale. Legislaţia secularâ a împăraţilor etiopieni a avut ca prototip legislaţia mozaică, apoi cea romano-bizantină. Practic, viaţa socială şi religioasă a Axumiţilor s-a condus de dreptul cutumiar, de legea Evangheliei şi de canoanele Bisericii ecumenice, a căror expresie poate fi socotită legislaţia bizantină. Despărţirea şi separarea jurisdicţională a Bisericilor Ortodoxe după sinodul ecumenic de la Calcedon, n-a afectat constituţia canonică a Bisericii Ortodoxe etiopiene. În «Corpus Juris Canonici Aethiopici» găsim, mai mult sau mai puţin, principiile întregii legislaţii canonice a Bisericii Ortodoxe ecumenice. Prin traducerea nomocanonului lui Ibn al-Assal, era receptată, deşi nu făţiş mărturisită, şi legislaţia romano-bizantină. Astfel, receptarea dreptului secular bizantin era o realitate juridică.

4. Se pare, totuşi, că legislaţia nomocanonică bizantină era cunoscută axumiţilor înainte de traducerea Fetha Nagast, în secolul al XV-lea, deoarece dreptul cutumiar etiopian primise influenţe ale dreptului romano-bizantin. Getachew Tebick spunea : «Dreptul civil al Romei stă la baza întregului drept privat etiopian vechi şi modern... Toate regulile dreptului nostru consuetudinar pot pretinde o veche descendenţă din legile imperiului roman de Răsărit. (A Comparative Study of The Roman and the Ethiopian Law of marriage, Haile Sellassie I University College of Addis Abeba, May 31 1961, lucrare nepublicată, Library, Faculty of Law).

5. Ignazio Guidi nu acceptă existenţa în Etiopia a unei legislaţii nomocanonice anterioare traducerii Nomocanonului Fetha Nagast. «Lipsa absolută a oricărui nomocanon sistematic a contribuit, cred eu, la o primire favorabilă a acelei traduceri care intră în Etiopia sub numele de Fetha Nagast sau Legislaţia regilor» (Il Fetha Nagast o «Legislazione dei Re» Codice Ecleziastico e Civile di Abissinia, Roma, Casa Editrice Italiana, 1899, p. 7.)

6. «... Normele consuetudinare ale Etiopiei... sînt fructul unei înţelepciuni populare, şi mai mult al unei experienţe seculare» (Domenico Da Maarda, *Valore Giuridico delle consuetudini Etiopiche* del Convengo Internazionale di Studi Etiopici, Roma 2—4 aprilie 1959, Accademia Nazionale dei Lincei-Anno CCCLVII — Roma, 1960, p. 220. Vezi şi *Code of Customary law of Acchele Guzai. Customary law of Eritreia province* (1945), nepublicat, Library, Faculty of law, Haile Sellassie I University.

7. Biserica axumită a primit şi şi-a însuşit literatura canonică, apostolică, canoanele lui Ipolit, Didascalia, Qälementos (Canoanele lui Clement, episcopul Romei) şi canoanele a zece sinoade (primele trei ecumenice şi şapte provinciale — locale). Versiunea celor 84 canoane atribuite sinodului ecumenic de la Niceea (325) este o mărturie evidentă a faptului că Biserica Ortodoxă etiopiană a încorporat şi receptat şi legislaţia canonică post-calcedoniană. (Amintim că Biserica etiopiană atribue sinodului ecumenic de la Niceea (325) două colecţii de canoane : colecţia celor douăzeci de canoane care se află şi în Codul canonic al Bisericii răsăritene ortodoxe, şi Colecţia celor 84 de canoane care nu sînt altceva decît o parafrazare tîrzie a canoanelor date de sinoadele ecumenice de după Efes (431), datorate Bisericii copte). O răsfoire a paginilor colecţiei de canoane «Sinodos», enciclopedia canonică a Bisericii Ortodoxe etiopiene, ne demonstrează cu prisosinţă acest fapt. Vezi H. Zotenberg, Catalogues des Manuscrites Éthiopiens (Ghe'ez et Amharique) de la Bibliothèque Nationale, Paris, 1877, Chapter VIII, p. 141—148. Vezi şi manuscrisul Sinodosului în limba ghe'ez, din «National Library» Addi Ababa. Sinodosul etiopian, adică Colecţia de canoane cunoscută în limbaj etiopian sub numele de a «Senodos» a fost tradus în a doua jumătate a secolului al XIV-lea, dar înainte de codificarea canoanelor în această

Fetha Nagast în Tradiția etiopiană. — Nomocanonul lui Ibn al-Assal, scris în anul 1240, a fost intitulat original «Colecție de canoane». Ulterior, lucrarea lui Ibn al-Assal a fost cunoscută sub numele de «Nomocanonul lui Ibn al-Assal». În traducerea etiopiană, Nomocanonul lui Ibn al-Assal a fost cunoscut sub numele de «Fetha Nagast», sau în traducere românească «Pravila împăraților». Cercetătorii au identificat pe Abu-l Fada 'il Ibn al-Assal, ca adevăratul autor al acestei lucrări. Ibn al-Assal a fost unul dintre scriitori prolifici ai literaturii religioase arabe, contemporan cu Patriarhul Alexandriei Chiril al III-lea (1235—1243). Nomocanonul său, operă de compilație, scrisă în limba arabă, a folosit ca surse de consultație literatura patristică și canonică a Bisericii Ortodoxe ecumenice, precum și legislația nomocanonică bizantină pre și post-calcedoniană. Surse de mîna a doua folosite de autor au fost Dreptul consuetudinar și Dreptul musulman al timpului său [8].

Potrivit tradiției etiopiene, nomocanonul lui Ibn al-Assal este opera celor 318 Sfinți Părinți de la Niceea (325), intitulat de ei «Fetha Nagast». Care erau atunci împărații ale căror legi erau cuprinse în acest nomocanon? Desigur, această întrebare va determina pe etiopieni să dea un răspuns mai obiectiv, deși acest lucru va cere încă timp. Deci, originar, acest nomocanon sau Legea împăraților a fost intitulat, potrivit convingerii cărturarilor etiopieni, Fetha Nagast chiar de cei 318 Sfinți Părinți de la Niceea. Etiopienii au uitat însă faptul că Constantin cel Mare a fost primul împărat creștin. Conform mărturisirii acestei tradiții, nomocanonul lui Ibn al-Assal a fost tradus din limba greacă în arabă și apoi din limba arabă în limba etiopiană [9] în timpul domniei lui Zara Yaqob (1434—1468)[10]. Tradiția spune că diaconul Petros Abdă Sayd, ajutat de preotul Abraham au tradus Fetha Nagast la cererea împăratului Zara Yaqob, care s-ar fi mărturisit acestora că deși el și supușii săi trăiesc în era Noului Testament, judecă încă și administrează imperiul său după legea Vechiului Testament.

O altă tradiție etiopiană menționa că preotul Abraham a tradus Fetha Nagast din limba greacă în coptă, iar Petros Oldă Abde a făcut traducerea etiopiană după respectiva versiune coptă [11].

---

enciclopedie sau colecționarea lor într-un volum, canoanele diferitelor sinoade au circulat în Biserica Ortodoxă etiopiană în colecții separate.

8. Vezi G. Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur,* Rome 1947, vol. 2. p. 388 ș. u. Ignazio Guidi, *«Storia della Letteratura Etiopica»,* Roma, Istitutio per L'Oriente, 1932, p. 78. *Idem,* «Il Fetha Nagast o Legislazione dei Re», Codice Ecclesiastico e Civile di Abissinia, Roma, Casa Editrice Italiana 1899.

9. «Această carte a fost tradusă din limba greacă în limba arabă și apoi ... traducerea din arabă în ghe'ez a fost făcută de Abdăl Săid Lîgi Petros ... ajutat de preotul Abraham, fiul lui Hannatian». *Fetha Nagast Photo Offset,* Ms. nr. 387 p. 197 (Institute of Ethiopian Studies, H. S. I. U., Addis Ababa), în limba amharică.

10. Potrivit tradiției etiopiene, în timpul domniei lui Zara Jaqob (1434—1468) s-au tradus numeroase lucrări religioase, printre care și Fetha Nagast. «... multe cărți au venit : Fetha Nagast, Tamră Mariam, și celelalte cărți au venit în Etiopia din Egipt» *(Tarikă Nagast),* p. 34, Manuscris în Biserica Debre Berhan Sellasse (Gondar), copiat de And Alem Mulaw și tradus din limba ghe'ez, în limba amharică de Garima Täfara (Institute of Ethiopian Studies — H. S. I. U.) (Addis Ababa). Vezi și Aclilă Bîrhan Oldă Kirkos, *Mîrha Lîbuna,* Băkîdîst Sîlase Mănfăsawi Tîmîrt Bet, Ebetă Cîhînăt Tăclai, Țîhîfăt Asatîmău, Addis Ababa, Măgabit 24—1943 (calendarul etiopian), Bătînsaie Zăgubaie Matămia Bet Tatămă, p. 13.

11. «Ei spun că preotul Abraham este cel ce a tradus-o din limba greacă în limba coptă. A doua oară, din porunca sau în timpul domniei împăratului Zara Jaqob a fost tradusă din arabă în ghe'ez și adusă în țara noastră de către Petros fiul lui Abdă Sîdădă». *Mățihafă Micîr,*

Versiunea etiopiană a nomocanonului lui Ibn al-Assal are ca adaos o pre-prefață [12]. Această pre-prefață este un adaos tîrziu al comentatorilor etiopieni [13], probabil datînd din secolele XVI-XVII [14]. N-ar fi exclus ca Fetha Nagast să fi primit paternitate niceeană tocmai în acest timp, odată cu alăturarea acestui adaos «pre-prefață» care consfințea o tradiție creată în școlile etiopiene de comentariu al Fetha-Nagast. Potrivit acestei pre-prefețe, «cei 318 Sfinți Părinți» ai Sinodului de la Niceea, fiind implorați de împăratul Constantin cel Mare să-i înmîneze o carte de legislație creștină, după care să judece pe supușii săi, s-au rugat fierbinte Domnului să le audă această dorință. La porunca Domnului, cei 318 Sfinți Părinți au compilat o carte de legi extrase din Vechiul și Noul Testament [15] și au înmînat-o împăratului Constantin cel Mare. Cartea a fost scrisă de Ibn al-Assal [16]. De fapt, asemenea curiozități și surprize sînt un lucru caracteristic în lucrările cărturarilor etiopieni. În comentariile canoniștilor etiopieni (Mămhîran) [17], găsim variante diferite privind originea Fetha Nagast. Într-unul din aceste comentarii (Tîrgoame) [18], se spune că Macarios, episcopul Ierusalimului însoțit de doi diaconi, părăsind Ierusalimul pentru a participa la sinodul ecumenic de la Niceea (325), purta cu el o carte intitulată «Ehauriat Amăcnio» *(Simbolul de credință al Sfinților Apostoli)* [19]. Pe drum, episcopul Macarios a fost ucis de adepții lui Arie. Cei doi diaconi ai săi au fost salvați de un înger care i-a călăuzit la curtea împăratului Constantin îm-

Colecția Gebre Micael Gîrmu Zăbarakit Abai, Biblioteca Institutului de Studii etiopiene, H. S. I. U., Manuscris nr. 327 p. 145.

12. Vezi *The Fetha Nagast (The Law of the kings)* translated from the Ghe'ez by Abba Paulos Tsadua, Edited by Peter L Strauss, Published by the Faculty of Law, H.S.I.U. Addis Ababa, 1968.

13. «...Versiunea etiopiană începe cu o prefață care lipsește în textul arab...» A. Zotenberg, *Catalogues des Manuscripts Ethiopiens (Gheez et Amharique) de la Bibliothéque Nationale* (Paris, 1887) ms. nr. 122, p. 144 col. I.

14. Într-un manuscris al Fetha Nagast, scris în limba ghe'ez, care data din 1696, în Pre-prefață se afirma că etiopianul Akâla Krestos a scris această introducere care era adunată de cărturarii etiopieni. Deci, această Pre-prefață era opera canoniștilor etiopieni, care circulase pe cale orală. Akâla Krestos punea în scris o tradiție deja cu autoritate printre comentatorii și juriștii etiopieni. Vezi Johannes Bachmann, Codices Bibliothecae Regiae Berolinensis *Aethiopici* — ms. sau fol. 595. Fetha Nagast în «Corpus Juris Abbssinorum, Textum Atthiopicum Arabicumque ad manuscriptorum fidem cum versione Latina et Dissertatione Juridico — Historica Edidit Dr. Johannes Bachmann, Pars I Jus Connubii, Berolini, 1889, p. XVIII. N-ar fi exclus ca Fetha Nagast să fi primit paternitate niceeană tocmai în acest timp, odată cu alăturarea acestui adaos «Pre-prefață», care consfințea o tradiție creată în școlile etiopiene de comentariu al Fetha Nagast.

15. Vezi Fetha Nagast, Pre-prefață, ms. din 1788, National Library, Addis Ababa.

16. Iată deci că în tradiția etiopiană, Ibn al-Assal, autorul nomocanonului cunoscut de ei sub numele de «Fetha Nagast», a fost contemporan cu Constantin cel Mare. Curios e faptul cum de l-au mai amintit cei puțin. Să fie oare o greșeală datorată lipsei de informație a învățăceilor etiopieni... ? Oricum, din secolul al IV-lea, cînd a trăit Constantin cel Mare, și pînă în secolul al XIII-lea cînd a viețuit autorul nomocanonului Fetha Nagast, rămîne un timp de nouă secole.

17. În marile lavre etiopiene se găsesc numeroase comentarii (tîrgoame) biblice, patristice, canonice etc. Comentariile Fetha Nagast diferă de la dascăl la dascăl.

18. *Fetha Nagast Nibabna tirgoameu,* 1958 (calendarul etiopian), Addis Ababa Băbîrhanna Sălam Matămia Bet tatămă, în limbile ghe'ez și amharică.

19. Simbolul acesta se află în liturghierul etiopian.

preună cu cartea respectivă [20]. Comentatorul etiopian lăsa să se înțeleagă faptul că legislația canonică niceeană era o continuare a celei apostolice. În continuare, comentariul citat, menționa că cei 318 Sfinți Părinți (Sălăstu Mîît) au compilat o carte de legi, cu excerpte prin Vechiul și Noul Testament și au dăruit-o împăratului Constantin. Timpul a trecut și pelerini din lumea creștină mergeau să dea respectul lor primei cetăți ecumenice Niceea. Unul din acești pioși pelerini, preotul Abraham, ajungînd la Niceea a intrat într-o bibliotecă [21] și din fericire a găsit o lucrare valoroasă, scrisă în limba greacă pe care el a tradus-o în limba arabă.

Potrivit prefeței Fetha Nagast, Abraham Kăsis (preotul Abraham) a fost contemporan cu Zara Jaqob (1434—1468), iar în comentariul acestei Fetha Nagast, este contemporan secolelor IV—V. Să ne amintim doar un singur lucru: literatura arabă și mai precis limba și literatura religioasă arabă a creștinilor egipteni apare în secolele VII—VIII. Iată deci că discrepanța prea mare, ne arată cît credit se poate acorda tezei teologilor etiopieni. În timpul împăratului Zara Jaqob (1434—1468), lucrarea găsită și tradusă de preotul Abraham a fost tradusă în limba etiopiană. Comentatorul spune că Zara Jaqob nu era fericit deși doctorii Bisericii etiopiene îi dăruiseră cartea intitulată Făus Mănfăsaui *(Medicina spirituală)*. El se plîngea diaconului Petros că deși trăiește în legea Noului Testament, administrează și judecă pe supușii săi după legea Vechiului Testament. Diaconul Petros Oldă Abdăl Săid informa pe împăratul Zara Jaqob [22] despre existența în Alexandria a unei cărți scrisă de cei 318 Sfinți Părinți și tradusă în arabă. Suveranul etiopian l-a trimis deîndată pe diaconul Petros să-i aducă de la Alexandria această carte și l-a însărcinat cu traducerea ei. Primul ucenic etiopian al diaconului Petros care a însușit tainele acestei cărți, a fost Likă Cahînat Hauriană Cîrstos [23]. Apoi comentatorul etiopian atrage atenția cititorului că va prezenta «Efîtîha Mănfăsaui» *(Dreptul religios)* și «Efîtîha Sîgaui» *(Dreptul secular)* al celor 318 Sfinți Părinți și «ceea ce doctorii Bisericii au adunat, începem să scriem...» [24]. Prin această frază, comentatorul etiopian a acceptat vrînd-nevrînd că Fetha Nagast folosise lucrările Sfinților Părinți din epoca tîrzie. Pre-prefața «Fetha Nagast» se încheia cu următoarea afirmație: «Comentariul (interpretarea) care a fost dat lui Iscîndros va fi înmînat și lui Abraham Kăsis». Iscîndros [25] a fost episcopul Alexandriei care a prezidat sinodul ecumenic de la Niceea

20. Această legendă, făurită în mănăstirile etiopiene și hrănită de duhul pietății monahale, exprimă totuși un dram de adevăr. Ea este expresia unei tradiții canonice etiopiene care mărturisește existența unei colecții de canoane apostolice, în sec. al IV-lea, al V-lea.

21. În textul etiopian întîlnim termenul «Îca Bet» care s-ar traduce exact cu magazie.

22. Iată deci că istoria lui Constantin cel Mare este atribuită împăratului etiopian Zara Jaqob (1434—1468). În cronicile etiopiene, Zara Jaqob e numit și Constantin. Să fie oare o identificare de nume... ? Fie și așa, o identificare de fapte și realități nu poate fi făcută chiar dacă împărații etiopieni își arogă dreptul de a fi urmași ai celor din Bizanț. Se pare că o descendentă doar din vița lui Solomon nu era prea aureolată pentru coroana etiopiană. Oricum, canoniștii și comentatorii sau jurisconsulții etiopieni au găsit în Zara Jaqob zis și Constantin, omul și timpul potrivit pentru a-i atribui atributele celui din Bizanț. Fetha Nagast tradusă în timpul împăratului Zara Jaqob, numit și Constantin, amintea teologilor etiopieni de Constantin cel Mare. De aici și tradiția că Fetha Nagast a fost scrisă în timpul lui Constantin cel Mare de cei 318 Sfinți Părinți de la Niceea (325).

23. Vezi *op. cit.*, la nota nr. 18 p. 7—8. O listă de doctori (Mămhîran) ai studiului Fetha Nagast, este menționată în acest comentariu. Acest lucru ne permite să datăm acest comentariu în a doua jumătate a secolului al XVII-lea sau începutul secolului al XVIII, deși școli de juriști și canoniști care studiau interpretările acestui nomocanon, se formaseră deja în secolul al XVI-lea. 24. Vezi *op. cit.*, la nota 18 p. 8 col. III.

25. În onomastica etiopiană, numele grecești și egiptene au suferit unele modificări. De

(325). De aceea, mi se pare că comentatorul etiopian a dorit să sublinieze faptul că Abraham Kăsis este continuator al tradiției canonice a episcopului Alexandru [26] al scaunului apostolic de la Alexandria. Prefața semnată de Ibn al-Assal la nomocanonul său a fost completată și interpretată cu aceleași curiozități de comentatorii etiopieni. Parafrazînd această prefață, un comentator etiopian afirma că «cei 318 Sfinți Părinți» au scris nu numai cartea Fîtîha [27] *(Dreptul sau judecata)* ci și «Cănonată Mățahîft» *(Cartea canoanelor)* [28]; apoi el menționa că lucrarea celor 318 Sfinți Părinți, adică Fetha Nagast, a fost împărțită în capitole de preotul Abraham [29]. O afirmație curioasă făcută de comentatorul nostru ne atrage cu deosebire atenția. Se menționa că în această lucrare, Fetha Nagast, se află canoanele a șapte sinoade[30], începînd cu Ancira (314) și sfîrșind cu sinodul de la Sardica (343). Dar, în mod firesc ne punem întrebarea: cum a fost posibil ca în Fetha Nagast, scrisă de cei 318 Sfinți Părinți, la Niceea (325), să apară canoanele sinodului de la Sardica din 343...? Desigur, canoniștii etiopieni nu vor putea să dea un răspuns veridic chiar dacă vor invoca din nou memoria celor 318 Sfinți Părinți ai Ortodoxiei niceene [31]. Comentatorul etiopian concludea că aceste colecții de canoane au fost traduse din limba greacă în limba arabă de către Melchiți [32], de unde le-au primit și copții. Această afirmație este o dovadă elocventă a conștiinței unității canonice a celor două Biserici ortodoxe surori, răsăriteană și orientală. Deși separate jurisdicțional, din cauza unei terminologii dogmatice, sînt unite însă sub sceptrul normelor de disciplină eccleziastică decretate de legislația sinoadelor ecumenice. Comentatorul etiopian mărturisea acest lucru astfel: «Dacă se separă din punct de vedere doctrinar, nu sînt însă separați din punct de vedere al legislației canonice (disciplinare)» [33]. Diferența de număr a acestor canoane este explicată de canoniștii etiopieni, ca fiind rezultatul receptărilor, potrivit obiceiurilor și tradițiilor țărilor respective [34]. Con-

exemplu, în loc de Alexandru sau Alexandros, se va găsi Iscîndros.

26. Bineînțeles, episcopul Alexandru a adus cu el la întoarcere și canoanele decretate de sinodul de la Niceea (325). Și acest fapt poate exprima adevărul că receptarea legislației canonice niceene de către etiopieni s-a făcut direct prin Scaunul apostolic din Alexandria.

27. Comentatorul etiopian nu menționează Fetha Nagast ci doar «Fetha», deși se pare că înțelege același lucru. 28. *Op. cit.*, la nota nr. 18 p. 16.

29. *Ibidem*, la nota nr. 19, p. 16—17. Vezi și *op. cit.*, la nota nr. 12, Préface, p. 2—3.

30. «...sînt șapte sinoade ce conțin canoane și rînduieli ale soboarelor Părinților...» *(op. cit.*, la nota nr. 18) p. 17. Cele șapte sinoade menționate sînt : 1. Sinodul de la Ancira, (314) 2. Sinodul de la Neocesareea (315), 3. Sinodul de la Gangra (340), 4. Sinodul de la Antiohia (341) 5. Sinodul de la Niceea (325), 6. Sinodul de la Laodiceea (343) ? 7. Sinodul de la Sardica (343) ? Un lucru vrednic de amintit este faptul că după introducerea Fetha Nagast în Etiopia, canoanele celor șapte sinoade menționate au avut prioritate asupra legislației canonice ecumenice. Sinodosul, Enciclopedia canonică etiopiană, apărut în Etiopia în sec. al XIV-lea, care cuprinde și legislația canonică post-calcedoniană, a rămas doar o venerabilă piesă pentru istorie.

31. Teologii etiopieni atribuie Părinților de la Niceea nu numai Fetha Nagast, dar și alte lucrări, ca de pildă, Țălotă Haimanot, Făus Mănfăsawi, lucrările de căpătîi ale literaturii monahale etc. Vezi *op. cit.*, la nota nr. 18 p. 31.

32. Această afirmație nu se află în prefața nomocanonului lui Ibn al-Assal. Acesta mărturisea doar despre canoanele Apostolilor, că «Melchiții și nestorienii au avut hărnicia de a le traduce din greacă în arabă» *(Op. cit.*, la nota nr. 12, Préface p. 5). Melchiții sînt calcedonienii din Egipt. Necalcedonienii denumesc sub acest termen pe cei care au avut religia Bazileului din Bizanț. În citatul de mai sus, referă la Biserica Ortodoxă calcedoniană din Egipt.

33. *Op. cit.*, la nota nr. 18, p. 26.

34. «Aceia introducînd tot ce este bun, potrivit obiceiului lor, iar aceștia înlăturînd tot ce nu le convine...» *(op. cit.*, la nota nr. 18) p. 26—27. În general în Didascalia și Sinodosul eti-

știent de interpolările sale, comentatorul etiopian încheia tîlcuirea sa asupra prefeței nomocanonului lui Ibn al-Assal, dînd explicații cu privire la cauzele care au determinat diferențele de text ale Fetha Nagast și comentariile ei. Aceste cauze erau: a). Copistul a omis, cu și fără voie, multe cuvinte. b). O traducere aduce după sine interpretări personale. c). Studenții, ucenicii, în foarte multe cazuri nu reușesc să reproducă exact ceea ce au primit de la dascălii lor [35].

Aceste explicații ale comentatorului etiopian ne fac să înțelegem că aceste comentarii și interpretări ale Fetha Nagast au circulat mai întîi pe cale orală, și numai un timp oarecare au fost așternute pe pergament. Potrivit comentariilor canoniștilor etiopieni, a patra carte din «canoanele împăraților», — și folosită de Ibn al-Assal în partea a doua a lucrării sale —, este opera Sfinților Apostoli, dar scrisă de melchiți [36]. Prin urmare, canoniștii și jurisconsulții etiopieni atribuie acestei cărți paternitate apostolică și nu niceeană, după cum făcuse, cel puțin Ibn al-Assal [37]. Oricum, cărturarii etiopieni recunoșteau că cele patru cărți, «Canoanele Împăraților», fuseseră scrise de Melchiți. După cum se știe, termenul acesta de Melchiți apărea imediat după Sinodul ecumenic de la Calcedon (451). De aceea nu poate fi acceptată părerea care atribuie origine apostolică, «Canoanelor Împăraților» sau celor 318 Sfinți Părinți de la Niceea.

Prezentarea pre-prefeței Fetha Nagast, scrisă de canoniștii etiopieni precum și a interpretărilor date de ei acestei prefețe a nomocanonului scris de Ibn al-Assal, constituie de fapt mărturisirea oficială a Bisericii ortodoxe etiopiene privind originea nomocanonului Fetha Nagast. Pre-prefața etiopiană și comentariile prefeței nomocanonului lui Ibn al-Assal cred că sînt opera secolelor al XVI-XVII. În această perioadă, canoniștii și juriștii etiopieni au atribuit paternitatea apostolică și niceeană nomocanonului Fetha Nagast [38], deși lucrarea fusese tradusă în timpul împăratului Zara Jaqob (1434—1468). În aceste comentarii [39] găsim viața și obiceiurile juridice ale etiopienilor. Ele rămîn un bogat depozit al jurisprudenței etiopiene și mărturie elocventă a unei vechi tradiții canonice în Biserica Ortodoxă etiopiană. Cunoașterea pre-prefeței și a comentariilor făcute de juriștii etiopieni asupra operei lui Ibn al-Assal, ne dă posibilitatea să luăm cunoștință de origina nomocanonului Fetha

---

opian diferența de număr a canoanelor este evidentă. De exemplu în loc de 20 canoane, ale sinodului I ecumenic, vom găsi fie 18, 19 sau 21. Deși conținutul este același ca în varianta de 20 canoane, numerotarea și organizarea materialului diferă. Aceasta este opera repetată a traducătorilor și comentatorilor respectivi care vor să lase o urmă de originalitate.

35. *Op. cit.*, la nota nr. 18 p. 35.

36. «A patra carte a Apostolilor a fost scrisă de Mălcawian (Melchiți)...» *(Fetha Nagast,* Photo-Offset — Manuscript nr. 387, Institute of Ethiopian Studies — H.S.I.U. Addis Ababa, p. 17). Acest manuscris nu are menționat autorul și data scrierii.

37. Ibn al-Assal menționa că cele patru cărți erau... «extrase din numeroase maxime ale sinodului de la Niceea și... Melchiții le-au compilat într-o carte, care este foarte bună». *(Op. cit.,* (la nota nr. 12, Préface p. 8).

38. Prima referință privind folosirea nomocanonului Fetha Nagast datează din timpul domniei lui Sarsa Dengel (1563—1597). În ce privește Pre-prefața lui Ibn al-Assal, nu sînt mărturii anterioare acestei epoci. Vezi Conti Rossini, *Historia Regis Sarsa Dengel (Melak Sagad)* Paris-Leipzig, 1907, part. I p. 76 (text în limba ghe'ez) ; part. II, p. 87, text francez.

39. Parafrazările și interpolările sînt nota caracteristică a acestor comentarii.

40. Vezi d. René Basset, *Études sur l'Histoire d'Ethiopie.* Extrait du Journal Asiatique, Paris, Imprimerie Nationale, 1882. Chronique Éthiopienne, Manuscrit nr. 142 de la Bibliothèque Nationale de Paris, p. 121.

Nagast, potrivit jurisprudenței tradiționale etiopiene care încă stăpînește concepția cărturarilor etiopieni.

Nomocanonul Fetha Nagast în lucrările cercetătorilor europeni. — În cele ce urmează, vom încerca să expunem opiniile canoniștilor și istoricilor europeni privind originea nomocanonului lui Ibn al-Assal. Numai un studiu comparativ al părerilor tradiționale ale cărturarilor etiopieni cu cele ale cercetătorilor europeni ne va putea prezenta un tablou complet și veridic în opera de investigare a originilor nomocanonului Fetha Nagast. Stabilirea timpului introducerii și traducerii în limba etiopiană a operei lui Ibn al-Assal a cauzat lungi dezbateri printre cărturarii europeni, care au studiat nomocanonul Fetha Nagast. Unii dintre ei [40] au refuzat acceptarea existenței acestui nomocanon în Etiopia, atîta timp cît nu s-a găsit o referință expresă despre această lucrare fie în cronici sau alte surse literare scrise. Alți cercetători europeni au urmat, mai mult sau mai puțin, părerea tradițională a cărturarilor etiopieni acceptînd că traducerea în limba etiopiană *(ghe'ez)* a operei lui Ibn al-Assal s-a făcut în timpul împăratului Zara Jaqob [41] (1434—1468). Cît privește originile și sursele folosite de autor în compilarea acestui nomocanon, ei au mărturisit că Fetha Nagast este o colecție de canoane arabe [42] scrise la sinodul de la Niceea. Pentru a evita îndoielile, P. Mauro da Leonessa [43] atribuia traducerea nomocanonului lui Ibn al-Assal în limba ghe'ez, secolului al XV-lea. Astfel, se înlăturau obiecțiile privind autorul traducerii și data exactă. N-au lipsit nici afirmații că Fetha Nagast a fost introdusă în Etiopia de cărte misionarii portughezi [44], în secolul al XVI-lea. Majori-

41. Vezi J. B. Coullbeaux, *l'Histoire politique et religieuse d'Abyssinie* t. I. Paris, 1928, p. 51. Vezi și *Voyage en Abyssinie éxécuté pendant les années 1839, 1840, 1841, 1842, 1845, par une commission scientifique composée de M. M. Théophile, Lefebre, A. Petit et Quartin-Dillon...* publié par ordre du Roi sous les auspices de M. le Voice-Amiral Baron de Mackan, Ministre de la Marine, Première Partie, Relation historique par M. Théophile, Lefebre, Tome premier Paris, 1845, p. XXXVI, nota 1.

42. «Această operă bazată pe canoanele arabe ale sinodului de la Niceea este codul legilor scrise din Etiopia... Exemplarele vechi ale Fetha Nagast, inclusiv cel tradus pentru prima dată din limba arabă din porunca lui Zara Jaqob, diferă totuși mult de codicii în vigoare astăzi» (Catalogue Raisonné de Manuscriptis Éthiopiens appartenant à Antoine d'Abbadie, Paris, 1859, ms. 180 (Fetha Nagast) p. 184—185).

43. Fetha Nagast a fost tradusă «...din arabă în secolul al XV-lea» *(Testi Di dirito antichi e moderni riguardanti gli Etiopi.* Codificazione Cannonica Orientale, Fonti, vol. V Roma, 1931, Prefazione). Același lucru îl făcea și Dennis J. Duncanson afirmînd că «singurul cod de legi cunoscut în Etiopia a fost Fetha Nagast... tradusă în etiopiană în sec. al XV-lea...». *(Șir, at Adkeme Milga'A Native Law Code of Eritrea,* p. 141, nepublicat, Institutul de Studii etiopiene, Addis Ababa).

44. Unii localnici cred că a fost adusă de primii misionari europeni care se stabiliseră în Abab, unde se vorbea ghe'ez» (Ghennaro De Stefano, *Il Diritto Penale nell'Hamasen (Eritrea)* ed il Fetha Nagast, Firenze, 1897, p. 9). Lucrările scrise de misionarii catolici portughezi nu fac nici o mențiune despre Fetha Nagast, și nici autorii acestei opinii n-au găsit pînă în prezent vreuna. Prin urmare, unde nu este temei nu este adevăr. Se pare totuși că și juriștii moderni etiopieni, influențați de literatura juridică italiană acceptă că portughezii au introdus Fetha Nagast în Etiopia. Un profesor de drept la universitatea Haile Sellassie I din Addis Ababa nota : «Fetha Nagast a venit în Etiopia prin două surse și anume : a. Sursa egipteană, b. Sursa romană prin iezuiții portughezi romano-catolici. Prima care a apărut la sfîrșitul secolului al XV-lea, nu a fost intrebuințată pînă după venirea portughezilor care au adus cîteva copii de versiuni latine ale Fetha Nagast în secolul al XVI-lea, cînd au eșuat în încercarea lor de a converti pe etiopieni la romano-catolicism» (Abebe Guangoul, *«The Courts of the Ethiopian Church»,* în «Redden Kennet Robert, Public Law II — 1964—1965 — H. S. I University, Library, Faculty of Law, Addis Ababa, p. IV. Pînă în prezent istoricii și canoniștii, inclusiv

tatea cercetătorilor europeni au afirmat însă că traducerea nomocanonului lui Ibn al-Assal s-a făcut în secolul al XVII-lea [45]. Ei au ajuns la această opinie, datorită faptului că cele mai vechi manuscrise etiopiene ale «Fetha Nagast» aflate în bibliotecile europene datează din secolul al XVII-lea [46]. De fapt, etiopiștii europeni au judecat Etiopia și tradițiile ei culturale, de cele mai multe ori, doar după manuscrisele găsite în rafturile bibliotecilor din Europa, neavînd posibilitatea investigării manuscriselor aflate prin mănăstirile etiopiene. De aceea, opiniile etiopiștilor europeni trebuiesc cîntărite cu prudență înainte de a fi acceptate. Cine poate afirma că a cercetat toate manuscrisele «Fetha Nagast» existente în tinda sau hornul mănăstirilor și bisericuțelor din Etiopia... ?

Prima mențiune privind consultarea nomocanonului Fetha Nagast, într-o instanță de judecată, datează din timpul domniei împăratului Sarsa Dengel [47] (1563—1597). Pe baza acestei referințe, cîțiva cercetători europeni au admis că, fără tăgadă, acest nomocanon a fost tradus în limba etiopiană în secolul al XVI-lea [48].

După prezentarea opiniilor diferiților etiopiști europeni privind data traducerii nomocanonului «Fetha Nagast» în limba etiopiană, e firesc să ne întrebăm care

---

profesorul amintit, n-au reușit să descopere vreun exemplar cu versiunea latină a nomocanonului Fetha Nagast.

45. Domenico Da Maarda menționa că Fetha Nagast a fost tradusă «... în etiopiană în timpuri relativ recente sau în a doua jumătate a secolului al XVII-lea...» *(Valore Giuridico Delle Consuetudini Etiopiche,* în «Atti del Convegno Internazionale di Studi Etiopici», Roma, 2—4 aprilie 1951, Academia Nazionale dei Lincei — Anno CCCLVII, Roma, 1960, p. 211). René David afirmă că traducerea s-a făcut «...din arabă în ghe'ez în secolul al XVI-lea sau al XVII-lea *(Le Droit de la Famille dans le Code civil éthiopienne...* Milano, 1967, p. 3—4, vezi și Giuseppe A. Constanzo, *Fetha Nagast,* (Diritto dei Re), Estratto del Novissimo Digesto Italiano, vol. VIII (1961), p. 4 ; Carlo Alfonso Nallino, *Libri Giuridici Bizantini in Versioni Arabe Cristiane dei secoli XII—XIII,* în Rendiconti della Reale Academia dei Lincei, Serie VI, vol. I (1925), p. 110 nota 1; Jean Doress, *L'Empire du Prêtre Jean,* vol. II — L'Éthiopie Médiévale, 1957, Librarie Pion, p. 146 ; Eduardo Poletti, *Il Codice Penale Abissino con le relative norme consuetudinarie,* Milano, 1938, p. 271 ; J. Bachmann, menționa un manuscris al Fetha Nagast datînd din 1696 din timpul domniei lui Iyasu I al Etiopiei (1682—1706) *(Corpus Juris Abessinorum, Jus Connubi,* (Berlin 1889) ; într-un apendix la o cronică etiopiană se menționa : «Fetha Nagast sau Legea împăraților, o compilație care totuși nu datează mai tîrziu decît a doua jumătate a secolului al XVII-lea» (Appendix G. Cristianity in Abyssinia, *The Royal Chronicle of Abyssinia, 1769—1840 with Translationand notes* by H. Weld Blundell, Cambridge, At the University Press — 1922, p. 519).

46. ...«Din mai mult de 20 de codici ai Fetha Nagast care s-au păstrat în bibliotecile din Europa, nici unul nu este anterior domniei împăratului Johannes I, care a domnit în Etiopia din 1667—1682» (Ignazio Guidi, *op. cit.,* (la nota nr. 5) p. X. Fr. A. Arnold afirma că manuscrisul Fetha Nagast adus din Etiopia de dr. Rüppell avea următoarea mențiune : «Pentru Heylingum Lubecensem care plecase în Abisinia în 1634, a compus această carte de legislație» *(Libri Aethiopici, Fetha Nagast* cap. XLIV, Xalis Savorum, 1841, p. 4). Misionarul luteran, Petrus Heyling, care sosea în Etiopia în 1634 fusese un bun cunoscător a limbilor greacă, arabă și ghe'ez, traducînd și tipărind cărți în limba etiopiană. Acest lucru a determinat pe cercetători să creadă că el a tradus Nomocanonul Fetha Nagast în limba ghe'ez. Vezi Iob Ludolf, *Ad suam Historiam Aethiopicam ante-hac Editam Comentarius...,* Francofurti ad Moenum, 1691, p. 551—553.

47. «Ispravnicii regatului și căpeteniile poporului au dat ordin să condamne (pe rebeli) potrivit cu ceea ce doctorii Bisericii au decretat în Fetha Nagast» *(Historica Regis Sarsa Dengel (Malak Sagad)* Interpretatus est K. Conti Rossini (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Aethiopici versio Series Altera-Tomus III, Paris, 1907, part. I, p. 76.

48. Rossi Canevari, menționa că Nomocanonul arab al lui Ibn al-Assal «...pătrunsese în Abisinia în secolul al XVI-lea, poate în epoca lui Sarsa Dengel, în 1589, sau a lui Socinios sau a lui Johannes I, în 1630—1682, și fu tradusă în limba ghe'ez...» *(Fetha Nagast (Il Libro dei Re) — Codice delle Leggi Abissine — con note e Riferimenti al Diritto Italiano,* Milano, 1936—XIV, p. 8.

părere din noianul de opinii este cea veridică. După cum am arătat mai sus, unele opinii par a avea o oarecare greutate în afirmarea tezei lor, dar în general un studiu atent ne dovedește lipsa unei suficiente documentații la acești autori.

Tradiția etiopiană și opiniile cercetătorilor etiopieni în lumina realităților istorice. — Afirmația tradițională a cărturarilor etiopieni că Fetha Nagast este opera celor 318 Sfinți Părinți dăruită lui Constantin cel Mare [49], este contrazisă de înseși evenimentele istorice ale Etiopiei, care o catalogheză în rîndul legendelor create în marile lavre etiopiene. Este posibil ca această legendă să fi fost rezultatul unei confuzii de nume, fie din greșeală, fie cu intenție. Se pare că numele unuia dintre autorii «Prohironului», Constantin, fiul împăratului Vasile Macedoneanul, a fost confundat cu numele patronului ortodoxiei niceene Constantin cel Mare [50]. În timp ce numele primului împărat creștin era bine cunoscut de etiopieni, cele ale împăraților bizantini de după Justinian au fost complet ignorate sau necunoscute. În caz că numele lor au fost cunoscute, erau imediat trecute în dipticile ereticilor calcedonieni și astfel trecute sub tăcere. (Este bine cunoscut că etiopienii dau acest apelativ de eretic, susținătorilor dogmei decretată la sinodul de la Calcedon). Pe de altă parte, întreruperea legăturilor politice, religioase, economice, culturale etc. cu Bizanțul, după cucerirea Egiptului de către arabi, a izolat tot mai mult Etiopia de leagănul civilizației și culturii bizantine. Acest sentiment al izolării și-a găsit expresie puternică în conștiința Bisericii etiopiene care a mărturisit că este posesoarea Ortodoxiei niceene. Într-adevăr, zadarnic vor încerca dogmatiștii, canoniștii și istoricii europeni să examineze disputele hristologice răsăritene în Biserica etiopiană înainte de secolul al XIV [51]. Biserica Etiopiei s-a hrănit cu hristologia atanasiană, decretată de cei 318 Sfinți Părinți și cu cea Ciriliană (a Sfîntului Chiril al Alexandriei). În ceea ce privește originea, naționalitatea trăducătorilor nomocanonului Fetha Nagast în limba etiopiană, teologii etiopieni nu-și fac probleme, botezîndu-i pur și simplu cu nume din calendarul etiopian. Desigur, nici un cercetător european nu va admite acest lucru, deoarece afirmațiile etiopienilor sînt lipsite de adevăr. Traducătorii nomocanonului Fetha Nagast, diaconul Petros Abda Saydas și preotul Abraham erau cu certitudine însoțitori ai episcopului (Abuna) copt [52] la curtea

49. Dillman August nota că autorul pre-prefeței etiopiene la Fetha Nagast cădea într-un anacronism grav atunci cînd afirma că Nomocanonul lui Ibn al Assal este opera celor 318 Sfinți Părinți (Vezi *Catalogus Codicum Manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae Oxoniensis.* Pars VII — Codices Aethiopici, Ms. nr. XVI — Canones Fetha Nagast, p. 25 nota K.

50. Giuseppe A Constanza, *L'Ecloga Araba nel Fetha Nagast e la sua prima versione in italiano,* Roma, 1947, p. 11.

51. Din secolul al XIV-lea literatura religioasă de limba arabă a fost tradusă în limba etiopiană. Pînă în acest secol Crezul Niceo-Constantinopolitan și Anatematismele Sfîntului Chiril al Alexandriei au fost singurele îndreptare de credință în Biserica Etiopiei. În secolul al XIV-lea, odată cu traducerea colecției «Haimanotă Abău» — (Credința Părinților), duhul polemic și anti-calcedonian a fost aruncat pe platourile etiopiene. Deși din secolele al V-lea, al VI-lea, etiopienii au acuzat pe calcedonieni de erezie, totuși, ei au rămas străini de aceste dispute hristologice, pînă în secolul al XV-lea. Ortodoxia niceo-efesenianã a rămas nealterată de terminologia calcedoniană și post-calcedoniană pînă în acest secol.

52. Abuna sau episcopul copt, trimis de patriarhul copt din Alexandria să păstorească turma credincioasă a Etiopiei, era totdeauna însoțit de cîțiva diaconi și preoți pentru a-l ajuta în activitatea sa pastorală. De obicei, acești diaconi și preoți însoțitori (de regulă din cinul monahal), petrecînd o viață în Etiopia, ajungeau să-și însușească limba etiopiană și astfel traduceau lucrări religioase din arabă.

împăratului Zara Jaqob. După nume, par a fi arabi [53] sau sirieni şi nici decum etiopieni. Acest lucru ni-l mărturiseşte şi traducerea făcută de ei, care lasă mult de dorit din punct de vedere al exactităţii [54]. Traducerea trădează oameni străini de terminologia juridică a dreptului cutumiar [55] şi într-o măsură şi de limba liturgică etiopiană, limba ghe'ez. Evenimentele istorice şi religioase ale acestei epoci întăresc această afirmaţie. În timpul domniei împăratului Zara Jaqob (1434—1468) activitatea literară a fost una din cele mai bogate în istoria Etiopiei. Zara Jaqob, a fost autorul unor lucrări religioase şi autorul indirect [56] al traducerilor făcute sub încurajarea sa. La curtea împăratului Zara Jaqob găsim trei arhierei (Abuna)[57] care sosiseră din Egipt. Fără îndoială, aceşti episcopi au adus cu ei interesul pentru traducerea literaturii religioase arabe şi organizarea canonică a Bisericii etiopiene. Împăratul Zara Jaqob a arătat un interes deosebit în organizarea şi administrarea Bisericii [58] şi imperiului său [59]. Desigur, în aceste măsuri organizatorice era nevoie de norme canonice îndrumătoare de autoritate. Traducerea nomocanonului lui Ibn al-Assal avea să fie codul de legi creştine, care a mobilizat pe împăratul Zara Jaqob în acţiunile sale de reformator al practicilor păgîne [60] din imperiul său. În ciuda acestor dovezi care pledează pentru traducerea nomocanonului «Fetha Nagast» în timpul domniei împăratului Zara Jaqob, o întrebare legitimă aşteaptă răspunsul: dacă traducerea s-a făcut în timpul domniei lui Zara Jaqob, de ce nu aflăm referinţe despre acest nomocanon pînă în timpul lui Sarsa Dengel (1563—1597)...? Vom încerca să răspun-

53. «Petru Abbasaid şi Abrahă, fiul lui Hannae Natsan, care după nume cel puţin trebuie să-i luăm drept arabi sau sirieni... probabil, susnumiţii erau alţii decît secretarii egipteni ai unui oarecare Abuna... şi lăsară în arabă cartea, nefiind însă buni cunoscători ai acestei limbi...» (Alberto Pollera, *L'Ordinamento della giustizia e la procedura indigena in Etiopia e in Eritrea*, Roma, 1913, p. 17). Ignazio Guidi nota că «Pietro Abda... nu este o formă abisiniană, ci arabă, 'Abd'as-Sayyid (...), nu mai puţin străină de nomenclatura abisiniană e şi numele de Hannâ Nâtyân» *(Op. cit.,)*, la nota nr. 5, p. 9—10.

54. Fetha Nagast «...Versiunea ghe'ez nu este lipsită de incertitudini, de erori, de adaosuri de propoziţiuni, de interpolări, de incongruenţe de orice fel, din punct de vedere istoric şi filologic şi mai grave...» Roberto Rossi Canevari, *op. cit.* (la nota nr. 48, p. XI).

55. Ignazio Guidi, nota «...multe cauze despre care trata Ibn al-Assal sînt necunoscute în Abisinia şi traducătorul nu avea măcar nici în obiceiurile ţării sale vreun ghid pentru a înţelege originalul arab» *(op. cit.,* la nota nr. 5, p. XII).

56. «Zara Jaqob făcu să se scrie numeroase miracole şi minuni venite din Ierusalim şi din Egipt» (A Caquot, *Aperçu préliminaire sur le Mashafa Ţefut de Géchen-Amba»*, Annales d'Ethiopie, tome premier, Paris, 1955, p. 101). Vezi şi *Les Chroniques de Zar'a Yà-eqob et de Ba'eda Mâryam Rois d'Ethiopie de 1434 à 1478* (Texte Éthiopienne et traduction). Precédées d'une Introduction par Jules Perruchon, Paris, 1893, p. 77—78. Pentru lucrările scrise de Zara Yaqob, vezi Enrico Cerulli, *«La Letteratura Etiopica»*, terza Edizione ampliata, Milano, 1968. Vezi şi Dr. Getachen Haile, *Remarks on the Content of Ge'ez Literature of Ethiopia*, «History Journal» vol. II, Number, published by the History Society of the Haile Sellassie I University Addis Ababa, Ethiopia, April, 1968, p. 39. Autorul menţiona că Fetha Nagast a fost tradusă în limba etiopiană (ghe'ez) în perioada dintre 1430—1520.

57. În cronicile etiopiene găsim cîteodată pomeniţi pe doi-trei episcopi. De exemplu la curtea împăratului Zara Yaqob aflăm trei ierarhi. «În anul al IV-lea din timpul domniei sale, sosiră în Etiopia Abba Mikael şi Abba Gabriel precum şi Abba Yohannes, episcop de Debre Metmaq . . . » (A. Caquot *op. cit,* la nota nr. 56, p. 101.)

58. «...Împăratul administra toate instituţiile din Biserică...» (A. Caquot *op. cit.,* la nota nr. 56, p. 5).

59. Vezi Ignazio Guidi *«Contributi alla Storia Letteraria di Abissinia, Il «Serata Mangest»*, Rendiconti della A. Accademia Nazionale dei Lincei vol. XXXI, fasc. 1—4, Roma, 1922, p. 68.

60. Vezi *loc. cit.,* A. Caquot, *op. cit.,* nota 56, p. 6.

dem la această întrebare care ne va lămuri dacă opiniile cărturarilor etiopieni și europeni sînt demne de acceptat. În primul rînd, un fapt important a trecut neobservat de cercetătorii nomocanonului Fetha Nagast și anume, titlul original al operei lui Ibn al-Assal. Nomocanonul lui Ibn al-Assal a fost intitulat original, «Colecție de canoane» sau «Canoanele împăraților». Traducătorii din limba arabă în cea etiopiană, Petros Abda Sayd și preotul Abraham au redat cu siguranță același titlu în traducerea lor. Lucrarea a circulat și a fost cunoscută în timpul domniei lui Zara Jaqob (1434—1468) și a urmașilor săi, pînă în secolul al XVI-lea sub acest nume de «Colecție de canoane» sau «Canoanele împăraților», ori simplu «Canoanele» sau «Senodosul» [61]. După un oarecare timp, cînd nomocanonul lui Ibn al-Assal a devenit mult mai bine cunoscut și folosit de canoniștii și juriștii etiopieni în tribunalele ecleziastice și seculare, opera lui Ibn al-Assal a fost botezată de copiștii și traducătorii etiopieni cu numele de «Fetha Nagast» sau Legea Împăraților (Pravila Împăraților). Prin urmare faptul că titlul original al nomocanonului arab redactat de Ibn al-Assal a fost schimbat ulterior, în secolul al XVI-lea, de scribii și comentatorii etiopieni, a fost principala cauză care a determinat pe canoniștii europeni să afirme că Nomocanonul lui Ibn al-Assal s-a tradus tocmai în timpul domniei lui Sarsa Dengel (1563—1597) cînd găsim și prima referință a acestui Nomocanon sub titlul de «Fetha Nagast». Existența colecției de canoane «Senodos», tradus în limba etiopiană în secolul al XIV-lea (a doua jumătate), a produs de asemenea o confuzie printre cercetătorii Nomocanonului Fetha Nagast. Ori de cîte ori au găsit mențiuni scrise despre o colecție de canone, au înțeles în mod automat colecția «Senodos», fără să se gîndească că și opera lui Ibn al-Assal era de fapt o colecție de canoane, care ar fi putut foarte bine fi numită «Senodos». Mai mult, canoanele au fost primit legislație creștină scrisă în regatul Axumiților. Pentru etiopieni, canoanele au fost legile decretate de Biserica ecumenică și împărații bizantini. Canonele împăraților, după cum a fost intitulată opera lui Ibn al-Assal în limba arabă, a putut fi foarte bine tradusă sub titlul «Legile sau Pravila împăraților». Practica și uzul acestui Nomocanon doar la curtea împăratului și de către împărat, pînă în secolul al XVI-lea, i-a atras după sine și numele de Fetha Nagast (Pravila împăraților). În secolul al XVI-lea, cînd Nomocanonul lui Ibn al-Assal devine codul oficial al imperiului și cînd studiul și aplicarea acestui cod trecuse granițele curții imperiale, aflăm și prima mențiune scrisă despre Fetha Nagast în cronica împăratului Sarsa Dengel (1563—1597). În acest secol al XVI-lea, procesul de adaptare și etiopienizare a Nomocanonului arab, va determina pe etiopieni să considere Fetha Nagast o lucrare originală, produsul jurisprudenței etiopiene care sancționa în scris obiceiurile țării. Iată de ce canoniștii și juriștii etiopieni nu se împacă cu gîndul că această lucrare ar fi o traducere arabă [62].

Traducerile etiopiene ale Nomocanonului lui Ibn al-Assal se pare că au folosit versiuni arabe și nu traducerea din timpul lui Zara Jaqob (1434—1468), deoarece manuscrisele etiopiene, nu sînt întotdeauna identice ca text [63]. Nu pare ex-

61. Vezi Damiani a Goes, *Equitis Lusitani Aliquot Opuscula. Fides, Religio, moresquae Aethiopum*, Lovanii, 1544 (lucrare nepaginată cap. «De Aethiopum Morib»...).

62. Vezi *Penal Code of the Empire of Ethiopia of 1957.*

63. Vezi *Esinodos Efitîha Năgăst Hatăta, Bămîsraci Dîmș, Etădărăgă*, Photo-Offset Manuscris nr. 467, p. 117 (Institute of Ethiopian Studies, H. S. I. U. Addis Ababa). Deși autorul acestei lucrări nu-și semnează numele, totuși pare a fi un cleric ortodox etiopian convertit la credința lui Luther.

clus faptul că această lucrare să fi circulat și în limba arabă [64], deoarece episcopul (Abuna) copt și însoțitorii săi au avut monopolul asupra acestui Nomocanon pînă în secolul al XVI—XVII, cînd numărul traducerilor și al comentariilor juriștilor etiopieni [65] au împodobit tinda marilor lavre monahale. Cred că aceasta este epoca în care comentatorii etiopieni au adăugat la Fetha Nagast un Apendix [66], intitulat «Capitol despre succesiune, asupra căruia venerabilul patriarh al Alexandriei Abba Chirilos a căzut de acord cu episcopii și magistrații săi» [67]. Acest Apendix, opera caracteristică a jurisconsulților etiopieni («gubaie licaunt»), a circulat din generație în generație, pe cale orală de la dascăl la ucenic. Multe din studiile de jurisprudență ale canoniștilor și juriștilor etiopieni au pierit odată cu autorii lor [68] sau au fost pur și simplu ignorate de cercetătorii europeni [69].

Fetha Nagast, enciclopedia juridică a imperiului etiopian în materie ecleziastică și seculară [70], a servit și ca etalon de măsurare a receptării dreptului cutumiar, deși obiceiul juridic a prevalat [71] în multe cazuri asupra legii scrise din Fetha Nagast. Nomocanonul lui Ibn al-Assal a fost pentru etiopieni o «Collectio fundamentorum Fidei» și un «Corpus Juris Canonici». Comentariile canoniștilor și teologilor Bisericii ortodoxe etiopiene, rămîn adevărate studii ale dreptului cutumiar etiopian, expresie a «communis opinio doctorum».

Fetha Nagast, depozitara unui material nomocanonic de IX—X secole, a sancționat în mod practic unitatea nomocanonică a Bisericilor coptă și etiopiană cu Biserica ecumenică a Bizanțului.

64. P. Sand nota că prima referința despre Fetha Nagast se bazează pe verisune arabă (Origins of The Fetha Nagast, 1968, un published, Library, Faculty of Law, Haile Sellassie I University, p. 5).

65. Jurisconsulții acestui Nomocanon au fost numiți Leche și s-au bucurat de un deosebit prestigiu în rîndul cărturarilor țării. Vezi Bal. Mahtama Sellassie Wolde Masqal, Zekră Nagar, Addis Ababa, Netsanet Press, 1942 (Calendarul etiopian), p. 105, 107.

66. În acest Apendix, juriștii etiopieni au sancționat dreptul cutumiar al succesiunii și au dat caracter obligatoriu universal, introducîndu-l în Nomocanonul lor, Fetha Nagast. H. Zotenberg nota că acest apendice nu există în niciunul din exemplarele arabe. Vezi *op. cit.,* la nota nr. 7 (p. 145).

67. Autorul etiopian mărturisea că a folosit în acest apendix «... scrierea lui Abba Cosmas, unul dintre partiarhii Alexandriei ... și ... restul este luat din raționament și din obicei» (Vezi *op. cit.,* la nota nr. 12, p. 313).

68. Alberto Pollera menționa că «comentariile lor scrise în exemplare rare de manuscrise au rămas și vor rămîne necunoscute multora» (Vezi nota 53, *op. cit.,* p. 17).

69. Comentariul la Fetha Nagast (partea I, făcut de Tăualdă Mădîhîr, a fost ignorat de savantul francez, Antonie d'Abbadie, și nu l-a publicat (vezi catalogue Raisonné de Manuscripts Ethiopiens appartenant à Antoine D'Abbadie, Paris, 1859 ms. nr. 231).

70. Într-un manuscris «Fetha Nagast», datînd din 1678, scris din porunca împărătesei Sabla-Wanghel, mama împăratului Iyasu I (1682—1706) se menționa că aceasta s-a făcut pentru a da posibilitatea creștinilor să cunoască canoanele Bisericii și legile seculare (Dillman August *op. cit.,* la nota 49, p. 30).

71. «... în cazurile în care dreptul cutumiar coincide cu ceea ce este scris în Fetha Nagast, se poate face referință la Fetha Nagast. În special aceasta este adevărat în probleme de moștenire și succesiune. În cazuri în care Fetha Nagast nu coincide cu dreptul cutumiar, dreptul cutumiar are precădere ...» (Nathan Marein, The Ethiopian Empire — Federation and Laws, Rotterdam, 1954, p. 151. Vezi și Digest of old Ethiopian Judgement translated ino Englisch from Amharic (nepublicat, Library, Faculty of Law, Haile Sellassie I University, 1954).

Doctorand Viorel Caloianu

DATORIILE FAȚĂ DE APROAPELE, DUPĂ LEGEA MOZAICĂ

Datoriile principale ale credinciosului față de aproapele le găsim în Vechiul Testament mai ales în Decalog (Exod XX, 1—17 și Deuteronom, V, 6—21) care alcătuiește nucleul din care s-a dezvoltat întreaga legislație dată de Dumnezeu poporului evreu ca popor ales al Său și păstrător al legămîntului. Toate celelalte norme pe care Israelul le-a primit în cursul evoluției sale istorice, religioase, morale sau sociale nu sînt decît o dezvoltare, o explicare sau o aplicare a principiilor din Lege la anumite cazuri din viață. Din acest motiv datoriile din Lege au constituit pentru poporul evreu adevăratul îndreptar de viață din punct de vedere religios-moral și social. Ele alcătuiesc punctul de plecare în sens educativ, adică de a-l face pe om mai bun și mai drept, îmbrățișînd întreaga viață a poporului ca acesta, educat în școala Legii, să se ridice la înălțimea misiunii Lui.

Rolul educativ al acestor datorii a fost acela de a menține treaz și a întări în popor sentimentul de răspundere și de dreptate, precum și de a înlătura răul din comunitatea lui Israel, sporind astfel nădejdea spre mîntuire a acestui popor și a întări credința în Dumnezeu. Datoriile din Lege sînt alcătuite de așa natură, ca din ele să se vadă că Dumnezeu a purtat o grijă deosebită acestui popor ca un adevărat părinte, fie sub raport religios, fie sub raport moral-social, pentru viața publică, particulară sau familială. Ele sînt un normator al raporturilor dintre credincios și Dumnezeu, dintre om și om, dintre om și societate [1]. Prin poruncile care interzic săvîrșirea răului și îndepărtarea păcatului urmărind existența și dezvoltarea unor raporturi normale moral-sociale, Legea mozaică este superioară legilor asiro-babilonene, Codului lui Hammurabi, textelor de vrăjitorii babilonene ale lui Surpu, prescripțiilor egiptene din «Cartea morților» sau a Pentalogului budist [2].

Datoriile față de aproapele statornicite în Legea mozaică sînt pătrunse de un înalt spirit umanitar față de aproapele și de un sentiment de ascultare și supunere față de Dumnezeu [3].

Datoriile credinciosului față de Dumnezeu sînt sintetizate în porunca Legii: «Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău, și din toată puterea ta» (Deut. VI, 5); iar datoriile credinciosului față de aproapele său sînt concentrate în porunca divină: «Să nu-ți răzbuni cu mîna ta și să n-ai ură asupra fiilor poporului tău, ci să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți» (Lev. XIX, 18). Aceste două porunci sînt norme fundamentale care au generat apoi acele dispoziții speciale, amănunțite după care poporul s-a călăuzit în toate aspectele vieții sale [4]. Dintre datoriile credinciosului față de aproapele său, Legea mozaică se ocupă mai ales de respectarea părinților, ospitalitatea, iubirea față de aproapele, respectarea demnității umane, respectarea bunurilor aproapelui, respectarea adevărului în relațiile cu aproapele, despre care ne vom ocupa în acest studiu.

Respectarea părinților. — Înainte de a ne ocupa cu celelalte datorii ale omului față de aproapele, considerăm că este necesar mai întîi să prezentăm în cîteva cuvinte datoria copiilor de a-și respecta și cinsti părinții, pentru că ea se referă indirect la viitorii membri ai societății și așază o temelie statornică pentru îndeplinirea tuturor celorlalte îndatoriri ale credinciosului față de aproapele. Datoria de cinstire a

1. Diac. Asistent Mircea Chialda; *Îndatoriri moral-sociale după Decalog*, în «Studii Teologice», VIII (1956), nr. 9—10, p. 706.

2. P. Heinisch, *Das Buch. Exodus, übersetzt und erklärt*, Bonn, 1934, p. 267.

3. W. Rothstein; *Moses und das Gesetz*, I. Hälfete, Berlin, 1911, p. 20.

4. Pr. Prof. Vl. Prelicpeanu, *Viața religios-morală după concepția Vechiului Testament*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1962), nr. 5—6, p. 271.

părinților o întîlnim însă în porunca Decalogului: «Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta» (Ieș. XX, 12; Deut. V, 16). Părinții sînt pentru copiii lor, aproapele cel mai direct pe care trebuie să-l iubească și să-l cinstească, pentru că în familie începe toată educația viitorilor membri ai societății. Dar pe lîngă cinstire, copiii au datorii față de părinții lor și în latura practică a vieții. Pentru efortul părinților de a-și educa, întreține și instrui copiii, aceștia la rîndul lor au și ei datorii față de părinții lor, cărora le datorează dragoste, ascultare, supunere, recunoștință, ajutor material și moral [5]. Toate aceste datorii sînt sintetizate în expresia «Kabbed» = a cinsti (Ieș. XX, 12). Fiul trebuie să se supună părinților, dar nu în maniera unui servitor sau a unui sclav, căci fiul trebuie să-l cinstească pe tatăl său, pe cînd sclavul trebuie să aibă teamă de stăpîn (Mal. I, 6). Bineînțeles că sub acest raport există o mare deosebire de manifestare în împlinirea datoriilor față de părinte și aceea a sclavului față de stăpîn [6]. Porunca pentru cinstirea părinților este reluată de Lege (Lev. XIX, 7) precum și de alte cărți ale Vechiului Testament, mai ales de cartea Proverbelor lui Solomon (I, 8; IV, 1; XXIII, 22; XXIII, 19; VI, 20).

Prin toate poruncile și îndemnurile, prin care se impune și se recomandă cinstirea părinților fie tineri, fie bătrîni, *învățătura Legii mozaice urmărește să întărească familia și propășirea ei în bune condiții, care să asigure dezvoltarea acestei mici celule sociale, atît de importantă pentru binele și dezvoltarea oricărui organism social, a societății în general, ca și a unei țări sau a unui popor.* Ea se ridică în același timp deasupra unor concepții și practici existente la popoarele antice, la care părinții bătrîni sau infirmi erau uciși pe motiv că nu mai sînt folositori sau prezintă o povară pentru familie.

Nerespectarea poruncii de cinstire a părinților avea consecințe grave. După prescrierea Legii, se prevedea cea mai aspră pedeapsă pentru fiii care nu-și ascultă părinții. Cel ce va bate pe tatăl sau pe mama sa să fie condamnat la moarte (Ieș. XXI, 15—17), «iar cel ce va grăi de rău pe tatăl sau pe mama sa să fie dat morții» (Lev. XX, 9). Deci moartea este pedeapsa pentru fiii care nu se supun părinților. Legea mozaică stabilește chiar și modul în care să fie executată pedeapsa cu moartea.

Lapidarea este pedeapsa pentru copiii care dau dovadă de răutate față de părinți: «De va avea cineva fecior rău și nesupus, să fie dus de părinții lui la bătrînii cetății, iar acolo toți oamenii cetății lui să-l ucidă cu pietre» (Deut. XXI, 18—21). Peste tot alungarea din popor este pedeapsa pentru necinstirea părinților: «Blestemat să fie cel va grăi de rău pe tatăl sau pe mama sa» (Deut. XXVII, 16).

Deci copiii au datoria fundamentală de a-și cinsti părinții cu dragoste, respect, ascultare, recunoștință, ajutor material și moral. Împlinirea acestor datorii prezintă pentru familie și societate o valoare deosebită deoarece cel ce-și respectă și-și iubește părinții va învăța în acest fel cum trebuie să se comporte și față de ceilalți oameni [7].

Ospitalitatea. — Ospitalitatea este o datorie a credinciosului față de toți semenii săi, indiferent de naționalitate. Pe lîngă faptul că ospitalitatea este o datorie a credinciosului, ea mai este și o necesitate a vieții, îndeosebi pentru regiunile din deșert, unde această necesitate a devenit o virtute foarte prețuită de popoarele nomade [8].

Din timpuri străvechi, ospitalitatea a fost considerată ca o datorie sfîntă, fiind practicată și în epoca patriarhilor poporului evreu (Fac. XIX, 2, XXIV, 17—23; etc.). Îndeosebi primirea de către Avraam a celor trei bărbați în cadrul teofaniei de la stejarul lui Mamvre (Fac. XVIII, 2—8), a constituit cel mai bun exemplu de ospitalitate în lumea iudaică [9].

---

5. *Peake'S Commentary of the Bible,* editora: Mathew Black and H. H. Rowley, London. 1962, p. 228.

6. (P) van Imshoot, *Théologie de L'Ancien Testament,* tome II Tournai (Belgia), 1956, p. 258—259. 7. Diac. Asistent Mircea Chialda, *op. cit.,* p. 610—611.

8. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament,* Paris, 1961, vol. I, p. 25.

9. *New Catholic Encyclopedie,* vol. VIII, 1966, Company New York, St. Louis, San Francisco Toranto, London, p. 154.

Desigur că istoria Vechiului Testament conține multe exemple de ospitalitate, dar ne vom opri aici doar la cîteva dintre ele. Un exemplu concludent de ospitalitate îl constituie gestul femeii Rahab din cetatea Ierihon, care s-a purtat prietenește cu iscoadele trimise de Iosua, oferindu-le casă și masă. Și evreii, la rîndul lor, după cucerirea cetății, au răspuns cu același sentiment de prietenie, ocrotind viața femeii, familiei și rudelor sale (Ios. VI, 22; 23; 25). David, refugiat la regele filistean din Gat, se bucură de ospitalitatea acestui rege, care voia chiar să-l facă comandantul gărzilor sale (I Sam. XXVII, 12; XXVIII, 1—2). Cuvintele din cartea judecătilor: «și au rămas în ulița cetății, căci nimeni nu i-a chemat în casă ca să rămînă» (Jud. XIX, 15), și mai ales declarația levitului «dar nimeni nu mă cheamă în casă» (Jud. XIX, 18) menționează ca o abatere faptul, că nici unul dintre locuitorii orașului Ghibeea nu a oferit ospitalitate levitului care, astfel, a trebuit să petreacă noaptea în piața cetății. El și sluga lui au fost găzduiți în cele din urmă de un eframit, care locuia în Ghibeea [10]. Acest caz (Jud. XIX), ca și cel din Facere (XIX, 1—8) unde este relatată primirea îngerilor de către Lot la Sodoma, demonstrează gradul înalt pînă unde poate să ajungă ospitalitatea. Lot este gata de a sacrifica cinstea fetelor lui pentru a respecta ospitalitatea și a apăra viața oaspeților [11].

Iubirea față de aproapele. — Datoria omului de a iubi pe aproapele său este consfințită în cuvintele Legii: «Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți» (Lev. XIX, 18).

Porunca va fi reluată apoi de Domnul Iisus Hristos și dezvoltată pentru a fi aplicată fiecărui om, fără deosebire de neam (Matei V, 44—47; VII, 12; Luca VI, 31). Din ea, împreună cu porunca iubirii față de Dumnezeu, Mîntuitorul va face suprema poruncă a Legii celei noi [12]. «Să iubești pe Domnul, Dumnezeul tău cu toată inima ta». Aceasta este cea dintîi și cea mai mare poruncă; iar a doua este: «Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți» (Matei XXII, 37—40; Luca X, 27—28).

În porunca din Levitic (XIX, 18) prin «aproapele» (Re' a) se înțelege mai mult vecinul, prietenul (Fac. XXXVIII, 12; Deut. XIII, 7), cu un cuvînt toți cei care aparțin unei familii sau unei comunități, deoarece cuvîntul «re' a» רֵעַ = aproape, prieten, în context este pus în paralelă cu ach אָח = frate și cu «amit» עָמִית = rudă. Porunca de a-l iubi pe aproapele său ca pe sine însuși înseamnă a-i dori și a-i face binele așa cum își dorește cineva sieși însuși. De altfel, porunca divină a Legii de a iubi pe aproapele (Lev. XIX, 18), este un corolar al poruncilor care trebuiau să promoveze egalitatea, fraternitatea și dreptatea între israeliți. În Decalog datoriile față de aproapele, de respectare a vieții, a bunurilor materiale, a bunului nume și a căminului sînt în realitate în forma negativă, iar legea, ca o sintetizare a acestor porunci cu aspect negativ, este concretizată în porunca pozitivă de iubire a aproapelui [13].

În afară de compatriotul său, israelitul trebuie să-l respecte pe «ger» גֵּר = străin, adică pe străinul stabilit în tribul sau pe teritoriul său. Legea mozaică apără drepturile israelitului, care din anumite motive și-a părăsit tribul său propriu și s-a stabilit pe teritoriul altui trib. În Lege (Deut. I, 16; XXIV, 14) refugiatul venit în țară este pus pe același picior de egalitate cu aproapele compatriot; Legea mozaică arată totodată o grijă deosebită a lui Iahve pentru cel străin, ocrotindu-l și protejîndu-l. Față de refugiat, israelitul trebuie să se arate plin de dragoste frățească, tratîndu-l ca pe un om, un compatriot, ca pe aceeași făptură a lui Dumnezeu (Deut. X, 19; I, 16). Motivul pentru care poporul israelit trebuie să arate în țara sa dragoste față de cel străin, stă în legătură cu trecutul său istoric, fiindcă și el a fost străin în Egipt (Deut. X, 19; XXIV, 18; Lev. XIX, 34; Ieș. XXII, 20; XXIII, 10) [14]. Dumnezeu și-a arătat îndurarea sa față de poporul evreu, care a suferit necazuri și asupriri în robia Egiptului [15].

10. (P) van Imshoot, *op. cit...*, p. 217—218. 11. R. de Vaux. *op. cit.*, ... p. 26.
12. I. Feiner și L. Vischer, «*Neues Glaubensbuch*» Freiburg im Breisgau, 1973, p. 143.
13. (P) van Imshoot, *op. cit..*, p. 221.
14. August Dillmann, «*Handbuch der alttestamentlichen Theologie*», Leipzig, 1895, p. 438.
15. Pr. Prof. Vl. Prelipceanu, *op. cit.*, p. 275.

Legea accentuează iubirea şi îmbrăţişarea tuturor oamenilor, pentru că toţi sînt creaţi după chipul lui Dumnezeu Cel atotputernic [16]. Cu alte cuvinte, porunca de iubire a lui Dumnezeu şi a aproapelui înglobează în sine toate virtuţile, este principiul fundamental pentru normarea tuturor raporturilor sociale dintre israeliţi luaţi ca indivizi, iar pe un plan mai extins, dintre israelit şi comunitatea poporului, sau dintre israelit şi celelalte neamuri.

Iubirea aproapelui nu poate fi un simplu precept particular sau o virtute aparte, pentru că ea nu vizează doar cîteva aspecte particulare din viaţa omului, ci se referă la întreaga fiinţă umană. Iubirea faţă de aproapele trebuie deci să fie concepută ca motorul şi finalul vieţii morale a credinciosului, căci ea deschide, călăuzeşte şi orientează întreaga lui viaţă de familie şi societate [17].

În Legea mozaică se întîlnesc prevederi care conţin îndatoriri faţă de aproapele şi în ce priveşte ajutorarea şi iertarea lui. Aceste îndatoriri au în vedere normalizarea relaţiilor de prietenie, cinste şi respect între israeliţi. Un exemplu de generozitate şi mărinimie ni-l oferă gestul plin de dragoste al lui Iosif faţă de fraţii lui, urmărind prin aceasta să scoată în relief două lucruri: în primul rînd să nu se răzbune pe fraţii care l-au vîndut negustorilor străini şi în al doilea rînd că vinderea lui a fost un eveniment providenţial: «Nu sînteţi voi care m-aţi trimis aici în Egipt, ci Dumnezeu» (Fac. XL, 8). Dumnezeu a vrut să transforme în bine ceea ce ei au plănuit rău împotriva lui. Un alt exemplu este întîlnirea lui David cu Saul în peştera din En-Ghedi, unde este subliniată atît generozitatea lui David care a avut posibilitatea să dispună asupra vieţii persecutorului său, cît şi respectul faţă de Iahve, care ocroteşte pe Saul, unsul său (I Sam. XXIV, 7; XXVI, 9—24). David dovedeşte în acelaşi timp curăţie sufletească, bunătate şi îndurare pentru rege (I Sam. XIV, 12—16; XXVI, 18—20) [18]. În Proverbe se întîlneşte şi îndemnul de a-l ajuta şi de a-l ierta pe aproapele care a făcut vreo faptă rea: «Dacă duşmanul tău este flămînd dă-i să mănînce, dacă-i este sete dă-i să bea» (Prov. XXV, 21). Aici se vede clar ajutorarea aproapelui. Dacă credinciosul este mînios pe aproapele său nici nu va putea să ceară iertare pentru sine de la Dumnezeu de unde şi îndemnul Legii: «Aminteşte-ţi de poruncile mele şi nu purta mînie pe aproapele» (Lev. XIX, 17—18) [19].

Dacă iubirea compatriotului şi a străinului sînt recomandate şi cerute, dacă ura şi răzbunarea sînt interzise, trebuie însă să se recunoască, că în viaţa de toate zilele a poporului evreu din tot cursul istoriei sale, dacă manifestări de ură, mînie şi răzbunare au existat totuşi, acestea au avut drept consecinţă pocăinţa poporului, reîntoarcerea la Dumnezeu, care l-a iertat precum şi la împlinirea poruncii de iubire a aproapelui.

Respectarea demnităţii umane. — Această îndatorire a omului faţă de semenul său este recomandată în Legea mozaică care de altfel se adresează tuturor fiilor lui Israel cu scopul de a reglementa raporturile dintre ei (Ieş. XII, 20; XXIII, 9). Respectarea persoanei umane are în vedere în primul rînd respectarea vieţii aproapelui, viaţa fiind cel mai înalt bun natural al omului pe pămînt. Dreptul la viaţă al omului este un drept înscris în legea naturală ca rezultat al creaţiei divine a omului de către Dumnezeu. Omul personal nu are dreptul absolut asupra vieţii, acest drept fiind rezervat numai Creatorului, aşa cum prevede şi porunca din Decalog: «Să nu ucizi» (Ieş. XX, 13 şi Deut. V, 17). Numai Dumnezeu are dreptul de a ridica viaţa omului ca stăpîn, creator şi ziditor al vieţii. Omul are datoria de a-şi păstra viaţa sa şi a respecta pe aceea a aproapelui, fiindcă toţi au fost creaţi de Dumnezeu. Prin ucidere încetează existenţa umană pe pămînt, omul este privat atît de dreptul lui natural la viaţă, cît şi de posibilitatea de a se pregăti pentru viaţa de dincolo. Chiar înainte de apariţia acestei porunci în Decalog, Dumnezeu a condamnat cu asprime omorul, cum este cazul fratricidului lui Cain relatat împreună cu împrejurările şi urmările lui (Fac. IV, 10), ca mai tîrziu să găsim porunca de interzicere a vărsării

16. Dr. S. F. Oehler, *Theologie des alten Testaments*, Stuttgart, 1891, p. 227.

17. Jean-Marie Aubert, *Le Mystêre chrétien, Loi de Dieu — Lois des Hommes*, Tournai (Belgium), 1964, p. 143. 18. August Dillmann, *op. cit. . . .*, p. 440.

19. Eduard König, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart, 1923, p. 222.

de sînge omenesc dată lui Noe, înțelegîndu-se prin vărsarea de sînge nimicirea vieții și în același timp distrugerea chipului lui Dumnezeu din om (Fac. IX, 5—6). Prin porunca de interzicere a uciderii Decalogul nu se limitează numai la omuciderea propriu-zisă, ci are în vedere și alte aspecte ca: sinuciderea, duelul, războiul agresiv, mutilările și automutilările, deci toate actele prin care încetează dreptul de a trăi sau a se pune în primejdie viața omenească.

Omul stăpînit de instinctul natural al conservării și de iubirea de sine trebuie să-și apere în primul rînd viața proprie. Dar el este dator de a apăra, de a respecta și viața aproapelui, deoarece datoria dragostei față de aproapele urmează imediat după datoria dragostei față de sine[20]. Porunca «să nu ucizi» demonstrează înalta concepție despre viața religioasă, morală și socială a poporului evreu în comparație cu cea a popoarelor păgîne din acea epocă, care aveau o concepție religios-morală inferioară în conținut. Mai ales spartanii aveau obiceiul să ucidă pe noii născuți cu un fizic slab, iar canaaneii îi aduceau pe copii ca jertfă în cinstea zeului lor Moloh (II Reg. XVI, 3; II Cr. XXVIII, 3; Ier. VIII, 31; IX, 6—16). O relatare păstrată de Diodor din Sicilia ne informează că locuitorii orașului Cartagina au jertfit zeităților 200 de copii iar 200 de oameni în vîrstă s-au oferit singuri ca jertfă, în timp ce Cartagina a fost amenințată de armatele lui Agatocles[21].

Față de morala acestor popoare, Legea mozaică se situează pe o treaptă superioară, statornicind dreptul omului și al popoarelor la viață. Uciderea nu distruge numai pe individ în sine, ci în același timp privează și societatea de un membru al ei, de unul care contribuie alături de ceilalți la progresul vieții sociale. De aceea actul uciderii nu este numai un rău împotriva individului, ci constituie și un rău social, este abrutizarea simțului moral și o încălcare a poruncii: «Să-l iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți!».

Respectarea persoanei umane se degajă și din legislația mozaică referitor la normele de comportare a stăpînilor cu sclavii. În Israel debitorul care nu-și poate plăti datoria devine sclavul creditorului, față de care se poate achita prin munca sa (II Reg. IV, 1; Lev. XXV, 39). Potrivit celor stabilite prin Lege, sclavia durează șase ani, dar în al șaptelea an sclavul este eliberat împreună cu soția și copiii lui. Dacă acest sclav preferă să rămînă lîngă stăpînul său cu femeia și cu copiii lui, atunci el poate renunța la libertate devenind pentru totdeauna sclav (Ieș. XXI, 2—6)[22], ceea ce îl leagă pe sclav pentru totdeauna de stăpîn. Peste tot în Legea mozaică putem observa o tratare umană a sclavilor de către stăpînul lor. Legea n-a interzis sclavajul, dar l-a îndulcit într-o măsură necunoscută și nepracticată în acele timpuri. Nu se poate compara starea sclavajului existent în vechime la popoarele păgîne cu sclavajul din Israel. Astfel stăpînul evreu nu dispunea după bunul său plac de viața sclavului, ci era obligat să aplice umanitatea legilor, după cum o sclavă nu putea fi vîndută de stăpînul ei unui străin. Umanitarismul și respectul față de om sînt impuse peste tot ca o poruncă a lui Dumnezeu. Dispozițiile umanitare cuprind legea iubirii aproapelui și se pot reduce la legea fundamentală creștină: ceea ce ție nu-ți place, altuia nu-i face. Acest «altul», la poporul evreu este în primul rînd conaționalul de orice stare socială, apoi cel de alt neam[23].

Cuvintele din Deut. XV, 12—18, nu modifică nimic din esențialul statutului de sclavie la evrei, ci adaugă obligația stăpînului de a înzestra pe cel aflat în sclavie atunci cînd acesta părăsește casa stăpînului, după șase ani (Deut. XV, 13—14). Deși Legea mozaică prevede reglementarea raporturilor dintre sclav și stăpîn, sclavia ca formă concepută în antichitate la alte popoare este în sine o prejudiciere generală a drepturilor umane, deci și a dreptății și a dragostei. Trebuie totuși să recunoaștem că Legea mozaică a impus prin normele ei, cum am spus, o tratare mai umană a sclavilor respectîndu-i pe oameni ca făpturi ale lui Dumnezeu. Cu toate că Legea

20. Diac. Asistent Mircea Chialda, *op. cit.*... p. 615.

21. Dr. Irineu Mihălcescu, *Istoria religiunilor lumii*, București, 1946, p. 301—306.

22. P. van Imshoot, *op. cit.*... p. 234.

23. *Studiul Vechiului Testament*, manual pentru uzul studenților Institutelor teologice, București, 1955, p. 87.

mozaică a căutat să îndulcească relațiile dintre stăpîn și sclav, totuși nu a reușit să desființeze sclavia și să ridice pe om la adevărata lui demnitate [24].

Respectarea bunurilor aproapelui. — Porunca «să nu ucizi!», nu este suficientă pentru asigurarea existenței individului și a societății. Omul, pentru a-și întreține viața, iar societatea pentru ca să dăinuiască și să se dezvolte, sînt necesare anumite bunuri materiale și spirituale. Respectarea bunurilor materiale este precizată în porunca «să nu furi!» (Ieș. XX, 15; Deut. V, 19) prin care se interzice nu numai însușirea pe nedrept a unor bunuri ci și intenția de a săvîrși astfel de lucruri (Ieș. XX, 17; Deut. V, 18). Legislatorul are aici în vedere toate formele de însușire pe nedrept a bunurilor altuia ca: frauda, vicleșugul, acapararea de moșii (Deut. XIX, 14; XXVII, 17), exploatarea săracilor (Deut. XXIV, 15) și a celor slabi (Deut. XXIV, 10—12). Cel mai grav act de furt este desigur răpirea oamenilor (Ieș. XXI, 16; Deut. XXIV, 7), care după Lege se pedepsește cu moartea [25].

La baza raporturilor economice dintre individ și individ, dintre individ și societate stau cuvintele din Lege: «Să nu furați, să nu spuneți minciuni și nimeni să nu înșele pe aproapele său» (Lev. XIX, 11). Aici ca și în Decalog, într-o formă negativă este oprită orice înstrăinare a bunurilor materiale, dar într-o formă pozitivă se asigură dreptatea și respectarea bunurilor aproapelui.

Legea mozaică pedepsind furtul s-a ajuns să sancționeze cu o asprime prea dură înstrăinarea bunurilor aproapelui sau ale comunității, pentru a nu degrada total ființa omului căruia să-i dea posibilitatea de îndreptare, precum și datorită poziției de drept sau juridice a proprietății (Lev. XXV, 8—10; 13—17; Lev. XXV, 25—28, 29—34).

Legea a căutat prin toate mijloacele, în special prin Legea anului jubiliar să mențină un echilibru economic și social la poporul evreu. Ea a cerut menținerea proprietății în fiecare seminție și chiar în fiecare familie. Astfel se explică, faptul că timp de secole în istoria lui Israel nu s-a înregistrat nici o revoltă, nici un război civil, ca la romani, greci și alte popoare.

Insușirea bunurilor aproapelui este socotită un păcat greu pentru răul pe care-l aduce individului și societății și este o manifestare de nerespectare a datoriei omului de a fi drept și a-și manifesta dreptatea față de aproapele.

Furtul este împotriva legii naturale, a Legii divine și împotriva ordinii sociale fiind deci un păcat întreit, ca răzvrătire împotriva lui Dumnezeu, împotriva aproapelui și împotriva ordinii sociale. De aceea furtul este sancționat de autoritatea societății pentru că atinge atît bunurile particulare, cît și pe cele obștești, distrugînd însăși ordinea morală și baza economică a societății.

Societatea, în procesul ei de dezvoltare, are nevoie de anumite bunuri materiale și spirituale pentru realizarea binelui comun, iar membrii ei la rîndul lor au datoria de a contribui la aceasta prin respectarea bunurilor materiale și obștești.

Singură munca constituie calea care asigură baza materială a societății producînd în om o schimbare radicală, deoarece prin muncă omul este educat să înfăptuiască totdeauna binele și dreptatea, să fie un om corect și cinstit [26].

Respectarea adevărului în relațiile cu aproapele. — O altă datorie principală a omului față de aproapele, în afară de cele amintite, este și mărturisirea adevărului: «Să nu mărturisești strîmb împotriva aproapelui tău» (Ieș. XX, 16 și Deut. V, 20). Datoria de a mărturisi adevărul și a nu se abate de la el prin rostirea neadevărului, îi impune omului o conduită normală în viață conform cu porunca divină, cît și cu principiile morale ale societății. Minciuna este o deficiență, care afectează ambele părți atît pe cel care minte, cît și pe celălalt, fiind considerată ca o deformare, o diminuare a realității și a adevărului.

24. A. B. Davidson, *The Theology of the Old Testament*, Edinburgh, 1904, p. 178.
25. P. van Imshoot, *op. cit.*... p. 236.
26. Diac. Asistent Mircea Chialda, *op. cit.*... p. 617—618.

Legea mozaică (Lev. XIX, 11—12) interzice prin aceeași poruncă, furtul, jurămîntul strîmb și minciuna. A face în numele lui Dumnezeu un jurămînt strîmb înseamnă a profana numele divin, a-i ridica caracterul lui de sfînt și a-l degrada făcînd din el un mijloc obișnuit de folosire curentă. A adăuga la rostirea unei minciuni numele sau persoana lui Dumnezeu cel Sfînt, care nu aprobă minciuna, înseamnă cu adevărat diminuarea sfințeniei Sale [27]. Minciuna și calomnia nu sînt spre slava lui Dumnezeu, fiindcă lui îi sînt bine plăcuți numai cei care rostesc adevărul (Prov. XII, 22), cei care se conformează normelor divine și sociale. Deosebirea între cei drepți și răi constă în aceea că cei drepți rostesc adevărul bine plăcut lui Dumnezeu pe cînd cei răi neadevărul care reprezintă nu numai o împotrivire față de Legea divină ci și o defăimare a aproapelui [28].

Mărturisirea adevărului nu are numai o importanță religios-morală, ci și socială, întrucît calcă în picioare dreptatea și adevărul, care trebuie să stea de altfel la baza tuturor raporturilor sociale. În viața socială de mare importanță sînt doi factori: mărturisirea adevărului și împlinirea dreptății.

Identitatea dintre gînd și faptă în ființa credinciosului are drept consecință formarea acelui «habit», iubirea de adevăr și de dreptate. Orice credincios se bucură nu numai de cinstea și bunul său nume cîștigat prin calitățile și munca sa personală, cît și de respectul și aprecierea semenilor săi din societate. În respectarea acestui drept prima condiție este, mărturisirea adevărului și împlinirea dreptății față de orice semen [29].

Deci, porunca din Decalog interzice orice mărturie neadevărată și neîntemeiată, care poate pune în primejdie viața, căminul sau proprietatea aproapelui (Num. XXXV, 30; Deut. XVII, 6; XIX, 15; XII, 13).

*

Datoriile omului față de aproapele după Legea mozaică avînd un caracter religios, moral și social sînt adevăratele norme de credință în viață, pe care credinciosul trebuie să le urmeze conform poruncii din Lege: «Să-l iubești pe aproapele ca pe tine însuți» (Lev. XIX, 18). Ele constituie baza raporturilor dintre om și om, dintre om ca individ și societatea în care trăiește, fiindcă orice om este și rămîne încadrat în viața socială a societății și deci este dator să respecte aceste datorii pentru buna dezvoltare a ei.

În expunerea acestor datorii s-a putut observa că ele au drept scop reglementarea raporturilor moral-sociale nu numai între cetățenii unei țări, ci și a legăturilor dintre neamuri și popoare, motiv pentru care sînt interzise toate păcatele care pot fi săvîrșite față de aproapele atît în cuget, cît și cu fapta [30].

Datoriile omului față de aproapele după Legea mozaică au redat omului ceea ce însăși natura i-a dat, dreptul la viață, să facă din om un adevărat om, care să-l respecte și să-l cinstească pe aproapele său.

Potrivit cu structura și valoarea religioasă și moral-socială a datoriilor față de aproapele care au un pronunțat aspect umanitar, de dreptate socială, Legea mozaică prin preceptele ei a întrecut tot ceea ce a putut produce antichitatea [31].

Aceste datorii au fost și rămîn un adevărat îndreptar pentru educația vieții religios-morale a fiecărui credincios, deoarece promovează virtuți alese și idei înalte ca: egalitatea, dreptatea, pacea și buna înțelegere dintre oameni și popoare. Ele contribuie la formarea caracterului și a personalității individului, la respectarea și afirmarea demnității umane, asigurînd în același timp progresul spiritual și material al individului și al societății.

27. P. van. Imshoot, *op. cit.*, p. 256.

28. Serhard von Rad, *Theologie de l'Ancien Testament*, traduit en français par André Goy, vol. 2, Génève, 1967, p. 311.

29. Diac. Asistent Mircea Chialda, *op. cit.*, p. 619.

30. Otto Schilling, *Lehrbuch der Moraltheologie*, I Band, München, 1928, p. 111.

31. Diac. Asistent Mircea Chialda, *op. cit.*, p. 620.

DIN ACTIVITATEA ŞI CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

SERBAREA COLINDELOR DE CRĂCIUN ŞI ANUL NOU LA INSTITUTUL TEOLOGIC DIN BUCUREŞTI

Ducînd mai departe firul frumoasei tradiţii creştineşti şi folclorice româneşti, — înainte de plecarea în vacanţa de Crăciun, studenţii Institutului teologic de grad universitar din Bucureşti au prezentat obişnuitul concert de colinde închinate praznicului Naşterii Domnului nostru Iisus Hristos şi Anului nou.

Serbarea tradiţională a colindelor de Crăciun şi Anul nou a avut loc în ziua de joi 19 decembrie 1974, la orele 17.

Semnificaţia şi bucuria acestui moment a fost sporită prin participarea la această şezătoare de colinde a Prea Fericitului Patriarh Justinian şi a înaltei sale suite, alcătuită din I. P. S. Teoctist, mitropolitul Olteniei, P. S. Antonie Ploieşteanul, episcop-vicar patriarhal, P. S. Roman Ialomiţeanul, episcop vicar al Arhiepiscopiei Bucureştilor, cărora li s-au adăugat PP. CC. Părinţi Consilieri de la Administraţia Patriarhală şi de la Arhiepiscopia Bucureştilor.

A fost de faţă dl. director adjunct Iulian Sorin din Departamentul Cultelor.

La intrarea în sala de festivităţi, înalţii oaspeţi au fost întîmpinaţi cu *Imnul patriarhal*, interpretat de studenţi Institutului teologic, după care, în calitate de gazdă, a luat cuvîntul, în numele profesorilor, studenţilor şi al celorlalţi ostenitori, P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului teologic.

P. C. Sa a dat mai întîi expresie sentimentelor de profundă bucurie, mulţumire şi recunoştinţă ce le nutresc profesorii şi studenţii Institutului teologic pentru participarea la acest tradiţional concert de colinde a **Prea Fericitului Justinian împreună** cu ceilalţi ierarhi din suită. Apoi, arătînd pe scurt însemnătatea colindelor în viaţa spirituală a credincioşilor noştri, P. C. Pr. Rector a dat cuvîntul P. C. Pr. Ioan Ionescu, inspector general bisericesc, care într-o documentată alocţiune, împletind armonios şi unitar cunoştinţe de dogmatică şi morală ortodoxă cu cunoştinţe de etimologie şi folclor, a lămurit semnificaţia noţiunilor de «datină», «colindă», «Crăciun», «An nou» etc., — conchizînd că întregul ansamblu de datine şi obiceiuri de Crăciun şi Anul nou, pe lîngă valoarea lor religioasă — dogmatică şi morală — şi artistică propriu-zisă, sînt şi un puternic argument socio-etnografic şi lingvistic, care atestă existenţa şi continuitatea neîntreruptă bimilenară a poporului, limbii şi a întregii spiritualităţi româneşti pe aceste meleaguri carpato-dunărene.

După interesanta alocuţiune despre colinde a P. C. Pr. Inspector bisericesc Ion Ionescu, a început concertul de colinde propriu-zis.

Sub conducerea muzicală a P. C. Diac. Asist. Nicu Moldoveanu şi sub îndrumarea şi coordonarea D-lui Prof. Nicolae Lungu, corul studenţilor teologi a interpretat un număr de 22 de colinde religioase armonizate de compozitori consacraţi şi de tineri compozitori. Amintim dintre ele următoarele colinde: O, *ce veste minu-*

nată de Gheorghe Dima, *În seara de Moș Ajun* de Marin Trache, *Praznic luminos* de Timotei Popovici, *Moș Crăciun* de I. Moruzof, *Florile dalbe* de Timotei Popovici, *Mărire-ntru cele-nalte* de N. Lungu, *Domnuleț și Domn din cer* de Gheorghe Cucu, *Ziurel de zi* de Tiberiu Brediceanu, *La cireșul retezat* de Nicu Moldoveanu, *La Vitleem colo-n jos* de N. Lungu, *Linu-i lin* de Tiberiu Brediceanu, *Steaua* de Ioan Chirescu, *Lerui Ler* de Gabriel Popescu, *Plugușorul* de Max Vasiliu.

Colindele au fost intercalate cu două poezii pe aceeași temă: *Lumină din lumină, și Ceas de taină,* versificări proprii ale studenților teologi Constantin Moroianu și, respectiv, Vasile Dojană, ambii din anul IV.

La sfîrșitul concertului de colinde, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a făcut elogioase aprecieri asupra colindelor cîntate, a subliniat frumusețea și importanța lor și a îndemnat pe studenți ca, plecînd în vacanță, să popularizeze aceste frumoase perle de spiritualitate ortodoxă și românească, cîntîndu-le, împreună cu credincioșii, în bisericile din satele și comunele unde-și vor petrece vacanța de Crăciun. De asemenea, Prea Fericirea Sa a reamintit studenților și alte obligații ce le revin, ca teologi și creștini ortodocși, pe timpul vacanței. Tuturor — studenților și profesorilor — Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian le-a împărtășit patriarhicești binecuvîntări și le-a făcut urări de sănătate cu multe bucurii duhovnicești pentru noul an, care va începe în curînd.

În încheiere, P. C. Pr. Conf. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului teologic, a mulțumit Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian pentru bunăvoința de a participa la serbarea de colinde, pentru aprecierile elogioase asupra executării colindelor, precum și pentru prețioasele îndemnuri și sfaturi date studenților cu acest prilej, ca și pentru urările făcute și l-a asigurat de tot devotamentul și prețuirea studenților și profesorilor Institutului teologic, exprimîndu-și nemărginita bucurie și recunoștință de a-l avea în mijlocul lor cît mai des.

Mulțumiri și recunoștință au fost exprimate, de asemenea, I. P. S. Mitropolit Teoctist al Olteniei, P. S. Episcopi vicari Antonie Ploieșteanul și Roman Ialomițeanul, precum și reprezentantului Departamentului Cultelor pentru participarea la această festivitate.

În final, în timp ce «urătorii» cîntau *Bună dimineața la Moș Ajun* de Ioan Costescu, în sală au început să apară coșurile cu «colindețe». După datină, s-au împărțit pungi cu covrigi, bomboane, portocale și alte bunătăți.

Cu inimile pline de bucurie dar și cu nostalgia vremilor copilăriei în suflet și în ochi, oaspeții au părăsit apoi sala de serbare, ducînd cu ei din nou frumoase amintiri.

VALORI PERMANENTE ÎN VIAȚA ȘI OPERA SFINȚILOR TREI IERARHI *

I. — *Ortodoxia e apostolică și patristică totodată.* Succesiunea apostolică trece prin Sfinții Părinți. Aceștia sînt puntea de legătură și unitate în același Duh între Domnul nostru Iisus Hristos, Sfinții Apostoli și noi.

Conștiința Bisericii i-a numit «părinți». Așa cum flacăra vieții firești se transmite prin părinți, viața în duhul și adevărul Evangheliei ne-a fost transmisă prin Sfinții Apostoli și Sfinții Părinți. Ca și Sfîntul Pavel care scrie corintenilor: «Eu v-am născut prin Evanghelie în Hristos» (I Cor. IV, 15), Sfîntul Ioan Gură de Aur învață că «părinților» Bisericii li s-a dat puterea «zămislirii» duhovnicești..., nașterii din nou..., înfierii celei după har» [1].

Sfinții Trei Ierarhi Vasile cel Mare, Grigorie Cuvîntătorul de Dumnezeu și Ioan Gură de Aur sînt mari părinți ai Bisericii, ai noștri. Ei ne-au transmis curat viața și învățătura Mîntuitorului, înveșmîntată desigur în frumusețea inspirată a duhului și graiului lor. Ei au făcut ca Biserica, Ortodoxia în vremea lor, să fie cum s-a spus: «Hristosul care viețuiește mai departe de pămînt».

Stînd neclintiți sub veghea Duhului Sfînt ei au strălucit prin unitatea exemplară dintre credință și viață, prin harul rugăciunii și al meditației adînci, prin puterea excepțională de concentrare, încordare și muncă de fiece clipă, prin erudiție, înțelepciune și sfințenie, realizînd opere de valoare netrecătoare, gîndite, scrise sau făptuite din iubirea pentru Dumnezeu și pentru om, din pasiunea pentru bine, adevăr și frumos dusă pînă la sacrificiul oricărei rămășițe de egoism sau interes personal, devenind după expresia unuia dintre ei: «suflete preschimbate în dragoste» Sfîntul Ioan Gură de Aur.

II. — *Toți trei aparțin veacului IV,* considerat de aur al Bisericii, Sfîntul Ioan păsind puțin în veacul V († 407).

S-au născut, au crescut și au fost educați în familii de ținută, atmosferă și echilibru spiritual și moral atît de elevate încît sfințenia înseși le devenise o tradiție.

Ne gîndim mai întîi la *Sfîntul Vasile* (329—379). Tatăl, tot Vasile, retor distins în Neocezareea Pontului, fiu la rîndu-i al unui tată prigonit și exilat pentru credință de crudul Maximin Daia, și al Sfintei Macrina numită cea «bătrînă», discipolă a Sfîntului Grigorie Taumaturgul. Mama, Emilia, o virtuoasă fiică de martiri. Din acești părinți s-au născut zece copii. Trei din fiii lor au ajuns episcopi: Sfîntul Vasile al Cezareei Capadociei, Sfîntul Grigorie de Nyssa și Sfîntul Petru de Sevasta. Șase membri ai acestei familii au fost trecuți de Biserică în rîndul sfinților [2].

Sfîntul Grigorie (330—390) fiu al Sfintei Nona, care prin pietatea și aleasa ei cultură și-a convertit soțul, tot Grigorie, ajungînd episcop de Nazianz. Ea își va

---

* Prelegere festivă la Institutul teologic universitar — București în ziua de 30 ianuarie 1975.

1. *Despre Preoție,* trad. de Dr. D. Fecioru, în «Biserica Ortodoxă Română», LXV (1957), nr. 9—10, p. 984.

2. Pentru Sf. Vasilie am consultat: Sf. Vasilie Arhiepiscopul Chesareei Capadociei, trad. de Mitr. Primat Iosif, București, 1898; *Comentar la Psalmi,* trad., Pr. Olimp Căciulă, în «Ortodoxia», București, 1938; Prof. I. G. Coman, *Patrologie,* București, 1956, p. 163—167.

cultiva vlăstarul, fiul «dobîndit prin rugăciune», «în dorința de ce era mai bine și nobil» odată cu anii «înălțîndu-se și mintea» [3].

Sfîntul Ioan (354—407) fiu al unui distins militar, Secundus, decedat de tînăr și al vestitei Antuza, de asemenea canonizată de Biserică. Rămasă văduvă la 20 de ani, nu s-a ferit de «încercările grele ale văduviei», ci păstrînd în «chipul copilului icoana însuflețită a tatălui repauzat», «n-a cruțat nici o cheltuială pentru a-i da o creștere aleasă și a-i face un nume» [4].

Observînd și meditînd la asemenea caractere, recunoști aici un mod profund și autentic de înțelegere a vieții. Căsătoria, căminul erau pentru ei o taină, un sacrament, «mica Biserică» după expresia Sfîntului Ioan Gură de Aur. Conceperea, nașterea, aducerea pe lume și creșterea unui om, o dumnezeiască făgăduință și un dar, un act sfînt și ziditor, o operă.

III. — *Sfinții Trei Ierarhi au făcut studii în centre politice și de cultură* la: Cezareea Capadociei și Antiohia, Constantinopol și Atena, în marile universități ale timpului, fiind ucenici sau prieteni cu renumiți filozofi și retori ca: Himerios, Prohereziu sau Libaniu. Au iubit cu pasiune cartea, știința, adevărul rămînînd celebre cuvintele Sfîntului Grigorie despre timpul petrecut cu Sfîntul Vasile la Atena, unde nu le erau cunoscute decît două drumuri: «unul care-i conducea la locașurile de rugăciune și preoție, iar celălalt către învățătorii cei păgîni» [5].

Și-au însușit tot ce putea oferi cultura vremii lor. E de ajuns să amintim *Comentariul* Sfîntului Vasile la zilele creației,, cuvîntările și omiliile Sfinților Grigorie și Ioan, pentru a vedea bogăția de informație, forța demonstrației și arta mînuirii cuvîntului.

Au moștenit și adîncit simțul unei pregătiri temeinice pentru viață. Și-au conceput existența după adînca lege a firii, a oricărei făpturi în cele două ipostaze ale ei: mai întîi de zidire și apoi de dăruire spre o nouă zidire; ca bobul de grîu care crește și se înalță din pămînt în unire cu cerul și apoi își oferă rodul «pîinea spre ființă», așa au crescut și ei, s-a îmbogățit și înălțat prin tainele revelației și ale științei și s-au dăruit apoi hrănind și zidind pe alții.

Deși meritau cei dintîi, n-au căutat locuri de cinste. Doreau mai curînd o retragere pentru liniște și meditație, petrecînd chiar o vreme prin mînăstiri sau pe lîngă sihaștri cu viață îmbunătățită.

Dar Biserica, lumea i-a cerut și ei au răspuns ca la o «chemare». Au răspuns cu darul și tezaurul agonisit, mai ales cu credința și iubirea lor. Au răspuns nevoilor și problemelor vremii,, căci conștiințe mari cu adevărat sînt acelea care învață să răspundă marilor probleme umane din totdeauna, dar din perspectiva trebuințelor precumpănitoare ale epocii lor. Și prin aceasta au fost și rămîn «actuali». Fiecare trebuie să fie «actual» la timpul lui.

3. Pentru Sf. Grigorie de Nazianz a se vedea îndeosebi: P. Gallay, *La vie de Saint Grégoire de Nazianz*, Paris, 1943 ;Pr. Prof. I. G. Coman, *op. cit.*, p. 177—185 ; I. I. Pulpea, Sf. Grigorie de Nazianz, *Despre Împăratul Iulian*, București, 1942.

4. Pentru Sf. Ioan Gură de Aur : pe lîngă tratatul «Despre Preoție» citat mai sus am mai folosit : A. Puech, *Saint Jean Hrisostom*, Paris, 1905, *Comentariile la Epistolele Pauline*, trad. de Arhim. Theodosie Athanasiu, București, 1906—1910 ; *Cuvîntări la Praznice Împărătești*, trad. Pr. D. Fecioru, București, 1942, Colecția cit. ; Pr. Prof. I. G. Coman, *op. cit.*, p. 199—208 ; C. V. Gheorghiu, *Saint Jean Bouche D'or*, Paris, 1957.

5. *Oratio 43*, P. G., XXXVI, cap. 21.

IV. — *Sfinții Trei Ierarhi au meditat, au vorbit și scris, au lucrat pentru Dumnezeu, pentru om, pentru slujire.* Acestea au fost temele lor, de altfel temele de bază ale tuturor Părinților Bisericii, iar ei au mers pe urmele Părinților înaintași.

Au fost adînc credincioși Tradiției Sfinte alături de Sfînta Scriptură. «Am primit Tradiția de la Părinți și am păstrat-o ca pe o Taină», ca pe un sacrament, mărturisea marele Vasile [6]. Iar prietenul său, teologul Grigorie îi scria: «Te-am luat dintru-început și te iau drept ghidul și maestrul meu de dogmă». Așa cum și Sfîntul Ioan Gură de Aur la rîndul său se va inspira din Sfîntul Grigorie de Nazianz, de pildă în tratatul *Despre preoție*. Dar fiecare, pe aceeași cale, va însemna un plus de lumină, de înțelegere în adîncurile și frumusețile Revelației. Trăiau Sfînta Tradiție într-un duh creator.

Dogma Prea Sfintei Treimi și a întrupării preocupau, din punct de vedere religios, epoca. De aceea și în opera lor teologică, acestea ocupă locul central.

De observat însă că teologia Sfinților Trei Ierarhi nu e deloc abstractă, speculativă «în sine», și «pentru sine», ci vie, iconomică, în raporturile lui Dumnezeu cu făptura, cu omul.

V. — *Termenul fundamental prin care conștiința Bisericii a exprimat unitatea Prea Sfintei Treimi, a Tatălui cu Fiul și cu Sfîntul Duh a fost și este, cum se știe:* ὁμοούσιος = *de o ființă.* Preluat de la Origen, Sfîntul Atanasie cel Mare făcuse din el cheia de boltă a teologiei și vieții lui, a *Crezului de la Niceea.* Zeci de ani, disputele numeroase și aprige din sînul Bisericii s-au mișcat în jurul acestui termen. Sfinții Trei Ierarhi au fost fideli Marelui Atanasie. Au văzut în el «ochiul curat» al Ortodoxiei, cum îl numește Sfîntul Grigorie. Ei erau conștienți că «deofiinţimea» persoanelor Prea Sfintei Treimi revela și fundamenta deodată cu Treimea, *unitatea* însăși în obîrșia și esența ei, legea ei organică pe toate planurile existenței: a Dumnezeirii, a Bisericii, a credinciosului. Ei intuiau clar aceasta. Sfîntul Vasile învăța că «nu este decît un singur Principiu a tot ce există care creează prin Fiul și desăvîrșește prin Duhul» [7]. Sfîntul Grigorie supranumit «psalmodul Sfintei Treimi» teologhisea: «De la sublimul ei tron, Treimea răspîndește pretutindeni strălucirea negrăită una și aceeași a celor Trei. Ea e principiul a tot ce se găsește aici jos despărțit de cele de sus doar prin timp» [8]. Iar preotului Cledoniu, pentru a-l feri de apolinarism i se adresa, în scris, cu aceste cuvinte: «Scriu deci pietății tale că eu nici n-am pus și nici nu pot să pun nimic mai presus de credința niceeană care s-a formulat de către Sfinții Părinți adunați acolo pentru împăcarea ereziei ariane,... explicînd anume că de o Dumnezeire este Tatăl și Fiul și Duhul Sfînt... Și le-am mărturisit acestea înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor... Și nici că aș fi scris acestea dacă nu vedeam Biserica... trupul frumos al Bisericii... despărțindu-se și despicîndu-se atît din pricina altor iscodiri monstruoase cît și prin acest sinedriu de acum al deșertăciunii...» [9].

---

6. «A respinge mărturia părinților, a ruina Tradiția Apostolică — însemna pentru el a zdruncina temelia credinței în Hristos... Tradiția, mărturia părinților dată cu har de viață făcător, trebuie să rămînă inviolabilă, zice Sf. Vasilie, a adăoga sau a sustrage ceva — nu te îndoi deloc — ea te exila din viața veșnică», C. F. *Basile de Césarée Traité du Saint Esprit,* cap. X, 112 c. și cap. XII 117 b, p. 150 și 157, Coll. «Sources Chrétiènnes», Paris, 1946.

7. *Ibidem,* p. 87. 8. *Poëmata de Seipso* I, P. G., t. XXXVII, col. 984—985.

9. P. G., XXXVII, col. 192 c și 193 c.

Întreg sensul luptei lor era unitatea pe care o descoperea și întemeia Hristos. Într-adevăr Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, revela: după Dumnezeire, deofiinţimea lui cu Tatăl, deci unitatea cea mai presus de fire, de la obîrşia ei; prin întrupare, prin firea lui umană deofiinţimea cu noi, deci a Bisericii «una» al cărei Cap era și a cărei unitate fiinţială era atunci atacată de felurite erezii și schisme, de arieni, anomei, omiusieni, apolinariști, pnevmatomahi, ș.a. În acelaşi timp întemeia și deofiinţimea în sens larg umanitar, avînd în vedere dureroasa împărţire a societăţii antice în stăpîni și sclavi. Căci Hristos cel «de o fiinţă» cu Dumnezeu-Tatăl luase «chip de rob» (Fil. II, 7). Iar acela care luase chipul robului era Fiul lui Dumnezeu. Atunci sclavul era și el fiu al lui Dumnezeu. De aceea Sfîntul Ioan Gură de Aur putea predica: «Numără printre sclavii Tăi și pe Hristos... Liberează pe Hristos de foame, de lipsă, de temniţă, de goliciune» [10].

Ei se străduiau să înrădăcineze adînc în conștiinţa Bisericii și în conștiinţa umană temeiul unităţii, afirmînd pe toate planurile «deofiinţimea», cinstire egală tuturor, respectînd în acelaşi timp unicitatea persoanei ca în Prea Sfînta Treime. Ei nu admiteau, cum știm, schimbarea lui «omousios» cu nici o iotă, pentru ca nu cumva, cum metaforic și patetic se exprima Sfîntul Grigorie: «odată cu silabele să se destrame și marginile lumii» [11].

VI. — *Tot atît de profundă e și gîndirea lor despre om.* Ca teologi, ei își întemeiază, în chip firesc, viziunea pe definiţia biblică: crearea după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Dar din faptul că nu numai omul e chipul lui Dumnezeu, ci și Dumnezeu a luat chipul omului, «faţă umană», de aici deduc ei un dinamism al existenţei noastre. «Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om pentru ca pe om să-l facă Dumnezeu» vor mărturisi și ei cu Sfîntul Atanasie și alţi Părinţi. «Mare este omul! exclamă Sfîntul Vasile. Care dintre făpturile de pe pămînt a mai fost făcută după chipul Creatorului? Cinstit mai presus de cer, de soare, de mulţimea stelelor. Și dacă nu-ţi aduci aminte de originea ta, ia cel puţin o idee despre valoarea ta după preţul ce s-a dat pentru tine. Ai fost cumpărat cu prea scumpul sînge al lui Hristos. Nu deveni rob păcatului» [12].

Sfîntul Ioan Gură de Aur duce și mai departe firul cugetării pe linia întrupării: «Lui Dumnezeu îi place să locuiască în om mai mult decît în cer» zice el [13], și înalţă atît de sus vocaţia umană în Cuvîntul la Înălţarea Domnului afirmînd: «Aşadar, Domnul Iisus Hristos a dus Tatălui pîrga firii noastre umane și atît de mult a admirat Tatăl darul și pentru vrednicia celui ce I-a oferit, încît a socotit... să o aşeze alături de Dînsul și să spună: Şezi de-a dreapta Mea. Către care fire a zis Dumnezeu: Şezi de-a dreapta Mea? Către aceea care auzise: Pămînt eşti și în pămînt te vei întoarce. Nu era de ajuns că acum a depăşit cerurile... că stă cu îngerii. A trecut și dincolo de Heruvimi și nu s-a oprit înainte de a se aşeza pe tronul Stăpînului» [14]. Dacă miticul Sisif urca stînca lui uriaşă, lumea aspiraţiilor lui, doar pînă la creștetul muntelui, spre a se rostogoli din nou înapoi de unde a plecat,

10. *Omil. XIX la Ep. către Romani,* trad. Arhim. Theodosie Athanasiu, Bucureşti, 1906, p. 326.
11. *Oratio XXI,* în «Laudem Athanasii», P. G., XXXV, 410 A.
12. *Comentariu la Psalmi,* trad. Pr. Olimp Căciulă, Col. cit., Bucureşti, 1939, p. 266—268.
13. *Omilia XV la Romani,* trad. Arhim. Th. Athanasiu, p. 252.
14. *Cuvîntări la praznice împărăteşti,* trad. Pr. D. Fecioru, Bucureşti, 1943, p. 233.

Sfinții Trei Ierarhi contemplă omul într-o ascensiune nesfîrșită. «Slava Ta este omul, o Hristoase, cuvîntează ca într-un imn și Sfîntul Grigorie. De aceea pentru Tine trăiesc, vorbesc și cînt... e unica mea ofrandă ce-mi mai rămîne din toate avuțiile mele». Și iarăși: «Dacă Dumnezeu Cuvîntul ar fi rămas în Slava Sa — în cer — n-ar fi putut o femeie să devină Maica Domnului» [15]. Aceste surprinzătoare și adînci observații contribuiau în acea epocă, așa cum s-a subliniat de cercetători, la formarea conștiinței și a conceptului de persoană umană, persoană care e incontestabil mai mult decît individualitatea biologică. Fiul lui Dumnezeu devenind și om adevărat, interiorizîndu-se umanității, conferea persoanei umane valoare și posibilități infinite.

VII. — *Cu o atît de mare prețuire pentru om l-au și slujit.* Slujirea a fost pe măsura viziunii lor. L-au slujit pe om pentru și în numele lui Dumnezeu și pe Dumnezeu prin om. L-au slujit pe om ca ierarhi, ca preoți. Preoția pentru ei era slujire ca și pentru Hristos. Slujirea cea mai înaltă și totodată, care la Sfîntul Vasile mergea pînă acolo încît îmbrățișa și leproșii; pe care Sfîntul Grigorie o vedea mai ales în sfințenia preotului, cînd spunea: «Cum ar îndrăzni cineva să îmbrace chip și nume de preot... cînd încă n-a ajuns în Duh, Biserică a Dumnezeului celui viu și locaș viu al lui Hristos» [16]. Sfîntul Ioan Gură de Aur o vedea prin acea dublă slujire sacramentală la altar și în mijlocul credincioșilor pe altarul sufletului. «Omul este un altar» zicea el și se adresa astfel credincioșilor: «Vă iubesc așa cum mă iubiți voi și ce aș fi eu fără voi? Voi îmi sînteți și tată și mamă și frați și fii, voi îmi sînteți lumea toată! Nu am nici bucurie, nici durere care să nu fie a voastră» [17].

L-au slujit pe om cu înțelegerea lor superioară, cu munca lor fără preget, cu exemplul vieții, urmărind înălțarea lui, înălțarea spirituală sau morală, socială ca și materială de unde se afla în lumea de atunci. În acest spirit Sfîntul Vasile stăruia că omul e chemat să stăpînească nu numai peste pămînt și viețuitoare, ci înainte de toate, să fie «stăpîn peste patimi», peste răul din el, din lume; acest gînd e prezent în tot scrisul lui, în rugăciunile, în exorcismele lui. Demn de menționat aici e și felul cum explică el această înălțare pornind de la structură, de la datul originar. Anume, interpretînd pe bază de sinergie zidirea «după chip și asemănare», el observă profund că prin zidirea «după chip» ni s-a dat rațiunea ca un principiu activ — ἀρχικόν — de conducere a lumii, iar prin cea «după asemănare» venim și noi cu aportul, cu virtutea noastră.

— «Cum devin după asemănare, se întreabă el? Prin Evanghelie! Ce e Creștinismul? Asemănarea cu Dumnezeu atît cît e posibil firii omenești. Ai primit harul de a fi creștin, sîrguiește să te faci asemenea cu Dumnezeu. Îmbracă-te în Hristos. Dacă Dumnezeu te-ar fi făcut dintru început după asemănare, unde ar fi fost darul tău? Cum te-aî fi încununat» [18]. Sfîntul Grigorie pune și el accentul asupra acestui proces lăuntric de devenire. «Cum trag în jos și mă avînt în sus, reflectează el! Cum

15. Grégoire de Nazianz, *La Passion du Christ,* «Sources Chrétiènnes», nr. 149, *Introduction,* texte critique, trad. par André Tuilier, Paris, 1969, p. 127.

16. *Despre Preoție,* cap. 97, trad. Pr. D. Fecioru, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVI (1968), nr. 1—2, p. 158. 17. V. Gheorghiu, *op. cit.,* p. 146.

18. Basile de Césarée, *Sur l'Origine de l'Homme,* trad. par A. Smets, S. J. et Michel Van Esbroeck S. J., Col. «Sources Chrétiènnes», nr. 160, Paris, 1971, p. 211.

sufletul şi dă viaţă şi se face părtaş patimii! Cum este mintea şi mărginită şi nemărginită, rămînînd în noi şi mergînd peste toate... Cum se hrăneşte trupul cu mîncare, iar sufletul cu raţiunea?!»[19]. Iar la Sfîntul Ioan Gură de Aur, venind un om şi lăudîndu-l pe un oarecare suspus, cu cuvinte ca acestea: «Ştiţi ce bogat e; ce casă, ce mobilă şi covoare, ce tablouri şi cîte slugi îi stau în jur. Cum se plimbă într-o trăsură cu cai frumoşi şi cu hamuri cu verigi de argint... Îl întrerupse dintr-o dată şi-i zise: Mi-ai vorbit despre toate ale lui, pînă şi de hamurile şi caii lui. Nu mi-ai vorbit însă nimic despre el însuşi. Tot ce mi-ai spus nu este el»[20] Omul era mai de preţ decît toate.

L-au slujit şi cu avutul, cu moştenirea lor părintească, cu toate posibilităţile lor pentru a vindeca răni, suferinţe sociale de atunci: boală, mizerie şi altele. Au întemeiat cantine, spitale, leprozerii. Au slujit atît de exemplar, încît se poate spune că promovau pentru conştiinţa vremii lor o cartă de valori de demnităţii umane. Dacă pentru unii din acea epocă, titluri supreme erau acelea de stăpîni şi posesori, pentru Sfinţii Trei Ierarhi numele cele mai de cinste cuvenite omului erau de: slujitor, ctitor, creator; slujitor lui Dumnezeu şi oamenilor, ctitor de aşezăminte, creator de valori, de umanitate.

N-aş vrea să închei fără a aminti că şi tinerilor, în cazul de faţă teologilor noştri aceşti ierarhi şi dascăli ai Bisericii au de spus ceva. Sfîntul Vasile a şi scris un tratat: *Către tineri*[21]. Ei au fost oameni de cultură şi au văzut în cultura clasică un stadiu premergător pe calea care duce la înţelegerea Evangheliei. Sfîntul Vasile îndemna pe tineri să folosească în studiul lor metoda albinelor. Strîng ceea ce este bun de pretutindeni. Şi, nici să te opreşti la fiece floare şi nici din floare să iei totul. Atrăgînd atenţia îndeosebi asupra poeziei lui Homer care este o «laudă la adresa virtuţii», a tăriei de caracter şi eroismului, şi subliniind frumuseţea clasicismului grec, observa: «Să nu ne îmbrăcăm fără de graţie cu înţelepciunea cea din afară ca şi cu nişte frunze care acoperă în noi un rod necopt».

Privitor la metoda pedagogică, ei sfătuiesc o predare treptată, temeinică şi o participare activă a tinerilor. Folosind o imagine din natură, Sfîntul Grigorie observă că «nu este de preferat ploaia torenţială ploii liniştite, deoarece aceea face să lunece terenul, în timp ce aceasta pătrunde adînc în pămînt şi-l face fertil». Nu exclud nici pedepsele: «Sabia lovind în piatră scoate scîntei... pedeapsa provocă scîntei în inimă», zice acelaşi Grigorie. Totodată ei, ca teologi creştini şi ierarhi, pun un puternic accent pe virtutea celui care învaţă. Acesta trebuie să-şi fie lui însuşi învăţător», după Sfîntul Ioan Gură de Aur: «model de viaţă, lege însufleţită şi regulă de virtute», după Marele Vasile; «să devii tu însuţi lumina şi aşa să luminezi», cugetă teologul Grigorie[22].

---

19. Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvîntări despre Dumnezeu*, trad. Pr. Gh. Tilea şi N. G. Barbu, Bucureşti, 1947, p. 25.

20. Citat la Ep. Teofan Zatvornic, *Calea spre mîntuire. Trăsăturile Moralei creştine*. Ed. VIII, Moscova, 1899, p. 120 (în rusește). 21. P. G., t. XXXI, Col. 564 —590.

22. Citate după Arhim. I. Mastroghianopulos, *Părinţii Bisericii şi omul*, Atena, 1966 (traducere în ms. de Pr. Dr. Olimp Căciulă).

23. *Apostolat social*, vol. V. Bucureşti, 1956, p. 277.

VIII. — *Cuvintele lor sînt vrednice de faptele lor*, cum se exprima Fericitul Teodoret de Cyr despre Sfîntul Ioan Gură de Aur. Cuvîntul nostru încearcă să fie ca act de venerare o modestă dar pioasă icoană a acestor sfinți.

Biserica, posteritatea i-a numit «mari dascăli ai lumii și ierarhi». Așa au fost cu adevărat și dascăli și părinți și ierarhi și mari conștiințe ale Bisericii. I-a unit într-o unică sărbătoare pentru că ei au oferit, prin gîndirea și vieţuirea lor, un model sacru de unitate în același duh în credință, adevăr, dragoste — și în aceeași cunună — și prin aceasta un imn închinat Treimii una și nedespărțită.

Biserica Ortodoxă Română încă din veacurile trecute i-a cinstit, i-a tradus, i-a citit și atîtea locașuri de cult le sînt închinate. Și dintre ei au prețuit pămîntul și oamenii patriei noastre: Sfîntul Vasile, lăudînd pe Sfîntul Sava Gotul — martirul înnecat în apa Buzăului, iar Sfîntul Ioan Gură de Aur trimițînd misionari în regiunile dunărene.

Prea Fericitul Patriarh Justinian s-a inspirat din ei, în opera Prea Fericirii Sale, *Apostolat social*, văzînd, spre pildă în Sfîntul Vasile cel Mare un «geniu al faptei și desăvîrșită întrupare a spiritului de sacrificiu pentru semeni» [23] și ni i-a rînduit ca ocrotitori și luminători ai Institutului nostru teologic.

Pentru sfînta lor viață și lucrare, pentru apărarea credinței ortodoxe, pentru apărarea unității Bisericii, pentru slujirea și iubirea lor jertfelnică față de om, pentru spiritul în care ne-au învățat ei Evanghelia și Tradiția ca fiecare să fie conștient de misiunea lui în vremea dată lui, pentru rugăciunile pe care le înalță la tronul Prea Sfintei Treimi, rostim și noi împreună cu rugăciunea Bisericii:

«Bucură-te treime de arhierei prea lăudată!»

Pr. Lect. CONST. N. GALERIU

P. C. PR. ASISTENT CONSTANTIN CORNIȚESCU, P. C. PR. ILIE MOLDOVAN, P. C. DIAC. ASISTENT NICU MOLDOVEANU ȘI DL. GÎRMA WOLDE KIRKOS (ETIOPIA) DECLARAȚI «DOCTORI ÎN TEOLOGIE»

În ultima vreme, la Institutul teologic de grad universitar din București, s-au susținut, ca o încununare a strădaniilor tinerilor teologi-doctoranzi, noi teze de doctorat, după ce s-au împlinit toate formalitățile regulamentare. Printre recenții candidați la titlul de doctor în teologie se înscriu atît cadre din învățămîntul teologic, preoți cu preocupări cărturărești, precum și doctoranzi străini care au studiat și care au publicat lucrările cerute de specialitate.

1. Pr. Asistent Constantin Cornițescu

Fiul preotului Iancu Cornițescu, Constantin Cornițescu, unul dintre cei 7 copii — toți cu studii superioare — s-a născut la 26 iunie 1938, în comuna Caraula (jud. Dolj).

După terminarea cursului elementar în satul natal, tînărul Constantin Cornițescu s-a înscris la Seminarul teologic din Craiova, pe care l-a absolvit în 1958.

Intre 1958—1962 a urmat cursurile de licență, iar între 1962—1965, a frecventat cursurile de specialitate în cadrul magisteriului la secția *Patrologie*, după care a fost numit profesor la Seminarul teologic din Craiova.

Intre 1968—1971 a obținut o bursă de specializare în Grecia și și-a dat toată silința pentru a susține doctoratul în teologie, încît, în octombrie 1971, Facultatea de teologie din Tesalonic, în urma susținerii tezei cu titlul *Umanismul după Sfîntul Ioan Gură de Aur*, îi decernează titlul de doctor în teologie. Subiectul tezei a fost luat din țară sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Ioan G. Coman și lucrat în Grecia sub grija deosebită a renumitului profesor Hristu Panaghiotis. Lucrarea a apărut sub titlul «Ο ἀνθρωπισμὸς κατὰ τὸν ἱερὸν Χρυσόστομον» 146, p., colecția «Ανάλεκτα Βλατάδων» a Institutului patriarhal de studii patristice, nr. 10, Tesalonic, 1971 și are următorul cuprins:

Partea I: *Problema umanismului.* a) Umanismul grecesc (personalități și idei); b) Trăsături generale ale umanismului creștin.

Partea a II-a: Fundamentarea teologică a umanismului Sfîntului Ioan Gură de Aur. a) Generalități; b) Raportul omului cu lumea; c) Însușirea de a fi creat după chipul lui Dumnezeu; d) Omul, creator de bunuri materiale și spirituale; e) Întruparea Fiului lui Dumnezeu, cea mai mare cinste făcută omului.

Partea a III-a: *Realizarea practică a principiilor umanismului hristocentric.* 1. Fraternitatea dintre oameni; 2. Dimensiuni personale ale umanismului hristocentric; a) Familia; b) Castitatea (fecioria); c) Educația copiilor; d) Teatrul; e) Prietenia. 3. Dimensiuni sociale ale umanismului hristocentric: a) Munca; b) Bogăția, c) Milostenia; d) Războiul și pacea.

La sfîrșit, considerații generale.

Revenind în țară, tînărul Constantin Cornițescu este numit asistent la Institutul teologic din București (1972). Apoi este iarăși trimis în Grecia penrtu o nouă specializare în studii biblice pentru un an, fiind și hirotonit preot.

Pentru îndeplinirea cerințelor regulamentare, în ziua de 23 octombrie 1974, s-a întrunit Comisia examinatoare pentru echivalarea titlului de doctor. Pe baza temeiu-

lui nr. 3196/1974, președinte al Comisiei a fost numit P. S. Episcop dr. Antonie Ploieșteanul, vicar-patriarhal.

S-a procedat la citirea referatelor profesorilor de specialitate și la susținerea publică a lucrării prin răspunsuri la întrebările Comisiei. Referent principal a fost P. C. Pr. Prof. Dumitru Fecioru, șeful catedrei de Patrologie, iar referenți secundari P. C. Pr. Prof. Milan Șesan, P. C. Pr. Prof. Ioan Rămureanu; din partea Studiilor biblice P. C. Pr. Prof. Grigorie Marcu. Din Comisie au mai făcut parte P. C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Dl. Prof. Nicolae Chițescu și Dl. Prof. Alexandru Elian.

În urma examenului oral de susținere și echivalare, Comisia a decernat P. C. Pr. Asist. Constantin Cornițescu titlul de *doctor în teologie*, cu calificativul «Excepțional».

Noul doctor în teologie, după ce a depus jurământul, a fost felicitat de membrii Comisiei, iar P. S. Episcop Antonie l-a sfătuit să muncească în continuare fiindcă învățământul teologic al Bisericii Ortodoxe Române își pune mari speranțe în el.

A răspuns P. C. Pr. Constantin Cornițescu, asigurînd pe Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian și pe P. S. Episcop Antonie și pe Corpul didactic al Institutului că va depune tot efortul pentru formarea studenților noștri și că va onora titlul obținut.

*

2. P. C. Pr. Ilie D. Moldovan

În ziua de 17 octombrie 1974, Pr. Ilie D. Moldovan, aparținînd Sfintei Arhiepiscopii de Alba Iulia și Sibiu a fost declarat doctor în teologie.

Pr. Ilie Moldovan a urmat la Institutul teologic din București cursurile de doctorat în teologie, avînd ca specialitate principală Teologia dogmatică și simbolică și lucrînd sub îndrumarea Domnului Profesor Nicolae Chițescu.

La data de 2 decembrie 1968 a susținut examenul oral aprofundat de admisibilitate preliminar celui de doctorat în teologie, pe care l-a promovat și care i-a dat dreptul la alcătuirea tezei în specialitate.

După aplicarea tuturor prevederilor regulamentare privitoare la probarea subiectului și planului respectiv, proiectul tezei de doctorat a fost depus Rectoratului care l-a înaintat spre cercetare și referire la patru profesori de specialitate, doi de la Institutul teologic din București și doi de la Institutul teologic din Sibiu.

După îmbunătățirile făcute, potrivit îndrumărilor date de cei patru profesori, teza, care a fost prefațată de Dl. Prof. Nicolae Chițescu, a fost înaintată Redacției revistelor centrale spre publicare. La recomandarea Comitetului de redacție, lucrarea a fost tipărită în revista «Mitropolia Ardealului», XVIII (1974), nr. 7—8, p. 662—859, cu titlul *Învățătura despre Sfîntul Duh în Ortodoxie și preocupările contemporane.*

După obișnuita Introducere, autorul cu deosebit simț critic și în același timp și teolog ortodox intransigent, preot cu responsabilitatea vocației, slujitor demn și cu adîncă evlavie, își îmbracă în haină strălucitoare subiectul tezei: *Învățătura despre Sfîntul Duh în Ortodoxie și preocupările ecumeniste contemporane.*

Lucrarea are următorul cuprins: Dogma pnevmatologică în Ortodoxie.

I. Sfîntul Duh, a treia persoană a Sfintei Treimi: 1. Temeiurile cunoașterii persoanei și lucrării Sfîntului Duh; 2. Sfîntul Duh și unitatea Sfintei Treimi.

II. Purcederea Sfîntului Duh din Dumnezeu-Tatăl: 1. Însemnătatea acestui act în ordinea lucrărilor divine; 2. Sfîntul Duh și energiile divine nesecate.

III. Relaţia dintre Sfîntul Duh şi Dumnezeu-Fiul: 1. Relaţia ipostatică a Sfîntului Duh cu Fiul, exemplificată prin noţiunea de «ungere» şi aceea de «strălucire»; 2. Sensul iconomic al relaţiei Sfîntului Duh cu Fiul.

Sfîntul Duh şi creaţia.

I. Sfîntul Duh şi creaţia în act şi realizare.

II. Noţiunea de creaţie imanentă şi raportul ei cu noţiunea de creaţie în teologia apuseană. 1. La romano-catolici; 2. În teologia protestantă.

III. Sfîntul Duh şi înnoirea lumii.

IV. Omul şi însemnătatea lui în teologia ecumenică.

V. Sfîntul Duh, omul şi transformarea naturii.

Sfîntul Duh şi Revelaţia Divină. I. — Sfîntul Duh, natura şi sensul Revelaţiei divine. II. — Funcţiunea revelatoare a Sfîntului Duh în sine. III. — Sfîntul Duh şi unitatea Revelaţiei divine.« IV. — Sfîntul Duh şi Revelaţia ca istorie a mîntuirii.

Sfîntul Duh şi Biserica.

A. Rolul Sfîntului Duh în soteriologie.

I. Sfîntul Duh şi Fecioara Maria.

II. Evenimentul Iisus Hristos. Raportul dintre întruparea Domnului şi ungerea lui în Sfîntul Duh.

III. Jertfa şi Învierea Domnului ca manifestări ale puterii Sfîntului Duh.

B. Prezenţa şi lucrarea Sfîntului Duh în Biserică.

I. Sfîntul Duh şi Taina Bisericii.

II. Sfîntul Duh şi Sfînta Tradiţie.

III. Sfîntul Duh şi ierarhia bisericească.

Ecumenismul, opera Sfîntului Duh.

I. Sfîntul Duh şi solidaritatea Bisericii cu «oikumena» (lumea);

II. Sfîntul Duh, principiul dinamic al unităţii creştine.

III. Sfîntul Duh, Biserica şi Bisericile creştine.

Încheiere.

Sfîntul Duh şi calea unirii creştine; a) Harisma pocăinţei; b) Harisma izbăvirii de orice ură şi resentiment confesional; c) Iubirea de Dumnezeu.

La propunerea Consiliului profesoral al Institutului teologic din Bucureşti şi după îndeplinirea tuturor formelor de procedură regulamentară, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a aprobat Comisia examenului de susţinere a tezei de doctorat în teologie, alcătuită din următorii profesori: Dl. Nicolae Chiţescu, referent principal, P. C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, P. C. Pr. Prof. Petru Rezuş, şi Dl. Prof. Constantin Pavel, de la Institutul teologic din Bucureşti şi P. C. Pr. Prof. Isidor Todoran şi P. C. Arhid. Prof. Ioan Zăgrean de la Institutul teologic din Sibiu, comisie care a fost prezidată de I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului, ierarhul locului de unde este candidatul.

Răspunsurile în urma acestui examen de susţinere a tezei, împreună cu media generală de la examenul de admisibilitate au fost apreciate cu calificativul «Excepţional».

După depunerea jurămîntului prevăzut de Regulamentul învăţămîntului teologic, P. C. Pr. Ilie Moldovan i s-a acordat titlul academic de «doctor în teologie».

În calitate de preşedinte al Comisiei de examinare, I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului a felicitat pe noul doctor în teologie, dorindu-i multe şi noi succese în viitoarea activitate ştiinţifică şi în ogorul teologiei româneşti. I.P.S. Sa a adus elogii activităţii pastorale dublată de preocupările de studiu ale Părintelui Ilie Moldovan, dîndu-l ca exemplu de muncă şi perseverenţă.

A răspuns P. C. Pr. Ilie Moldovan, care şi-a exprimat recunoştinţa nemărginită faţă de I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului în dubla sa calitate de Chiriarh al său

lui nr. 3196/1974, președinte al Comisiei a fost numit P. S. Episcop dr. Antonie Plo-ieșteanul, vicar-patriarhal.

S-a procedat la citirea referatelor profesorilor de specialitate și la susținerea publică a lucrării prin răspunsuri la întrebările Comisiei. Referent principal a fost P. C. Pr. Prof. Dumitru Fecioru, șeful catedrei de Patrologie, iar referenți secundari P. C. Pr. Prof. Milan Șesan, P. C. Pr. Prof. Ioan Rămureanu; din partea Studiilor biblice P. C. Pr. Prof. Grigorie Marcu. Din Comisie au mai făcut parte P. C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Dl. Prof. Nicolae Chițescu și Dl. Prof. Alexandru Elian.

În urma examenului oral de susținere și echivalare, Comisia a decernat P. C. Pr. Asist. Constantin Cornițescu titlul de *doctor în teologie*, cu calificativul «Excepțional».

Noul doctor în teologie, după ce a depus jurământul, a fost felicitat de membrii Comisiei, iar P. S. Episcop Antonie l-a sfătuit să muncească în continuare fiindcă învățământul teologic al Bisericii Ortodoxe Române își pune mari speranțe în el.

A răspuns P. C. Pr. Constantin Cornițescu, asigurînd pe Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian și pe P. S. Episcop Antonie și pe Corpul didactic al Institutului că va depune tot efortul pentru formarea studenților noștri și că va onora titlul obținut.

*

2. P. C. Pr. Ilie D. Moldovan

În ziua de 17 octombrie 1974, Pr. Ilie D. Moldovan, aparținînd Sfintei Arhiepiscopii de Alba Iulia și Sibiu a fost declarat doctor în teologie.

Pr. Ilie Moldovan a urmat la Institutul teologic din București cursurile de doctorat în teologie, avînd ca specialitate principală Teologia dogmatică și simbolică și lucrînd sub îndrumarea Domnului Profesor Nicolae Chițescu.

La data de 2 decembrie 1968 a susținut examenul oral aprofundat de admisibilitate preliminar celui de doctorat în teologie, pe care l-a promovat și care i-a dat dreptul la alcătuirea tezei în specialitate.

După aplicarea tuturor prevederilor regulamentare privitoare la probarea subiectului și planului respectiv, proiectul tezei de doctorat a fost depus Rectoratului care l-a înaintat spre cercetare și referire la patru profesori de specialitate, doi de la Institutul teologic din București și doi de la Institutul teologic din Sibiu.

După îmbunătățirile făcute, potrivit îndrumărilor date de cei patru profesori, teza, care a fost prefațată de Dl. Prof. Nicolae Chițescu, a fost înaintată Redacției revistelor centrale spre publicare. La recomandarea Comitetului de redacție, lucrarea a fost tipărită în revista «Mitropolia Ardealului», XVIII (1974), nr. 7—8, p. 662—859, cu titlul *Învățătura despre Sfîntul Duh în Ortodoxie și preocupările contemporane*.

După obișnuita Introducere, autorul cu deosebit simț critic și în același timp și teolog ortodox intransigent, preot cu responsabilitatea vocației, slujitor demn și cu adîncă evlavie, își îmbracă în haină strălucitoare subiectul tezei: *Învățătura despre Sfîntul Duh în Ortodoxie și preocupările ecumeniste contemporane*.

Lucrarea are următorul cuprins: Dogma pnevmatologică în Ortodoxie.

I. Sfîntul Duh, a treia persoană a Sfintei Treimi: 1. Temeiurile cunoașterii persoanei și lucrării Sfîntului Duh; 2. Sfîntul Duh și unitatea Sfintei Treimi.

II. Purcederea Sfîntului Duh din Dumnezeu-Tatăl: 1. Însemnătatea acestui act în ordinea lucrărilor divine; 2. Sfîntul Duh și energiile divine nesecate.

III. Relația dintre Sfîntul Duh și Dumnezeu-Fiul: 1. Relația ipostatică a Sfîntului Duh cu Fiul, exemplificată prin noțiunea de «ungere» și aceea de «strălucire»; 2. Sensul iconomic al relației Sfîntului Duh cu Fiul.

Sfîntul Duh și creația.

I. Sfîntul Duh și creația în act și realizare.

II. Noțiunea de creație imanentă și raportul ei cu noțiunea de creație în teologia apuseană. 1. La romano-catolici; 2. În teologia protestantă.

III. Sfîntul Duh și înnoirea lumii.

IV. Omul și însemnătatea lui în teologia ecumenică.

V. Sfîntul Duh, omul și transformarea naturii.

Sfîntul Duh și Revelația Divină. I. — Sfîntul Duh, natura și sensul Revelației divine. II. — Funcțiunea revelatoare a Sfîntului Duh în sine. III. — Sfîntul Duh și unitatea Revelației divine.« IV. — Sfîntul Duh și Revelația ca istorie a mîntuirii.

Sfîntul Duh și Biserica.

A. Rolul Sfîntului Duh în soteriologie.

I. Sfîntul Duh și Fecioara Maria.

II. Evenimentul Iisus Hristos. Raportul dintre întruparea Domnului și ungerea lui în Sfîntul Duh.

III. Jertfa și Învierea Domnului ca manifestări ale puterii Sfîntului Duh.

B. Prezența și lucrarea Sfîntului Duh în Biserică.

I. Sfîntul Duh și Taina Bisericii.

II. Sfîntul Duh și Sfînta Tradiție.

III. Sfîntul Duh și ierarhia bisericească.

Ecumenismul, opera Sfîntului Duh.

I. Sfîntul Duh și solidaritatea Bisericii cu «oikumena» (lumea);

II. Sfîntul Duh, principiul dinamic al unității creștine.

III. Sfîntul Duh, Biserica și Bisericile creștine.

Încheiere.

Sfîntul Duh și calea unirii creștine; a) Harisma pocăinței; b) Harisma izbăvirii de orice ură și resentiment confesional; c) Iubirea de Dumnezeu.

La propunerea Consiliului profesoral al Institutului teologic din București și după îndeplinirea tuturor formelor de procedură regulamentară, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a aprobat Comisia examenului de susținere a tezei de doctorat în teologie, alcătuită din următorii profesori: Dl. Nicolae Chițescu, referent principal, P. C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, P. C. Pr. Prof. Petru Rezuș, și Dl. Prof. Constantin Pavel, de la Institutul teologic din București și P. C. Pr. Prof. Isidor Todoran și P. C. Arhid. Prof. Ioan Zăgrean de la Institutul teologic din Sibiu, comisie care a fost prezidată de I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului, ierarhul locului de unde este candidatul.

Răspunsurile în urma acestui examen de susținere a tezei, împreună cu media generală de la examenul de admisibilitate au fost apreciate cu calificativul «Excepțional».

După depunerea jurămîntului prevăzut de Regulamentul învățămîntului teologic, P. C. Pr. Ilie Moldovan i s-a acordat titlul academic de «doctor în teologie».

În calitate de președinte al Comisiei de examinare, I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului a felicitat pe noul doctor în teologie, dorindu-i multe și noi succese în viitoarea activitate științifică și în ogorul teologiei românești. I.P.S. Sa a adus elogii activității pastorale dublată de preocupările de studiu ale Părintelui Ilie Moldovan, dîndu-l ca exemplu de muncă și perseverență.

A răspuns P. C. Pr. Ilie Moldovan, care și-a exprimat recunoștința nețărmurită față de I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului în dubla sa calitate de Chiriarh al său

și președinte al comisiei de examen, precum și față de profesorii din Comisia de susținere a tezei de doctorat.

Modestia, onestitatea și viața morală a Părintelui Ilie Moldovan sînt exemplu de urmat pentru tinerii teologi doctoranzi și pentru preoțimea ortodoxă română, iar titlul de doctor nu este decît un început și o încununare a preocupărilor sale cărturărești și duhovnicești.

3. P. C. Diacon Nicu Moldoveanu

La data de 22 octombrie 1974, Diac. Nicu Moldoveanu, asistent la Institutul teologic de grad universitar din București, a fost declarat doctor în teologie.

S-a născut la 20 octombrie 1940 în comuna Scînteia, jud. Ialomița, ca al șaptelea din cei 11 copii ai părinților săi Grigorie și Ioana Moldoveanu. Între anii 1956—1961 a absolvit Seminarul teologic de la București. Între anii 1961—1965 a urmat cursurile celor patru ani de licență la Institutul teologic universitar din București, obținînd diploma de licență în teologie cu calificativul «Foarte bine», prezentînd ca teză de licență subiectul: *Dezvoltarea muzicii corale în Biserica Ortodoxă Română în secolul al XX-lea.*

Consacrîndu-se problemelor de muzică, încă din timpul studiilor seminariale și continuîndu-și aceste preocupări și pe perioada celor patru ani de licență, după obținerea titlului de licențiat în teologie, s-a hotărît să-și aprofundeze înclinațiile și preocupările sale muzicale, înscriindu-se la cursurile de doctorat de pe lîngă Institutul teologic din București, alegîndu-și ca specialitate principală catedra de «Cîntare bisericească, ritual și tipic». Între anii 1965—1968, a urmat cursurile celor trei ani de doctorat, susținîndu-și cu succes toate examenele regulamentare și publicînd și o serie de studii valoroase, ca lucrări de seminar la specialitatea sa principală.

La data de 1 noiembrie 1968 și-a susținut examenul oral aprofundat de admisibilitate, preliminar celui de doctorat în teologie, după care a fost numit în postul de asistent de la secția practică de la Institutul teologic din București.

După îndeplinirea tuturor prevederilor regulamentare privitor la aprobarea subiectului și planului respectiv, proiectul tezei de doctorat a fost depus la Rectoratul Institutului teologic din București, care apoi l-a înaintat spre cercetare și referire la patru profesori de specialitate, doi de la Institutul teologic din București și doi de la Institutul teologic din Sibiu.

După îmbunătățirile aduse, potrivit îndrumărilor date de cei patru profesori referenți, teza *Izvoare ale cîntării psaltice în Biserica Ortodoxă Română*, prefațată de Dl. Prof. Nicolae Lungu, îndrumătorul principal, a fost înaintată Redacției revistelor centrale, spre publicare. A fost tipărită în revista «Biserica Ortodoxă Română», XCII (1974), nr. 1—2, cu următorul cuprins:

Introducere. Capitolul I: *Muzica bizantină* 1. Generalități; 2. Evoluția muzicii bizantine; 3. Izvoarele muzicii bizantine; 4. Notația muzicală bizantină; 5. Modurile bizantine; 6. Pătrunderea muzicii bizantine la români.

Capitolul II: Manuscrisele muzicale vechi bizantine din țara noastră: 1. Manuscrise cu notație ecfonetică (sec. VIII—XII); 2. Manuscrise muzicale bizantine din secolele XIII—XIV; 3. Manuscrise muzicale bizantine din secolul al XVI-lea; 4. Manuscrise muzicale bizantine din secolele XVII și XVIII; 5. Manuscrise muzicale bizantine cu text romanic, romano-grecesc și greco-românesc.

Capitolul III: Analiza tehnică a manuscriselor muzicale din țara noastră: 1. Titlurile manuscriselor studiate; 2. Autori de cîntări din manualele cercetate; 3. Copiștii manuscriselor; 4. Datarea copierii manuscriselor; 5. Locul copierii unor manu-

scrise; 6. Materialul folosit; 7. Felurile notaţiei; 8. Limba textului cîntărilor; 9. Cuprinsul manuscriselor.

Capitolul IV: Analiza strict muzicală a manuscriselor cercetate: 1. Circulaţia manuscriselor muzicale bizantine în toată ţara; însemnătatea acestora pentru cultura românească şi contribuţia lor la menţinerea unităţii noastre. Muzica bisericească în Transilvania şi Banat raportată la cîntarea psaltică bizantină din Principate; 2. Păstrarea structurii melodice bizantine şi influenţele autohtone; 3. Unificarea şi uniformizarea cîntării bisericeşti în timpul Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, fundamentată pe cîntarea tradiţională de tip bizantin în Biserica Ortodoxă Română; 4. Însemnătatea trecută şi prezentă a manuscriselor muzicale bisericeşti din punct de vedere liturgic.

Concluzii: Perspective de valorificare a vechilor cîntări bizantine.

Lucrarea este frumos împodobită şi cu impecabile exemple muzicale (originale şi cartograme) precum şi cu Anexe: Exemple muzicale: I. Notaţie ecfonetică; II. Notaţie mediobizantină; Cîteva filigrane din manuscrisele muzicale studiate etc.

După îndeplinirea tuturor formelor de procedură, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, la propunerea Consiliului profesoral al Institutului, a aprobat comisia pentru examenul de susţinere a tezei de doctorat în teologie, alcătuită die următorii profesori: Dl. Prof. Nicolae Lungu, Pr. Prof. Ene Braniştе, Dl. Prof. Iorgu Ivan de la Institutul teologic din Bucureşti; Pr. Prof. Gheorghe Şoima, Pr. Prof. Dumitru Călugăr şi Pr. Prof. Alex. Moisiu de la Institutul teologic din Sibiu, comisie prezidată de P.S. Episcop Antonie Ploieşteanul, vicar patriarhal.

Răspunsurile în urma acestui examen de susţinere a tezei, împreună cu media generală de la examenul de admisibilitate, au întrunit calificativul «Excepţional».

După depunerea jurămîntului prevăzut în Regulamentul învăţămîntului teologic, P. C. Diac. Nicu Moldoveanu i s-a acordat titlul academic de «doctor în teologie», la specialitatea «Cîntare bisericească, ritual şi tipic», sub îndrumarea directă a D-lui Prof. Nicolae Lungu.

P. S. Episcop Antonie Ploieşteanul, în calitatea sa de preşedinte al comisiei de examinare, a felicitat călduros pe noul doctor în teologie pentru titlul obţinut şi pentru munca de studiu stăruitoare depusă pentru a ajunge pe această înaltă treaptă, dorindu-i noi succese în activitatea sa didactică viitoare.

A mulţumit cu emoţie P. C. Diac. Asist. Nicu Moldoveanu, care a ţinut să asigure pe Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, pe P. S. Episcop Antonie Ploieşteanul şi pe toţi profesorii săi, că şi pe viitor va depune toate eforturile pentru a se face util Institutului teologic, al cărui angajat este, şi învăţămîntului teologic, în general.

Susţinerea tezei de doctorat la această specialitate, precum şi apariţia lucrării, au fost bine primite în rîndul muzicologilor veniţi în număr mare la susţinerea publică. Este, de fapt, prima teză de doctorat la această catedră.

Tînărul doctor în teologie va onora titlul său cu noi lucrări şi cu profunde cercetări în domeniul muzicii vechi şi conservării ei cu fidelitate de către Biserica Ortodoxă Română.

4. Gîrma Wolde Kirkos (Etiopia)

La data de 22 octombrie 1974, Dl. Gîrma Wolde Kirkos din Etiopia a fost declarat «doctor în teologie» al Institutului teologic de grad universitar din Bucureşti.

S-a născut la data de 18 decembrie 1937, în localitatea Anfer-Ghioghiz (Etiopia).

După absolvirea liceului în ţara sa, către sfîrşitul anului 1965, împreună cu alţi patru tineri etiopieni, Dl. Gîrma Wolde Kirkos a sosit în România, pentru a face studii

teologice în cadrul Bisericii Ortodoxe Române. Domnia Sa a fost unul din tinerii etiopieni care a ocupat una din cele cinci burse oferite de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, Bisericii Etiopiene.

Între 1965—1969 Dl. Gîrma Wolde Kirkos a urmat la Institutul teologic din Bucureşti cursurile celor patru ani de licenţă, în sesiunea iunie fiind declarat licenţiat în teologie cu calificativul «Bine», în urma susţinerii tezei de licenţă cu titlul *Epocile principale ale dezvoltării istorice a Bisericii Etiopiene*, sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Ioan Rămureanu.

Între anii 1969—1972, Dl. Gîrma Wolde Kirkos şi-a continuat studiile teologice, absolvind cei trei ani ai cursurilor de doctorat în teologie, avînd ca specialitate principală Liturgica, Pastorala şi Arta creştină, lucrînd sub directa îndrumare a P. C. Pr. Prof. Ene Braniştе.

După obţinerea cuvenitelor aprobări, Dl. Gîrma Wolde Kirkos a trecut la elaborarea tezei de doctorat la specialitatea sa principală.

La data de 6 aprilie 1973 s-a prezentat pentru susţinerea examenului oral aprofundat de admisibilitate, preliminar celui de doctorat în teologie, pe care l-a promovat şi în urma căruia a obţinut calitatea de candidat la titlul de «doctor în teologie».

Conform prevederilor regulamentare, Dl. Gîrma Wolde Kirkos a depus Rectoratului teza sa de doctorat în manuscris dactilografiat, care a fost trimisă spre cercetare şi referire următorilor părinţi şi domni profesori: P. C. Pr. Prof. Ene Braniştе — ca referent principal al tezei, Dl. Prof. Iorgu Ivan, Pr. Prof. Alex. Moisiu şi Pr. Prof. Dumitru Călugăr de la Sibiu, ca referenţi secundari, care au întocmit referate în care au fost menţionate unele observaţii, după îndreptarea cărora îndrumătorul principal a întocmit Prefaţa lucrării, în vederea susţinerii orale.

Întrucît, în conformitate cu prevederile Regulamentului învăţămîntului teologic, cetăţenii străini care urmează doctoratul la Institutul teologic de grad universitar din Bucureşti sînt scutiţi de publicarea tezei, aceasta putînd fi depusă Rectoratului în manuscris, Dl. Gîrma Wolde Kirkos a cerut în scris fixarea datei şi a comisiei de susţinere a tezei sale de doctorat.

După demersurile respective făcute de Institut, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a aprobat D-lui Gîrma Wolde Kirkos susţinerea tezei de doctorat în teologie intitulată *Tainele de iniţiere (Botezul, Mirungerea şi Euharistia) în ritul liturgic etiopian şi în cel bizantin. Studiu comparativ*, la specialitatea Liturgică, Pastorală şi artă creştină, lucrată sub directa îndrumare a P. C. Pr. Prof. Ene Braniştе. Lucrarea a fost susţinută în faţa comisiei alcătuită din următorii profesori: Pr. Prof. Ene Braniştе, Dl. Prof. Iorgu Ivan şi Dl. Conf. Nicolae Lungu de la Institutul teologic din Bucureşti şi P. C. Pr. Prof. Alex. Moisiu şi Pr. Prof. Dumitru Călugăr de la Institutul teologic din Sibiu, comisie prezidată de P. S. Episcop Antonie Ploieşteanul, vicar patriarhal.

În dimineaţa zilei de 22 octombrie 1974, într-un cadru festiv, Dl. Gîrma Wolde Kirkos şi-a susţinut cu succes teza de doctorat în teologie, obţinînd calificativul «Foarte bine».

Întrucît Regulamentul învăţămîntului teologic, cum am spus, nu prevede depunerea jurămîntului de către cetăţenii străini, imediat după încheierea examenului de susţinere a tezei în faţa Comisiei şi a întregii asistenţe, P. S. Episcop Antonie Ploieşteanul, preşedintele comisiei, i-a conferit D-lui Gîrma Wolde Kirkos, titlul academic de «doctor în teologie», al Institutului teologic de grad universitar din Bucureşti.

P. S. Episcop Antonie Ploieşteanul a felicitat călduros pe Dl. Gîrma Wolde Kirkos pentru titlul academic obţinut, dorindu-i mult succes şi roade cît mai bogate în viitoarea sa activitate pe care o va desfăşura în slujba Bisericii Etiopiene şi a ţării sale, făcîndu-i totodată şi recomandarea să-şi amintească întotdeauna de anii petrecuţi în România ca student şi doctorand al Institutului teologic din Bucureşti şi permanent bursier al Patriarhiei Române.

În răspunsul său, Dl. Gîrma Wolde Kirkos a mulţumit întîi Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, care s-a îngrijit cu dragoste părintească de toţi tinerii teologi etiopieni ce au studiat sau continuă să studieze în România. A mulţumit Prea Sfinţitului Episcop Antonie Ploieşteanul pentru prezidarea examenului şi justa apreciere a răspunsurilor date, precum şi întregii comisii de examen, care cu aleasă competenţă şi înţelegere i-au adresat întrebările legate de teză. În încheiere a făgăduit că îşi va aduce întotdeauna aminte de anii petrecuţi în România.

La data de 5 noiembrie 1974, Dl. Gîrma Wolde Kirkos a plecat definitiv din ţara noastră, unde a petrecut o parte din cei mai frumoşi ani ai tinereţii sale.

În ajunul plecării, a depus Rectoratului Institutului teologic din Bucureşti o scrisoare de mulţumire, în care a făcut şi unele consideraţii asupra petrecerii sale şi studiilor făcute în România, din care spicuim următoarele:

In cei nouă ani, am primit gratis, pe lîngă bursă, cărţile necesare studiului şi formării mele ca teolog şi mi-au fost împlinite toate cererile cu grijă şi înţelegere deosebită.

În timpul vacanţelor de Sfintele Paşti, Crăciun şi de vară, prin grija deosebită a Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, am fost trimis în unele localităţi din România, pentru a o cunoaşte cît mai bine şi a mă convinge de locuitorii ei harnici.

Am vizitat locuri foarte interesante pe care nu le voi uita niciodată. Amintesc doar cîteva din obiectivele pe care am avut fericita ocazie de a le vedea. Aşa de pildă: Mînăstirile Neamţ, Secu, Sihăstria, Agapia, Dragomirna, Putna, Sucevita, Moldovita, Humor, Voroneţ; oraşele: Suceava, Piatra Neamţ, Iaşi, Rădăuţi, Dej, Baia Mare, Satu Mare, Oradea, Timişoara, Cluj, Sibiu, Braşov, Predeal, Buşteni, Sinaia etc. De asemenea Mînăstirile Curtea de Argeş, Bistriţa, Cozia, Govora, Hurezi, Dintr-un lemn, oraşele: Rîmnicu Vîlcea, Ploieşti, Piteşti, Constanţa şi multe altele.

Pretutindeni am fost întîmpinat cu drag şi ospitalitate de către localnici, care se interesau de felul cum mă simt în România, dacă îmi place, ce m-a impresionat mai mult etc.

Plecînd acasă, în Etiopia, voi povesti compatrioţilor mei despre tot ceea ce am văzut, am admirat şi am trăit în România, unde am cunoscut un popor harnic, ospitalier, înţelept şi iubitor de pace şi prietenie între popoare, care mi-a oferit posibilitatea de a mă pregăti temeinic pentru viitorul meu, pentru viaţă...

Mă simt emoţionat cînd mă gîndesc că trebuie să părăsesc ţara în care nouă ani de zile am studiat şi m-am format profesional, înconjurat fiind de o atenţie şi de un respect deosebit, pentru care rămîn profund recunoscător, mai ales că Institutul teologic universitar din Bucureşti mi-a conferit înaltul titlu academic de «doctor în teologie».

Nădăjduiesc că dragostea mea faţă de România, faţă de Biserica Ortodoxă Română, faţă de poporul român, faţă de profesorii care m-au îndrumat şi de colegii cu care am studiat împreună, va dura toată viaţa, iar amintirea acestor ani care mi s-au părut ca nişte clipe, va fi totdeauna o bucurie deosebită.

Mă declar pe deplin mulţumit de felul cum am fost tratat în România, de cele ce am învăţat şi am putut vedea în această ţară, care se înnoieşte zi de zi. Pentru toate acestea mulţumesc şi rămîn îndatorat faţă de toţi aceia care s-au străduit să mă simt bine şi să mă formez temeinic.

Doresc, de semenea, ca prietenia dintre poporul român şi poporul etiopian să fie cît mai trainică, iar Bisericile noastre surori să înfăptuiască marele ideal al unităţii creştine ecumenice».

PROFESORUL IOAN GH. SAVIN

Profesorul Ioan Gh. Savin a fost una dintre personalitățile de valoroasă ținută teologică și de competentă pregătire în specialitatea sa, care a ilustrat timp de decenii catedra de Teologie fundamentală, cînd această disciplină încerca să-și fixeze metodele, cuprinsul și metodele sale de lucru.

Ioan Savin s-a născut la 29 decembrie 1885 în localitatea Jorăști, ca fiu al lui Gheorghe și al Zoiței Savin. După terminarea liceului și obținerea cu succes a diplomei de bacalaureat, se înscrie în anul 1905 la Facultatea de teologie din București. În toți cei patru ani de studii se dovedește un element foarte destoinic la studii, luîndu-și licența cu nota maximă în anul 1909.

Rezultatele sale excepționale l-au indicat ca pe un absolvent al Facultății de teologie, care merita să fie trimis la studii de specializare în străinătate, așa că tînărul Ioan Gh. Savin studiază la Heidelberg și Berlin, de unde se întoarce acasă după izbucnirea celui dintîi război mondial.

Deși se înscrisese pentru studii de doctorat la Facultatea de teologie din Bucovina, Ioan Gh. Savin n-a mai putut să-și ia doctoratul, pentru care se pregătise, și a plecat pe front, ca sublocotenent de rezervă.

După război, lipsit de mijloace, nu-și mai continuă studiile și funcționează o vreme ca profesor de limba română. La 1 ianuarie 1928, Ioan Gh. Savin trece, ca profesor, în învățămîntul teologic superior. Ține prelegeri de Teologie fundamentală, pe care mai tîrziu le va aduna în cîteva volume de mare importanță pentru această disciplină.

La 31 octombrie 1941, este numit profesor la Facultatea de teologie din București, unde, în anul 1945, i se încredințează și suplinirea catedrei de Ascetică și Mistică. Pe data de 1 septembrie 1947 Prof. I. G. Savin a ieșit la pensie. După ieșirea la pensie, a mai publicat diferite articole și studii în revistele patriarhale. A murit la 22 februarie 1973.

Profesorul Ioan Gh. Savin a conceput tipărirea unui Curs de Teologie fundamentală, inițial, în cinci volume, dar începînd să-și elaboreze acest curs, proporțiile sale s-au modificat. Profesorul a început să dedice monografii speciale unor capitole din cele patru probleme de bază ale Teologiei fundamentale, fragmentîndu-le unitatea. Cu acest sistem nou de lucru, cele cinci volume inițiale s-au realizat doar parțial, în cele patru volume, care se ocupau cu capitole incluse în problemele Teologiei fundamentale. Noua concepție de lucru nu mai putea fi realizată într-o viață de om, ceea ce s-a și întîmplat, rămînîndu-ne numai aceste patru admirabile și competente monografii speciale.

Cercetînd activitatea teologică a profesorului Ioan Gh. Savin, înșirăm următoarele volume și studii:

1. *Curs de Apologetică*, vol. I. *Partea introductivă*, București, 1935.
2. *Ființa și originea religiei*. Partea I, București, 1937.
3. *Existența lui Dumnezeu*. Partea I. *Proba ontologică*, București, 1940.
4. *Partea II. Argumentul cosmologic*, București, 1942.
5. *Precizări și reconsiderări în jurul problemei «Frații Domnului»*, în «Studii teologice», XIII (1961), nr. 5—6, p. 271—296.

6. *Iconomia şi roadele Învierii Domnului,* în «Studii Teologice», XIV (1962), nr. 5—6, p. 267—282.

7. *Mîntuitorul Iisus Hristos în lumina Sfintelor Evanghelii,* în «Studii Teologice», XVI (1964), nr. 9—10, p. 519—533.

8. *Rolul Dreptului Iosif în iconomia răscumpărării şi locul său în haghiografia creştină,* în «Studii Teologice», XVI (1964), nr. 5—6, p. 303—333 etc.

După cum se poate constata din înşirarea de mai sus, profesorul Ioan Gh. Savin ne-a dăruit din vastul lui tezaur de cunoştinţe mai întîi partea introductivă în disciplina sa de specialitate, în care dovedeşte o deosebită competenţă, privind noţiunea, principiul de lucru, metodele şi sistemul Teologiei fundamentale. O claritate remarcabilă şi un stil concis caracterizează această introducere, vădind planul amplu de desfăşurare a celorlalte probleme.

În *Originea şi fiinţa religiei,* din care a tipărit numai partea întîia, impresionează informaţiile bogate ale autorului cu privire la religiile primitive, care depăşesc celelalte materiale publicate pînă la el. O obiectivitate demnă de interes din punct de vedere ortodox însoţeşte expunerile. Tot pentru prima dată, autorul dovedeşte un larg spirit ecumenist, cînd confruntă învăţătura ortodoxă cu teoriile protestante, prezentîndu-ne cu deosebită competenţă lucrarea *Das Heilige* a lui Rudolf Otto. Este regretabil că n-a urmat şi partea a doua, cu care ar fi terminat problema religiei.

Din problema divină, profesorul Ioan Gh. Savin s-a ocupat, în mod special, cu «proba ontologică», unde şi-a demonstrat pregătirea sa filozofică, deoarece cu această probă s-au ocupat mulţi filozofi, printre care-i înşirăm pe Spinoza, Leibniz, Kant, Comte, Hegel etc. şi teologi, ca: Anselm, Toma de Aquino, Gaunilo etc. Această lucrare a cerut o aprofundare a concepţiilor acestora, iar autorul şi-a dovedit cu prisosinţă întreaga sa competenţă.

După «Proba ontologică», a urmat «*Argumentul cosmologic*». Dar şi aici ne exprimăm regretul că problema divină n-a fost rezolvată pînă la capăt. Tot nerezolvate au rămas şi problema antropologică şi problema revelaţiei divine, cu care profesorul Ioan Gh. Savin nu s-a mai ocupat, datorită planului vast conceput pentru cursul său.

În articolele şi studiile sale, din care am citat doar pe cele mai semnificative, profesorul Ioan Gh. Savin se dovedeşte un foarte bun cunoscător al Sfintei Scripturi şi al Sfintei Tradiţii, aducînd contribuţii preţioase în diferitele chestiuni, care l-au preocupat.

Din expunerea noastră succintă, rezultă că profesorul Ioan Gh. Savin se înscrie cu cinste prin munca sa în şirul profesorilor, care au onorat catedra de Teologie fundamentală cu personalitatea şi activitatea lor, numărîndu-se alături de Vasile Găină, Mitropolitul Irineu Mihălcescu şi Nicolae Cotos.

Pr. Prof. **PETRU REZUŞ**

PREOTUL PROFESOR DR. ȘTEFAN LUPȘA

La 26 iulie 1974 s-au împlinit 10 ani de la trecerea la cele veșnice a preotului și profesorului dr. Ștefan Lupșa, unul din marii noștri istorici bisericești.

Pr. profesor Ștefan Lupșa s-a născut la 7 ianuarie 1905, în satul Miersig, județul Bihor, în casa unui țăran sărac, împovărat cu o familie alcătuită din 8 copii. În ciuda greutăților materiale prin care treceau, părinții s-au străduit să-i dea o educație și pregătire superioară, dîndu-și seama de alesele sale însușiri native și de dragostea sa de carte. A urmat primele două clase primare la școala confesională ortodoxă din satul natal, clasa a treia în satul învecinat Homorog, iar clasa a patra la Salonta. Tot la Salonta a făcut și primele două clase liceale, continuînd apoi la liceul «Emanoil Gojdu» din Oradea, unde termină. În septembrie 1922, a susținut examenul de bacalaureat. Indemnat de episcopul Oradiei, Roman Ciorogariu, absolventul Ștefan Lupșa s-a înscris, în toamna anului 1922, la Facultatea de teologie din Bucovina. Aici a dobîndit o aleasă pregătire teologică, sub îndrumarea renumiților profesori Vasile Tarnavschi (Vechiul Testament), Vasile Gheorghiu (Noul Testament), Nicolae Cotos (Teologia fundamentală), Vasile Loichiță (Teologia dogmatică), Domițian Spînu (Teologia morală), Valerian Șesan (Dreptul bisericesc) etc. La 18 iunie 1926 a obținut licența în teologie, pe baza tezei intitulată *«Ființa religiei determinată în mod empiric»*.

Tot aici, a urmat trei ani, la Facultatea de filozofie, depunînd toate examenele. La 7 martie 1929, și-a susținut aici teza de doctorat în teologie, cu titlul *Catolicismul și românii din Ardeal și Ungaria pînă la anul 1556*. Fiind apreciată elogios de comisia examinatoare, teza a fost publicată în revista Facultății de teologie, «*Candela*», și în extras. După obținerea doctoratului, fiind profesor la Oradea, a plecat la Viena, unde, în decurs de cîteva luni, (1 aprilie—1 octombrie 1929), a audiat felurite cursuri de istorie bisericească la Facultățile de teologie catolică și protestantă de acolo. În același timp, a putut cerceta numeroase documente păstrate în Arhiva de Stat din Viena, pe care le-a valorificat în lucrările sale de mai tîrziu.

Indată după terminarea studiilor teologice, deci pe cînd era în vîrstă de abia 21 de ani, Ștefan Lupșa a fost numit de către episcopul Roman Ciorogariu profesor suplinitor la catedra de Istoria bisericească de la Academia teologică din Oradea (1 septembrie 1926), înființată în urmă cu trei ani. La 1 septembrie 1927 a devenit titular provizoriu, iar la 1 septembrie 1931 a fost definitivat la aceeași catedră.

În cursul celor 20 de ani de activitate în cadrul acestei Academii, pe lîngă Istoria Bisericii Române, materia sa predilectă, și Istoria bisericească universală, a predat și alte discipline teologice: Patrologia (1926—1927, 1932—1940 și 1941—1946), Introducere în teologie (1926—1927, 1933—1935 și 1936—1937), Limba ebraică și Exegeza Vechiului Testament (1930—1931), Ermineutica biblică (1926—1927 și 1936—1937), Teologia fundamentală (1933—1934), Psihologia și Logica (1935—1936). În felul acesta, profesorul Ștefan Lupșa și-a desăvîrșit mereu cunoștințele, stăpînind aproape toate disciplinele teologice.

La 1 iulie 1939, a fost încredințat cu conducerea Academiei din Oradea, în calitate de rector, funcție pe care a îndeplinit-o pînă la 1 noiembrie 1942 (cu excepția anului școlar 1940—1941), La Oradea, paralel cu activitatea la catedră, profesorul Ștefan Lupșa a îndeplinit și cîteva însărcinări onorifice: grefier al Consistoriului spiritual eparhial (1 mai 1934—1 mai 1937), consilier eparhial în secția bisericească

(31 mai 1937—3 mai 1942), membru în Adunarea eparhială (din 26 mai 1940). La 15 noiembrie 1935 a fost ales membru corespondent în Secţia istorică a «Astrei».

După căsătorie (1932) a intrat în cler, fiind hirotonit diacon la 9 septembrie 1932, preot la 17 septembrie 1939 şi hirotesit protopop la 28 mai 1940, iar mai tîrziu iconom stavrofor.

În urma evenimentelor politice din toamna anului 1940, sediul Episcopiei ortodoxe de la Oradea a fost mutat la Beiuş, iar cursurile Academiei teologice au fost suspendate în anul şcolar 1940—1941. O parte dintre profesori (între care şi Ştefan Lupşa) au fost încadraţi la Academia teologică din Arad, alţii la Academia din Caransebeş. În toamna anului 1941, Academia din Oradea şi-a redeschis cursurile la Timişoara, unde a rămas pînă în 1948.

În 1946, deci după o activitate de 20 de ani pe meleagurile Bihorului şi Banatului, a început o nouă etapă în viaţa profesorului Ştefan Lupşa. Întrucît, în anul 1943, în urma numeroaselor demersuri ale mitropolitului Nicolae Bălan al Ardealului, Academia teologică «Andreiană» din Sibiu a fost ridicată la rangul de Facultate, cu dreptul de a elibera diplome de licenţă, mitropolitul Nicolae Bălan a căutat să completeze cadrele didactice cu profesori noi, care să contribuie la propăşirea ei. Între noii numiţi a fost şi profesorul Ştefan Lupşa.

Cînd Academia a devenit Institut teologic de grad universitar, profesorul Ştefan Lupşa şi-a continuat activitatea didactică în cadrul acestuia la catedra de Istoria Bisericii Române. În toamna anului 1952, în urma contopirii Institutului teologic din Cluj cu cel din Sibiu şi a unor schimbări în componenţa corpului didactic, profesorul Şt. Lupşa a fost numit lector de limba greacă. La 1 octombrie 1955, a fost încadrat cu duhovnic-conferenţiar, îndeplinind această însărcinare pînă în decembrie 1958, cînd i s-au încredinţat felurite munci în cadrul Consiliului Arhiepiscopesc Sibiu. După o lungă şi grea suferinţă, a trecut la cele veşnice duminică 26 iulie 1964. Prohodit în catedrala mitropolitană din Sibiu de un numeros sobor de preoţi, a fost înhumat în cimitirul oraşului Sibiu.

De la profesorul Şt. Lupşa au rămas o serie de lucrări — mai ales de istorie bisericească — tipărite sau în manuscris. Aria cercetărilor sale s-a extins asupra mai multor aspecte din istoria Bisericii Române. S-a preocupat, de pildă, de începuturile creştinismului pe teritoriul patriei noastre, de propaganda catolică printre românii transilvăneni, de începuturile organizării canonice a Bisericii Ortodoxe româneşti din Transilvania, de «uniaţia» din 1698—1701, de viaţa Bisericii ortodoxe din Transilvania în secolul al XVIII-lea, de încercările de integrare bisericească, de istoria bisericească a românilor din Bihor şi Arad etc.

Între studiile privitoare la propaganda catolică şi la începuturile organizării canonice a Bisericii Ortodoxe din Transilvania, menţionăm:

— *Catolicismul şi românii din Ardeal şi Ungaria pînă la anul 1556*, în revista «Candela», nr. 11—12, 1928, p. 352—396 şi nr. 1—2, 1929, p. 86—143 (şi în extras, 1929, p. XV 103 — teză de doctorat), lucrare fundamentală, nedepăşită pînă acum, bazată pe numeroase izvoare istorice medievale.

— *Vechea Mitropolie a Ardealului*, Sibiu, Tipografia Arhidiecezană, 1948, 29 p. Este o conferinţă rostită la Sibiu, în care încearcă să demonstreze că în secolul al XV-lea, ar fi existat la Feleac o mitropolie, continuatoare a vechii mitropolii a Severinului din secolul al XIV-lea.

— *Biserica Ortodoxă Română din Ardeal şi Ungaria, în veacul lui Ioan de Hunedoara (XV)* în «Mitropolia Ardealului» I (1956), nr. 3—4, p. 268—277. Prilejuit de împlinirea a 500 de ani de la moartea lui Ioan de Hunedoara, studiul înfăţişează cele mai de seamă ştiri privind viaţa bisericească a românilor din Transilvania pînă în secolul al XV-lea şi acţiunea prozelitistă catolică patronată de statul feudal maghiar.

— *Biserica Ortodoxă Română din Ardeal şi Ungaria în veacul XV*, în «Mitropolia Ardealului», II (1957), nr. 3—4, p. 219—227 şi III (1958), nr. 1—2, p. 71—86.

— *Mitropolia Ardealului în veacul XVI*, în «Mitropolia Ardealului» V (1960), nr. 7—8, p 573—598. Ambele studii prezintă ştiri despre existenţa unei organizaţii bisericeşti în Banat şi Maramureş în veacurile XIV—XV, viaţa bisericească în Ardeal, acţiunea prozelitistă catolică, condusă de Ioan de Capistrano, ştiri despre episcopul Ioan de Caffa, aşezat la Hunedoara. În continuare, îşi susţine vechea teză, potrivit căreia Mitropolia Severinului a fost mutată, în secolul al XV-lea, la Feleac, lîngă Cluj, dăinuind pînă la începutul secolului al XVI-lea.

Alte studii se ocupă cu vechimea creştinismului românesc:

— *Religia strămoşilor*, în «Revista teologică», Sibiu, nr. 7—8, 1938, p. 341—355 şi nr. 9, p. 397—410. Este un studiu sau, mai corect spus, o recenzie dezvoltată asupra lucrării cu acelaşi titlu a profesorului Nicolae Lupu de la Blaj.

— *Sfîntul Dumitru, mare martir al românismului dunărean*, în «Telegraful român», Sibiu, an. XCIV, nr. 41—42 din 20 octombrie 1946 şi nr. 43—44 din 3 noiembrie 1946. Dovedeşte că martirul Dimitrie, diaconul episcopului Irineu, amîndoi ucişi la Sirmium, în primul deceniu al secolului IV, în cursul persecuţiei lui Diocleţian, este Sfîntul Dimitrie pe care Biserica noastră îl prăznuieşte la 26 octombrie.

— *Creştinismul românesc a fost de la început ortodox*, în «Studii Teologice», seria II I, (1949), nr. 9—10, p. 814—837. Este o prezentare succintă a problemei începuturilor creştinismului la noi.

— *Biserica Ortodoxă Română şi sinodul de la Calcedon*, în «Telegraful român», an XCIX, nr. 41—42, din 1 noiembrie 1951.

Tot aici putem aminti şi *Cursul de Istoria Bisericii Române pînă la 1401*, Oradea, 1931, 263 p. (litografiat pentru uzul studenţilor teologi de la Oradea).

— Primele lecţii din manualul de *Istoria Bisericii Române*, vol. I, Bucureşti, 1957, elaborat împreună cu preoţii profesori Gheorghe Moisescu şi Alexandru Filipaşcu, aparţin tot profesorului Ştefan Lupşa. Deci, putem spune că prin cercetările sale, a contribuit în chip substanţial la elucidarea problemei începuturilor creştinismului pe teritoriul patriei noastre.

O atenţie deosebită a acordat «uniaţiei» din 1698—1701 şi încercărilor de refacere a unităţii bisericeşti în cursul secolului al XVIII-lea. Citäm, între acestea:

— *Biserica ardeleană şi «unirea» în 1698—1701*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXVI (1948), nr. 9—10, p. 465—500; nr. 11—12, p. 541—571 şi LXVII (1949), nr. 1—2, p. 35—64 (şi în extras, Bucureşti, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, 1949, 100 p.).

— *Unirea ardeleană în 1701, după întoarcerea lui Atanasie din Viena*, în «Anuarul Institutului teologic universitar», Sibiu, 1949, p. 3—32 (şi în extras, Sibiu, Tipografia Arhidiecezană, 1949, 32 p.). Alături de studiile lui Gheorghe Popovici, Ioan Lupaş şi Silviu Dragomir, aceste două studii se numără printre cele mai documentate contribuţii la problema «uniaţiei» din Transilvania. Tot atunci a publicat cîteva articole asupra aceleiaşi probleme în *Telegraful român*:

— *Primele acte ale unirii*, în «Telegraful român», an. XCVI, nr. 19—20 din 8 august 1948 şi nr. 21—22 din 22 august 1948.

— *Unire sub Teofil?* în «Telegraful Român», an. XCVI, nr. 23—24 din 5 septembrie 1948 şi nr. 25—26 din 19 septembrie 1948.

— *Un jubileu-literar bisericesc, 250 de ani de la tipărirea cărţilor: Carte sau lumină-Snagov, Bucoavnă şi Chiriacodromion — Alba-Iulia, 1699*, în «Telegraful român», an. XCVII, nr. 28—20 din 31 iulie 1949.

Strîns legate de «uniaţia» din 1698—1701, sînt şi studiile sale în problema refacerii unităţii bisericeşti:

— *Contribuţiuni la istoria încercării de reunire a bisericilor româneşti din Transilvania în 1698*, în vol. *Omagiu lui Ioan Lupaş la împlinirea vîrstei de 60 de ani*, Bucureşti, 1943, p. 492—509. Aduce completări unui studiu mai vechi al profesorului Ioan Lupaş în aceeaşi problemă.

— *Încercările de reîntregire a Bisericii române după 1700*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), nr. 10, p. 1036—1042.

— *«Şi dacă e unit, tot de legea noastră este». O întîmplare bisericească din 1789*, în «Mitropolia Ardealului», II (1957), nr. 5—8, p. 409—412.

— *Uniţi ortodocşi şi ortodocşi uniţi în 1783—1784*, în «Mitropolia Ardealului», III (1958), nr. 7—8, p. 531—542. Face analiza unui memoriu al episcopului unit Moise Dragoş din Oradea, în urma căruia organele de stat au făcut o anchetă, care a dus la constatarea că poporul nu găsea nici o deosebire între cele două confesiuni.

În timpul studiilor la Viena, în anul 1929, Ştefan Lupşa a făcut numeroase copii de documente, pe baza cărora a publicat, mai tîrziu, mai multe studii privitoare la viaţa Bisericii ortodoxe din Transilvania în secolul al XVIII-lea. Iată cîteva dintre acestea:

— *Ştiri şi documente despre Biserica Ortodoxă Română din Ardeal după 1761, culese din Arhiva Consiliului de Stat şi a Cabinetului imperial din Viena*, în vol. *Omagiu I.S.P. Sale Dr. Nicolae Bălan, mitropolitul Ardealului...*, Sibiu, 1940, p.524—529, continuat în «Revista teologică», Sibiu, XXXI (1941), nr. 5, p. 244—251, nr. 6, 1941, p. 286—295; XXXII, (1942), nr. 1—2, p. 10—18, 1942, nr. 3—4, p. 206—212; XXXV (1945), nr. 9—10, p. 352—355 şi 1945, nr. 11—12, p. 428—450 (şi în extras, Sibiu, Tipografia Arhidecezană, 1945, 72 p.).

— *Memoriul deputaţiunii ilirice din Viena despre stările bisericeşti ardelene la 1711*, în «Revista teologică», XXXII (1942), nr. 5—6, p. 241—255.

— *Începutul arhipăstoriei ardelene a lui Dionisie Novacovici*, în vol. *Biserica şi problemele vremii*, Sibiu, 1947, p. 25—44. Este o conferinţă rostită în Sibiu în 1947.

— *Biserica ardeleană în anii 1767—1774. Dezvoltarea ei politică şi confesională*, în *Anuarul XXIII (V) al Academiei teologice «Andreiane»*, Sibiu, 1947, p. 22—52.

Dar profesorul Ştefan Lupşa a adus contribuţii deosebit de valoroase şi la cunoaşterea vieţii bisericeşti a românilor bihoreni, continuînd, astfel, cercetările mai vechi ale lui Vasile Mangra şi Nicolae Firu. Cercetările sale se bazează mai ales pe izvoare istorice inedite, culese în arhivele din Viena şi din cele locale. Iată cîteva din studiile închinate acestei probleme:

— *Istoria bisericească a românilor bihoreni*, vol. I, pînă la 1829, Oradea, Tipografia Diecezană, 1935, 144 p. Este prima sinteză a istoriei bisericeşti bihorene la noi.

— *Fost-a Efrem Beniamin episcop al Orăzii?* în «Biserica Ortodoxă Română», LIII (1935), nr. 5—6, p. 260—262.

— *Cum a ajuns Meletie Kovacs episcop?* în «Biserica Ortodoxă Română», LV (1937), nr. 5—6, p. 214—220.

— *Vechea episcopie a Sătmarului,* în «Biserica Ortodoxă Română», LVI (1938), nr. 5—6, p. 193—204 (şi în extras, Bucureşti, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, 1938, 14 p.).

Istoria parohiei Ştei, Beiuş, Tipografia Diecezană, 1942, 110 p. O excelentă monografie de interes local, cu informaţii interesante şi asupra altor aspecte din viaţa bisericească bihoreană.

In foaia eparhială «Legea românească» de la Oradea, a publicat felurite articole privind istoria bisericească a românilor din Bihor. Amintim doar cîteva din ele:

— *Situaţia financiară a eparhiei orădene şi a episcopiilor ortodoxe din Ungaria la începutul veacului trecut,* în «Legea românească», an. IX, nr. 13—14, din 1—15 iulie 1929.

— *Un plan de unire urzit la 1809 în Oradea,* în «Legea românească», an. IX, nr. 16 din 15 august 1929.

— *Românizarea Episcopiei Aradului,* în «Legea românească», an. IX, nr. 20 din 15 octombrie 1929;

— *La jubileul de 150 de ani al catedralei Orăzii (9 noiembrie 1784—1934). Vechile biserici bihorene,* în «Legea românească», an. XIV, nr. 21 din 1 noiembrie 1934.

— *O pastorală veche de Crăciun,* în «Legea românească», an. XV, nr. 24 din 15 decembrie 1935.

Misterul lui Efrem Baniamin începe a se lămuri, în «Legea românească», an. XVII, nr. 1 din 1 ianuarie 1937.

Tot aici trebuie să amintim şi *Istoria Academiei teologice române din Oradea, 1923—1943 şi a încercărilor de organizare a învăţămîntului Teologic român în legătură cu ea,* Beiuş, Tipografia Diecezană, 1944, 284 + XIV p. N-au apărut însă decît coalele în şpalturi.

Alte articole privitoare la istoria Bisericii Române a publicat în «Gazeta de Vest» (Oradea), «Calendarul Episcopiei Ortodoxe a Oradiei», «Biserica Bănăţeană» (Timişoara), «Universul» (Bucureşti), ş.a.

S-a ocupat şi cu unele aspecte din istoria Bisericii din Arad şi Banat:

— *Două acte despre intervenţia episcopului Vasile Moga pentru romanizarea Episcopiei de Arad,* în «Revista teologică», an. XIX, nr. 11, 1929, p. 326—328.

— *Contribuţii la istoria bisericească a românilor bănăţeni în secolul XIX,* în «Biserica Ortodoxă Română», LVI (1938), nr. 11—12, p. 786—809 şi LVII (1939), nr. 1—2, p. 43—54.

— *Suprimarea Mitropoliei Banatului în urma războiului turco-austriac din 1683—1699,* în «Mitropolia Banatului», VIII (1958), nr. 7—9, p. 183—200.

Impreună cu fostul său student, Pr. Dr. Gheorghe Liţiu din Arad, au întocmit *Istoria Eparhiei Aradului* în trei volume, lucrare rămasă în manuscris.

Mai puţine sînt studiile care se ocupă cu istoria bisericească a românilor din Ţara Românească şi Moldova. Amintim dintre acestea:

— *Destituirea şi petrecerea în Ardeal pînă la moarte a mitropolitului Ungrovlahiei Dositei Filitti,* în «Revista teologică», an. XX (1930), nr. 4, p. 126—133.

— *Intemeierea Mitropoliei Moldovei,* în «Calendarul Mitropoliei», Iaşi, 1932, 10 p.

— *Petru Movilă,* în «Legea românească», an. XXIII, nr. 1 din 1 ianuarie 1943 şi nr. 2 din 15 ianuarie 1943.

— *Relaţiile bisericeşti româno-ruse*, în «Telegraful Român», an. XCV, din 9 septembrie 1947 şi an. XCVI, nr. din 2 mai 1948.

— *Clerici români meşteşugari*, în «Studii Teologice», II (1950), nr. 7—8, p. 395—426.

— *Uniaţia şi reîntregirea bisericească*, în Almanahul creştin ortodox, pe 1950, Sibiu, p. 78—81.

— *30 de ani de la înfiinţarea Patriarhiei Române*, în «Telegraful român», an. CIII, nr. 9—10, din 1 martie 1955.

Amintim şi un articol cu titlul *Pentru studiul istoriei bisericeşti române»*, în «Revista teologică», an. XXI, nr. 1—2, 1931, p. 24—34, cu propuneri interesante în vederea unei mai bune studieri a acestei discipline în învăţământul nostru teologic.

În ultimii ani ai vieţii s-a ocupat de marele cărturar Gheorghe Lazăr, aducînd contribuţii preţioase în studiile :

— *Data naşterii lui Gheorghe Lazăr*, în «Mitropolia Ardealului», VII (1962), nr. 1—2, p. 53—70 şi

— *Satul lui Gheorghe Lazăr*, în «Mitropolia Ardealului», VII (1962), nr. 7—8, p. 483—496.

Dintre recenziile la felurite lucrări de istoria Bisericii Române, amintim :

— Zenovie Pâclişanu, *Istoria creştinismului antic*, Oradea, 1937, + recenzie în «Biserica Ortodoxă Română», LVI (1938), nr. 1—4, p. 110—115, urmată de un *Răspuns d-lui Z. Pâclişanu*, în «Biserica Ortodoxă Română», LVII (1939), nr. 1—2, p. 66—71, cu lămurirea unor probleme tratate necorespunzător de istoricul citat.

— Dr. Gh. Cotoşman, *Episcopia Caransebeşului pînă în pragul secolului al XIX-lea*, Caransebeş, 1941, recenzie în «Biserica Ortodoxă Română», LIX (1941), nr. 9—10, p. 577—581.

— Diacon Gh. Moisescu, *Catolicismul în Moldova pînă la sfîrşitul veacului XIV*, Bucureşti, 1942, recenzie în «Biserica Ortodoxă Română», LX (1942), nr. 5—6, p. 216—218.

— Ilie Gheorghiţă, *Un veac de la moartea mitropolitului Veniamin Costache*, Iaşi, 1946, recenzie în «Revista teologică», an. XXXVII, nr. 1—2, 1947, p. 98—99;

— Alexandru Ciurea, *Figuri de ierarhi moldoveni : Iacob Stamati*, Iaşi, 1946, *ibidem*, p. 99—100;

— Kurt Horedt, *Un nou monument creştin din Potaissa*, Sibiu, 1946, *Ibidem*, nr. 11—12, 1947, p. 428—430;

— Andrei Eftimie, *Au existat episcopi canonici în Transilvania în veacul al XVI-lea ?*, recenzie în «Mitropolia Banatului», an. VII (1957), nr. 1—3, p. 182—187;

Adăugăm la acestea, mai multe conferinţe cu caracter istoric rostite în diferite părţi : *Martirii Ortodoxiei româneşti* (Oradea, 1932), *Vechea cultură bisericească în Bihor* (Beiuş, 1935), *Andrei Şaguna şi Petru Movilă* (Timişoara, 1942), *Educaţia lui Şaguna şi tîlcul carierei lui* (Timişoara, 1943), *Ortodoxia în trecutul creştin şi românesc* (Sibiu, 1948), *Inceputul arhipăstoriei ardelene a lui Dionisie Novacovici* (Sibiu, 1947), *Vechea Mitropolie a Ardealului* (Sibiu, 1948), *Revoluţia din 1848* (Sibiu, 1948) şi altele.

Incununarea strădaniilor sale de istoric al Bisericii Ortodoxe Române s-a făcut prin publicarea prelegerilor sale universitare, în colaborare cu preoţii profesori Gheorghe I. Moisescu de la Bucureşti şi Alexandru Filipaşcu de la Cluj, în *Istoria Bisericii Române. Manual pentru Institutele teologice de grad universitar*, Bucureşti, 2

vol. Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, 1957—58, 464—655 p. Mai mult de o treime din prelegeri aparţin profesorului Ştefan Lupşa.

Dintre lucrările rămase în manuscris amintim:

Problema unităţii bisericeşti a românilor ardeleni în epoca edictului de toleranţă, (40 p.), *Adevărul istoric despre unire* (14 p.), *Influenţe slave în literatura şi arta Bisericii Române* (25 p.), *Episcopi şi cărturari din fosta Biserică unită care au luptat pentru unitatea în Ortodoxie şi pentru popor* (20 p.), *Catolicismul în R.P.R. şi rezistenţa ortodoxă* (28 p.), *Martiri şi mărturisitori ai Ortodoxiei în Ardeal şi Ungaria 1029—1783*, (28 p.), *Lupte pentru Ortodoxie în Bihor 1718—1752*, (76 p.), *Biserica română din Banat şi Crişana în sec. XVII*, (46 p.) etc.

Dar în afară de problemele de istoria Bisericii Ortodoxe Române, profesorul Ştefan Lupşa a fost preocupat şi de unele probleme de istorie bisericească universală şi patrologie. Iată cîteva studii din aceste ramuri ale teologiei istorice:

— *Sfîntul Nicolae, mitropolitul Mirei (270—341). Prelucrare după «Les Saints»*, în «Legea românească», an. X, nr. 16—18, 1930 (şi în extras, Oradea, Tipografia Diecezană, 1930, 32 p.).

— *Suferinţele Sfîntului Ioan Gură de Aur pe scaunul patriarhal din Constantinopol* (după Duchesne), în «Revista teologică», an. XXIII, nr. 1—3, 1933, p. 17—34.

— *Grija împăratului Iustinian I pentru averea bisericească*, în «Legea românească», an. XVII, nr. 2 din 15 ianuarie 1937.

— *Papi, sinoade şi împăraţi pe urmele lui Iustinian I*, în «Legea românească», an. XVII, nr. 5 din 1 martie 1937, nr. 6 din 15 martie 1937 şi nr. 7 din 1 aprilie 1937.

— *Cînd s-a instituit Duminica Ortodoxiei*, în «Revista de istorie bisericească», Craiova, an. I, nr. 2, 1943, p. 122—123.

— *Primatul Sfîntului Apostol Petru în literatura primelor trei veacuri creştine*, în «Mitropolia Moldovei», Iaşi, XVIII (1942), nr. 12, p. 635—722 (şi în extras, Iaşi, Editura Secţiei Culturale a Mitropoliei Moldovei, 1942, 90 p.).

Împreună cu colegul său, Pr. Dr. Ioan Petreuţă, au întocmit un *Curs de Patrologie*, litografiat (pentru uzul studenţilor), 1933, 600 p.

În afară de studiile de istorie bisericească amintite, profesorul Ştefan Lupşa a mai publicat articole mărunte, cu alt profil, în revistele şi foile bisericeşti pe care le-am amintit, cîteva predici etc. (de pildă, *Armonizarea parohiilor*, în «Revista teologică» nr. 5, 1934, *Problemele şi disciplinele teologiei*, în «Revista teologică», nr. 3, 1937).

Aşadar, profesorul Ştefan Lupşa a lăsat o bogată moştenire literar-istorică. În ciuda stilului grăbit, uneori încărcat cu prea multe date istorice, care împiedică lectura, multe din cercetările sale nu au fost depăşite, ele continuînd să fie folosite şi azi. Lucrul este explicabil, căci istoricul Ştefan Lupşa lucra numai pe bază de izvoare neîndoielnice — de cele mai multe ori inedite — şi cunoştea la perfecţie limbile latină, clasică şi medievală, maghiară şi germană, din care putea să-şi culeagă bogate informaţii pentru studiile sale.

Prin valoroasele sale cercetări istorice, profesorul Ştefan Lupşa a intrat definitiv în galeria marilor istorici bisericeşti din Transilvania, alături de Nicolae Popea, Ilarion Puşcariu, Vasile Mangra, Gheorghe Popovici, Ioan Lupaş, Silviu Dragomir, Ştefan Meteş, Gheorghe Cotoşman ş.a.

Iată atîtea motive pentru care — ca fost student al profesorului Ştefan Lupşa — îi aduc, prin aceste rînduri, prinosul nostru postum de preţuire şi recunoştinţă.

Pr. Prof. MIRCEA PĂCURARIU

ÎNCETAREA DIN VIAȚĂ A PR. PROF. DR. GHEORGHE MOISESCU

A încetat din viață, în urma unui atac de cord, la Engelberg, în Elveția, unde participase la lucrările Conferinței Nyborg VII, Pr. Prof. onorar, Gheorghe I. Moisescu, parohul Parohiei ortodoxe române din Viena.

Preotul profesor Gheorghe I. Moisescu s-a născut la 25 martie 1906, din familia preotului Ioan D. Moisescu, și a Olimpiei Moisescu, în localitatea Măneciu-Pământeni (jud. Prahova).

După terminarea școlii primare din sat, a fost înscris la Seminarul «Nifon Mitropolitul» din București, după terminarea căruia a urmat la Facultatea de teologie din București (1925—1929), devenind ucenic devotat al preotului profesor Nicolae N. Popescu. A absolvit de asemenea și cursurile Facultății de litere și filozofie frecventînd cu regularitate cursurile savantului profesor Nicolae Iorga.

După ce a obținut licența în teologie, a fost trimis la Atena, cu o bursă pe un an (1933—1934), apoi a fost trimis la Varșovia (1934—1936), iar în 1942 a obținut doctoratul în teologie cu teza: *Catolicismul în Moldova pînă la sfîrșitul secolului al XIV-lea.* În același an a fost numit asistent la Facultatea de teologie din București. În 1949 a fost numit conferențiar, iar în 1950 a fost numit profesor de Istoria Bisericii Române în cadrul Institutului teologic de grad universitar din București, unde a funcționat pînă în anul 1960, cînd Prea Fericitul Părinte Patriarh a numit pe preotul profesor Gheorghe Moisescu paroh al Parohiei ortodoxe române din Viena.

Pe lîngă lucrările menționate în Anexă *, preotul profesor dr. Gheorghe Moisescu a alcătuit în colaborare, manualul *Istoria Bisericii Române,* pentru uzul studenților teologi, în două volume. La Viena a editat *Almanahul Parohiei ortodoxe române din Viena,* și revista trimestrială «Luceafăr Nou».

La 20 septembrie 1974, cum am menționat mai sus, în plină activitate, Pr. Prof. Gheorghe Moisescu, a încetat din viață la Engelberg în Elveția, departe de patrie și de parohie. Corpul neînsuflețit a fost adus în țară și depus în biserica «Sfînta Ecaterina», paraclisul Institutului teologic din București.

Prohodirea și înmormîntarea au avut loc în ziua de 25 septembrie în satul său natal Măneci-Ungureni. Slujba oficială a fost săvîrșită de un sobor de preoți și diaconi de la Institutul teologic din București, în frunte cu Prea Sfințitul Episcop Antonie, vicar patriarhal, delegatul Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian.

Răspunsurile la slujbă au fost date de către Corala Patriarhiei Române, sub conducerea P. C. Pr. Iulian Cârstoiu.

Au rostit cuvinte de rămas-bun: P. S. Episcop Antonie, vicar patriarhal, Dl. Prof. Eugen Munteanu, director în Departamentul Cultelor, Vincent Przypolski, vicepreședintele Coloniei române din Viena.

Din partea corpului didactic al Institutului teologic universitar din București a luat cuvîntul P. C. Pr. Prof. Ioan Rămureanu, iar din partea Institutului teologic universitar din Sibiu, P. C. Pr. Prof. Mircea Păcurariu, fost ucenic al celui decedat.

După terminarea cuvîntărilor, sicriul a fost ridicat şi în sunetul imnului funebru «Sfinte Dumnezeule», a fost transportat în cripta strămoşilor de lîngă biserica satului Măneciu-Pămînteni unde se născuse.

După o scurtă prohodire lîngă casa părintească, au luat cuvîntul P. C. Pr. Constantin Galeriu şi Dl. Nicolae Ionescu, învăţător-pensionar, cel care fusese dascăl preotului profesor Gheorghe Moisescu.

După datină, corpul neînsufleţit a fost depus în biserică, unde s-a mai săvîrşit o scurtă panihidă, protia avînd-o P. C. Pr. Traian Ghica, directorul Casei de Pensii şi Ajutoare a Bisericii Ortodoxe Române.

Ultimul care a vorbit a fost P. C. Pr. Constantin Dobra, parohul din localitate.

După ultimul «Cu Sfinţii odihneşte...» şi «Veşnica pomenire!» imne specifice evenimentului, corpul neînsufleţit a fost introdus în cripta strămoşilor săi.

După datină, s-au împărţit cele cuvenite şi toţi s-au întors la casele lor, rostind din cuget şi inimă : Dumnezeu să-l ierte !

ANEXA

SCRIERILE PRINCIPALE ALE PREOTULUI PROF. DR. GHEORGHE I. MOISESCU

1. *Episcopul de Argeş, Grigorie Rîmniceanul, 1823—1828,* în manuscris, 1930 (Teză de licenţă).
2. *Istoria şcoalelor din Vălenii de Munte, 1831—1931,* Vălenii de Munte, 1931, 184 p.
3. *Cei dintîi bursieri ai lui Eufrosin Poteca la Colegiul Naţional din Bucureşti,* Bucureşti, 1933, 27 p.
4. *Legăturile Ţărilor Române cu mînăstirile Mega-Spileon şi Sfînta Lavră din Pelopones,* Bucureşti, 1934, 20 p.
5. *Mînăstirile închinate din Ţara Românească în vremea păstoriei mitropolitului Grigorie Dascălul, 1823—1834,* Bucureşti, 1934, 28 p.
6. *Contractul lui N. Grigorescu pentru zugrăvirea bisericii de la Zamfira,* Cernica, 1936, 7 p.
7. *Catagrafia bisericilor şi preoţilor din Ploieşti la 1810,* Ploieşti, 1939, 11 p.
8. *Încercări pentru întemeierea unei ctitorii ardelene, acum un veac, pe valea Doftanei — schitul Podurile,* Ploieşti, 1939, 8 p.
9. *Moartea şi îngroparea Prea Fericitului Patriarh Miron,* Bucureşti, 1939, 42 + XVI p.
10. *O scrisoare a lui Andrei Şaguna către Barbu D. Ştirbei,* în «Omagiu I.P.S. Mitropolit Nicolae Bălan», Sibiu, 1940, p. 593—600.
11. *Catolicismul în Moldova la sfîrşitul veacului XIV,* Bucureşti, 1942, XXIV + 150 p. (Teză de doctorat).
12. *Despre pomenirea sinodului de la Iaşi şi a Mitropolitului Petru Movilă, 1642—1942,* în rev. «Biserica Ortodoxă Română», LX (1942), p. 474—488.
13. Ὀρθόδοξος Ὁμολογία *Mărturisirea ortodoxă.* Text grec inedit ms. Parisinus 1265, text român ed. Buzău 1961, editată în colaborare cu preotul Niculae M. Popescu, Bucureşti, 1942 (capitolele V—VI din Introducere şi retipărirea textului român din 1691, precum şi colaborare la indice).
14. *Veniamin Costachi şi istoria bisericească a lui Meletie,* în rev. «Biserica Ortodoxă Română», LXIV (1946), p. 527—535.
15. *Ştiri noi despre Anton Pan — dascăl de psaltichie,* Bucureşti, 1946, 15 p.
16. *Bursieri români la şcoalele teologice din Rusia. 1845—1856,* Bucureşti, 1946, 100 p.
17. *Moartea şi îngroparea fericitului întru pomenire Nicodim Patriarhul României,* în rev. «Biserica Ortodoxă Română», LXVI (1948), p. 5—29.

18. *Alegerea, înmînarea cîrjei şi instalarea Înalt Prea Sfinţitului Justinian în scaunul de Arhiepiscop al Bucureştilor, Mitropolit al Ungrovlahiei şi Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române*, în rev. «Biserica Ortodoxă Română», LXVI (1948), p. 213—271.

19. *Intregirea Bisericii româneşti din Transilvania*, în rev. «Biserica Ortodoxă Română», LXVI (1948), p. 413—464.

20. *Rolul preoţimii în păstrarea monumentelor de artă şi de istorie bisericească*, în rev. «Studii Teologice», seria a II-a, (1949), nr. 3—4, p. 267—285.

21. *De la Biserica autocefală la Patriarhia română*, în rev. «Ortodoxia», II (1950), p. 325—336 (Sub pseudonimul Diac. G. Sereda).

22. *Un pătrar de veac de la înfiinţarea Patriarhiei Române*, în rev. «Glasul Bisericii», IX, (1950), nr. 3, p. 42—50.

23. *I. P. S. Patriarh Justinian, ctitor de viaţă nouă în Biserica Ortodoxă Română*, în rev. «Glasul Bisericii», IX (1950), nr. 6, p. 61—72).

24. *Biserica Ortodoxă Română şi războiul de independenţă*, în rev. «Biserica Ortodoxă Română», LXX (1952), p. 166—172.

25. *Catalogul festiv al Editurii Institutului Biblic şi de Misiune ortodoxă tipărit cu prilejul împlinirii a 100 de ani de la zidirea Tipografiei Cărţilor Bisericeşti, 1852—1952*, Bucureşti, 12 p. (împodobit cu xilogravuri lucrate de pictorul George Russu. In «Cuvînt înainte» un succint istoric al tipografiei).

26. *Contribuţia românească pentru susţinerea Muntelui Athos în decursul veacurilor*, în rev. «Ortodoxia», V (1953), p. 238—278.

27. *Mînăstirea Sinaia*, în rev. «Biserica Ortodoxă Română», LXXII (1954), p. 313—322.

28. *Mînăstirea Zamfira*, în rev. «Biserica Ortodoxă Română», LXXII (1954), p. 333—342.

29. *Tricentenarul mînăstirii Polovragi*, în rev. «Mitropolia Olteniei», VI (1954), p. 624—626.

30. *Popa Şapcă egumen la mînăstirea Sadova*, în rev. «Mitropolia Olteniei», VI (1954), p. 624—626.

31. *Două cuvîntări ale adhimandritului Eufrosin Poteca, starețul mînăstirii Gura Motrului*, în rev. «Mitropolia Olteniei», VI (1954), p. 250—255.

32. *O jumătate de veac de la moartea lui Gavriil Musicescu*, în rev. «Biserica Ortodoxă Română», LXXII (1954), p. 45—58.

33. *O sută de ani de la moartea lui Anton Pann, 1854—1954*, în rev. «Biserica Ortodoxă Română», LXXIII (1955), p. 162—191.

34. *Generalizarea cultului Cuviosului Nicodim de la Tismana şi al Sfîntului Ioan Valahul*, în rev. «Biserica Ortodoxă Română», LXXIII (1955), p. 1186—1203.

35. *240 de ani de la moartea lui Antim Ivireanul*, în rev. «Mitropolia Olteniei», VII (1956), p. 511—514.

36. *Samuil Micu Clain — 150 de ani de la moartea sa*, în rev. «Biserica Ortodoxă Română», LXXIV (1956), p. 1057—1077.

37. *500 de ani de la urcarea pe tronul Moldovei a voievodului Ştefan cel Mare*, în rev. «Mitropolia Olteniei», IX (1957), p. 166—171.

38. *Istoria Bisericii Române, Manual pentru Institutele teologice*, vol. I (— 1632), II (1632—1949), Bucureşti, 1957, 464 p. (I) 655, p. (II) (în colaborare cu Pr. Ştefan Lupşa şi Pr. Alexandru Filipaşcu).

39. *Prin Bulgaria de azi. Însemnări din călătoria de studii făcută în cadrul schimbului de profesori între Academia teologică din Sofia şi Institutele teologice din Bucureşti şi Sibiu*, în rev. «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), p. 788—838.

40. *Viaţa Sfîntului Nifon, Patriarhul Ţarigradului, — cu prilejul împlinirii a 450 de ani de la mutarea sa către Domnul*, în rev. «Biserica Ortodoxă Română», LXXVI (1958), p. 861—872.

41. *O sută de ani de la moartea arhimandritului Eufrosin Poteca, egumenul mînăstirii Gura Motrului*, în rev. «Mitropolia Olteniei», X (1958), p. 767—779.

42. *Din corespondenţa arhimandritului Eufrosin Poteca*, în rev. «Mitropolia Olteniei», X (1958), p. 806—834.

43. *Înalt Prea Sfinţitul Mitropolit Firmilian a împlinit zece ani de arhipăstorire*, în rev. «Mitropolia Olteniei», X (1958), p. 62—64.

44. *Un veac de la unirea Ţărilor Române. Biserica Ortodoxă Română în anii făuririi Unirii*, în rev. «Mitropolia Olteniei», XI (1959), p. 3—23.

45. *Sfinţii Trei Ierarhi în Biserica românească*, în rev. «Ortodoxia», XII (1960), nr. 1, p. 3—23.

46. *Mijloace pentru promovarea artei bizantine tradiţionale*, în rev. «Ortodoxia», XIII (1961), p. 590—599.

47. *Colindele Crăciunului*, în «Almanahul Parohiei Ortodoxe Române din Viena pe anul 1962», p. 79—83.

48. *Asediul Vienei şi crucea lui Şerban Cantacuzino din anul 1683*, în «Almanahul Parohiei ... Viena pe anul 1962», p. 63—67.

49. *Credincioşii ortodocşi din Viena de odinioară*, în «Almanahul Parohiei ... Viena pe anul 1962», p. 54—63.

50. *Colonia română din Austria*, «Almanahul Bisericii ... Viena pe anul 1962», p. 73—76 (Sub pseudonimul G. Sereda).

51. *Călători români la Viena în veacul al XIX-lea*, în «Almanahul Viena 1963», p. 89—96.

52. *Macarie Psaltul şi tipăriturile sale de muzică bisericească la Viena*, în «Almanahul ... Viena ... 1964», p. 70—75.

53. *Prinos întru aducerea aminte a poetului Mihai Eminescu la 75 de ani de la moartea sa* — Huldigung in Erinnerung des Dichters Mihai Eminescu zum 75. Todestag. Editura coloniei române din Austria, Viena, 1964, volum omagial bilingv 64 p. (In cuprins, contribuţia personală a Pr. Prof. Dr. Gh. I. Moisescu: Mihai Eminescu student la Viena, 1869—1872), p. 53—63).

54. *Românii din Viena şi moartea lui Aurel Vlaicu*, în «Almanahul ... Viena ... 1964», p. 100—104.

55. *Mînăstirea Putna la 500 de ani de la întemeiere, 1466—1966*, Das Kloster Putna 500 Jahre seit der Gründung, 1466—1966, Editura Parohiei Ortodoxe Române din Viena, Viena, 1966, 95 p. volum bilingv.

56. *Centenarul revistei «Familia» de la Oradea*, în «Almanahul ... Viena ... 1966», p. 181—182.

57. *Centenarul Academiei Române*, în «Almanahul ... Viena ... 1967», p. 175—178.

58. *Un stegar al dragostei de neam: Dr. Sterie N. Ciurcu.* La împlinirea a 50 de ani de la moartea lui, în «Almanahul ... Viena ... 1967», p. 183—185.

59. *Popas la douăzeci de ani de arhipăstorire a Prea Fericitului Justinian, Patriarhul României*, în «Almanahul ... Viena ... 1968», p. 189—193.

60. *Biserica Ortodoxă Română din Viena — Austria*, în rev. «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVI (1968), p. 782—788.

61. *Cincizeci de ani de la unirea Transilvaniei cu Patria mamă*, în «Almanahul ... Viena ... 1968», p. 199—202.

62. *S-a stins luceafărul poeziei vremurilor noastre, Tudor Arghezi*, în «Almanahul ... Viena ... 1968», p. 203—205.

63. *Semicentenarul Unirii Transilvaniei cu România*, în «Almanahul ... Viena ... 1969», p. 235—238.

64. *Douăzeci de ani de la reîntregirea Ortodoxiei româneşti*, în «Almanahul ... Viena ... 1969», p. 233—235 (Sub pseudonimul G. Sereda).

65. *Centenarul Societăţii academice «România Jună» din Viena, 1871—1971*, Hundert jahrfeier der akademisch-literarischen Vereins România Jună in Wien, 1871—1971, Editura Coloniei Române din Austria, 1971, 192 p. volum bilingv.

66. *«Almanahul parohiei ortodoxe române din Viena»*, din anul 1962 pînă la 1974, 13 volume.

67. *«Luceafăr nou», revista Coloniei române din Austria*, cu apariţie trimestrială, an. I, II (1972—1973) (patru numere duble).

NOTE BIBLIOGRAFICE

Emile Puech et Alexander Rofé, *L'Inscription de la citadelle d'Amman*, în «Revue Biblique», publiés par l'Ecole pratique d'études bibliques, LXXX (1973), no. 4, p. 531—546.

Cei doi cunoscuți cercetători din Ierusalim — Emile Puech de la Școala biblică și Alexander Rofé de la Universitatea ebraică —, în urma unor îndelungate cercetări asupra inscripției de la citadela Amman (descoperită în 1961 și publicată de S. Horn în 1967—1968), prezintă și justifică o nouă lectură și o nouă interpretare a textului acestei inscripții, documentate pe stadiul actual al cercetărilor asupra inscripției.

Cei doi autori socotesc justificată ipoteza lor pe următoarele argumente: în textul inscripției există expresii cu implicații religioase, ceea ce sugerează ideea că inscripția ar proveni mai degrabă dintr-un sanctuar decît dintr-un palat regal (cum s-a socotit); faptul că în conținutul inscripției are loc un repetat schimb al persoanei care vorbește ar arăta de asemenea că aceasta se încadrează în raporturile firești între zeu, personalul cultic și rege; pare limpede că aspectul principal al inscripției este cel de ordonanță cultică.

Pentru demonstrarea ipotezei lor, cei doi autori publică: *transcrierea* inscripției (însoțită de prezentarea fotografică și în facsimil a inscripției); *traducerea* propusă de ei a textului inscripției.

Redăm în chip cursiv textul traducerii propuse de cei doi autori, punînd între paranteze explicațiile noastre:

«Milkom (zeul suprem amonit) a zidit pentru tine (probabil pentru rege) intrări periferice; pentru că toți cei care te însoțesc vor fi supuși morții, așa cum eu îi voi suprima neapărat și pe oricine intră... (?). Însă în toate colonadele vor locui cei drepți.

Tu nu vei trece prin poarta interioară, căci spaima...; prin poarta Beton pentru că acolo a trecut prezența lui...

Tu te vei teme de fiii zeilor, și liniștea și bunurile și pacea (vor fi) cu tine și...».

După aceea urmează, sub titlul «Note asupra lecturii», o foarte amănunțită analiză a grafiei, a foneticii, a morfologiei și a sintaxei textului; iar sub titlul «Note asupra paleografiei», este făcută o prezentare comparativă a tuturor semnelor grafice ale alfabetului aramaic, semne folosite în textul inscripției de la citadela Amman.

În urma acestor analizări autorii remarcă mai întîi faptul că executarea grafică a inscripției amonite de la citadela Amman este foarte departe de finalitatea cu care au fost executată scrierea textului în stela regelui Mesa și în stela Kilamuwa; și că inscripția de la Amman prezintă neglijențe și neregularități în respectarea formei rîndurilor, a spațiilor și formei literelor, a semnelor de separare și altele. Această stare poate fi atribuită și celui ce a scris inscripția, dar și materialului rezistent; ceea ce nu îngăduie o riguroasă comparare a literelor între ele ori cu cele din alte inscripții.

Iar neregularitățile în grafie nu pot constitui argument pentru susținerea unei vechimi mai mari față de alte inscripții (Kilamuwa, Zakir, Hadad). După influența scrierii aramaice între amoniți, inscripția de la citadela Amman poate fi fixată în jurul anului 800 î.d.Hr.

Intre rezultatele pozitive ale cercetării, autorii subliniază faptul că această mare inscripție a îmbogățit cunoștințele în mai multe domenii. Din punct de vedere lingvistic se constată că limba literară amonită era foarte apropiată de limba ebraică, așa cum era în acea vreme și limba moabită.

Din punct de vedere religios și în legătură cu literatura israelită, inscripția de la citadela Amman pune la dispoziție — din jurul anului 800 î.d.Hr. — o paralelă a

ordonanțelor cultice ierusalimitene, care, datorită analogiilor mesopotamiene, erau socotite a nu fi putut lua naștere decît în veacul VI î.d.Hr. De altfel inscripția de la citadela Amman înfățișează un exemplu direct, scos din mediul biblic, referitor la pratica indicată în Deuteronom XXIV, 2—4, de a scrie porunci religioase pe piatra zidurilor sanctuarelor. Totodată conținutul inscripției pare a normaliza admiterea regelui și în sanctuar, și amintește conținutul inscripției grecești de la Templul din Ierusalim sub Irod, conținut care interzicea intrarea străinilor în incinta Templului.

În sfîrșit autorii demonstrează că în inscripția de la citadela Amman există fraze care pot fi considerate ca o paralelă strictă a legilor sacerdotale israelite și că această paralelă este exprimată într-o formulare proprie legii apodictice, al cărei loc de origine este sanctuarul (cum confirmă conținutul acestei inscripții). În acest fel se dovedește a nu avea temei teoria care susține că legea apodictică era proprie numai religiei mozaice, fie din cauza cadrului Legămîntului, fie din pricina structurii societății israelite.

Întrucît conținutul și vocabularul inscripției de la citadela Amman situează cu mare probabilitate locul așezării inscripției într-un templu (nu într-un palat regal), reiese importanța pe care o prezintă conținutul acestei inscripții pentru studiul dreptului israelit.

Prof. D. P. Oghițki, *Omul botezat — colaborator la acțiunea făcătoare de pace a lui Dumnezeu în lume*, în «Studii Teologice», periodic editat de Patriarhia Moscovei, vol. 10, 1973, p. 94—97.

Autorul precizează la început sensul în care trebuie înțeleasă acțiunea făcătoare de pace a lui Dumnezeu în lume. Noțiunea de «împăcare» presupune noțiunea de «dușmănie», pentru că unde nu există dușmănie nu este necesară împăcarea. Astfel Sfîntul Apostol Pavel este singurul scriitor biblic care folosește termenul «katallaghi» (împăcare) în opoziție cu termenul «ehthra» (dușmănie), care înlătură starea de pace (Rom. VIII, 7; Col. I, 24; cp. Iacob IV, 4; vezi și Efes. II, 14—15). În toate aceste locuri noțiunea «dușmănie» desemnează starea generală a celui păcătos și atitudinea acestuia față de Dumnezeu (întrucît Dumnezeu nu poate urî, dușmăni).

Ca urmare, dacă prin noțiunea de «dușmănie» se arată starea de păcat, prin noțiunea de «împăcare» se arată starea de sfințenie a omului prin jertfa lui Hristos prin care se pune început împărăției lui Dumnezeu înăuntrul nostru. De aci și acele trei aspecte ale acțiunii făcătoare de pace a lui Dumnezeu în lume: pacea în conștiința noastră (sau pacea lăuntrică), pacea între oameni și pacea între noi și Dumnezeu. De aceea trebuie să înțelegem acțiunea făcătoare de pace a lui Dumnezeu în lume ca acțiune care ne sfințește, ne transformă din punct de vedere moral. Deoarece Hristos ne-a adus nu numai iertarea păcatelor, ci și eliberarea de ele și o viață nouă, prin care noi participăm în chip activ la înfăptuirea mîntuirii noastre.

Învățătura ortodoxă despre împreună-lucrarea omului credincios cu Dumnezeu la înfăptuirea mîntuirii (acțiune numită «sinergism») se întemeiază pe învățătura despre două firi și două voințe în Dumnezeu Cuvîntul-întrupat, în care firea omenească nu a fost nimicită, ci dimpotrivă a fost îndumnezeită și înălțată pînă la cer. De aceea, cu toate că noi nu avem merite care să dea dreptul la mîntuire, noi primim totuși mîntuirea nu ca plată pentru fapte ci ca dar al lui Dumnezeu. Însă acest dar nu se acordă tuturor fără deosebire, ci după cît este de activă participarea noastră față de acest dar. Încît oricît ar părea de îndrăzneață expresia «a colabora cu Dumnezeu», ea are temei în învățătura apostolică și patristică.

Colaborarea creștinilor cu Dumnezeu are loc și în procesul de sfințire a lor înșiși și în acțiunea de sfințire a celorlalți. Iar în amîndouă aceste acțiuni creștinul acționează împreună cu frații săi în Hristos, în cadrul comuniunii de iubire care este Biserica, deoarece nimeni nu se poate mîntui de unul singur, ci numai în trupul

bisericesc, al cărui cap este Hristos, care ne-a legat pe toți într-un singur organism, în care fiecare celulă este participantă activă la viața comună și la acțiunile lui Dumnezeu.

De aceea învățătura ortodoxă socotește acțiunea lui Hristos ca izbăvire a omului de la putrezire («ftora») și socotește Botezul ca începutul vieții noi, care pretinde din partea omului participare activă și eroism. Întrucît — după învățătura Sfinților Părinți — cel botezat nu devine obiect pasiv al harului lui Dumnezeu; ci dimpotrivă de la începutul vieții celei noi și pînă la sfîrșitul ei el trebuie să fie permanent activ. Pentru aceasta cel mîntuit împreună cu Hristos trebuie să meargă pe aceeași cale cu Hristos, participînd la Crucea și învierea lui Hristos (Ioan XIV, 12).

Pe de o parte colaborarea creștinului cu Dumnezeu constituie o noțiune în același timp condițională și reală. Adică dacă totul este de la Dumnezeu, atunci și însăși colaborarea noastră cu Dumnezeu este tot de la El. Pentru că atunci cînd noi «colaborăm» cu El, El însuși acționează în noi, fără ca această acțiune dumnezeiască să anuleze voința noastră. Căci de eforturile noastre depinde și acțiunea noastră binefăcătoare asupra celorlalți și însăși soarta noastră finală (Matei XI, 12). Din punct de vedere practic acest lucru pare simplu și evident; însă a exprima într-o formulă această colaborare reciprocă a două părți esențial diferite (Dumnezeu și omul) este în chip principal cu neputință. Se poate spune doar că Dumnezeu acționează în lume prin oamenii care de bunăvoie își supun voința lor voinței lui Dumnezeu.

Pe de altă parte obiectul cel dintîi al colaborării creștinului cu Dumnezeu îl constituie însuși sufletul creștinului, întrucît sfințirea omului nu este un proces mecanic și sfințirea nu este cu putință fără o astfel de colaborare. Iar dacă sfințirea omului este egală cu împăcarea lui cu Dumnezeu, reiese că creștinul dobîndește pacea cu Dumnezeu prin lupta împotriva păcatului; deoarece pacea cu Dumnezeu nu poate avea loc în același timp cu împăciuirea cu păcatul. În adevăr pacea cu Dumnezeu este luptă cu păcatul, iar această luptă necesită cea mai activă încordare a tuturor puterilor spirituale ale creștinului (Matei VI, 33; XI, 22; Rom. VI, 19; II Cor. V, 20; VII, 11; Filip. II, 2; I Tim. VI. 11).

Prin participarea sa la acțiunea făcătoare de pace a lui Dumnezeu în lume, creștinul contribuie nu numai la mîntuirea sa, ci contribuie și la împăcarea altora cu Dumnezeu, devenind el însuși izvor de sfințire și propovăduitor al sfințeniei (Ioan VII, 37). Adică creștinul, colaborînd la sfințirea lumii, continuă slujirea lui Hristos, săvîrșind faptele prin care el se aseamănă cu Dumnezeu.

De altfel participarea creștinului la acțiunea lui Dumnezeu asupra lumii se manifestă sub diferite forme: prin cult și rugăciune, prin predicarea Evangheliei, prin comportare și exemplu bun, prin acțiuni în slujba păcii în domeniul raporturilor internaționale și prin acțiunile pentru binele întregii omeniri, ca și prin acțiunile pentru înfăptuirea unității creștine.

Acțiunea făcătoare de pace a lui Dumnezeu, la care participă și creștinii, se extinde și dincolo de marginile Bisericii. În anumite aspecte ale participării creștinilor la acțiunea sfințitoare a lui Dumnezeu un rol deosebit revine în Biserică acelora care sînt încărcați de sus cu depline puteri pentru continuarea slujirii apostolice, după cum reiese și din expresiile «Theu sinerghi» și «sinerguntes» (adică «împreună-lucrători cu Dumnezeu») folosite de Apostolul Pavel (I Cor. III, 9), deși în altă parte el arată că la constituirea trupului lui Hristos participă toți membrii Bisericii (Efes. IV, 16). Așadar în Hristos toți sînt chemați la înfiere și toți membrii Bisericii participă la «slujirea împăcării».

Temelia activității făcătoare de pace a creștinilor în lume o constituie iubirea dumnezeiască ce ne îndeamnă să vedem în fiecare om un frate.

Autorul încheie studiul său despre «creștinul-colaborator la acțiunea făcătoare de pace a lui Dumnezeu în lume», cu afirmația că cei ce iubesc pacea și însămînțează pacea participă în cel mai exemplar mod la slujirea făcătoare de pace a lui Hristos, de la care au primit însușirea de fii ai lui Dumnezeu (Matei V, 9). — *(Ion V. Georgescu).*

A.-M. Dubarle, *Le témoignage de Josèphe sur Jésus d'après la tradition indirecte*, în «Revue Biblique», publiée par l'école pratique d'études bibliques, LXXX (1973), no. 4, p. 481—513.

Autorul prezintă la început împrejurările în care a luat naştere studiul său. Astfel se precizează că Prof. Salomon Pines de la Universitatea ebraică din Ierusalim a reluat (în lucrarea: *Arabic Version of the Testimonium Flavianum and its Implications*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1971; 88 p. şi rezumat în ebraica modernă) problema despre mărturia lui Iosif Flaviu despre Iisus Hristos, comparînd textul grec recept din *Antichităţile iudaice* (cartea XVIII, 63—64, în ediţia lui B. Niese, *Flavii Josephi Opera*, t. IV, Berlin, 1890) cu citarea acestui text de către cronicarii Agapius din veacul X (care a scris în limba arabă) şi Mihail Sirianul din veacul XII (care a scris în limba siriacă). Întrucît aceste citări — făcute de scriitori creştini — nu conţin unele detalii aflate în textul tradiţional (detalii care păreau de neînţeles la istoricul iudeu care nu aderase la credinţa creştină), se poate socoti că această formă mai sobră şi mai «neutră» ar reprezenta un text anterior modificărilor pe care le-ar fi făcut creştinii.

În studiul său, A.-M. Dubarle îşi propune ca prin aducerea unui material nou, scos din cronici bizantine, care confirmă valoarea textului redat de Agapius şi de Mihail Sirianul, să încerce să precizeze dacă nu chiar cuvintele, măcar ţinuta generală a pasajului din *Antichităţile iudaice* în care Iosif Flaviu vorbeşte despre Iisus Hristos. Şi, în chip firesc, Dubarle încheie partea introductivă cu traducerea textului grec al mărturiei lui Iosif Flaviu despre Iisus Hristos.

În demonstrarea studiului său, A.-M. Dubarle prezintă în primul paragraf *Poziţiile recente în această problemă*, în care unii socotesc total interpolat în textul *Antichităţilor iudaice* pasajul XVIII, 63—64 (precum: E. Norden, 1913; M. Noth, 1950: H. Conzelmann, 1959); iar alţi cercetători apără autenticitatea integrală a acestui pasaj transmis şi de manuscrisele operei lui Iosif Flaviu, ca şi de citarea lui făcută de Eusebiu de Cezareea în *Istoria bisericească*, drept mărturie ce ar prezenta un caracter creştin nu numai în conţinut ci şi în gruparea elementelor pe care le cuprinde (şi care pot fi socotite ca argumentare): minunile săvîrşite de Iisus Hristos, învăţătura Lui, pătimirea pe Cruce şi arătările de după înviere, elemente confirmate de predica profeţilor vechitestamentari (precum: F. Dornseiff, 1936 şi 1955; L. Préchac, 1969).

Dubarle prezintă apoi părerile celor care se axează pe o poziţie intermediară între cele două poziţii extreme şi care socotesc că textul transmis al mărturiei lui Iosif Flaviu despre Iisus Hristos este în parte original şi în parte modificat (precum: W. Triling, 1968; G. G. Richards, 1941; C. Martin, 1941; A. Pelletier, 1964 şi 1965).

Pe lîngă aceste atitudini, s-a ajuns treptat la o orientare nouă în problema cercetării textului mărturiei lui Iosif Flaviu despre Iisus Hristos şi anume: *studierea tradiţiei indirecte a acestui text*. Adică studierea comparativă a textului grec recept cu toate citările lui în diferite alte scrieri în cursul timpului.

Această idee a avut-o cel dintîi editorul operei lui Iosif Flaviu, B. Niese, care într-o ediţie critică la cartea XVIII din *Antichităţile iudaice* a folosit şi alte trei texte legate de acelaşi arhetip cu textul recept. Iar în 1928 R. Eisler, în lucrarea *Iisus — regele care n-a domnit*, a folosit mult mai numeroase mărturii din scriitorii care au citat textul mărturiei lui Iosif Flaviu despre Iisus Hristos.

La textele acestei tradiţii indirecte, în 1971, Prof. Salomon Pines a adăugat textele cronicarilor Agapius şi Mihail Sirianul.

În paragraful al doilea al studiului său, intitulat *Tradiţia indirectă şi în special cea a lui G. Kedrenos*, A.-M. Dubarle completează şi confirmă rezultatele obţinute de Prof. Salomon Pines aducînd mărturiile deosebit de preţioase din *Sinopsa istoriilor* a lui Gheorghe Kedrenos (editată în 1647, la Paris, în 1838 la Bonn şi reprodusă în P. G., CXXI—CXXII — textul cu citarea mărturiei lui Iosif Flaviu aflîndu-se în P. G., CXXI, 381), şi din alte scrieri.

La început Dubarle redă în traducere textul din scrierile lui Agapius, Mihail Sirianul şi Gheorghe Kedrenos, pe care apoi le compară în chip amănunţit, descoperind între ele asemănări însemnate, pe care le analizează îndeaproape.

După aceea cercetează textul folosit de Gheorghe Kedrenos. comparîndu-l amănunțit cu textul unei *Cronici* inedite, atribuită lui Simeon Magistrul și Logothetul; cu textul din *Cronica* lui Gheorghe Monahul; precum și cu reproducerea liberă, mai mult sau mai puțin rezumată, a mărturiei lui Iosif Flaviu despre Iisus Hristos în scrierile lui Hermias Sozomen, Ioan Malalas, Mihail Glykas, Rufin (traducerea *Istoriei bisericești* a lui Eusebiu de Cezareea), Hegesippus (adaptarea liberă a lucrării lui Iosif Flaviu, *Împotriva lui Apion),* Fericitul Ieronim și două traduceri din Eusebiu de Cezareea (Textele din aceste din urmă opt lucrări sînt reproduse, traduse și analizate de A.-M. Dubarle în *Apendicele* la acest studiu, p. 509—513).

Paragraful al treilea, intitulat *Reconstituirea conjecturală a textului lui Iosif Flaviu,* constituie miezul studiului în care A.-M. Dubarle, luînd fiecare frază în parte din textul mărturiei lui Iosif Flaviu despre Iisus Hristos, supune fiecare cuvînt și expresie la stăruitoare analize lingvistice și istorice, comparînd toate versiunile în care este citată această mărturie în lucrările indicate mai înainte și numite de A.-M. Dubarle «tradiție indirectă» (mai veche decît textul recept).

În acest fel, Dubarle ajunge să stabilească, prin compararea textului grec recept cu diferitele mărturii ale tradiției indirecte, un text pe care-l numește «text original reconstituit» și pe care apoi îl pune în paralelă cu textul recept. Această punere în paralelă o reproducem în continuare, dînd cu caractere cursive cuvintele din «textul original reconstituit» după tradiția indirectă, care au fost modificate în textul grec recept care a suferit o intervenție creștină.

Textul original reconstituit	*Textul recept*
În acel timp a apărut un *oarecare* Iisus, om înțelept, dacă totuși trebuie numit om. Căci el era autor a fapte minunate, dascăl al oamenilor care primesc adevărul cu bucurie și el a atras pe mulți dintre iudei și de asemenea pe mulți dintre greci.	În acel timp a apărut Iisus, om înțelept, dacă totuși trebuie numit om. Căci el era autor a fapte minunate, dascăl al oamenilor care primesc adevărul cu bucurie și el a atras pe mulți dintre iudei și de asemenea pe mulți dintre greci.
Se credea că el era Hristos. *Dar nu era, după părerea (după poziția)* celor dintîi dintre noi. *Din cauza aceasta Pilat l-a răstignit și l-a făcut să moară. Discipolii* care-l iubiseră mai înainte nu au încetat *să proclame în legătură cu el* că le-a apărut a treia zi *după moarte*, trăind din nou.	El era Hristos. Și cum, pe denunțarea (pe depoziția) celor dintîi dintre noi, Pilat l-a condamnat la (moartea pe) cruce, cei care îl iubiseră mai înainte nu au încetat (să-l iubească).
Dumnezeiești profeți *au atestat și au prezis* aceste lucruri și zeci de mii de alte lucruri minunate în legătură cu el.	Căci le-a apărut a treia zi, trăind din nou.
Pînă acum încă gruparea de creștini, numiți astfel din pricina lui, nu a dispărut.	Dumnezeiești profeți spuseseră aceste lucruri și zeci de mii de alte lucruri minunate în legătură cu el.
	Pînă acum încă gruparea de creștini, numiți astfel din pricina lui, nu a dispărut.

După cum se vede, acolo unde nu era nevoie, textul recept a păstrat întocmai forma din textul original reconstituit după datele tradiției indirecte, îndeosebi în începutul și sfîrșitul mărturiei. Au fost modificate în textul reconstituit doar două fraze de la mijlocul mărturiei pentru a declara în chip pozitiv calitatea mesianică a lui Iisus Hristos și realitatea arătărilor lui după moarte.

În continuare A.-M. Dubarle demonstrează că reconstituirea textului original după datele tradiției indirecte, așa cum a fost înfățișată mai înainte, arată că textul original autentic a fost deformat de o mînă creștină într-un punct esențial: cel care prezintă caracterul mesianic al lui Iisus. Iar această corectare a atras și altele secundare.

După ce a încercat să reconstituie textul original al mărturiei lui Iosif Flaviu despre Iisus Hristos, în paragraful al patrulea, intitulat *Importanța textului lui Iosif Flaviu despre Iisus*, A.-M. Dubarle urmărește să desprindă semnificația acestei mărturii,

chipul lui Iisus așa cum îl schițează Iosif Flaviu și judecata pe care acesta o face lui Iisus Hristos.

Pentru aceasta diferite expresii din mărturia lui Iosif Flaviu despre Iisus Hristos sînt analizate în comparație cu mărturiile lui Iosif Flaviu despre diferite fapte minunate săvîrșite în lumea păgînă și cu mărturiile despre Ioan Botezătorul, care fusese ucis de Irod de teamă ca influența acestuia asupra poporului să nu ducă la o revoltă. Așa cum Iosif Flaviu lasă să se înțeleagă că ar fi făcut și Pilat.

În adevăr Iosif Flaviu mărturisește că Iisus era considerat ca Mesia de către aderenții numeroși ai Lui, dar că opinia mai-marilor poporului iudeu era alta. Iosif Flaviu însuși nu-și exprimă limpede părerea, dar pare că se raliază părerii mai-marilor poporului iudeu, întrucît nu condamnă în nici un fel purtarea acestora în cazul morții lui Iisus Hristos, așa cum el o face în cazul uciderii lui Iacob ruda Domnului (*Antichitățile iudaice*, XX, 200—201).

Așadar Iosif Flaviu aduce despre Iisus Hristos o mărturie plină de simpatie, înfățișîndu-l ca pe un taumaturg și ca pe un dascăl ce predică o învățătură înaltă, nu ca pe un impostor vulgar. Iosif Flaviu lasă să se înțeleagă că nenorocirea lui Iisus Hristos a constat în faptul că a fost considerat a fi Mesia de către numeroșii săi ucenici, ceea ce a provocat uciderea lui de către Pilat. Cu toate acestea «secta religioasă» la care a dat naștere învățătura lui Iisus Hristos nu a dispărut după moartea Lui și Iosif Flaviu caracterizează în chip precis ceea ce este esențial în mesajul creștin: supraviețuirea Învățătorului (pe care Iosif Flaviu n-o numește înviere, ci afirmă că s-a arătat «trăind din nou») dovedită prin arătările lui a treia zi după moarte, în conformitate cu cuvîntul profeților.

Însă din ținuta oarecum distantă, neutră, dar nefavorabilă a mărturiei lui Iosif Flaviu despre Hristos, în chip firesc creștinii au încercat, cu bună intenție, să facă o mărturie pozitivă despre Învățătorul lor înlăturînd negarea de către mai-marii iudeilor a caracterului mesianic al lui Iisus Hristos și prezentînd învierea lui ca afirmată de însuși Iosif Flaviu, nu ca fiind predicată de ucenicii lui Iisus Hristos.

*

În acest fel studiul lui A.-M. Dubarle reduce pasajul din opera lui Iosif Flaviu, *Antichitățile iudaice* (XVIII, 63—64) — în care creștinii au căutat să afle o mărturie externă despre Iisus Hristos — la proporțiile juste de *confirmare temeinică a faptului* cunoscut deja din unele mărturii talmudice că *iudaismul primelor veacuri d. Hr. nu a ignorat și nici nu a negat existența lui Iisus Hristos*, nici activitatea Sa de predicator și nici patimile Sale, dar nu L-a recunoscut ca Mesia.

Însă dacă mărturia lui Iosif Flaviu despre Iisus Hristos nu constituie și afirmarea mesianității și învierii Mîntuitorului (pe care creștinii o pot constata numai din scrierile Noului Testament, și îndeosebi din Evanghelii), mărturia lui Iosif Flaviu constituie o dovadă despre existența istorică a lui Iisus Hristos, Domnul nostru.

Don Pasquale Colella, *Les abreviation (litera ebraică «teth») și monograma XP*, în «Revue Biblique» publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques, LXXX (1973), nr. 4, p. 547—558.

În Palestina este atestat obiceiul (cunoscut în Orientul vechi) de a pecetlui amforele cu vin ca o garanție a originii vinului și pentru indicarea datei umplerii amforelor, obicei de care vorbește Pliniu, în diferite locuri din *Istoria naturală*.

Din datele prezentate în analizarea diferitelor «ostraca» se vede că chiar comenzile de vin prevedeau obligația pecetluirii vaselor în care era depus vinul pentru transport. Iar pe materialul cu care se pecetluia se imprima un semn, foarte adesea o literă care prescurta un cuvînt sau o expresie.

Autorul se ocupă la început de *abrevierea făcută prin litera ebraică* ט *(teth),* care este întîlnită pe foarte multe peceți, descoperite, începînd din 1907, în timpul săpăturilor efectuate în diferite locuri de pe țărmul Mediteranei și din Orientul Apropiat. Aceste peceți sînt păstrate în diferite muzee și au fost studiate de diferiți cercetători (ale căror rezultate autorul le consemnează în studiul său).

Aceste studii au stabilit prezentarea cronologică a inscripțiilor cu litera «teth», între veacurile V î. d. Hr. și III î. d. Hr. și răspîndirea geografică: Egipt, Iudeea, Samaria etc.

În ceea ce privește semnificația acestei abrevieri prin litera ebraică «teth», au fost emise diferite ipoteze (semnificații legate de: origine, de valoarea alfabetică, ori de simbol), toate ipoteze posibile, dar nu pe deplin satisfăcătoare. Cert rămîne doar că semnul «teth» ar reprezenta o pecete oficială, administrativă.

Don Pasquale Colella socotește că semnul «teth» nu are origine simbolică, ci este o abreviere, litera «teth» fiind perfect executată, indiferent de modul de a o scrie. În toate inscripțiile cunoscute pînă acum litera «teth» este prescurtarea cuvîntului «tepian» (derivat de la verbul «tape» = teth, pi, alef), care înseamnă: «închis, pecetluit». Adică toate amforele în care se turna vin sau ulei erau în mod special închise cu o pecete care avea imprimată o inscripție, formată adesea dintr-o abreviere.

Trecînd la cercetarea *abrevierii formată din monograma literelor grecești X și P,* autorul semnalează că, după cercetările specialiștilor asupra abrevierilor în inscripțiile grecești (de la 200 î.d.Hr., pînă la 1100 d.Hr.), între abrevierile formate din monograma literelor grecești X și P și folosite pînă la Constantin cel Mare (întrucît după aceea această monogramă are în genere caracter creștin) sînt întîlnite 11 astfel de abrevieri cu monograma XP. Dintre acestea numai două sînt folosite pentru Χριστιανός și sînt datate între 250 și 300 d.Hr.; una înseamnă Χριστός și datează de la 200 d.Hr.; iar celelalte opt au alte semnificații și sînt folosite pentru imprimarea pe pecețile amforelor (descoperite la Pompei și Karpathos) și pe osuarele din cimitirele de la «Dominus flevit» (în mormintele numite «hokhim», datate din veacul I î. d. Hr. pînă la 135 d. Hr.).

După ce prezintă pe larg abrevierea monogramei XP folosită pe pecețile amforelor descoperite la Pompei, unde monograma nu poate indica decît «conținutul» sau «marca fabricantului» ori a «proprietarului» amforelor, autorul se oprește pe larg la prezentarea ipotezelor contradictorii ale cercetătorilor asupra folosirii monogramei XP pe osuarele din cimitirele de la «Dominus flevit», îndeosebi asupra caracterului creștin sau necreștin al monogramei XP folosită în cimitirele «hokhim».

În general se socotește că monografa XP pe osuarul din aceste cimitire nu avea caracter creștin.

De aceea autorul căutînd să descifreze monograma XP folosită în aceste locuri, ajunge la încheierea că, în conformitate și cu documentarea papirologică, monograma XP ar reprezenta abrevierea verbului grecesc Χαράσσω (și a derivatelor lui), folosite de obicei pentru a desemna lucrurile «ascunse, pecetluite». Așa cum este cazul cu folosirea monogramei XP la închiderea amforelor și la închiderea osemintelor în osuare.

*

Așadar abrevierea ט «teth» folosită pe amforele egiptene și palestiniene reprezintă cuvîntul טכאן și înseamnă «pecetluit».

Pentru aceasta și monograma formată din literele grecești X și P, folosită pe amfore și pe un osuar trebuie înțeleasă tot ca o abreviere analogă cu abrevierea «teth». Și cum în lumea de limbă greacă erau folosite pentru a arăta că un lucru era «închis, pecetluit, ascuns» teremenii: ΧαραΧθέν sau Χαρασσάμενος (derivate de la verbul Χαράσσω), înseamnă că monograma XP prescurta aceste cuvinte. Iar abrevierea XP putea fi aplicată și în cazul amforelor și al osuarului de la cimitirele de la «Dominus flevit» fără a avea sensul creștin: Χριστός ori Χριστιανός pe care abrevierea XP l-a căpătat mai tîrziu, și apoi ajungînd să fie o monogramă specific creștină. — *(Pr. Const. Gheorghe).*

Riou Alain, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur.* Préface de M. J. Le Guillou. Colecția «Théologie historique» 22 Paris. Editions Beauchesne, 1973, p. 279 p.

Prefața semnată de M. J. Le Guillou, subliniază redescoperirea Sfîntului Maxim Mărturisitorul în teologia apuseană. De asemenea, reliefează importanța marelui teolog răsăritean în cadrul teologiei patristice. Totodată, atrage atenția asupra cuprinsului cărții și asupra modului cum sînt abordate în ea problemele principale.

După abrevieri, bibliografia lucrărilor asupra Sfîntului Maxim Mărturisitorul și lista lucrărilor citate, urmează o introducere intitulată *Creația în iconomia divină*, care menționează faptul că raportul dintre Biserică și lume este prezent în actualitatea gîndirii creștine. În contextul răspunsului la întrebarea : ce justifică abordarea acestei teme ?, autorul opiniază că «ora» Bisericii se caracterizează azi prin aceste două mari tendințe : prima pune creația ca un concept prim și vede în Dumnezeu cauza primă a existenței ; a doua face să coincidă planul biblic cu desfășurarea naturii și a istoriei.

După sublinierea originalității Sfîntului Maxim Mărturisitorul și a importanței lui actuale, se dau cîteva indicații asupra lucrării prezente.

Lucrarea este consacrată prezentării viziunii despre lume și despre Biserică a Sfîntului Maxim Mărturisitorul. Această prezentare se face pe bază de texte alese din opera sa, care sînt analizate și comentate.

Astfel, primul capitol prezintă *cosmologia* arătînd că din opera marelui teolog răsăritean se desprinde o viziune foarte echilibrată despre lume și despre iconomia divină. Expunerea propriu-zisă este precedată de o scurtă prezentare a curentelor teologice care au influențat gîndirea Sfîntului Maxim Mărturisitorul : 1. curentul origenist (prezentarea sumară a concepției origeniste despre iconomia divină), care — deși condamnat — a continuat să-și exercite influența ; 2. corpus-ul dionisian (caracterizarea sistemului lui Dionisie Areopagitul ca ontologie cosmică ; se subliniază că Sfîntul Maxim Mărturisitorul face integrarea și sinteza acestor două curente) ; 3. viața monastică (rolul acesteia în concepția marelui gînditor).

În continuare se arată cum se face articularea iconomiei origeniste și a ontologiei dionisiene în opera Sfîntului Maxim Mărturistorul. În acest sens, analizează și comentează *Ambigua* și în mod special capitolul VII și paralelele acestuia, înfățișînd teoria metafizică a mișcării și teoria despre logoi (principii, esențe, puteri) din creaturi la Sfîntul Maxim Mărturisitorul, precum și planul lui Dumnezeu și arhetipurile. Se subliniază că se degajă de aici o viziune foarte echilibrată despre lume și despre iconomia divină, evitînd emanaționismul și panteismul și salvînd ex nihilo al creației divine. Teoria despre *logoi* constituie răspunsul Sfîntului Maxim Mărturisitorul atît la cosmismul «iconomic» al lui Origen, cît și la cosmismul «ontologic» al lui Dionisie.

Al doilea capitol este consacrat *hristologiei*, care este prezentată în special pe baza analizei și comentariului la capitolul VII din Ambigua, care este socotit ca izvor de bază în această chestiune. Dealtfel, acest capitol reprezintă în mod deosebit originalitatea și contribuția lucrării pe care o prezentăm.

Întruparea este prezentată de Sfîntul Maxim Mărturisitorul ca centrul de convergență al întregii iconomii divine. Uniunea ipostatică este axa însăși a creației, scopul cu care a fost creat universul. Misterul uniunii ipostatice constituie pivotul lumii și obiectul însuși al sfatului divin, mare plan de iubire pură. Îndreptîndu-și privirile asupra uniunii ipostatice, Dumnezeu a creat esențele ființelor. Întruparea Domnului este finalitatea cosmosului, prefigurînd împlinirea planului divin : recapitularea tuturor lucrurilor în Dumnezeu, uniunea și perihoreza creatului și Necreatului după chipul perihorezei celor două naturi în Iisus Hristos.

Sfîntul Maxim Mărturisitorul a pus premisele unei «teologii a icoanei».

Capitolul III prezintă *pnevmatologia, ecleziologia* și *eshatologia*, în concret iconomia divină ca înnoire a lumii în Paștile Bisericii.

După ce a prezentat cele două aspecte ale iconomiei Dnhului, adică filiația în Duh și martiriul împreună cu Duhul, autorul arată în continuare cum aceste aspecte de-

termină cele două dimensiuni ale liturghiei Duhului în Biserică: anamneza mistagogică și epicleza eshatologică a Bisericii.

Este reliefată ontologia misterului eclezial, ale cărei categorii fundamentale se înrădăcinează în hristologie și pnevmatologie. Biserica enipostaziază toată creația. Ea este uniunea universală a ipostazelor create pe care le naște din nou. Ea poartă în inima sa euharistică perihoreza hristică a lui Dumnezeu și a omului. De asemenea, Biserica este nodul ipostatic al prezenței lui Dumnezeu în lume și al lumii în Dumnezeu.

Pe lîngă cele de mai sus, cartea cuprinde trei adaosuri. Dintre acestea, primul este un *tablou cronologic* al vieții Sfîntului Maxim Mărturisitorul. Al doilea poartă titlul Mărturisirea eshatologiei, fundament al primatului instituțional, după care urmează nota următoare: «Am reunit aici cîteva texte ale Mărturisitorului care arată în același timp credința sa in «primat» și singularitatea sediului (scaunului) lui Petru în raport cu toate celelalte sedii apostolice. Lăsînd specialiștilor în materie aprecierea dacă Sfîntul Maxim Mărturisitorul este sau nu un adept al primatului papal, ne mărturisim doar mirarea că — deși sîntem în plin ecumenism — Roma papală afirmă cu dezinvoltură pozițiile sale specifice.

Al treilea adaos cuprinde traduceri din opera Sfîntului Maxim Mărturisitorul, și anume: *Comentar la Tatăl nostru* și *Prima centurie asupra teologiei și iconomiei*. Lectura lor ne dă prilejul să constatăm adînca pătrundere teologică a marelui gînditor răsăritean mai cu seamă, în legătură cu Sfînta Treime și în legătură cu Dumnezeu în Sine.

Ultimile pagini ale cărții cuprind indice scripturistic, al textelor Sfîntului Maxim, al autorilor antici și al autorilor moderni.

Autorul scoate în evidență faptul că Sfîntul Maxim Mărturisitorul — preluînd vocabularul și temele oferite lui de tradiție — le corectează în mod fin și dezvoltă din acest substrat o doctrină originală. De asemenea subliniază: «Dacă Biserica îl glorifică cu titlul de Mărturisitorul, este mai întîi pentru că el a mărturisit pînă la capăt, în Duhul, iubirea în fapte și adevăr (I Ioan III, 18). Ar trebui practic a reciti aici toate Actele procesului său. Ele ne arată fidelitatea întreagă și senină a Sfîntului Maxim față de adevărul pe care îl contemplase și transcrise în operele sale. În acest sens, autorul redă dialogul cu care se deschide disputa de la Byzia (24 august 656) subliniind: «Mărturisitorul condensează toată semnificația operei sale, a vieții sale și a morții sale». Notăm că din acest dialog se desprinde clar concepția ortodoxă în legătură cu predestinația și libertatea voii omenești.

Nu putem trece cu vederea faptul că lucrarea cuprinde și unele sublinieri cu adîncă rezonanță în actualitate.

Privită în ansamblu, cartea lui Rio Alain este o contribuție meritorie — la cunoașterea marelui gînditor răsăritean.

Jean Greisch, Karl Neufeld, Christoph Theobald, *La crise contemporaine. Du modernisme à la crise des herméneutiques*. Colecția «Théologie historique», 24. Paris, Editions Beauchesne, 1973, 192 p.

După cum rezultă din *Prefață* cartea cuprinde trei studii-eseuri prezentate mai întîi în cadrul unui colocviu teologic, unei «Săptămîni metodologice», organizată la Facultatea de teologie a Institutului catolic din Paris, între 5 și 9 februarie 1973, avînd ca temă comună «Istorie și teologie».

Dintre acestea, primul capitol cuprinde studiul-eseu ce are ca autor pe catolicul german Christoph Theobald și se intitulează *Intrarea istoriei în universul religios și teologic în momentul «crizei moderniste»*.

Autorul își propune să analizeze critic și să schițeze trăsăturile caracteristice ale sistemului epistemologic al lui A. Loisy prin prisma năzuinței de a releva conștiința inovatoare a crizei moderniste și sensul acesteia. Ceea ce și face în prima parte a cercetării sale. Această conștiință inovatoare constă în descoperirea ermineuticii în sens modern: «în momentul crizei moderniste, practica istorică și ermineutică încep să formeze un cuplu inseparabil».

În etapa a doua a cercetării sale, autorul face o prezentare a epistemologiei lui Maurice Blondel în confruntare cu cea a lui A. Loisy, arătînd deficiențele lor. Concluzia : ele nu pot fi aduse la convergență.

Ultima parte a studiului se concretizează într-o concluzie prospectivă, care explică diferența dintre criza modernistă și criza actuală. Totodată, încearcă să arate cum s-ar putea valorifica experienței crizei moderniste pentru a rezolva problema locului teologiei în raport cu istoria și cu știința.

Studiul este urmat de un adaos ce cuprinde texte fundamentale la unele dintre notele subliniare.

Capitolul al doilea cuprinde studiul-eseu *Ecleziologia lui Harnack*, scris de Karl Neufeld, asistent științific, începînd din 1971, al lui Karl Rahner.

Autorul își propune să prezinte ecleziologia lui Harnack, despre care subliniază încă de la început : «Eclesiologia sa este o fantomă în plus», alături de «fantoma lui Harnack în teologia de azi».

Harnack n-a lăsat o ecleziologie scrisă sau cel puțin schițată. Nu există o ecleziologie directă a lui Harnack. «Ca și persoana și opera sa, ecleziologia sa, de asemenea, rămîne o fantomă, însă o fantomă cu atît mai importantă cu cît realitatea ecleziastică susține aproape toate cercetările științifice ale lui Harnack. Biserica, la drept vorbind, se găsește aici peste tot.

Studiul constă din două părți ; prima încearcă să găsească punctele de reper din opera lui Harnack pentru ideea sa despre Biserică, deci o explicare a ecleziologiei lui Harnack, iar a doua încearcă să stabilească — printr-o reflecție mai aprofundată asupra implicațiilor ideii sale despre Biserică — condițiile de fond ale gîndirii ecleziale a lui Harnack. Autorul nu are pretenția de a oferi un tablou complet, ci numai liniile indicatoare.

Reținem cîteva idei din acest studiu.

Ideea comunității etice este un element pozitiv în concepția despre Biserică a lui Harnack. Nu mai puțin esențial pentru concepția sa despre Biserică este elementul social. Ea este mai întîi și mai ales o comunitate religioasă, legată de Dumnezeu, prin Dumnezeu și în Dumnezeu pe fondul faptului istoric al Evangheliei lui Iisus.

În ceea ce privește imaginea Bisericii ca program la Harnack autorul studiului afirmă că Harnack a dezvoltat o idee despre Biserică și despre sarcina sa care pare fecundă chiar în contextul actual. El n-a rupt niciodată legăturile cu Biserica oficială, ci a încercat totdeauna s-o ajute să-și realizeze sarcina sa actuală și să-și găsească drumul. «Esențialul este că Harnack n-a încetat niciodată să fie teolog prin convingere. În locul unei rupturi sau al unei părăsiri, el a încercat să lege cele două laturi ale vieții sale, pentru că în fond creștinismul nu cuprinde pentru el numai ortopraxia, ci și o anumită ortodoxie... Pînă la urmă, Harnack va spune că aici nu poate exista o practică cu adevărat justă în sens creștin fără munca de cercetare teologică și istorică, exactă și serioasă, și fără responsabilitatea unei reflecții riguroase.

După cum se vede, de la nivelul unei simple observații — care caracterizează partea primă —, autorul încearcă — în partea a doua — să descopere implicațiile și principiile care permit o înțelegere justă a lui Harnack.

Două adaosuri care urmează cuprind note biografice și bibliografice asupra lui Harnack, precum și texte alese din *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, B. I. care dau imaginea lui Harnack despre evoluția primară a creștinismului spre Biserica Romano-Catolică.

Capitolul al treilea cuprinde studiul-eseu al tînărului preot și filozof luxemburghez Jean Greisch, *Criza ermineuticii. Reflecții metacritice despre o dezbatere actuală*. El ne oferă analiza provizorie a «crizei ermineutice» pusă sub semnul «viitorului teologic».

După două indicații prealabile privind tipologia rudimentară a ermineuticilor filozofice contemporane și topografia «crizei ermineutice», în introducerea eseului se fac precizări preliminare în legătură cu ceea ce își propune autorul.

Expunerea se împarte în două : prima parte este consacrată dosarului unei oarecari «stări critice» a chestiunii ermineutice sub titlul «Criza ermineuticii. Schița unui bilanț». Pornind de la reamintirea liniilor esențiale ale itinerariului ermineuticii filozofice a lui Gadamer, autorul arată că «criza ermineuticii» constă în dezarticularea

diferitelor elemente, pe care Gadamer le-a împreunat. În acest sens, se arată că se manifestă o întoarcere a unei instanțe critice, care îmbracă forme diferite și atacă ermineutica la niveluri diferite. Aceste diferențe sînt ilustrate prin prezentarea a trei dezbateri actuale: Ermineutică și critică a teoriilor (context german); Ermineutică și epistemologie (context anglo-saxon); Ermineutică și gramatologie (context francez), cu arătarea tezelor lor centrale. La punctul ultim se fac reflecții asupra imposibilității unei întîlniri între ermineutică și gramatologie, deși confruntarea dintre ele este inevitabilă.

A doua parte a studiului este consacrată unor reflecții metacritice asupra crizei ermineuticii și destinului teologiei. Autorul se întreabă: ce rezultă din dezbaterea actuală pentru teologie? El răspunde: dezvoltînd punctul de vedere că «criza ermineuticii» este și o criză a teologiei însăși. Din acest fapt se desprind trei concluzii de mare importanță pentru cugetarea teologică contemporană: a) «Criza ermineuticii» este în mod esențial o criză a gîndirii. Teologia nu poate aștepta salvarea sa de la o reflecție reînnoită asupra limbajului. b) «Criza limbajului» teologic actual este în realitate o «criză a gîndirii». De aceea, criza ermineuticii este o chestiune de teologie fundamentală. Ea obligă a pune problema mai radicală a «înțelegerii teologice ca atare», a fundamentelor înseși ale discursului teologic, problemă vitală a teologiei. Autorul apreciază că ne găsim în fața unei problematici imense, ale cărei contururi sînt cu greu desemnate la ora actuală. Angajarea în ea implică două condiții prealabile: curajul credinței și răbdarea cugetării. c) Toate aceste considerații ne obligă a pune chestiunea decisivă și vitală a specificității unui discurs teologic. Experiența teologală este ireductibilă la experiența ermineutică. Experiența este izvorul oricărui discurs teologic. Conștiința specificității experienței teoloagle permite teologiei să aprindă un dialog fecund cu ermineutica «în criză».

Urmează trei adaosuri care întregesc și dezvoltă notele subliniare ale studiului.

Ancorat în plină actualitate, studiul își propune să exploreze viitorul posibil al întîlnirii dintre istorie și teologie. El are la bază o cugetare viguroasă, dublată de un pronunțat accent personal al sugestiilor din partea ultimă a sa.

Privit în ansamblu, volumul cuprinde trei studii de vie și certă actualitate, care impun prin seriozitatea și gîndirea echilibrată și sobră o celor trei teologi tineri care le-au alcătuit. Ca atare, el este o mărturie vie a posibilităților teologiei creștine actuale. — *(Pr. Prof. Corneliu Sîrbu).*

Studies in the Religion of Ancient Israel (suplements to *Vetus Testamentum*, Vol. XXIII), Leiden, E. J. Brill, 1972, p. 181.

Descoperirile arheologice din Orientul Apropiat au adus mare lumină și în ceea ce privește religia Vechiului Testament, fiindcă Biblia s-a născut pe pămîntul Asiei Anterioare și era firesc ca scriitorii ei să utilizeze limbajul și ideologiile din acea regiune. Săpăturile făcute la actualul Tel lel Hariri (anticul Mari de pe Eufrat) au arătat aidoma aceeași viață ca și cea a patriarhilor din Scriptură. Ceva mai mult, a fost găsit, în unele documente babilonene vechi, chiar numele de Abraham.

Lucrul acesta a făcut pe oamenii de știință serioasă să intreprinde studii migăloase și să dea la iveală lucrări, care sînt de mare utilitate și pentru teologia creștină. Una din aceste lucrări este cea de care ne ocupăm în rîndurile de mai jos, operă a unui colectiv de specialiști cu renume.

Articolele din lucrarea pe care o prezentăm sînt variate. Prof. H. Ringgren, de la Universitatea din Uppsala (Suedia) ne încredințează că nu-i chiar așa de simplu să găsești paralelele ce ar exista între religia lui Israel și cea a vecinilor săi. Prof. J. A. Soggin, de la Facultatea valdensă din Roma, ne oferă un studiu despre monarhia israelită, în special originea și factorii sincretiști pe care i-a îmbrăcat, conchizînd că numai atunci cînd monarhia a dispărut, a putut să se nască ideea despre împărăția mesianică. Prof. P. A. de Boer are două eseuri: unul despre *lehem panim*, pe care el îl traduce prin «pîine facială» și crede că la origine, expresia aceasta indica o pîine pe care se imprima chipul lui Yahweh; al doilea eseu este

despre *reah mihoah* «miros plăcut», simbolizînd «studiul Torei». Prof. Zimmerli, din Göttingen, analizează ceea ce constituie *proprium* la profeții Vechiului Testament și-l găsește în aplicarea strictă a prescripțiilor din legămîntul cu Yahweh. Prof. D. J. McCarthy studiază expresia *karat berit* (tăia legămînt) și află că expresia nu-i deloc uniformă în cărțile Vechiului Testament și de aceea conchide că traducerea «legămînt» rămîne cea mai justă. Prof. M. Haran are un articol despre sacrificiul de Paști, în care compară datele din Pentateuh și cu sacrificiul de la templu de mai tîrziu. Prof. H. D. Preuss, într-un studiu important, se întreabă dacă credința specific yahwistă a exercitat o influență decisivă asupra tradiției sapiențiale a lui Israel și află că expresiile utalizate în acea tradiție nu trec dincolo de cele ale textelor analoage despre înțelepciune ale Orientului Apropiat. El spune că-și găsește confirmată teza lui, prin examinarea expresiei «frica Domnului», ceea ce însemnează înțelepciunea transpusă în viață. Prof. R. B. J. Scott ridică aceeași problemă pe care a ridicat-o mai-nainte von Rad, care vede o adîncime religioasă înțelepciunea vechiului Israel ca și Prof. McCane, care distinge în Proverbele biblice înțelepciunea empirică și pietatea lui Dumnezeu. Eseul final este cel al Prof. P. R. Ackroyd, de la King college din Londra, care se ocupă de vasele din templul din Ierusalim, ca fiind un indicator teologic, ce-i furnizează date pentru istoricitatea religiei lui Israel.

Volumul de care ne-am ocupat mai sus face parte din colecție «Suppliments to Vetus Testamentum», ce apare la librăria E. J. Brill din Leiden (Olanda), colecție care pînă în prezent a ajuns la volumul al XXIII-lea. «Vetus Testamentum» este revista internațională a specialiștilor de Vechiul Testament și este una din cele mai reprezentative din lume. Paralel cu revista «Vetus Testamentum», dar la intervale unele mai mari altele mai mici, apar niște suplimente, adică niște broșuri cu teme alese de autorii respectivi.

Alfred Haldar, *Who were the Amorites?* (Cine au fost Amoriții?) (Monographs on the Ancient Near East, nr. 1), Leiden C. Brill, VIII + 93 p.

Pe baza noilor descoperiri arheologice, prof. A. Haldar, de la Universitatea din Uppsala (Suedia), a alcătuit o monografie în care ne pune la dispoziție ultimele date cu privire la amoriți. El ne dă sugestia că termenul sumerian *mar-tu* și cel accadian *amurrum* (amoriți) se referă la un «ținut de vest», așezat între Eufrat și Marea Mediterană. Termenul de *amurrum* ar deriva de la numele cetății Mari care, din unghiul de vedere asirobabilonean, desemna poarta către vest. Deci termenul de «amoriți» ar fi geografic, iar nu lingvistic ori etnic.

Vorbind apoi de cauzele care au adus la abandonarea unor cetăți vechi din Siria și Irac, cîndva locuite, Prof. Haldar arată că populațiile au început să emigreze atunci cînd anumiți factori, ca de exemplu despădurirea, eroziunea, acțiunea vulcanică și alte fluctuațiuni climaterice au afectat aprovizionarea cu apă a ținutului. Amoriții au început să se miște din «regiunile de vest», cam pe la mijlocul mileniului al III-lea î.e.n. Ei n-ar fi fost niciodată nomazi, ci au devenit negustori ambulanți. Afirmații ca «necunoscînd semințele» și «neavînd casă» nu indică nomadismul amorit, ci era expresia ironică a sumerienilor pentru călătorii străini și drumurile lor. Termeni ca *addaabum* (căpetenie), dawidum (conducător militar), *gaium* (cf. ebraicul goi și alți termeni utilizați pentru amoriți nu ne sugerează o organizație militară a lor. Tradiția că ei erau oameni care locuiau în munți ne arată că, amoriții au fost sedentari, iar nu nomazi, fiindcă în vechime, așezările omenești se făceau pe coaste de munți, unde ploaia era mai abundentă decît la șes.

Relația dintre amorții biblici și cei ai istoriei generale a Orientului antic este insuficient studiată de profesorul Haldar. El acceptă prea ușor părerea arheologului american W. F. Albright, cum că Avraam a fost un negustător de caravane, afirmînd că demarcația dintre o caravană călătoare și o expediție militară este aproape

invizibilă. D. Sa respinge de asemenea părerea cercetătoarei Katleen Kenyon, cum că prin cetatea Ierihon au trecut triburile seminomade ale amoriților din timpul perioadei Bronz anterior. Prof. Haldar pledează pentru iscusința amoriților în ce privește metalurgia, pe care ar fi adus-o și în Palestina.

Cărturarii care se ocupă de istoria Orientului Apropiat și Mijlociu și în special de cea a Mesopotamiei, prin lucrarea prof. A. Haldar, au la îndemînă un nou și interesant instrument de lucru.

Habel N. C., *Literary Criticism of the Old Testament* (Guides to Biblical Scholarship, Old. Testament Series), Philadelphia, Fortress Press, 1972, X + 86 p.

Cartea pe care o prezentăm aici se ocupă de critica literară modernă a Vechiului Testament. Ea este o bună introducere în acest subiect căci expune pe scurt și cu exemple cunoscute critica literară a cărții Geneza, în special capitolele 1—9. Autorul arată că critica literară a Vechiului Testament este confruntată nu numai cu stilul, ci și cu structura, cu genurile și izvoarele ce au stat la baza compunerii naraţiunilor respective. El demonstrează acest lucru printr-o analiză atentă a temelor principale și a caracteristicilor speciale ale izvoarelor Yahwist și Codul Sacerdotal ale Pentateuhului (să ne amintim că în Pentateuh se află patru izvoare «Yahwist, Elohist, Deuteronomist și Codul Preoțesc). Păcat că studiul profesorului Habel este prea limitat și conține puține cuvinte despre izvorul elohist și deuteronomist și mai ales despre izvoarele din cărțile istorice, profetice și aghiografe. Dar așa cum este, cartea lui Habel este folositoare nu numai pentru începători, ci ea este utilă și pentru avansați. — *(Pr. Prof. Ath. Negoiță).*

Franco Molinari, *I Tabu dela storia della Chiesa moderna*„ ed. Marieti, Torino, 1973, 200 p.

Relativ la «Tabu-urile» istoriei Bisericii moderne, Franco Molinari se ocupă printre altele de: Luther, Conciliul din Trident, Sf. Carlo Borremeo, Galileu, Jansenismul, modernismul în Italia, Inchiziția. După cum se vede personaje sau acțiuni istorice care au privit sau privesc numai occidentul sau numai Italia, în alte cazuri. Vom analiza cîteva dintre ele.

Luther. Franco Molinari arată că istoriografia modernă catolică a încercat să-l revalorizeze, mai ales ca «homo relegiosus», ca om al rugăciunii. El găsește mai mult decît justificată atragerea atenției Reformei către Biserică asupra unei vieți religioase mai conforme cu spiritul Evangheliei. Cere ca noua înțelegere a Cuvîntului lui Dumnezeu să fie acceptată de catolici. Amintește că la Adunarea Federației Mondiale Luterane de la Evian, cardinalul Willebrands, președintele Secretariatului pentru unitatea creștinilor al Bisericii Romano-Catolice, l-a prezentat pe Luther ca «maestrul nostru comun» (p. 7). Molinari crede că ar fi posibil un acord între catolici și protestanți asupra doctrinei mîntuirii prin credință dar imposibil un acord în privința celor două eclesiologii opuse.

Conciliul de la Trident. Autorul arată că înțelegerea dintre cele două Biserici, Catolică și Protestantă, a fost îngreunată de teologia și practica care a urmat. Conciliului de la Trident, «Conciliu mai mediteran decît universal» (p. 37), autorul apropiindu-se aici de doctrina ortodoxă a celor șapte Sinoade ecumenice. Deși Conciliul tridentin a menținut unele deschideri față de dialogul cu Reforma, post-conciliul le-a închis ermetic. Conciliul respectiv nu a luat poziție asupra problemei răspîndirii Bibliei în limbile naționale. «Post-Conciliul nu a recepționat cu fidelitate Conciliul, dar a convalidat curentul intern mai conservator, deși nu a avut majoritate de voturi» (p. 50).

Modernismul în Italia. Autorul contestă afirmația lui Maritain după care modernismul de la începutul secolului nostru ar fi numai o «gripă» în timp ce actualul modernism trebuie considerat «pneumonie» a organismului Bisericii Romano-Catolice. Bazîndu-se pe studiile lui Bedeschi, Scopolla, Poulat, Molinari, examinează punctele centrale ale gîndirii lui Ernesto Buonaiuti, evoluția sa religioasă, destinul și suferințele sale. Amintim că asupra lui Buonaiuti, cel mai bun studiu este al profesorului de istoria creștinismului de la Facultatea valdeză din Roma, dr. Valdo Vinay.

Cimitirul cardinalilor? Molinari pleacă de la studiul lui Giuseppe Alberigo, *Cardinaleto e collegialità,* conform căruia «după formularea eclesiologiei Vaticanului II, colegiul cardinalilor a văzut nu numai apusul oricărui fundament doctrinal al existenței sale, ci și absorbirea justificării sale ecleziologice în alveola proprie și autentică, aceea a doctrinei episcopatului și naturii colegiale» (p. 191). Revalorizînd colegiil episcopilor, Conciliul Vatican II pare că a neglijat pe cel al cardinalilor. Dar autorul consideră că actualul Papă Paul al VI-lea «a salvat colegiul cardinalilor și dorește ca aceștia să devină «pars corporis papae» (p. 195). Desigur, este vorba aici de apărarea, de către un bun catolic, a colegiului cardinalilor care alcătuiesc Curia romană, mîna dreaptă a Papii și organul cel mai conservator al Bisericii Romano Catolice.

Conciliorum Oecumenicorum Decreta. Curantibus J. Alberigo, J. A. Dossetti, P. P. Ioannou, C. Leonardi, P. Prodi, Consultante H. Jedin. Editio tertia Instituto per le scienze religiose, Bologna, 1973, XXIV + 1136 p.

Această culegere de hotărîri ale Sinoadelor ecumenice, ajunsă acum la a III-a ediție, cuprinde, conform doctrinei catolice, XX Sinoade «ecumenice» adică, pe lîngă cele șapte Sinoade ecumenice recunoscute de Biserica Ortodoxă și Sinoadele generale catolice ținute după despărțirea Bisericii.

Caracteristicile distinctive ale celei de a III-a ediții, față de cele antecedente, sînt: o nouă dispunere a materialului hotărîrilor Sinoadelor din secolele al IV-lea și al V-lea, adăugarea hotărîrilor Conciliului Vatican II (1962—1965) și alcătuirea unui registru de indici: scripturistic, al Sinoadelor, patristic, liturgic, juridic, cronologic, onomastic, al autorilor și al problemelor tratate.

Sînt suficiente aceste considerații pentru a ne da seama — dincolo de caracterul confesional remarcat deja — al valorii acestei opere care, de la prima ediție s-a caracterizat printr-un înalt nivel științific, fiind un instrument de lucru practic pentru specialiști în istoria bisericească, patrologie, dogmatică, drept canonic etc., pînă acum nevoiți de a consulta diferite alte ediții în biblioteci sau a recurge numai la *Enchyridion Symbolorum* a lui Denzinger, care are unele texte redate doar parțial.

Hotărîrile dogmatice și canonice ale celor XXI Sinoade — șapte ecumenice și patrusprezece romano-catolice — ținute între 325 și 1965 sînt editate în limbile greacă și latină. Textul grecesc este însoțit, pentru primele șapte Sinoade ecumenice de cea mai bună traducere latină iar pentru decretele de unire cu grecii, armenii și copții la Sinodul unionist de la Florența, textul latin este însoțit de respectivele traduceri în greacă, armeană și arabă, după edițiile critice cele mai reușite.

Prefață operei este semnată de cunoscutul istoric catolic H. Jedin (Bonn) iar introducerea de prof. J. Alberigo (Bologna), ambele în latină.

Fiecare Sinod în parte cuprinde o scurtă prezentare istorică, apoi hotărîrile dogmatice și canoanele date și o scurtă bibliografie cu cele mai bune lucrări despre respectivul Sinod și cele mai recente.

Indicele încheie această operă ușurează munca cercetătorilor și constituie unul din punctele forte ale acestei ediții pentru care s-a lucrat zece ani (ediția a II-a a apărut în 1963).

Lucrarea *Conciliorum Oecumenicorum Decreta,* prezintă, pentru specialiști, un interes teologic și istoric deosebit. — *(Cezar Vasiliu).*

Constantin Bonis, *Introducere în vechea literatură creştină* (96—325 d.Hr.), Atena, 1974, 395 p.

Autorul cărţii a funcţionat mai bine de un sfert de veac ca profesor de patrologie la facultatea de teologie din Atena şi Tesalonic.

Cartea de faţă constituie o primă parte a unui proiectat tratat de patrologie. Materialul este dispus în două părţi, fiecare parte fiind împărţită în mai multe capitole. Prima parte este subîmpărţită în patru capitole şi dezbate următoarele probleme:

1. În primul capitol, înainte de a expune *Stadiile* dezvoltării vechii literaturi creştine, autorul subliniază importanţa tradiţiei orale în răspîndirea cuvîntului lui Dumnezeu. «Nici Domnul nostru Iisus Hristos, nici ucenicii Săi n-au socotit scrisul drept un element indispensabil pentru răspîndirea noii credinţe. Predarea orală şi credinţa născută din ascultarea predicii erau principiile de temelie ale răspîndirii noii religii» (p. 15). Mai tîrziu însă, odată cu îndepărtarea de epoca apostolică, transmiterea orală a adevărurilor de credinţă este înlocuită de cuvîntul scris (p. 18).

2. În prima parte a celui de al doilea capitol, *Literatura apologetică a secolelor II şi III*, sînt enumeraţi cîţiva scriitori păgîni, care au atacat în scrierile lor creştinismul. Astfel sînt amintiţi: retorul Fronton din Africa de nord (care fusese, probabil, dascăl al lui Marcu Aureliu); Lucian de Samosata (120—200) cu opera sa *Moartea lui Peregrinus*; Cels, cu al său *Cuvînt adevărat*; Neoplatonicul Porfiriu (232—303), cu cele 15 cuvîntări îndreptate împotriva creştinilor; Ieroclis (sec. V), cu ale sale *Cuvinte*, în care comparînd pe Apolonius de Tiana cu Mîntuitorul Hristos, găseşte superior pe Apolonius; Filostratis, Iamblieus, şi în sfîrşit, Iulian Apostatul. În partea a doua a capitolului, autorul arată că reacţia din partea creştinilor a fost dîrză, însă nu enumeră sistematic numele şi opera apologeţilor creştini.

În capitolul al treilea, *Contactul scriitorilor creştini cu literatura greacă veche*, Prof. C. Bonis expune şi combate părerile lui Eduard Norden, din lucrarea *Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert von Christ bis in die Zeit der Rennaissance*, vol. II, Stuttgart, 1958, în care susţine că creştinismul, spre deosebire de vechea literatură elină, învaţă pe aderenţii săi să fie smeriţi şi să dispreţuiască viaţa prezentă, că îi lipseşte de bucurie şi optimism, şi că literatura creştină este inferioară, ca frumuseţe, literaturii antice greceşti. «Greşit se crede, spune Prof. Bonis, că creştinismul dispreţuieşte viaţa pe pămînt...; doctrina despre înviere «mărturiseşte contrariul» (p. 41) iar «bucuria participării la sfintele taine şi la faptele iubirii este de nedescris» (p. 42). Într-adevăr, literatura creştină antică nu poate atinge formele literaturii antice greceşti, dar acest lucru se explică prin faptul că literatura creştină avea caracter popular, se adresa celor mulţi şi nu punea acent pe formă, ci pe conţinut (p. 43). În ceea ce priveşte acuzaţia adusă creştinismului că a împrumutat idei şi forme de manifestare din tezaurul de gîndire antic, autorul precizează că asemănările nu se datoresc împrumuturilor şi că este vorba despre nişte simple analogii.

Ultimul capitol al primei părţi, *Primele şcoli creştine, primele biblioteci şi primele colecţii de opere ale scriitorilor creştini*, descrie pe larg înfiinţarea şi funcţionarea vechilor şcoli creştine, a dascălilor care s-au perindat la conducerea lor, a bibliotecilor care se alcătuiseră pe lîngă aceste şcoli şi la centre mai importante, cum erau Cezareea Palestinei şi Ierusalimul. Se dă totodată o listă a apocrifelor care au apărut în primele secole de la ivirea creştinismului.

Partea a doua, în 17 capitole, dezbate urmtăoarele probleme: 1. Primul capitol, *Privire generală asupra dezvoltării vechii literaturi creştine*, dezbate unele probleme metodologice. După ce expune felul în care au periodizat literatura antică creştină, patrologi şi istorici renumiţi, ca Johannes Quasten şi Adolf Harnack, zăboveşte asupra operei lui Gustav Krüger, *Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten...*, Leipzig, 1895, care, după părerea autorului, ar fi cea mai reuşită. Nu este, însă, întru totul de acord nici cu acesta, pentru că, încadrînd în perioade materialul pe care îl expune, pune deseori operele ortodoxe alături de cele apocrife (p. 128).

2. Prin *Epoca a doua* (cap. 2) autorul defineşte epoca patristică de după anul 325, mult mai bogată în producţii literare faţă de prima perioadă. Alături de scriitorii de

limbă greacă, loc egal ocupă scriitorii de limbă latină. Se îmbogățește, în același timp, numărul de lucrări cu caracter religios creștin care apar în limbile siriană, coptă, etiopiană și armeană. Multe din lucrările apărute în acest timp s-au pierdut. Spre deosebire de Harnack, care socotea că pierderea lor s-ar fi datorat luptei Bisericii contra ereziilor, C. Bonis consideră că pierderea multor opere vechi se datorează unor cauze de ordin politic și istoric.

În capitolele următoare (3, 4 și 5) autorul prezintă o listă cronologică a scrierilor creștine apărute în primele două secole și a evenimentelor în contextul cărora au apărut ele și face o periodizare a vechii literaturi creștine arătînd că secolul al treilea a constituit pentru Biserică o perioadă de grele încercări, atît din punct de vedere extern (persecuțiile) cît și din punct de vedere intern (apariția ereziilor). În continuare, ocupîndu-se de perioada imediat următoare epocii părinților apostolici (c. 6) autorul afirmă că apariția primelor simboale a fost provocată, se pare, de lupta Bisericii împotriva gnosticismului. Dintre simboale, cel mai vechi este așa-zisul Simbol apostolic. Tot din această epocă datează și primele încercări de explicări a principiilor teologice de bază (Papias, Barnaba, Teofil de Antiohia).

În capitolul a șaptelea autorul dă o listă de opere care s-au pierdut și despre care dau mărturie istoricii bisericești.

Inceputurile poeziei bisericești (cap. 8) urcă, după părerea autorului, pînă în epoca postapostolică și chiar apostolică.

Din păcat, avem foarte puține mărturii din creațiile de acest gen. Cele mai vechi izvoare ale poeziei bisericești ar fi: I Cor. XIV, 15, 26; Fapte IV, 24 ș.u.: XVI, 25; Col. III, 16; Efes. V, 18, 19 poate și V, 20; *Protoevanghelia lui Iacob, 6*; Justin «în opera pierdută». *Psalmistul,* Clement Alexandrinul, *Covoare,* VII, 7, 35 și 49. Tertulian, *Apologia* 39, *De spectaculis,* 29; *De oratione,* 27; *Ad uxorem* II, 8; *De exhortatione* ..., 10 etc. (p. 195—199).

Capitolul al IX-lea este consacrat *Vechilor Sinoade.* În afara sinodului apostolic (anul 49 sau 52), autorul mai amintește, conform spuselor lui Eusebiu, un sinod la Ierusalim, după martiriul lui Iacob. La anul 150 (conform informațiilor culese dintr-un manuscrise din Monaco, editat de Bickel, *Geschichte des Kirchenrechts,* (1843) s-ar fi ținut un sinod «apostolic» în Antiohia, care a dat 9 canoane. Autorul conchide că este vorba despre un pseudo-sinod apostolic. Alt pseudo-sinod ar fi avut loc la anul 119, tot în Antiohia, la porunca papei Sixt. Mai multe adunări laice, în vederea condamnării lui Montan, au avut loc în răsărit.

Apoi, Eusebiu amintește mai multe sinoade iscate de problema Paștilor: În Palestina, prezidat de episcopul Teofil al Cezareei; la Roma, prezidat de papa Victor; în Pont, prezidat de Palma; în Galia, prezidat de Irineu etc. (p. 200—208).

Capitolul următor, al zecelea, este consacrat *Apocrifelor,* dintre care cele mai multe sînt producții gnostice din sec. II și III. La început, Biserica a avut o poziție rezervată față de ele, mai tîrziu le-a condamnat (can. 60 apostolic; 2, VI ec. și 8, VII. ec.). Se dă în continuare lista apocrifelor fără considerații critice personale p. 211—232).

Perioada a treia (190/200—250/260) se caracterizează prin lucrări însemnate. Teologia se dezvoltă sistematic, întemeitorii ei fiind considerați Clement Alexandrinul și Origen. Dintre teologii orientali mai sînt amintiți Apolonius, Firmilian, episcop al Cezareei Capadociei, Dionisie al Alexandriei, Serapion al Antiohiei, Iulius Africanul, Alexandru al Ierusalimului, iar dintre teologii apuseni: Ipolit, Tertulian, Ciprian, Minuciu Felix. Viața și opera acestor teologi este expusă succint la acest paragraf (p. 233—259).

În perioada următoare (260—325) se observă o stagnare în creația teologică. Dintre scriitorii egipteni poate fi amintit aci doar Dionisie al Alexandriei, dintre orientali Grigorie Taumaturgul și Metodiu de Olimp, iar dintre siro-palestinieni: Paul de Samosata și Lucian (p. 271—312). Dintre scriitorii africani ai acestei perioade merită amintiți Arnobiu, Lactanțiu, Victorin și Retichius (p. 314—321).

Capitolul al XIV-lea este consacrat *Literaturii bisericești* dezvoltată în Palestina și în Egipt sub influența lui Origen, între 260—325. În timp ce majoritatea teologilor alexandrini ca: Trifon, Dionisie, Pieriu și Teofrast, erau favorabili lui Origen, îm-

potriva lui au ridicat următoarele capete de acuzație, episcopul Alexandriei, Petru I, și Metodiu de Olimp :

a) Origen susține că lumea este veșnică și fără de început, în virtutea faptului că Dumnezeu fiind veșnic și totdeauna lucrător, a creat-o din veșnicie.

b) Sufletele sînt imagini ale ideilor (Platon) ; ca atare, ca și acestea, au preexistat înainte de a fi închise în trupul omenesc material.

c) Căderea (în păcat) are loc în timpul de dinaintea creației, dar pe cînd suflete preexistau.

d) Închiderea sufletelor în trupuri este pedeapsă, urmare a căderii.

e) Lumea spirituală este de asemenea veșnică și fără început. Și ființele spirituale au căzut, fiind libere și au luat trupuri pe măsura căderii lor (luminos, eteric, întunecat etc.).

f) Origen introduce teoria «subordinațianismului» în cadrul Sfintei Treimi.

g) Logosul s-a înomenit unindu-se cu un duh curat și luminos pentru că Dumnezeu nu se putea amesteca cu materia.

h) Origen refuză învierea morților, dar

i) Acceptă ciclurile cosmice și metempsihoza, ca stadiu în «restabilirea» tuturor.

j) Susține teoria focului curățitor și alte rătăciri (p. 326).

Pamfil și Eusebiu, episcop de Cezareea Palestinei aveau să scrie o apologie pentru Origen în 6 cărți, iar în sec. V să fie cinstit în mod deosebit de Părinții Capadocieni și de însuși Amfilohie de Iconiu.

Capitolul al XV-lea tratează despre *Literatura latină apuseană*, care în această perioadă este ilustrată de activitatea și opera papei Dionisie, are ca obiect combaterea monarhianismului și se mișcă în general în cadrul problemelor care fuseseră dezbătute și în perioada precedentă. Ceilalți scriitori prezintă chiar indicele unui regres, excepție făcînd Lactanțiu. Totuși și el dă mai multă importanță problemelor practice și morale decît celor dogmatice.

În concluzie, putem spune că lucrarea Prof. C. Bonis reușește să prezinte o imagine completă asupra producțiilor literare din primele secole ale Bisericii creștine. — (Pr. Lect. *Constantin Corniţescu).*

Mihail C a r a t a s u, *Livres et documents des Vacaresco*, în «Revue des études sud-est-européenes» tome XII, 1974, no. 3, p. 387—394.

Subîntitulat «Sources documentaires inédites», în acest articol autorul se ocupă de cîteva piese «inedite» din zestrea bibliofilă a Văcărești, familie de cărturari de care se leagă, între altele, cum se știe, începuturile poeziei noastre culte moderne.

La începutul articolului, autorul arată «ceea ce s-a publicat deja în această privință», pînă acum. În acest sens, el se oprește mai întîi la articolul marelui profesor George Călinescu, apărut în «Studii și cercetări de istorie literară și folclor», nr. 1—2/1959, unde sînt semnalate mai multe cărți, «majoritatea în limba franceză», aparținînd lui Iancu Văcărescu : *Dicționar geografic, Tabloul dragostei conjugale, Discurs asupra artei de a negocia* (Paris, 1737), *Opere* de Condillac (Paris, 1798), *Arta corespondenței* (Paris, 1804), *Micul La Bruyère sau caractere și moravuri ale copiilor din acest veac* de D-na de Genlis (Hamburg, 1799), Aulus Gellius *Nopțile atice* (Paris, 1789), Aristofan, *Teatru cu fragmente din «Menandru» și «Philemon»* (trad. franceză de Poinsenet, Paris, 1740), Aristotel, *Politica* (trad. din grecește de Ch. Millon de Sivry, Paris, 1808) etc.

Cam aceleași cărți — spune autorul — aveau să fie menționate, mai tîrziu, de profesorul Paul Cornea în lucrarea sa *Originile romantismului românesc*, București, 1972.

Un alt cercetător, profesorul G. Hâncu semnala — într-o notiță apărută în «Revista bibliotecilor», nr. 2/1969 — existența, în Biblioteca «V. A. Urechia» din Galați, a «23 de lucrări provenind din biblioteca Văcărești», dintre care unele poartă parafa, «sigiliul lui Nicolae Văcărescu», fiul lui Ienăchiță Văcărescu.

După aceste semnalări, autorul articolului în discuție se ocupă pe larg de «Moștenirea Văcărescu» din Biblioteca Academiei Române, «veritabilă sursă de prețioase informații privind pe unii din cei mai reprezentativi membri ai acestei familii».

Astfel, într-un catalog-manuscris în grecește sînt înregistrate o serie din cărțile aparținînd lui Nicolae Văcărescu — «70 de titluri în 170 de volume» —, ceea ce arată în posesorul lor «un mare lector». Intre aceste cărți predomină cele privind antichitatea, în primul rînd scrieri în limba elină, precum: capodoperele lui Homer, *Iliada* și *Odiseea* (versiunea modernă a lui Georgios Russiadis în 13 vol. Viena, 1817), Thucydide, *Războiul peloponesiac* (ediția în 10 volume a lui Neofit Duca, Viena, 1805—1806), Strabon, *Geografia* (ediția bilingvă greco-latină, Amsterdam, 1707), un volum din *opera* lui Platon, Th. Corydaleu, *Comentarii la Logica lui Aristotel* (ediția Veneția, 1729), Xenofon, *Opere complete* (ediția Leipzig, 1811—1814, șase vol.), Isocrate, *Cuvîntări și Epistole* (ediția Paris, 1807, două vol.). Apoi Cornelius Nepos, *De viris illustribus* (trad. greacă, ediția lui Spiridon Vlandi, Veneția, 1810). Cărți de literatură, istorie, geografie, filozofie, care vădesc formația clasică a lui Nicolae Văcărescu.

Catalogul cuprinde și cîteva lucrări din literatura teologică patristică și din istoriografia bizantină, astfel: Sfîntul Vasile cel Mare Τα εὑρισκόμενα (trei volume imprimate la Paris între 1721—1730), Sfîntul Athanasie cel Mare, *Opere complete* (ediția Padova, 1777, în patru vol.); Georgios Phrantzes, *Cronica constantinopolitană* (ed. Viena, 1796), care — cum se știe — «conține numeroase date privitoare la români»; *Lexiconul sau tezaurul întregii limbi grecești* al lui Varinus Favronius (ediția Veneția, 1712), tipărit cu cheltuiala domnitorului Const. Brâncoveanu, marele om de cultură român de la sfîrșitul secolului XVII și începutul secolului XVIII, cu al cărui portret se deschide acest dicționar; *Dicționarul greco-latin* (imprimat la Basileae (Basel) în 1532, carte «extrem de rară», care, totuși, se găsea și în bibliotecile Brîncovenilor, Cantacuzinilor și Mavrocordaților. Prezența unor astfel de lucrări din domeniul lexicografiei, apreciază autorul articolului, vădește «bogata activitate în acest domeniu a lui Ienăchiță Văcărescu, autorul a mai multor *gramatici românești* și a unor *dicționare* rămase în manuscris: român-german și german-român, român-turc și turco-român (...) și un vocabular francez-grec (...). Alături de dicționarele de mai sus, catalogul mai menționează: *Gramatica italiană* a lui Thoma Dimitriou din Siatista (ediția Viena, 1820) și *Gramatica franceză* a domnitorului Ioan Const. Caragea al Țării Românești (tipărită la Viena în 1806).

O *Istorie a lui Cantemir*, probabil *Istoria Imperiului otoman* a învățatului domn moldovean (în versiunea franceză din 1743) se găsește, de asemenea, în acest catalog, și-i va fi servit, probabil, lui Ienăchiță Văcărescu «ca material documentar» pentru scrierea sa *Istoria prea puternicilor împărați otomani*.

Ar mai fi de reținut, dintre cărțile înscrise în catalog, *Învățături creștinești* (tipărite în grecește, la București, sub domnia lui Alex. Scarlat Ghica) și *Cuvîntări* de Hrisant Notaras, patriarhul Ierusalimului (tipărite la Veneția în 1734 și dedicate domnitorilor Grigorie Ghica din Țara Românească și Const. Mavrocordat care domnea în Moldova).

În fine, o «listă de nouă titluri franceze» reprezentînd «cărți cumpărate după redactarea catalogului» — între care de menționat ar fi în primul rînd un *Dicționar al marilor oameni* și un *Dicționar geografic* — se adaugă la zestrea bibliotecii familiei Văcărești.

În încheierea articolului, autorul relatează despre greutățile și sacrificiile materiale ce trebuiau să facă uneori acești cărturari ca să găsească bani pentru procurarea cărților, așa cum reiese dintr-o serie de acte și documente de familie înscrise și ele în catalog, alături de cărți. Din aceste documente, se desprind concluzii care arată că viața de familie a Văcărești era adesea foarte hărțuită. De asemenea, ele reflectă unele aspecte și mentalități proprii societății românești din epoca în care au trăit și au activat pe multiple planuri marii Văcărești.

Două anexe referitoare la moștenirea bibliofilă a Văcăreștilor însoțesc articolul. — *(Adrian N. Popescu).*

Karl Leonhard, *Personalităţi accentuate în viaţă şi în literatură*. Traducere de Dr. Virgil Sorin şi Mariana Zoltan. Prefaţă de Acad. Arthur Kreindler, «Editura Enciclopedică Română», Bucureşti, 1972, 366 p.

Autorul — profesor universitar şi directorul clinicii de psihiatrie şi neurologie a Universităţii Humboldt din Berlin — este cunoscut prin lucrările sale.

Pornind de la constatarea că dezvoltarea diferită în cursul vieţii deosebeşte pe oameni mai mult decît felul lor înnăscut de a fi, autorul recunoaşte că intervin cazuri de nesiguranţă în deosebirea trăsăturilor care dau naştere unei personalităţi accentuate de acelea ale unei individualităţi obişnuite şi afirmă că «din păcate nu există reguli precise pentru a identifica trăsăturile accentuate» (p. 36), totuşi metodele de observare şi exploatare clinică, dar mai ales în mediul obişnuit de viaţă, dau posibilitatea fixării diagnosticului personalităţii prin observarea mimicii, a gesturilor şi a fonicii, ele constituind «cel mai important element modic în analiza personalităţii» (p. 43). Trăsăturile caracteristice sînt: «pentru firea demonstrativă refularea, prin hipertrofierea caracteristicilor ei, devine fire isterică. La personalităţile accentuate demonstrative se manifestă tendinţa de autopreţuire şi laudă, activitate practică în scopul de a se impune, capacitate de adaptare, darul de a se face iubite şi favorizarea ivirii unor talente artistice.

Firea hiperexactă duce în cazul unei accentuări puternice la o psihopatie anancastă şi se distinge prin lipsa capacităţii de refulare, nehotărîrea, neliniştea în legătură cu efectuarea unor lucrări de minimă importanţă şi cotidiene. La firile hiperexacte accentuate, aceste trăsături nu se manifestă în aspectul negativ amintit, ci pozitiv prin spirit de ordine, conştiinciozitate, grija faţă de buna stare comună, ca şi pentru cea proprie. Firea hiperperseverentă, respectiv a celei paranoide, are ca substrat perseverenţa anormală a efectului manifestată prin susceptibilitate, ranchiună, predispoziţie de a se simţi cu uşurinţă jignit, sentimente egoiste intense, dar şi un dezvoltat simţ al dreptăţii, un pronunţat sentiment al propriei valori, de unde ambiţia, care la personalităţile accentuate este o forţă motrice pentru realizări pozitive.

Firile nestăpînite acţionează impulsiv, au explozii de mînie, sînt iritabile, iar scrupulele morale au un rol destul de mic, în cazurile de psihopatie epileptoidă, prezintă gîndire lentă şi greoaie.

Trăsăturile descrise pînă acum aparţin caracterului, «de temperament depind ritmul şi profunzimea reacţiilor afective» (p. 106). Autorul precizează că «faptul că eu consider trăsăturile demonstrative, hiperexacte, hiperperseverente şi nestăpînite ca însuşiri ale caracterului, iar trăsăturile pe care le voi descrie mai jos ca aparţinînd temperamentului, nu are un caracter dogmatic» (p. 107).

Pe baza unor observaţii clinice, a unor experienţe practice, autorul prezintă unele combinaţii ale trăsăturilor de caracter. Din punct de vedere al temperamentului, autorul tratează firea hipertimică al cărei specific este combinaţia de veselie cu dorinţa de acţiune şi nevoia de a vorbi; firea distimică, al cărei specific este temperamentul subdepresiv, seriozitate manifestată mai ales în domeniul etic; firea labilă care prezintă alternări de stări hipertimice cu stări distimice au, ereditar, originea o stare de la mamă şi cealaltă de la tată, putîndu-se ajunge la o echilibrare reciprocă, deci la o fire sintonă; firea exaltată cu treceri de la entuziasm la disperare, cu manifestări altruiste şi egoiste, cu sentimente nobile. Din posesorii acestei firi se ridică artiştii şi poeţii: firea anxioasă caracterizată în copilărie de teama faţă de mediul înconjurător, la adulţi e tipică timiditatea şi docilitatea; firea emotivă caracterizată prin reacţii de mare sensibilitate şi profunzime în sfera sentimentelor subtile» (p. 140).

Trăsăturile de caracter şi de temperament accentuate dau naştere la diferite combinaţii ca de exemplu: înclinaţia demonstrativă spre prefăcătorie se accentuează cu o activitate hipertimică; hiperexactitatea se atenuează dacă i se asociază un temperament hipertimic etc.

Introvertitul — opus extravertitului — trăiește mai mult în imaginație decît în percepție.

În partea a doua a cărții, parte pe care autorul a intitulat-o *Firea omenească în literatură* —, pornind de la constatarea că «după cum se știe, mulți scriitori sînt excelenți psihologi» (p. 165), răstoarnă unele opinii curente care s-au impus prin tradiția livrescă și de catedră în caracterizarea personajelor literare.

Din literatura psihologică în care nu apar individualități pregnante, autorul citează nuvelele lui Cervantes, unele personaje din opera lui Lope de Vega, unii din eroii lui Hemingway — care reprezintă tipul general-uman, dar nu personalități.

Autorul apreciază ca individualități în literatură din punct de vedere al trăsăturilor individuale din sfera impulsurilor pe Cezar din drama cu același nume a lui Shakespeare, Madame Bovary de Flaubert, din sfera aspirații-înclinații, un fricos este Domnul Parent din nuvela cu același nume a lui Maupassant; o fire temerară este Wilhelm Tell al lui Schiller, un milos Vania din «Umiliți și obidiți» de Dostoievski, Ximena din «Cidul» lui Corneille are un pronunțat simț al datoriei, combativitatea cu un pronunțat simț al dreptății e reprezentată de Karl Moor din «Hoții» lui Schiller, firea pașnică e reprezentată de Natan, eroul piesei «Natan înțeleptul» de Lessing, bunătatea totală plus mila și participare la bucuria altora e realizată de prințul Mîșkin din «Idiotul» de Dostoievski. Referitor la răi și intriganți de talia lui Iago din «Othello» de Shakespeare, Edmund, Goneril și Regan din «regele Lear», de același, secretarul Wurn din «Intrigă și iubire» de Schiller, autorul afirmă că «nu există în realitate» (p. 223); el dă ca personificare a răului pe Duroy din «Bel Ami» de Maupassant.

Din această sferă remarcăm că «un frumos exemplu de ambiție ni-l oferă Julien Sorel din «Roșu și Negru» de Stendhal (p. 227), zgîrcenia este zugrăvită de Maupassant în nuvela «Dracul», ilustrată și de clasicul Harpagon din «Avarul» lui Molière.

Trăsăturile individuale din sfera afectivo-volitivă sînt redate destul de des. Tipul flegmatic este exemplificat prin Hans Castorp din «Muntele vrăjit» de Thomas Mann, iar lipsa de voință tipică a omului înfrînt de viață, a ratatului o reprezintă Marmeladov din «Crimă și pedeapsă» de Dostoievski.

Personalități accentuate în literatură au creat Dostoievski și Jeremias Gotthelf; personajele lui Kafka nu sînt personalități accentuate ci simboluri. Personalități demonstrative sînt Feodor, tatăl fraților Karamazov, care e și psihopat isteric. Personalitățile hiperexacte sînt puțin descrise în literatură, autorul indică nuvela «Stăpînul și cîinele», de Thomas Mann etc.

Din rîndul personalităților nestăpînite fac parte psihopații eliptoizi Dimitri (Mitea) Karamazov din «Frații Karamazov» și Kurt din «Kurt von Koppingen» de Gotthelf.

Personalitățile labil-afective sînt rar descrise în literatură. Personalități exaltate sînt Romeo din «Romeo și Julieta» de Shakespeare, Nastasia din «Idiotul», de Dostoievski, Mathilde de la Mole din «Roșu și Negru», de Stendhal și Nikolai din «Război și pace» de Tolstoi.

Personalitate demonstrativ-exaltată e căpitanul Sneghireov din «Frații Karamazov» ș.a.m.d.

Cartea se termină cu o bogată listă bibliografică (95 de titluri). Traducătorii Dr. Virgil Sorin și Mariana Zoltan au indicat și traducerile românești existente, ceea ce constituie un ajutor prețios pentru doritorii de documentare și studiu, cu o listă a scriitorilor citați de autor, indicîndu-se operele și paginile, cu un indice alfabetic și cu un folositor glosar — păcat că e restrîns — de termeni medicali și psihologici.

Cartea profesorului Dr. Karl Leonhard, prin cercetările efectuate și concluziile destul de sistematic și fluent expuse, interesează atît pe psihiatri, psihologi și critici literari, dar și pe noi, preoții, în calitate de păstori de suflete, deci în directă legătură cu disciplina teologică a pastoralei și în special cu oficiul de duhovnici; calități intrinsece care ne-au determinat să redăm cuprinsul ei ca o invitație la lectură și meditație și ca directive practice de aplicat în activitatea pastorală individuală și mai ales la duhovnici.

Ion Banu, *Platon Heracliticul... — Contribuţie la istoria dialecticii.* — Editura Academiei, Bucureşti, 1972, 241 p.

Autorul prezintă o considerare originală, de pe poziţiile filozofiei moderne, a filozofului antic Platon şi a operei lui.

Sistemul platonician nu e studiat în sine, detaşat de omul de gîndire Platon, ci e organic legat de filozoful şi omul politic Platon. Premisele de la care porneşte autorul, în consideraţiile pe care le face, sînt interesante şi demne de reţinut: «Platonismul este nemuritor ca însăşi filozofia... Platon are în felul său darul lui Midas; transformă în filozofie tot ce atinge».

Autorul, privind platonismul în perspectiva istoriografiei generale a filozofiei europene, consemnează valoarea sistemului care constă în a fi «prima analiză aprofundată, plurilaterală şi clar-văzătoare a dificultăţilor teoretice referitoare la raportul dintre lumea lucrurilor materiale şi lumea spiritului conceptualizat» (p. 8).

La Platon se constată opoziţia dintre dialectica heraclitismului şi eleatismul Ideii: Heraclit a fost privit şi expus de antici — implicit de Platon — polemic, reţinînd de la Heraclit numai contradicţia, nu şi armonia, numai πόλεμος nu şi λόγος, numai autodinamismul nu şi ordinea calitativă.

Platon prin «Ideea» a ipostaziat ontologic conceptul şi atît el, cît şi discipolul său Aristotel, îi impută lui Heraclit negarea logicii necontradicţiei.

Platon este şi eleat şi heraclitic. «In măsura în care Platon afirmă principiul noncontradicţiei şi consideră teoria Ideii drept bază ontologică indispensabilă a acestui principiu el este eleat; în măsura în care se simte silit să accepte ceea ce vădeşte limitele acestui principiu el este heraclitic» (p. 12).

Pentru ilustrarea acestei poziţii şi afirmaţii, autorul analizează opera platoniciană pe etape de evoluţie: prima etapă este a formării treptate a teoriei Ideilor ca teorie a universalelor, esenţe în sine, paradigme cu atributele simplitate şi imutabilitate, concepute eleat.

Dialogul *Statul* e opera reprezentativă din această primă epocă. În epoca a doua — a dialogurilor de la bătrîneţe — heraclitismul se impune în cîmpul inteligibilului.

Din sistemul platonician dispar tezele eleate ale caracterului noncontradictoriu al Ideii, incompatibilitatea dintre existent şi nonexistent, opoziţia dintre lumea inteligibilă şi cea sensibilă. Teoretic «principiul Ideii — al esenţei — cu atributele sale eleate de imutabilitate, simplitate şi puritate — continuă să fie afirmat ca dominant, totuşi practica teoretică a lui Platon din dialogurile de acum dă predominanţă heraclitismului în problemele ontologice şi gnoseologice de prim ordin» (p. 15). Autorul arată că în această perioadă «drama teoretică a platonismului a izbucnit, e manifestă: dialectica e prezentă, logica noncontradicţiei aşijderea».

Etapa a doua e ilustrată de opera *Omul politic*.

Etapa a treia — proprie Academiei, a discipolilor lui Platon — caută să refacă edificiul platonismului prin teoria pythagoreică a numerelor şi prin logica noncontradicţiei.

Autorul vede în întregul sistem platonician un proces meditativ, o autodezbatere.

Statul este opera care ilustrează momentul heraclitic din cugetarea lui Platon şi autodezbaterea heraclitică este continuată în dialogul *Parmenide* care constituie «cea mai clasică şi mai rafinată dialectică a mişcării gîndirii prin contrarii din cîte cunoaşte literatura filozofică» (p. 65).

Autorul stabileşte în gîndirea platoniciană două faze: prima în care Platon exclude formal contradicţiile din conceptul de Idee şi a doua în care Platon trece la poziţia heraclitică de asimilare a contradicţiei în predicatul unui subiect, dar şi în această fază Platon rămîne unic şi original (cf. p. 87).

În argumentarea poziţiei adoptate, autorul citează pe: J. Stenzel care afirmă că din punct de vedere gnoseologic Platon admite că δόξα poate să includă λόγος -ul;

pe Leon Robin care afirmă că în *Sofistul* și *Philebos*, Platon se folosește de același termen — αὐτὸ spre a enunța atît realitatea lumii Ideale, cît și pe a celei sensibile; pe Edith W. Schipper care afirmă că în dialogurile de la bătrînețe Platon și-a modificat teoria Ideilor, recunoscînd realitatea lucrurilor sensibile; și pe Michael Landmann care face distincția netă între gîndirea lui Platon dinainte de scrierea dialogului Parmenide, cînd lucrurile sînt gîndite ca aparente. Autorii citați demonstrează evoluția gîndirii platoniciene din faza a doua cu orientare heraclitică.

În continuare, autorul tratează evoluția gîndirii platoniciene pe poziția originală a istoriei autocriticii filozofice care e «un nou obiect și totodată un nou izvor al istoriografiei filozofiei» (p. 165).

De aici decurge convingerea autorului că «practica teoretică a lui Platon reușește fără știrea lui modernul», în filozofie, atitudinea filozofică modernă constînd în enunțarea și proclamarea unor răspunsuri ultime nu ca în filozofia veche clasice — ci în «valoarea întrebărilor ce vin după răspunsuri și a priceperii sale de a se avînta pe drumuri bune în necunoscut» (p. 171).

E demnă de reținut și definirea personalității și operei lui Platon făcută de autor, care afirmă că «prin deprimarea provocată de lipsa punctului final, Platon rămîne un antic, dar prin conștiința lipsei punctului final, el este un filozof al oricăror vremuri, Platon atinge esența filozoficului și prin substanța mereu critică a cugetării sale.

Cel mai intens moment al tensiunii critice lăuntrice παλίντροπος ἁρμονίη după cuvintele lui Heraclit — concentrat în *Statul* a fost osmoza celei mai strălucite explozii de idei dialectice din platonism» (p. 172).

Platon Heracliticul... este o carte de specialitate care poate fi citită și înțeleasă, datorită calităților stilistice ale autorului, de un cerc larg de iubitori ai filozofiei ca și de cunoscătorii și admiratorii Academiei. E meritul incontestabil al autorului de a fi deschis, de pe pozițiile tratării originale a fenomenului dialectic din platonism, posibilitățile unor rodnice discuții și studii de reconsiderare a filozofului Palton și a operei sale. — *(Pr. Ilie V. Iacobescu).*

Alexandru Predescu, *Cloșca cu pui o fantastică odisee*, în «România pitorească», III (1974), nr. 10.

Articolul de față este de fapt o împletire de întrebări cu unele date arheologice de ultim moment, care scot de sub țărîna mileniilor mărturii ale civilizațiilor apuse. Așa este și cazul cu Cloșca cu pui, sau tezaurul de la Pietroasa, unic în felul său în tezaurul omenirii, de aceea a și stîrnit curiozități și a fost rîvnit de către pătimașii aurului atît în țară, cît și peste hotare.

Odată cu descoperirile unor tipare în valea Budurească, tipare în care se pare că au fost turnate și o parte din obiectele ansamblului Cloșca cu pui, se acreditează, și pe bună dreptate, ideea că piesele din tezaur au fost confecționate de către strămoșii noștri, chiar dacă au intrat în folosința altora. Se pare că aici era o secție de turnat piese — idoli sau podoabe — pentru obiectele cultice și pentru acte liturgice (cădit, podoabe ale slujitorilor etc.).

Se știe că faimoasa «Cloșcă cu pui», considerată drept cel mai valoros tezaur din perioada migrațiunii popoarelor și unul dintre cele mai importante din lume, datorită masivei cantități de aur pe care o conține (cca 20 kg), bogăției încrustațiilor cu pietre prețioase și măiestriei execuției — tezaur care mai bine de un secol a ținut trează atenția opiniei publice prin «aventurile» sale — «reintră astăzi în actualitate în urma unor noi descoperiri arheologice, făcute pe Valea Budurească (satul Vadul Sărat), jud. Prahova» (p. 12). Cel care a descoperit interesanta «turnătorie» este arheologul ploieștean Victor Teodorescu. Domnia sa este de părere și în aceasta constă marea descoperire «că aici s-a găsit un centru meșteșugăresc daco-roman din sec. V—VII, unic în țară prin marele său număr de meșteri făurari și prin importantul stoc

de unelte scoase la iveală, în special tipare pentru turnarea podoabelor. Tehnica prelucrării metalului, concepția policromiei și motivele ornamentale sînt identice cu cele ale Tezaurului de la Pietroasa. «Rozeta cu șase petale», motiv caracteristic secolului al V-lea, dă pecetea timpului unora dintre aceste tipare. Fiind prezentă și în repertoriul de motive al «Cloștii cu pui», ea ne permite, împreună cu alte elemente de tehnică ornamentală folosite în aceeași perioadă în Transilvania, probabil de către ostrogoți, să datăm celebrul tezaur în secolul al V-lea, iar nu în secolul al IV-lea, cum s-a apreciat pînă la descoperirile din ultimul timp.

Iată deci, continuă autorul, că Tezaurul de la Pietroasa n-a aparținut vizigoților, ci altei seminții germanice, iar vasele sale sacre n-au slujit pe altarul lui Athanaric, *ci pe cel al altui rege și mare preot* (subl. n.).

Noi necunoscute, vin, astfel, să se adauge șirului de enigme ce domină zbuciumata istorie a «Cloștii cu pui». Cine va fi fost acest rege și ce teribil cutremur al istoriei îl va fi determinat să-și îngroape în grabă tezaurul sacru, învelit într-o piele de vită, ca să ia apoi un drum fără întoarcere?

Și autorul rămîne în întrebări: Oare, acest rege germanic nu-și va fi lucrat podoabele la meșterii făurari daco-romani de la Budureasca aflată la circa 16 km de Pietroasa, iar nu în atelierele pontice?... Sînt întrebări ce rămîn încă fără răspuns, menite să accentueze misterul ce prezidează începuturile odiseii nefericitului tezaur care a stîrnit atîta senzație, s-a bucurat de atîta popularitate și a răscolit atîtea patimi omenești.

Mai departe, autorul înșiră datele sigure ale aventurii «Cloștii cu pui» de la descoperirea ei într-o carieră de piatră în anul 1837 pînă în 1916.

În toamna neagră a anului 1916 cînd, trupele germane amenințînd Bucureștiul, guvernul român evacuează valorile istorice și artistice în Moldova și de aici în Rusia. Astfel că tezaurul avea să fie și martorul evenimentelor lui 1917.

În 1956, «Cloșca cu pui» a fost restituită României împreună cu alte valori evacuate în conjunctura tragică a primului război mondial.

«Astăzi, milenarul tezaur se găsește în păstrarea Muzeului de istorie al României, alături de unele tipare ale meșterilor de la Budureasca, posibilii săi făuritori», încheie autorul.

La sfîrșitul acestei prezentări și în urma descoperirii tezaurului de la Budureasca ne permitem să facem unele completări la articolul lui Alexandru Predescu și la părerile arheologului Victor Teodorescu.

1. Considerăm că vatra tiparelor de pe valea Budureasca a fost preluată de către daco-romani de la strămoșii lor daco-traci, care împreună cu altă seminție indoeuropeană, sciții, ajunseseră la o dezvoltare importantă a prelucrării metalelor și pietrelor prețioase. Sînt uluitor de asemănătoare piesele din Tezaurul de la Pietroasa cu obiectele sacre descoperite recent într-un mormînt al unui rege scit. (Obiectele acestea și inventarul sacru umplu trei camere din subsolul Muzeului Ermitaj din Leningrad).

2. S-ar putea ca aici să fi avut dacii încă o monetărie romană falsă, înainte de cucerirea lor de către romani. S-ar putea chiar ca înșeși cuptoarele de topit și tiparele să fi rămas necunoscute cuceritorilor, iar locuitorii acestor meleaguri să fi rămas liberi.

3. Tocmai popoarele barbare reușesc să pună mîna pe aceste unelte, topitorii și tipare și să-și facă sau chiar să învețe acest meșteșug încrustînd pe unele litere runice (goții, vizigoții, ostrogoții etc.).

4. Este sigur, chiar că aici exista una dintre furnizoare pentru obiecte și vase sacre pentru cultul cerului și al pămîntului practicat de preoții dacilor. Nu este exclus ca însuși, Zalmoxis sau Deceneu să fi adus jertfe sau ofrande pe acest tezaur.

5. Nu mai puțin adevărat este și faptul că meșterii noii populații daco-romane să fi confecționat apoi vase de cult pentru noua religie — creștinismul, așa se explică proveniența Discului lui Paternus de la Tomis izbitor de asemănător cu talerul din Tezaurul de la Pietroasa (se află în fondul de aur al aceluiași vestit muzeu, Ermitaj), monogranului creștin de la Biertam, cruci pectorale și cîte alte obiecte sau podoabe creștine aflătoare în marile muzee ale lumii.

Nădăjduim ca, încetul cu încetul, toate să se lămurească. — *(Diac. P. I. David).*

Jan Burian-Bohumila Mouchová, *Misterioşii Etrusci.* Traducere de Jean Grossu. Prefaţă de Radu Florescu. Colecţia «Biblioteca de artă», 102, Arte şi civilizaţii. Bucureşti, Editura Meridiane, 1973, 256 p.

Dintre civilizaţiile lumii vechi, cea etruscă este mai puţin cunoscută şi mai puţin definită. De aceea, apariţia unei lucrări noi privind pe enigmaticii creatori de acum două mii de ani şi mai bine ai acestei civilizaţii, trebuie întîmpinată cu interes şi bucurie.

Lucrarea pe care ne-o oferă editura Meridiane se înscrie în larga serie de lucrări de popularizare şi iniţiere, apărute în ultima vreme şi referitoare la etrusci.

Prezenta carte îşi propune să ne dea «privirea de ansamblu asupra culturii etrusce» (p. 249), să ne arate «ce anume le datorează etruscilor romanii — şi prin intermediul lor şi noi — astea ne-am străduit, cel puţin, să sugerăm în această carte» (p. 250), precum şi să sporească interesul susţinut al ştiinţei pentru cunoaşterea acestui popor» (p. 250).

Prefaţa (p. 5—18) D-lui Radu Florescu merită toată atenţia şi aprecierea. Ea punctează evoluţia etruscologiei cu accent special pe orientarea ei actuală. Din această perspectivă face — apoi — o seamă de observaţii critice şi puneri la punct asupra lucrării de faţă, încheind cu cîteva sugestii privind legăturile istorico-culturale dintre Etruria şi teritoriul carpato-dunărean.

Primul capitol al cărţii se intitulează: «Cum au fost uitaţi şi redescoperiţi» (p. 19—49) şi cuprinde o sinteză asupra evoluţiei etruscologiei de la începuturile ei pînă azi.

După ce prezintă evoluţia şi stadiul actual al etruscologiei împreună cu perspectivele ei actuale, autorul îşi propune să înfăţişeze «rezultatele acestor străduinţi, în ce măsură s-a izbutit reconstituirea imaginii vechii civilizaţii etrusce... şi ce ştim noi astăzi despre această civilizaţie» (p. 48 ş. u.).

Al doilea capitol: «Etruria, mare putere a antichităţii» (p. 58—82), prezintă extinderea succesivă a etruscilor în Italia şi ascensiunea lor ca mare putere a antichităţii. Astfel, «la jumătatea secolului al VI-lea î.e.n., etruscii stăpînesc deja un vast teritoriu care se întinde de la Pad pînă la oraşul Nola din Campania, iar Italia devine pentru ei un teritoriu strîmt. Forţa lor maritimă creşte şi etruscii aspiră la poziţia de mare putere a lumii antice» (p. 58). Căci «în secolul al VI-lea î.e.n., puterea etruscilor atinge punctul culminant... În legătură cu meritele etruscilor în întemeierea şi dezvoltarea Romei, autorii subliniază: «Roma a devenit Roma, datorită etruscilor» (p. 69).

În secolul al IV-lea î.e.n, se înregistrează o decădere şi o slăbire neîntrerupţă a puterii etrusce. Cu înfrîngerea de la anul 283, s-a sfîrşit visul etruscilor de dominare a Italiei centrale (p. 21 ş.u.).

Al treilea capitol poartă titlul: «Misterul originii» (p. 84—104). Cu privire la originea etruscilor, s-au elaborat pînă acum trei teorii: 1. teoria cu privire la originea nordică; 2. teoria cu privire la originea răsăriteană; şi 3. teoria cu privire la originea italică a etruscilor. Dar nici una dintre aceste teorii n-a reuşit să se impună definitiv.

Al patrulea capitol: «Misterul limbii» (p. 105—142), prezintă eforturile depuse în vederea descifrării limbii etrusce prin metoda etimologică, metoda combinativă şi metoda textelor paralele. Ele n-au dus la succesul dorit: «după o muncă de mai bine de un secol, nu putem spune că etrusca ar fi fost dezlegată» (p. 141). Din contra, limba etruscilor constituie azi «cea mai mare bătaie de cap a etruscologilor» (p. 105).

Capitolul al cincilea se intitulează: «Bazele puterii, cauzele decăderii» (p. 143—165). Încercînd să sesizeze cauzele ascensiunii şi decăderii etrusce, autorii consideră că expresia măreţiei, dar şi limitării şi, în felul ei, şi a slăbiciunii civilizaţiei etrusce a fost tocmai oraşul înaintat (p. 145). Lăsînd în mare măsură deschisă problema cauzei ascensiunii etrusce, autorii schiţează numai în linii mari cauzele decăderii etruscilor: elementul principal este *lipsa de unitate* a oraşelor etrusce (vezi p. 162—165).

Al şaselea capitol: «Incursiuni în misterul etrusc» (p. 166—189), înfăţişează «ciudatul microcosmos uman al oraşului etrusc», prezentînd «viaţa de odinioară a ora-

șelor etrusce» (p. 166) cu referire la îmbrăcăminte, încălțăminte, femeia etruscă, caracteristicele matriarhale ale societății etrusce, jocurile publice, augurii și arta prezicerilor, arta vindecării bolilor. În încheierea capitolului se subliniază: «Cu greu vom dezvălui și ceea ce s-a petrecut mai mult decît la suprafață: cum au gîndit, ce au simțit și au trăit oamenii aceia odinioară» (p. 189).

Dar cel mai mult ne-a reținut atenția capitolul al șaptelea, care ne prezintă — sub titlul «Născătoarea de superstiții» (p. 190—216) — religia etruscă, «lumea miturilor și a legendelor etrusce, a zeilor și eroilor etrusci» (p. 191), și anume: izvoarele, zeii, ritualul, cărțile sfinte, oficiile haruspiciului, influența asupra religiei romane, credința în viața viitoare.

«Religia etruscă a avut... o puternică influență asupra adepților ei» (p. 190). Titus Livius îi caracterizează pe etrusci și religia lor astfel: «Un popor dăruit religiei, mai mult decît celelalte popoare prin aceea că se remarcă tocmai prin arta de a cultiva religia. În veacul al IV-lea, scriitorul creștin Arnobius numește Etruria «născătoarea și mama superstițiilor» (p. 191).

Cît privește cărțile sfinte ale etruscilor, acestea cuprind trei ansambluri. Primul tratează cunoașterea voinței zeilor din măruntaiele animalelor destinate sacrificării. Al doilea cuprinde cărțile cu privire la poruncile date de zei prin intermediul fulgerelor. Al treilea, cel mai vast, cuprinde prescripțiile cu privire la întemeierea orașelor și a lăcașurilor sfinte, la administrarea și conducerea statului, ocupîndu-se și cu viața și destinele indivizilor. Acest ansamblu include și cărțile morților, privind moartea și viața de apoi, precum și niște cărți speciale despre interpretarea anumitor semne. În toate aceste cărți sfinte erau interpretate opiniile despre nașterea lumii, destinele oamenilor și alte probleme asemănătoare (p. 202). Dar «partea cea mai importantă a literaturii religioase etrusce din antichitate nu s-a păstrat pînă în zilele noastre» (p. 216). «Zeitățile etrusce erau mai mult decît multe». Lumea zeilor etrusci o cunoaștem doar fragmentar, iar multe zeități, adeseori numai după nume. Acestea făureau un fel de ierarhie în vîrful căreia a stat la început o singură zeitate atotputernică, iar mai tîrziu cuplul Tin — sau Tinia — zeul fulgerelor și Turan, cuplu atotstăpînitor peste toată suflarea. Acest cuplu a fost curînd identificat de etrusci cu zeul suprem al grecilor Zeus și cu zeița Afrodita sau — analog — cu perechea de zei romani Jupiter și Venus» (p. 192). Nu se știe exact cum anume își reprezentau etruscii pe zeul suprem Tin (p. 193).

Unele din numele zeilor etrusci se apropie vizibil de versiunea greacă sau romană. Astfel, de pildă, etrusca Artenis nu-i alta decît Artemis a grecilor, iar etrusca Uni se identifică desigur cu Junoa romană, așa cum zeița etruscă Turan coincide cu Afrodita greacă sau cu Venus a romanilor.

Corespondentul etrusc al zeului grec Apollo este Aplu; zeul etrusc al războiului este Maris, dar apar ca zei ai războiului și trei zei înarmați: Laran, Cuslan și Lethan. Era cinstit și Dionisyos, zeul grec al vinului.

Orașele etrusce erau legate între ele de cultul zeiței Voltumna. Numărul trinităților la etrusci este foarte mic, reducîndu-se de fapt la una singură, cunoscută la Roma: Tin (Jupiter), Uni (Junoa) și Menrva (Minerva) (p. 196).

«Gîndirea etruscă era străbătută de ideea că toată viața omului e determinată de voința zeilor atotputernici; și astfel, înainte de toate, trebuia aflată voința lor din zborul păsărilor. De asemenea, la etrusci se manifesta dorința de a afla intențiile zeilor ce stăpîneau lumea de pe pămînt și cea de dincolo de mormînt.

Tot datorită străduințelor lor stăruitoare de a identifica voința zeilor, «preoții lor deveneau oficianți vestiți în precizarea evenimentelor ce aveau să vină» (p. 190). Ei practicau haruspicina, arta prezicerii viitorului din măruntaiele animalelor sacrificate (p. 203).

Pentru a preveni sau îndulci amenințarea zeilor trimițători de fulgere, haruspicii foloseau practici și tehnici magice. De asemenea, haruspicii aveau calitatea de a-i influența pe zei — prin rugăciuni și jertfe — să trimită sau să nu trimită fulgerele (p. 208).

Etruscii credeau în viața de apoi. De aceea, ei își îngropau morții în așa fel, încît să-și poată continua în mormînt aceeași viață pe care au dus-o pe pămînt (p. 213; vezi și p. 231).

Cum arată viața de apoi? «Picturile de pe pereții criptelor ne permit... o incursiune în lumea închipuirilor vieții de apoi» (p. 191). Imaginea sumbră a morții era legată adesea de închipuirea durerii și a pedepselor corporale (p. 216; vezi și p. 236 ș. u.).

De infern era legat numele zeului Turnes, care conducea sufletele răposaților în lumea subpămînteană, întocmai ca Hermes la greci și Mercurius la romani (p. 193).

Cultul cinstirii mortului consta mai ales din dansul orgiac însoțit de muzică și de ospețe bogate (p. 235).

Mormintele și cimitirele etrusce au fost și au rămas «sursa cea mai consistentă a cunoștințelor noastre despre viața etruscilor» (p. 167).

Capitolul al optulea și ultimul prezintă «Arta etruscă» (p. 217—248), trecînd în revistă diferite păreri despre arta etruscă, influențe și evoluția, precum și arhitectura, arta granulației cu ilustrări din fiecare gen și subliniindu-se «valoarea reală și măreția artei etrusce».

Între p. 144—145 întîlnim numeroase planșe cu figuri ilustrative asupra aspectelor prezentate.

Încheierea cărții se intitulează: «Sensul cercetărilor și sensul lucrurilor» (p. 249—251). Autorii schițează importanța culturii etrusce în cadrul culturii umane în general: «etruscii au fost acei care împreună cu grecii au dus Europa în pragul unei istorii adevărate» (p. 250), precum și importanța etruscologiei, subliniind «dreptul etruscologiei la o existență permanentă» (p. 250).

Cu toate că Dl. Radu Florescu acuză pe autorii cărții de prea mult pesimism în ce privește descifrarea enigmelor etrusce, trebuie să subliniem faptul că autorii apreciază: «vedem că rezultatele nu sînt chiar atît de mici și că drumul spre altele este deschis» (p. 250).

Urmează — în continuare — indicații bibliografice (p. 252—255), speficate după capitolele cărții.

Privită în ansamblu, cartea aceasta are meritul incontestabil de a ne oferi o privire de sinteză asupra dezvoltării etruscologiei și asupra stadiului actual al rezolvării problemelor legate de poporul etrusc. Ca atare, ea constituie o contribuție notabilă în domeniul atît de interesant al etruscologiei, care interesează nu numai istoria culturii umane în general, ci și istoria religiilor.

Regeștile cronici ale incașilor. Garcilaso de la Vega. «El Inca», Traducere, prefață și note de Oana Busuioceanu, Editura Univers, București 1974, 293 p.

În «Notă asupra ediției» (p. 5—6), Oana Busuioceanu arată că Cronica lui Garcilaso de la Vega a fost alcătuită de autor în două părți dintre care prima, cu titlul: «Comentarios reales que tratan del origen de los Incas», cuprindea istoria imperiului incaș, iar a doua, intitulată și «Historia General del Peru», se ocupa de perioada agitată a conchistei spaniole.

La cele nouă cărți ale volumului I, Oana Busuioceanu a adăugat prima parte a volumului II (cartea a X-a în traducerea prezentă), cu care se încheia de fapt istoria imperiului și a dinastiei incașe. Ea cuprinde evenimentele desfășurate în Peru din momentul debarcării conchistadorilor spanioli pînă la decapitarea ultimilor doi regi incași.

Ediția de față este o *versiune abreviată* a lucrării lui Garcilaso, pentru că au fost eliminate o serie de capitole care — prin digresiuni — făceau lectura greoaie. La fel s-a procedat cu pasajele care repetă lucruri spuse anterior sau reproduc citate lungi din alți cronicari invocați ca mărturie de către autor. În schimb, sînt date în rezumat capitolele suprimate, care sînt intercalate — fără titlu — între paranteze drepte.

S-a păstrat grafia lui Garcilaso, chiar și la denumirile geografice care au în prezent altă formă.

De asemenea, pentru faptul că aceasta este prima traducere — la noi — din bogata istoriografie a Indiilor, Oana Busuioceanu a considerat ca necesare și folositoare unele lămuriri în notele de subsol.

La p. 7—23, Oana Busuioceanu ne oferă o amplă și temeinică introducere, în care ne prezintă succesiv înfățișarea pămîntului locuit de incași («În țara contrastelor», p. 7—8), subliniază spiritul religios al incașilor, dominat de o idolatrie grosolană, și de o profundă superstiție; se oprește asupra apariției și istoriei incașilor și insistă mai ales asupra metodei folosite de aceștia pentru a-și impune dominația asupra altor populații: «Metoda era ingenioasă și eficace: ea îmbrăca faptele într-o aură supranaturală, care se adresa direct înclinației superstițioase a băștinașilor. Ei se supuneau deci nu numai de nevoie, ci și dintr-o teamă mistică, îmbinată cu un fel de orgoliu, căci prin acest amestec de legendă și adevăr, viața lor umilă era necontenit vizitată de umbra divinității» (p. 9). De asemenea face observații critice asupra modului în care Garcilaso de la Vega prezintă anumite lucruri (p. 8—11).

În continuare Oana Busuioceanu prezintă detaliat viața și opera lui Garcilaso de la Vega. «El Inca», subliniind — între altele — «faptul că Garcilaso nu este un simplu cronicar. Opera lui și-a păstrat peste veacuri interesul nu numai în virtutea ei de mărturie istorică, socială și culturală a unei lumi pînă azi prea puțin cunoscută, ci pentru că această mărturie este îmbrăcată într-un veșmînt literar... Ceea ce frapează la lectura paginilor sale este lipsa totală a oricăror ornamente stilistice»; el se limita «să relateze simplu faptele», să dea o expunere «simplă și sobră». Astfel, «lumea incașă prinde culoare și viață», în scrisul neted al autorului (p. 15).

Prezentînd apoi civilizația «inca» în trăsăturile ei majore și caracteristice, Oana Busuioceanu arată — între altele — că «civilizația incașă» nu a cunoscut scrierea, nu cunoștea banul, «nu erau scutiți de muncă nici schilozii, nici copiii, nici bătrînii» (p. 17). De asemenea, insistă asupra religiei incașe, cu observații critice privind modul cum o redă Garcilaso.

În partea ultimă a expunerii, intitulată «Legea aurului», este înfățișat gîndul cu care au venit conchistadorii spanioli în Peru: «Nu veniseră ca să salveze sufletele acestor «sălbatici», ci că le ia bogățiile» (p. 21), «Viața nu avea alt preț decît acela al aurului» (p. 22).

Introducerea se încheie cu arătarea scopului urmărit de această traducere: «Oferim cu bucurie cititorului această lucrare, a cărei lectură îi va amplifica imaginea despre lumea trecutului; căci nu va mai putea gîndi civilizația umană fără incași, așa cum nu o poate gîndi fără India, fără China sau fără Egipt» (p. 23).

După corpul însuși al traducerii (p. 25—285), paginile 286—289 cuprind un tabel cronologic al regilor incași, care se silește să sintetizeze «tot ce era mai plauzibil în diferitele cronologii oferite de autorii consultați» (p. 6).

În introducerea sa, Oana Busuioceanu apreciază: «Se pare că una dintre imaginile cele mai deformate pe care ni le-a transmis cronica lui Garcilaso este aceea a religiei incașe, pe care el, ca un creștin fervent, a dorit-o cu orice preț monoteistă» (p. 19).

Cu toate acestea, redăm în cele ce urmează aspectele principale ale religiei incașe, așa cum se desprinde din expunerea lui Garcilaso, fără a putea preciza în ce măsură ele corespund situației de fapt.

Religia indienilor înainte de venirea incașilor: Pe aceștia Garcilaso îi numește «vechi neamuri de păgîni» (p. 39), «indienii din acea primă vîrstă și sălbăticie străveche» (p. 43), care «nu și-au înălțat gîndul pînă la lucruri nevăzute». Ei adorau pămîntul și marea pe care o numeau «Marea mamă»; de asemenea se închinau la flora și fauna care-i înconjurau (p. 36, 37).

Cît privește jertele, în afară de animale și cereale, ei mai jertfeau bărbați și femei de toate vîrstele dintre prizonieri, iar la unele triburi chiar și proprii lor copii (p. 38).

Despre credința în divinitate a incașilor, autorul este de părere că ei au înțeles că există un creator al tuturor lucrurilor pe care l-au numit Pachaeamac.

Ei spuneau despre el că este nevăzut și că nu voiește să se arate, motiv pentru care nu i-au înălțat temple și nu i-au adus jertfe, dar pe care îl cinsteau cu mare cucernicie, încît nu îndrăzneau să-i rostească numele, decît cu mare evlavie. Garcilaso consideră «că prin el, indienii au intuit de fapt pe Dumnezeul creștin, făcătorul lumii» (p. 60).

«Singura zeitate reală, căreia i se închinau cu jertfe şi ritualuri, în temple consacrate, era Soarele, aşa cum îi învăţase primul lor rege» (p. 60).

Incaşii se închinau şi lui Rimac, zeul care le vorbea, le dădea răspuns la întrebări şi le dezvăluia lucrurile ce aveau să vină (p. 180). «Indienii credeau în existenţa diavolului, numit Zupay, iar înainte de a-i rosti numele, scuipau în semn de dispreţ şi blestem» (p. 60).

In oraşul împărătesc Cozoco, se aflau curtea şi casele zeilor indienilor. Dintre acestea, cele de care s-au îngrijit mai mult au fost casa şi templul Soarelui. Templul acesta este legat de numele regelui Inca Yupanqui, pentru că acesta a isprăvit împodobirea lui.

La răsărit se afla Altarul cel mare. «Cei patru pereţi ai templului erau ferecaţi de sus pînă jos în aur. Deasupra altarului, pe zid, se afla chipul Soarelui, făcut dintr-o foaie de aur..., închipuindu-i faţa rotundă înconjurată cu raze şi flacări... De o parte şi de alta a acestui soare de aur se aflau trupurile regilor morţi, fiii lui, rînduiţi după vechime şi îmbălsămaţi (nu se ştie cum), de păreau vii; stăteau... cu faţa către credincioşi; numai Huayna Capac avea un loc mai de frunte, căci era aşezat chiar înaintea Soarelui, cu faţa spre el, ca fiul cel mai bun şi mai iubit».

Incăperea cea mai apropiată de Altarul mare era închinată Lumii, soţia Soarelui, considerată mamă a întregului neam al incaşilor (p. 100).

Printre alte temple vestite din Peru, închinate Soarelui, era cel înălţat pe insula Titicaca. «Aici ziceau incaşii că i-a coborît soarele pe cei doi copii ai lui, bărbat şi nevastă, cînd i-a trimis pe pămînt ca să-i îndrume şi să-i înveţe a trăi omeneşte pe sălbaticii care locuiau atunci pe meleagurile acelea... Mai spuneau că după potop, primul loc de pe pămînt unde s-a zărit iarăşi soarele ar fi fost insula şi lacul acela» (p. 104).

De aceea, «incaşii... au socotit insula un loc sfînt şi au înălţat pe ea un templu al Soarelui, de o bogăţie neasemuită» (p. 105).

Incaşii prăznuiau la curtea lor patru sărbători mari pe an (p. 190). Dintre acestea, cea mai mare era sărbătoarea numită Citua Raimi, adică sărbătoarea cea mare (p. 74) a Soarelui (p. 102). Se ţinea în iunie.

Alte sărbători erau prilejuite de munca pe ogoarele lui Inca şi ale Soarelui (p. 131).

Intre lucrurile mari rînduite de regii incaşi, este şi Casa fecioarelor închinate Soarelui, care au depus jurămînt de veşnică feciorie. Cea mai de seamă era cea din Cozoco, situată pe locul numit Acllahuasi, care înseamnă «casa celor alese». Se numea casa celor alese pentru că erau alese după viţa şi frumuseţea lor. Ele trebuiau să fie fecioare neîntinate şi de aceea erau luate de mici, pînă nu împlineau opt ani. Erau socotite nevestele soarelui.

In casa de la Cozoco se aflau peste o mie cinci sute de fecioare. Erau aici şi femei vîrstnice, dintre care unele împlineau slujba de stareţe, altele de îndrumătoare ale novicelor, atît în lucrurile sfinte ale credinţei lor, cît şi în acelea care cereau mîini îndemînatice, ca torsul, ţesutul şi custul.

Aceste fecioare alese trăiau închise în mînăstire pînă la sfîrşitul vieţii, în veşnică feciorie. Iar «călugariţa care păcătuia, pîngărindu-şi fecioria era, după lege, îngropată de vie, iar ibovnicul ei, spînzurat». Legea poruncea ca odată cu vinovatul să fie ucis întreg neamul lui şi toţi locuitorii acelei aşezări, împreună cu toate dobitoacele (p. 110).

Cît priveşte credinţa în nemurirea sufletului şi învierea de pe urmă, reţinem că incaşii: «Credeau că după viaţa aceasta există o altă viaţă, dar nu sufletească, ci trupească, o viaţă de pedeapsă pentru cei răi şi de odihnă pentru cei buni.

Incaşii au crezut de asemenea în învierea de pe urmă, care să ducă nu la slava sau odihna de veci, ci la o nouă viaţă vremelnică, fiindcă înţelegerea lor nu s-a ridicat dincolo de viaţa aceasta» (p. 61).

Cît priveşte modul cum îşi înmormîntau regii, incaşii făceau jelirea regilor cu mare alai şi mult timp după moarte. Măruntaiele regilor erau îngropate în templul din Tampu. «După ce erau îmbălsămate, trupurile regilor erau duse în faţa chipului Soarelui în templul cel mare din Cozoco, unde li se aduceau jertfe numeroase ca unor făpturi dumnezeieşti, căci ziceau că sînt fiii Soarelui» (p. 160 ş.u.).

Pentru aducerea jertfelor au avut preoți. Cei de la templul Soarelui din Cozoco erau toți incași de sînge regesc, iar de alte treburi ale lăcașului se îngrijeau incași din cei făcuți prin privilegiu». Mai-marele preoților trebuia să fie unchiul sau fratele regelui, sau măcar unul dintre coborîtorii legitimi ai acestuia. Preoții nu aveau un veșmînt deosebit, ci se îmbrăcau ca toți ceilalți incași» (p. 62).

Sîntem de acord cu aprecierea Oanei Busuioceanu că Garcilaso, «ignoră ritualurile sîngeroase și cruzimile strămoșilor incași» (p. 16), pentru că este un fapt cunoscut că incașii practicau sacrificiile de oameni. De asemenea, reținem interesanta teorie menționată de dînsa, potrivit căreia «sacrificiile aveau nu numai un rol de «captatio benevolentiae», ci și unul magic... Este vorba... nu atît de îmblînzirea unei divinități mîniate sau potrivnice, de solicitarea unui ajutor, ci de un «transfer de putere», în scopul de a face zeitatea aptă să dea acest ajutor. Se oferă deci inimi și sînge de om sau de animal, ca o «transfuzie» administrată zeului sau idolului pentru a-i reînnoi forțele» (p. 20).

În concluzie trebuie să subliniem: întrucît civilizația «inca» este mai puțin cunoscută la noi, apariția prezentei traduceri este binevenită și foarte oportună. Ar fi de dorit ca inițiativa Oanei Busuioceanu să fie un îndemn pentru publicarea și a altor piese din bogata istoriografie a indienilor.

Gheorghe Mușu, *Din istoria formelor de cultură arhaică*, București, Editura științifică, 1973, 263 p.

În Cuvînt înainte se dau indicații cu privire la cuprinsul cărții împreunate de exemplificări care ilustrează acest cuprins.

Caracterul lucrării de față se desprinde parțial din următoarea mărturisire a autorului: «Intre scopurile acestei lucrări este și acela să se arate cum se reflectă istoria culturii pe plan mitic în numele personajelor respective».

În sensul scopului propus, autorul evocă — o seamă de figuri de zei și zeițe, relevînd paralelismul lor și schimbul de constante și de variabile ale semnificațiilor acestora. Astfel, ca în vaste galerii ale unui muzeu mitic, ne trec prin față o serie de reprezentări și de imagini zeiești proiectate pe ansambluri ale desfășurării fenomenelor naturii. De unde rezultă că abordarea temei propuse se prezintă în concret ca «cercetarea formelor, reprezentărilor sub care apar zeitățile vegetației, geneza și istoria lor».

Bogata și variata suită de studii începe cu cel intitulat «Asclepios» în care autorul oferă date bogate și interesante în legătură cu ființa și înfățișarea zeului Asclepios, plus urmărirea lui în desfășurarea petrecerii sale între oameni, începînd de la naștere: genealogia zeului, formele revelatoare sub care apare și părinții săi adevărați.

Îi urmează studiul intitulat «Sabadius-Sabazius», care prezintă numele, originea, ființa și istoria marelui zeu sud-trac Sabadius-Sabazius, precum și sfera lui de acțiune în viața naturii și a oamenilor.

Din aceleași domeniu face parte studiul următor, care se ocupă cu prezentarea cîtorva zeități sud-trace, încheind cu zeița Bendis, zeiță a vegetației și chtoniană.

De un interes deosebit pentru noi este studiul «Crăciunul» (p. 50—66), în care se face o prezentare de ansamblu în legătură cu această sărbătoare, avînd ca scop situarea ei «în mai justă și cuprinzătoare lumină» ca «sărbătoare a luminii de iarnă». În acest sens, autorul pornește de la însuși numele sărbătorii, trecînd în revistă încercările de explicație făcute în veacul trecut și în veacul nostru.

Expunerea intitulată «India» se concentrează în principal asupra zeului Indra; se discută numele, natura și funcția acestuia.

Studiul cu titlul «Iran», prezintă îndeosebi pe Zarathustra cu trăsăturile reformei religioase a acestuia, reliefînd în special caracterul moral al acestei reforme religioase.

Personajul central al expunerii din studiul următor este Baba Jaga, divinitate hibernală a folclorului rus. Este reliefată figura acestei divinități.

Continuînd prezentarea altor figuri şi reprezentări mitice din cadrul folclorului rus, autorul se opreşte asupra zeităţii vegetaţiei, care este concretizată în copacul Lito. Se arată mediul său geomitic, ceremoniile în legătură cu el în ansamblul ritual şi mitic al primăverii.

În alte cîteva pagini următoare sînt prezentate o seamă de zeităţi germane — mai mari şi mai mici — stăruindu-se în special asupura zeiţei Nerthus, adică Pămîntul-mamă, «o incontestabilă zeitate a fecundităţii», şi asupra marelui zeu chtonian Wodan, Odhinn sau Odin, care ajunge zeitate supremă a germanilor şi ale cărei funcţii le prezintă.

Sînt prezentate, de asemenea, cîteva figuri mitice din cadrul folclorului german, reliefîndu-se trăsăturile lor specifice şi diferitele procedee pentru întreţinerea forţelor de fertilizare, pentru activarea forţelor vitale.

După evocarea — numai în trecere — unor legende germane cuprinse sub genericul latin «ver sacrum», autorul prezintă apoi cîteva zeităţi italice din raza tipului general al zeităţilor anului şi vegetaţiei: zeul Marte, zeiţa Nerio, zeiţa Junona şi personajul mitic Viribus.

Galeria zeităţilor este continuată cu cîteva zeităţi celtice: Anu, Dana, Dagda, «cel Bun», Lug, Bran, Ro ech «Marele cal».

Trecînd în sfera geografică a Marii Britanii, autorul prezintă cuplul de la început de primăvară «Valentin şi Valentina», stăruind asupra practicilor în legătură cu ziua Sfîntului Valentin şi asupra semnificaţiilor acesteia.

Din aceeaşi sferă geografică face parte prezentarea «Hamlet şi Claudius», care subliniază răsfrîngerea adîncă a elementelor din cultura arhaică în substraturile unor capodopere ale literaturii universale, ca «Hamlet». În continuare se reliefează caracterul şi rostul zeiţei pămîntului Creydilat, ale duhului vesel Puck ş.a.

După legenda regelui Arthur şi legenda Cavalerului Verde, prezentate sub aspectul primelor straturi şi al formării acestora, urmează prezentarea legendei lui Cûchulainn şi a acestui personaj ca tip al vechiului erou irlandez, aratînd cum se dezvoltă fiinţa sa din premisele de la care porneşte.

O scurtă şi uşoară schiţare a formelor pe care le îmbracă duhul răului (diabolus) în culturile din vremea mai apropiată, face obiectul cîtorva rînduri.

În chip deosebit atenţia cititorului este reţinută de studiul care prezintă pe Faust, ca o nouă ediţie a vraciului triburilor primitive şi pe Mephistopheles, ca pol negativ al firii, ca duh perfid al negaţiei şi ca duşman al luminii.

Interesante sînt şi cele cîteva pagini care prezintă motivele mitice din legenda marelui zeu egiptean Osiris şi semnificaţia lor.

Trecînd la aducerea de exemple din Lumea nouă, autorul prezintă cîteva figuri de zeităţi de la amerindieni. Sînt înfăţişate apoi cîteva moduri în care se manifestă reprezentările «Valentin şi Valentina» în cadrul zeităţilor soarelui, lunii, fulgerului şi focului în Egipt.

Ultimele pagini ale cărţii (p. 252—259) sînt consacrate ilustrării faptului concretizat în trecerea la o nouă tipologie a zeităţilor pămîntului şi a celorlalte, precum şi prezentării tipului «Valentin-Valentina» şi a celui al regilor sacri.

Cartea se sfîrşeşte cu un Cuvînt de încheiere în care autorul subliniază faptul că problema energiei constituie tema centrală a culturii arhaice. Totodată, el insistă asupra valorii educative a miturilor create în jurul ideii de ritm al vieţii, al energiei, pentru formarea unui om al noului umanism!

Privită în ansamblu, cartea reflectă unele aspecte ale concepţiei despre lume din cadrul diferitelor forme ale culturii vechi. De asemenea ea oferă unele preţioase referiri la istoria religiilor în general printre care şi religia geto-dacilor. Totodată, ea oferă elemente preţioase cu privire la folclorul universal şi la folclorul nostru. Ca atare, cartea e utilă la cunoaşterea şi înţelegerea multor credinţe şi practici religioase ale poporului nostru şi ale celorlalte popoare, ecou al unui patrimoniu cultural îndepărtat.

Scrisă pe un cadru larg de cultură generală, cartea îmbogăţeşte considerabil orizontul cultural al cititorului şi ilustrează reflectarea stărilor sociale prin diferite mituri. Ea se înscrie ca o contribuţie la istoria culturii vechi, precum şi ca o contribuţie la domeniul mitologiei.

Pierre Montet, *Viața de toate zilele în Egipt pe vremea dinastiei Ramses*. Cuvînt înainte de acad. Emil Condurachi. Traducere de Ileana Zara, București, Editura Eminescu, 1973, 480 p.

În «Cuvînt înainte» se fac aprecieri asupra acestei lucrări, urmate de o încercare de a se așeza perioada Ramsesizilor în cadrul general al istoriei Egiptului antic, precum și de a sublinia în ce chip a fost posibilă și necesară dezvoltarea modului de viață prezentat de autorul lucrării, în concret de a oferi «explicația socială, economică și politică a înfloririi Egiptului în vremea Ramsesizilor». De asemenea, de reținut faptul că autorul cărții ce prezentăm este considerat ca «unul dintre cei mai buni cunoscători ai istoriei și civilizației vechi egiptene».

În «Introducere» se arată necesitatea acestei lucrări, izvoarele, procedeul alcătuirii ei și obiectivele urmărite. Cartea vrea să prezinte tabloul vieții de toate zilele în Egipt, în epoca dinastiei Ramses.

Reconstituirea tabloului vieții zilnice egiptene în epoca Ramsesizilor începe cu prezentarea locuinței (orașele, palatele, casele, mobilierul) și continuă cu prezentarea timpului (anotimpurile, serbările, și vacanțele, zilele faste și nefaste, orele, noaptea), a familiei, a ocupațiilor casnice, a vieții la țară, a artelor și meșteșugurilor, a călătoriilor, a faraonului, a armatei și războiului, a scribilor și judecătorilor.

Ca aspecte ce ni se par mai deosebite, reținem: «Anul nu însemna pentru egipteni timpul cerut de revoluția soarelui, ci timpul necesar pentru producerea unei recolte»; «egiptenii nu aveau nume de familie»; «egiptenii erau foarte curați și aveau multă grijă atît de trupul, cît și de hainele și locuințele lor». «Îngroparea semințelor sugera egiptenilor idei funebre. Grecii remarcaseră că în această epocă ei săvîrșeau ceremonii asemănătoare cu cele de înmormîntare sau de doliu»; «oricînd gata să interpreteze semnele intervenției divine, egiptenii țineau seama de cel mai mic incident, care sfîrșea prin a lua proporțiile unui miracol». Într-o rugăciune se spune între altele: «Fericit cel ce se mișcă după voința zeului, căci acesta își va realiza dorințele». «În vechiul Egipt, ca și în zilele noastre, se preferă munca în echipă și nu munca de unul singur». De asemenea, «cea dintîi datorie a faraonului va fi de a dovedi recunoștință zeilor, stăpînii tuturor lucrurilor». «Ramses al III-lea ... a folosit cea mai mare parte din resursele țării ca să mărească și să înfrumusețeze templele zeilor ... Făcînd acestea, nu a neglijat nici pe oameni. A făcut să domnească ordinea și pacea. La egipteni, «în general, școala făcea parte din templu». Totodată, sînt vrednice de reținut faptele reconfortante de adînc umanitarism.

Acesta este cuprinsul celor zece capitole dedicate înfățișării vieții egiptene în general din epoca respectivă. Cu toate acestea, dată fiind corelația strînsă între planul general al vieții și cel religios, din aceste capitole se desprind și unele aspecte ale vieții religioase a egiptenilor din epoca ramsesidă.

Prezentarea aspectului religios al vieții egiptene din epoca ramsesidă se face în ultimele două capitole ale cărții. Astfel, în capitolul «Activitatea în temple», ni se înfățișează credința, clerul, cultul, procesiunile zeului, procesiunea lui Min, frumoasa serbare de la Opet, sărbătoarea Văii, misterele și casa morții. Reținem: «Herodot a spus că egiptenii erau cei mai evlavioși dintre oameni. Ei credeau că totul în univers aparține zeilor, că aceștia sînt izvorul oricărei bogății, că cunosc dorințele noastre și că pot interveni în orice moment în afacerile omenești». «Această credință arzătoare și în același timp rațională ne surprinde adeseori. Dorința de a înconjura pe zeu cu lux datează din toate timpurile și din toate țările. Dar bogăția templului din vremea Noului Imperiu întrece orice imaginație».

«Ca și grecii și romanii, sîntem și noi uimiți de numărul și formele ciudate ale divinităților». Cel mai misterios dintre zei este Osiris. Egiptenii nu adorau numai animalele, ci și plantele (de ex. sicomorul). «Fiecare oraș avea arborele lui sacru». Ca și faraonul, «zeii au toate defectele, toate viciile. tot ce are mai ridicol biata noastră omenire».

La săvîrșirea cultului participau — alături de preoți — și un mare număr de femei. Orice templu are, de exemplu, un corp de cîntărețe. De asemenea, «credincioșii puteau oricînd să intre în legătură cu zeul, ca să-și expună greutățile, suferința, sau

recunoștința». Despre casa vieții sîntem informați că «era o adunare de savanți, de teologi și de eruditi, care păstrau tradițiile religioase. Se redactau analele regilor și templelor. Se înregistrau descoperirile științifice și progresele tehnice. Aici s-a inventat cartografia. După toate aparențele, aici luau naștere toate descoperirile și progresele». În legătură cu rolul templului, se subliniază: «Templul ne apare acum ca centrul vieții egiptene. Înainte de toate, este casa zeului, unde se oficiază cultul pe care-l merită binefacerile lui. Este, de asemenea, un centru economic și intelectual».

Capitolul închinat «Funeraliilor», ne înfățișează: bătrînețea, cîntărirea faptelor, pregătirea mormîntului, datoriile preotului, mumificarea, înmormîntarea, trecerea Nilului, urcarea spre mormînt, rămasul bun de la mumie, ospățul funerar și legăturile celor vii cu morții. Reținem: «Ne-am înșela foarte mult dacă am crede că egiptenii părăseau cu plăcere pămîntul celor vii». Căci «egiptenilor ... nu le plăcea să întrebuințeze cuvîntul a muri». Ei țineau la viața pămîntească și la bucuriile ei. «După moarte, omul supraviețuiește și faptele lui stau alături de el». «Nici un popor n-a crezut, ca egiptenii, că imaginea unui lucru sau a unei ființe posedă, în oarecare măsură, însușirile ei».

În legătură cu pregătirea mormîntului, se subliniază: «viitorul defunctului depindea în bună parte de grija pe care o avusese de casa veșnică, de mobilierul și de podoabele sale. Departe de a fi un loc de odihnă și liniște, lumea cealaltă era plină de curse de care nu scăpai dacă nu-ți luai toate precauțiile ce se pot închipui». «O înmormîntare egipteană era în același timp lugubră și pitorească». În realitate, mortul era o ființă bănuitoare și răzbunătoare. «Fie de teamă, fie din pietate, egiptenii vizitau deseori locurile de veci». «Dar oricît era de mare pietatea egiptenilor pentru morții lor, ea nu era suficientă ca să întrețină mulțimea celor ce se odihneau în necropole».

Autorul spune, printre altele, în încheiere: «Sperăm ca cei care au avut răbdare să ne citească pînă la capăt, își vor face pînă la urmă o idee favorabilă despre felul lor de viață. Poporul egiptean n-a fost, așa cum credea Renan, o turmă de sclavi mînată de un faraon nepăsător, și de preoți lacomi și fanatici. Fără îndoială că numărul celor dezmoșteniți era destul de mare sub domnia Ramsesizilor. Se abuza de bătaie. Totuși, faraonul și funcționarii săi apar adeseori ca niște stăpîni omenoși. Și apoi, religia îi consola pe oameni. Consider că în viața oamenilor simpli, momentele bune erau mai numeroase decît cele rele».

Oferind o reconstituire precisă, documentată și colorată a tabloului vieții egiptene din epoca Ramsesizilor, cartea lui Pierre Montet constituie o contribuție valoroasă în domeniul egiptologiei și al istoriei religiilor. Ca atare, lectura ei are darul de a îmbogăți orizontul culturii generale a celui ce se oprește asupra ei cu iscusită zăbavă. — *(Pr Prof. Corneliu Sîrbu).*

Prof. H. Rabin, *Toldoth ha Iason* (Istoria limbii ebraice), Jerusalem, 1972, 85 p.

Sub titlul de mai sus sînt grupate o serie de conferințe ale profesorului semitolog H. Rabin, care este cunoscut ca autor și al altor lucrări privitoare la istoria și gramatica limbilor ebraică și aramaică. Destinate celor care doresc să aprofundeze studiul limbii originale a Vechiului Testament, conferințele cuprind un material documentar foarte bogat. Astfel, în capitolul 1, autorul arată că ebraica aparține familiei de limbi semitice. La rîndul ei, această familie este o ramură a unei alte familii mai mari de limbi, pe care o cunoaștem sub numele de familia limbilor semito-hamito-egiptene.

Dintre limbile hamito-egiptene sînt amintite în carte următoarele: berbera, cunoscută din unele scrieri din perioada romană și mai ales din cele cîteva dialecte vorbite și azi de către aproximativ șapte milioane de berberi din Maroc, Algeria, Tunisia, Libia și sudul Saharei; cușita, cunoscută prin intermediul unor limbi din Etiopia și Somalia; egipteana antică, una dintre cele mai vechi limbi de cultură (s-a vorbit aproximativ cu 4.000 de ani î.Hr.). Din ea a evoluat copta, care a încetat a se

mai vorbi în secolul al XIX-lea d. Hr. Aria de răspîndire a acestor limbi a fost estul, nordul și sudul Africii.

Limbile semitice se împart și ele în două grupe sau ramuri mai mari: limbi semitice răsăritene și limbi semitice apusene, linia de demarcație între ele fiind rîul Eufrat.

Din grupa răsăriteană sînt cunoscute: akkadiana, asiriana și babiloneana, ultimele două fiind fiice ale celei dintîi. Akkadiana a fost vorbită între anii 3.000—1.500 î.Hr. După 1500, pînă aproximativ la sfîrșitul secolului VI î.Hr. s-au vorbit asiriana și babiloneana.

Din grupa apuseană autorul amintește: aramaica și canaanita, iar în sud: araba și etiopiana.

Aramaica a început să fie vorbită pe o arie întinsă încă de prin secolul IX î.Hr. Și ea se împarte într-o mulțime de dialecte ca: aramaica biblică, în care s-au scris părți din Ezra, Neemia, Daniel și Ieremia; nabateana, aramaica targumurilor, aramaica galileeană, samariteana (Pentateuhul samaritean), aramaica creștină (Evanghelia după Matei), siriaca, aramaica babiloneană (Talmudul babilonean) și mandaica.

Canaanita, vorbită după cum arată și numele, pe teritoriul străvechiului Canaan, a dat naștere următoarelor limbi fiice: amorita (limba tribului canaanit al amoriților, amintit în Biblie ca existînd încă cu 2000 de ani î.Hr., pe teritoriul Siriei și al vechii Palestine), ugarita (limba unei populații care a trăit în nordul Siriei de azi și a cărei cultură a ajuns la o perioadă de înflorire prin secolele XV—XIV î.Hr. Această limbă ne este mai bine cunoscută din 1929, cînd s-a descoperit orașul Raș-Samra, capitala străvechiului stat ugarit. Arheologii și filologii au ajuns astfel în posesia mai multor texte și inscripții în această limbă), feniciana (limba canaanită cea mai bine cunoscută. A fost vorbită de fenicieni, care în vremurile străvechi ocupau un teritoriu întins pe malul estic al Mării Mediterane, la nord de filisteni. În multe biblioteci și muzee ale lumii sînt conservate o serie de scrieri în limba feniciană, majoritatea datînd din perioada celor două regate: Iuda și Israel), moabita (despre care avem cunoștință dintr-un tezt din secolul IX î.Hr. A fost vorbită de o populație canaanită de la sud-estul Mării Moarte. Cărțile Bibliei amintesc dese contacte între această populație și vechii evrei) și ebraica, limba originală a cărților Vechiului Testament, a cărei evoluție este prezentată mai pe larg în partea a doua a lucrării pe care o recenzăm.

Araba este, așa cum am precizat, o limbă semitică sudică. Sub acest nume înțelegem toate dialectele vorbite de populațiile deșertului Sinai și ale Peninsulei arabe. Cele mai vechi documente scrise în arabă datează de la sfîrșitul secolului IX î.Hr. După cuceririle arabe din secolele V—VI d.Hr., limba cunoaște o perioadă de înflorire. Prin scrierea Coranului ea devine o limbă literară.

În sfîrșit, etiopiana este limba care se vorbea alături de arabă pe teritoriul Etiopiei de azi. Se mai numea și ge'ez. Se păstrează documente scrise în etiopiană de la începutul erei creștine. În jurul anului 1000 ea a decăzut și a încetat astfel să se mai vorbească. Astăzi este folosită ca limbă cultică în Biserica Etiopiană.

Revenind la limba ebraică biblică, trebuie să arătăm că ea a cunoscut o perioadă foarte lungă de înflorire. Această perioadă a început cu Moise, care a scris cele mai vechi documente ale acestei limbi: cărțile Pentateuhului. A continuat apoi cu David, Solomon, cu profeții Isaia, Ieremia, Osea, Ioel, Amos, Obadia, Iona, Michea, Naum, Sofonie, care au lăsat impresionante scrieri profetice, poetice și de înțelepciune și s-a încheiat cu dărîmarea Ierusalimului în 586 î.Hr. și exilul babilonean, cînd ebraica a încetat să mai fie o limbă vorbită. Locul ei a fost luat de aramaică, pe care evreii au deprins-o «la rîul Vavilonului» unde au petrecut șapte decenii, plîngînd fala și strălucirea de altă dată a Sionului. După exil ei foloseau ebraica numai la templu și în sinagogi, unde mai citeau textele sacre în original, de foarte multe ori însă fără să le înțeleagă.

Întrucît vechea scriere ebraică se caracteriza prin însemnarea exclusivă a consoanelor, vocalele, care nu existau ca semne grafice fiind subînțelese, a apărut cu vremea pericolul de a se uita cu totul nu numai înțelesul cuvintelor ci și pronunția

lor şi semnificaţia literelor. Pentru evitarea unei astfel de situaţii foarte neplăcute, unii învăţaţi evrei, care mai păstrau de la înaintaşi secretul pronunţiei corecte, au recurs prin secolul VIII d.Hr. la inventarea unui sistem vocalic, pe care combinîndu-l cu sistemul consonantic, au garantat pentru generaţiile viitoare putinţa de a înţelege şi citi corect Legea, Profeţii şi celelalte scrieri inspirate. Ne sînt cunoscute azi patru sisteme vocalice, mai mult sau mai puţin asemănătoare între ele. Ele sînt următoarele: sistemul tiberian, sistemul babilonean, sistemul Ereţ Israel, sistemul samaritean. Dintre ele a ieşit biruitor sistemul tiberian, care a fost folosit de aderenţii Legii mozaice în tot timpul. Acest sistem are vocalele aşezate dedesubtul consonantelor. Ele nu sînt litere propriu-zis, ci numai nişte puncte şi liniuţe dispuse într-un anumit fel. Toate celelalte trei sisteme au vocalele aşezate deasupra consoanelor. De menţionat că sistemul samaritean nu foloseşte puncte pentru redarea vocalelor, ci numai liniuţe dispuse orizontal, vertical sau în triunghi.

Toate aceste încercări ale învăţaţilor de a evita închiderea accesului la înţelegerea vechii limbi ebraice sînt meritorii. Ele sînt de un real folos pentru ostenitorii din acest domeniu, constituind un preţios ajutor la descifrarea, chiar în limba în care au fost redate întîi, învăţăturilor revelate de către Dumnezeu. — *(D. Abrudan).*

J. L. Duffes, Cl. Geay, *Le baptême dans l'Eglise copte,* Le Caire, Institut Catéchétique (coll. «Liturgie et catéchèse», 1—2, 1973), 204 p.

Este o lucrare alcătuită din două părţi. Prima parte cuprinde o culegere, în opt caiete, care înfăţişează istoria cultului baptismal egiptean şi descrierea riturilor actuale ale botezului. Alături de acestea, autorii prezintă rînduiala sfinţirii *Marelui Mir,* care se săvîrşeşte foarte rar în Biserica Coptă, spre deosebire de Bisericile Ortodoxe de rit bizantin — rînduială rezervată numai patriarhului copt, precum şi a sfinţirii *untdelemnului bucuriei* sau galiléon (al-galilaun) pregătit din untdelemn de măsline curat amestecat cu reziduurile de la fierberea sfîntului mir. Untdelemnul bucuriei se foloseşte la botez pentru ungerile care preced cufundarea baptismală. De asemenea, sînt descrise riturile care preced şi urmează botezului.

Partea a doua, în şapte caiete, expune teologia botezului în conformitate cu învăţătura Sfinţilor Părinţi, mai ales a celor alexandrini, şi a teologilor contemporani ai Bisericii Copte.

Lucrarea este importantă din punct de vedere liturgic, dogmatic şi catehetic, fiind o contribuţie la istoria tainelor de iniţiere. Textele liturgice şi riturile botezului exprimă bogăţia doctrinară şi spirituală a tradiţiei copte, pe care autorii o întăresc şi o clarifică cu numeroase citate patristice. Ea poate fi socotită şi un model de catehează care înfăţişează tradiţia liturgică coptă rămasă la un stadiu de mai mare simplitate, ca de altfel toate Bisericile Vechi Orientale, în raport cu Bisericile Ortodoxe de rit bizantin.

C. Vagaggini, O.S.B., *L'ordinazoine delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina,* în «Orientalia Christiana Periodica», vol. XL (1974), fasc. 1, p. 145—189.

Studiul Prof. C. Vagaggini, de la Institutul liturgic Sfîntul Anselm din Roma, reprezintă o contribuţie istorică la problema «hirotonirii» femeilor, mai precis a diaconiţelor. Autorul, un bun cunoscător al tradiţiilor orientale, nu se ocupă de istoria generală a instituţiei diaconiţelor şi raportul lor cu văduvele sau fecioarele — problemă tratată de studii anterioare —, ci de aspectul liturgic al hirotonirii lor şi de obligaţiile sau funcţiile liturgice care decurg de aici, în raport cu alte trepte ierarhice ca: ipodiaconatul, diaconia şi preoţia. Pentru aceasta, autorul se opreşte asupra

a două tradiții — cea greacă-bizantină și cea siriacă —, fiindcă în tradiția latină nu se poate vorbi de așa ceva, precum nici în cea egipteană și armeană.

Pentru clarificarea modului de a pune problema, adică dacă diaconițele erau hirotonite sau hirotesite, autorul pornește de la deosebirea dintre taine și ierurgii și dintre treptele inferioare și cele superioare ale preoției, stabilind o relație între taine și treptele superioare, pe de o parte, și ierurgii și treptele inferioare, pe de altă parte.

Pentru documentare, Prof. Vagaggini analizează principalele texte patristice cu tot ceea ce oferă ele în legătură cu situația harismatică a diaconițelor și cu funcțiile liturgice care decurg din aceasta. Autorul se oprește asupra *Didascaliei*, a *Constituțiilor apostolice*, a *canonului al 19-lea* al Sinodului I ecumenic de la Niceea și asupra operei *Contra haereses* a Sfîntului Epifanie de Salamina, cu referire și la alți autori și mai ales la tradiția bizantină. Din studiul amănunțit și critic al tuturor acestora ajunge la o serie de concluzii.

Mai întîi, constată că în antichitatea creștină apuseană se făcea deosebire între hirotonie și hirotesie. *Tradiția apostolică* a Sfîntului Ipolit, primul document care vorbește de treptele ierarhice superioare (diacon, preot, episcop) și de cele inferioare (ipodiacon și lector), în Apus, nu amintește nimic de diaconițe, iar văduvele și fecioarele erau considerate ca aparținînd ultimei categorii. Ba mai mult, adaugă că văduvele nu primesc hirotonia pentru că nu aduc jertfă la altar, deci nu săvîrșesc sfînta liturghie. Se înțelege că același regim l-ar fi avut și diaconițele.

În tradiția evhologiilor bizantine, însă, deosebirea dintre hirotonie și hirotesie apare abia în secolul al VIII-lea și se stabilește definitiv după a doua jumătate a secolului al XII-lea. Pînă la această dată punerea mîinilor se făcea la fel, atît pentru episcopi, preoți, diaconi și diaconițe, care reprezentau treptele superioare, cît și pentru lectori și ipodiaconi, ca trepte inferioare. În tradiția autohtonă se practica aceasta și pentru rangurile administrative de iconom, arhidiacon sau stareț de mînăstire. Totuși, subliniază autorul, tradiția greacă veche a făcut deosebire între diferitele grupuri de slujitori: episcop, preot, diacon, diaconițe, ipodiacon, lector.

Sfîntul Epifanie face deosebire între slujitorii care aparțin preoției: episcopi, preoți, diaconi, și ipodiaconi și între cei care nu aparțin preoției propriu-zise: lectorii, diaconițele, exorciștii, ostiarii și groparii.

Teodor de Mopsuestia face deosebire între episcop, preot și diacon pe de o parte, și ipodiacon și lector, pe de altă parte. Primii primesc hirotonia la picioarele sfintei mese, în interiorul altarului, ceea ce nu este permis celor din grupul al doilea, fiind trepte create ulterior. Nu pomenește însă nimic de diaconițe.

După tradiția bizantină, pînă în secolele VII—VIII, diaconițele erau hirotonite în interiorul altarului, la picioarele sfintei mese, cu formula «Dumnezeiescul har...», dîndu-li-se ca veșmînt distinctiv orarul și primind Sfînta Împărtășanie, după diaconi, în altar din mîna episcopului care le dădea și sfîntul potir pe care îl depuneau pe sfînta masă.

Dacă între diverși autori există unele păreri deosebite, ceea ce este sigur, după părerea autorului, este faptul că în istoria Bisericii nedivizate, tradiția bizantină a reținut că, prin natură și demnitate, hirotonia diaconițelor aparținea grupului: episcop, preot, diacon și nu celuilalt: ipodiacon și lector.

Amintindu-se această concluzie, trebuie să se admită și faptul că, din punct de vedere dogmatic sau teologic, femeile pot primi un rang sau treaptă diaconală care, prin natură și demnitate, este asimilată treptei diaconilor și nu celei a ipodiaconilor sau lectorilor, — cu alte cuvinte treptelor inferioare ale ierarhiei, care se dă prin hirotesie sau simplă binecuvîntare.

Trebuie avut în vedere, însă, adevărul că, în tradiția bizantină, activitatea liturgică a diaconițelor a fost mai restrînsă decît aceea a diaconilor și că tradiția veche a Bisericii a negat femeilor posibilitatea primirii preoției, chiar dacă o femeie, practic, poate face tot ceea ce face un preot, cu excepția săvîrșirii sfintei liturghii și a tainelor mărturisirii și maslului.

Studiul Prof. Vagaggini este o contribuție valoroasă la istoria liturgică bizantină; este scris cu pasiunea cercetătorului, dar cu observarea și respectarea adevărului istoric. — *(N. D. Necula).*

Prof. Univ. I. C. Chiţimia, *Antim Ivireanul, scriitor şi om politic*, în «Probleme de bază ale literaturii române vechi», Editura Academiei R. S. România, Bucureşti, 1972.

După ce aminteşte valoarea durabilă pe plan cultural şi literar a operei lui Antim, autorul caută să surprindă prezenţa venerabilului mitropolit pe scena istoriei, într-un moment dramatic al istoriei poporului român.

Luat, din Georgia, rob la Constantinopol, Antim «s-a salvat prin manifestarea inteligenţei şi priceperii sale deosebite». Domnitorul Ţării Româneşti, Constantin Brîncoveanu, l-a adus în ţară «din preţuire», pentru a sluji dezvoltării culturale pe care o dorea. Îşi începe activitatea la tiparniţa domnească din Bucureşti. În 1694, trece egumen la mînăstirea Snagov, unde creează o adevărată şcoală tipografică, între elevii săi remarcîndu-se Gheorghe Radovici şi Mihail Iştvanovici, acesta din urmă ajungînd să imprime cărţi la Tbilisi (Georgia), în vremea regelui Wakhtang VI.

În sprijinirea popoarelor ortodoxe prin cărţile tipărite de Antim se întrevede şi expresia unei solidarităţi politice. Aşa este cazul cu *Evanghelia elinească şi românească* de la Bucureşti, din 1693, cu *Liturghierul greco-arab*, Snagov, 1701, apoi cu multe cărţi tipărite în greceşte.

Activitatea cărturărească a lui Antim Ivireanul va continua, fără încetare, şi atunci cînd ajunge episcop de Rîmnic (1705) ca şi cînd se va afla în scaunul de mitropolit (de la 1708). Este semnificativ că prima carte pe care o tipăreşte la Rîmnic, *Tomul bucuriei* (1705), urmăreşte combatarea propagandei romano-catolice, pe care predecesorul său, episcopul Ilarion, o favorizase. Relaţiile dintre mitropolitul Antim şi domnitorul Constantin Brîncoveanu sînt deosebit de bune, mitropolitul «identificîndu-se cu aspiraţiile poporului român şi cu nevoia de autoritate şi demnitate a statului». La 1710, Antim intră în conflict cu Hrisant Notaras, în problema mînăstirilor închinate Ierusalimului, apărînd «drepturile» Bisericii româneşti. El se simţea în aceasta dator nu numai faţă de Biserica pe care o păstorea, ci şi faţă de statul român. În acelaşi timp el se considera îndatorat şi pentru întreaga Ortodoxie. Popoarele de confesiune ortodoxă erau ameninţate atît de Imperiul otoman, cît şi de tendinţele expansioniste romano-catolice. La acestea se adaugă şi infiltrarea, sub o formă sau alta, a curentelor reformate, mai ales a calvinismului. În Polonia, iezuiţii începuseră încă din veacul al XVI-lea lupta pentru unirea Bisericii Ortodoxe ucrainiene cu Roma. Mihai Viteazul intervine pe lîngă regatul polon în apărarea ucrainienilor ortodocşi. Ortodocşii din acele părţi vor găsi curînd un vajnic sprijinitor în mitropolitul Petru Movilă.

Mitropolitul Antim se situează ferm de partea solidarităţii popoarelor ortodoxe în faţa atîtor primejdii care le ameninţau.

El trece de partea Cantacuzinilor în vremea conflictului ruso-turc din 1711, deşi Brîncoveanu evitase orice angajare. Cum se ştie, cantacuzinii erau de partea taberei ruso-moldoveneşti. Tot de sentiment patriotic era însă însufleţit şi Brîncoveanu care, cunoscînd puterea încă mare a otomanilor, voia să evite noi suferinţe pentru trupul ţării. Neconcordanţa ivită acum între mitropolit şi domnitor determină pe Brîncoveanu să ceară lui Antim să-şi prezinte demisia. Antim îi adresează însă o frumoasă scrisoare de apărare şi conflictul se închide.

Moartea tragică a lui Brîncoveanu şi a fiilor acestuia, apoi a domnitorului Ştefan Cantacuzino şi a tatălui său, luminatul Stolnic Constantin, va îndîrji şi mai mult pe mitropolitul Antim în atitudinea sa potrivnică Porţii Otomane. De aceea va refuza să-l urmeze pe cel dintîi domn fanariot, Nicolae Mavrocordat, iar acesta îl va da în urmă pe mîna turcilor. Înţelegerea pe care o găsise la Brîncoveanu, n-a mai aflat-o la Mavrocordat. După ce i se obţine caterisirea de la Constantinopol, este trimis în exil şi ucis pe drum, la începutul lui septembrie 1716.

Capul său a căzut, ca şi al Brîncoveanului, dar opera lor dăinuieşte peste veacuri. Prof I. C. Chiţimia înfăţişează pe scurt opera nemuritoare a lui Antim, pe planul tipografic, lingvistic, al artelor plastice etc., subliniind valoarea deosebită şi originalitatea *Didahiilor* mitropolitului, care probează încă o dată ataşamentul său la cauza celor mulţi şi oropsiţi.

Ultimul paragraf al studiului cuprinde o afirmație care merită să fie reprodusă în întregime: «Dacă ne gîndim că, pe lîngă cele arătate pînă acum, Antim a pus bazele unui așezămînt ca Mînăstirea Antim, cu scopul de a fi de larg sprijin obștesc în București, atunci ne dăm seama că el s-a simțit cu toată ființa sa integrat poporului român».

Să adăugăm la aceasta încă un pasaj din «*Considerațiile preliminare*» ale autorului, care spune:

«Cartea veche este importantă nu numai prin existență și conținut, ci și prin funcția ei socială ca individualitate materială. Procurată sau dăruită, călătorită din loc în loc cu însemnări marginale, ea a îndeplinit adesea o misiune de greutate culturală, politică și națională. În acest fel a înțeles-o și Antim Ivireanu, ca ilustru tipograf. El este în același timp un scriitor de merit considerabil și un om de acțiune politică. Conflictul dintre el și Brîncoveanu, care îl adusese în țară și-l susținuse, nu trebuie rezolvat prin a învinovăți pe Antim cînd e vorba de meritele lui Constantin Brîncoveanu, sau de a găsi vinovat pe acesta din urmă cînd se apreciază personalitatea lui Antim Ivireanu. Fiecare a avut viziunea lui: Antim pe drumul unei politici de comunitate ortodoxă împotriva turcilor, Brîncoveanu vedea în primul rînd nevoile imediate de stat și încerca o politică fără riscuri inutile, amîndoi căzînd dramatic pînă la urmă».

Este înțelegerea și aprecierea cea mai justă a conflictului dintre mitropolit și domnitor, conflict care a preocupat în numeroase rînduri pe cercetători aflați adesea în impas de interpretare, pentru a situa dreptatea de partea uneia sau alteia dintre aceste personalități ale trecutului nostru.

Ioan Moga, *Scrieri istorice*, Cluj, 1973.

Ioan Moga (1902—1950), a odrăslit din Sălișstea Sibiului. Prin studii asidue s-a făcut de tînăr remarcat ca istoric, pentru a ajunge mai apoi profesor și director al Institutului de istorie din Cluj.

Volumul *Scrieri istorice* a apărut sub îngrijirea lui Mihail Dan și Aurel Răduțiu, cu un studiu introductiv de Ștefan Pascu. El cuprinde lucrări tipărite de autor în timpul vieții sale prin diferite reviste și publicații care cu greu mai pot fi găsite astăzi. Materialul este grupat astfel: *Teorie și metodologie istorică*: «Cîteva considerații privitoare la cercetarea istoriei Transilvaniei»; *Geografie istorică* (patru titluri); *Istorie socială și economică* (șase titluri); *Istorie politică* (două titluri) și *Istoria culturii* (cinci titluri). Volumul mai cuprinde Note și comentarii; Bibliografia lucrărilor istorice ale lui Ioan Moga (43 monografii, studii și articole, 45 note și recenzii și 6 necrologuri).

Studiile de *Istoria culturii* publicate în volum interesează în chip deosebit și pe teologi. Cel dintîi caută să răspundă la întrebarea: «Cine a fost Philippus Pictor?», traducătorul catehismului de la 1544. Cel de al doilea reproduce «O însemnare despre legăturile culturale dintre Ardeal și Moldova în secolul al XVII-lea (28 XI 1651)» însemnare care se adaugă la știrile privitoare la rolul școlilor moldovenești în păstrarea ortodoxiei în Transilvania. Al treilea studiu se referă la «Cea mai veche biserică din Sălișste» (existentă documentar la 1647; cel dintîi preot local cunoscut din documente, Popa Ionaș, la 1476), cu reproduceri din pictura veche (1674) și din cea mai nouă (1739). Un interes sporit prezintă pentru noi ultimele două studii: «Din frămîntările sălișstenilor pentru școală» și «Contribuții privitoare la tipărirea cărților bisericești în veacul XVIII pentru românii din Transilvania și Ungaria».

În legătură cu începuturile de școală în Sălișstea, autorul pleacă de la constatarea că ele se datoresc «țăranilor luminați», din șirul cărora amintește întîi pe Popa Ionaș, «preotul-țăran» de la 1476. La 1616 se pomenește de Dumitru Popa gramatic, dascăl din Sălișste, pe care priceperea l-a ridicat curînd la treapta preoțească. 35 de ani mai tîrziu îl găsim pe Oprea Alămănuț din Sălișste la învățătură în Moldova lui Vasile Lupu. Tot pe atunci, doritori de a-și avea biserica zugrăvită, așa cum vedeau la frații munteni, sălișstenii aduc un pictor din Muntenia care zugrăvește scena amplă a Judecății din urmă pe peretele bisericii celei vechi. Clădirea primei școli s-a da-

torat «preotului Ioan Neamțu Samoilă, sfințit la 1761 în Muntenia... care a pus fundamentul edificiului școlii vechi și a dat ajutor la aceasta, cu carul și boii. Cînd a văzut însă că nu ajung banii satului pentru acoperirea edificiului, și-a vîndut carul și boii și-a acoperit-o pe cheltuiala proprie». În veacul următor, cultura locală a primit un puternic imbold din partea mitropolitului Andrei Șaguna, care venea adesea în vizite canonice la Sălișteă. În instrucțiunile date cu prilejul acestor vizite, Șaguna arăta în amănunt tot ce trebuie să se învețe în școala poporală de acolo, la fiecare obiect. Drept recunoștință pentru grija ce le-o purta, sălișteanii l-au ales în 1863 cel dintîi deputat al lor. Mitropolitul a închinat diurnele sale de la dietă «pe sama fondului școlariu greco-răsăritean din Sălișteă».

În ce privește ultimul studiu, autorul observă din capul locului că, «după puternica reacțiune ortodoxă, provocată de călătoria din 1744 a călugărului Visarion Sarai în sudul Transilvaniei, Maria Tereza a socotit că unirea religioasă din 1698 cu Biserica Romei nu va prinde rădăcini temeinice printre românii transilvăneni atîta timp cît legăturile acestora cu viața sufletească a principatelor române, de unde primeau un stăruitor sprijin moral pentru statornica rămînere în dreapta credință strămoșească, nu vor fi rupte și sufletele acestor români nu vor fi întoarse de bunăvoie sau cu forța de la mînăstirile muntene și moldovene, îndrumîndu-le spre burgul din Viena». De aci măsuri severe de a opri intrarea preoților din țările române, cum și a preoților transilvăneni hirotoniți în Muntenia sau Moldova. De asemenea, opreliști pentru intrarea în Transilvania a cărților bisericești ieșite din tiparnițele muntene și moldovene. Cu toate aceste opreliști, cărțile bisericești ortodoxe au continuat să circule în întreaga Transilvanie. Cărțile apărute la Blaj sau în alte tiparnițe împărătești pentru români vădeau ezitări sau confuzii atunci cînd era vorba de expunerea dogmelor ținînd de unirea cu Biserica Romei. Față de această situație, prin decretul imperial din 24 februarie 1773 s-a hotărît convocarea unei consfătuiri, care s-a ținut la Viena, dar ale cărei rezultate n-au făcut decît să arate starea grea în care se afla «unirea» după trei sferturi de veac de frămîntări. Lucrările acestei consfătuiri sînt prezentate pe larg, mai ales disputa referitoare la «adaosul Filioque», vlădica Muncaciului arătînd că se temea ca acest adaos să nu provoace tulburări la românii locuitori în dieceza lui și afirmînd că «nu voiește să-și asume sarcina răspunderii, de se va întîmpla ceva», adică vreo răscoală.

Consfătuirea stabilește o listă a cărților ce urmau să fie tipărite.

În ciuda tuturor acestor măsuri, la românii transilvăneni se semnalează în continuare prezența cărților bisericești ortodoxe, chiar și a unora recent apărute, ca *Liturghierul* de la București, 1747, și *Liturghierul* de la Iași, 1759. După trei sferturi de veac, prestigiul uniației era la fel de compromis. Simpla pronunțare a numelui de «unit» sau «unire» trezea repulsie în popor. Trei episcopi uniți din imperiul austriac cer să nu se mai folosească numirea de «Graeci Ritus Uniti», ci să fie înlocuită cu «Graeci Ritus Catholici», deoarece — spun ei — *este de necrezut sentimentul de ură pe care-l trezește numele de «unit» și numele «unirii» printre «schismatici», făcîndu-i pe cei mai mulți ca numai la auzul acestor nume să se ferească.*

Studiile lui Ioan Moga aduc astfel noi lumini asupra unității spirituale a românilor de dincolo și de dincoace de munți, unitate apărată cu sacrificiu și cu dragoste de credință și de neam. — *(Pr. Lect. Gabriel Popescu).*

Dumitru Velciu, *Miron Costin. Interpretări și comentarii.* Col. Universitas. Editura «Minerva», București, 1973, 298 p.

Autorul a dedicat monografia sa memoriei lui Miron Costin la împlinirea a 340 de ani de la nașterea cronicarului.

Înainte de constituirea ca disciplină a istoriei literaturii române, opera și personaua lui Miron Costin au făcut obiectul preocupărilor savantului domnitor Dimitrie Cantemir care în *Viața lui Constantin Cantemir,* vorbind pro domo a prezentat subiectiv moartea cronicarului acuzat de «trădare» a țării și a domniei.

Valoarea istorică a ideii originii latine a poporului român și a continuității sale geografice a fost preluată, aprofundată și amplificată de D. Cantemir, ceea ce con-

stituie o implicită şi fructuoasă recunoaştere a meritelor lui Miron Costin din partea savantului umanist şi istoriograf de renume european.

Ion Neculce acceptă şi admiră fără rezerve personalitatea politică a lui Miron Costin şi opera lui. Reprezentanţii Şcolii ardelene: Micu, Şincai, Maior au folosit opera istorică a lui Miron Costin dar fără să facă aprecieri asupra personalităţii politice şi asupra operei lui istorice.

Nicolae Bălcescu «urmărind să dea contemporanilor portretul unui român ilustru a cărui activitate şi orientare politică să nu contrazică punctele de vedere ale generaţiei din 1848, pune pe seama lui Miron Costin unele atitudini şi idei care nu-i sînt proprii acestuia» (p. 13), ca: şeful partidei turceşti din Moldova, nenorocirea de a fi fost ministrul lui Gheorghe Duca, deci nevinovat de jafurile asupra ţării, apărător al intereselor poporului în timpul domniei lui Constantin Cantemir.

Mihail Kogălniceanu s-a situat pe o poziţie similară cu a lui N. Bălcescu. În literatura generaţiei paşoptiste şi unioniste străluceşte acelaşi chip idealizat al lui Miron Costin «model al virtuţilor cetăţeneşti şi sacrificat pentru binele patriei» (p. 16), în poezia lui Gh. Tăutu, *Executarea fraţilor Costineşti 1857*, şi în poezia lui Bolintineanu: *Miron Costin*, 1862.

Lucrările critico-literare ulterioare nu aduc noutăţi.

A. D. Xenopol în *Istoria românilor din Dacia Traiană* (vol. IV, Iaşi, 1891), a încercat o privire sintetică asupra operei lui Miron Costin, rămînînd un admirator al scrisului său.

B. P. Hasdeu descoperă şi publică poema în versuri polone *Descrierea Ţării Moldovei şi a Ţării Româneşti* (1684) a lui Miron Costin, pe care îl socoteşte «un model de puritate, eleganţă şi îndrăzneală», întrecîndu-i pe contemporanii polonezi Zimorovicz, Gawinski, Opalinski, Twardowski şi Chroscinski, însă P.P. Panaitescu n-a fost de acord cu entuziasmul lui Hasdeu referitor la valorile formale ale poemului costinian şi a semnalat unele incorectitudini ale traducerii din polonă ale magului de la Cîmpina (P. P. Panaitescu, *Influenţa polonă în opera şi personalitatea cronicarilor Grigore Ureche şi Miron Costin*, Bucureşti, Acad. Rom. 1925, p. 127). V. A. Urechia a fost «cel mai devotat şi prolific slujitor din deceniile 7—9 ale secolului trecut al cercetării lui Miron Costin». I. G. Sbiera, în *Mişcările culturale şi literare la românii din stînga Dunării, în răstimpul de la 1504—1714* (Cernăuţi, 1897) nu depăşeşte cu nimic pe predecesorii săi în aprecierea activităţii politice şi a operei istorice a lui Miron Costin.

În secolul al XX-lea se face un salt calitativ în analizarea şi stabilirea valorii operei cronicarului, prin lucrările lui Ovid Densuşianu şi Nicolae Iorga.

Autorul, înlăturînd unele inadvertenţe şi făcînd precizările de rigoare, conclude că *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea* a lui Nicolae Iorga — «una din cele mai adînci şi profund înţelegătoare interpretări a vieţii şi operei cronicarului — completate cu un plus de informaţie în ediţia din 1925, rămîne pe deplin valabilă şi în zilele noastre» (p. 29—30), dar socoteşte îngroşate şi contradictorii caracterizările făcute de N. Iorga în *Istoria literaturii româneşti. Introducere sintetică* (Bucureşti, 1929, p. 86—88), în care afirmă că Miron Costin «Nu are principii de stat, nu face filosofie politică ..., pe dînsul nu-l interesează istoria în sensul Renaşterii celeilalte, care, tîrziu pătrunsese în Polonia, şi mai tîrziu încă la noi; pe dînsul îl preocupă ceea ce se întîmplă cu el şi cu familia lui».

Constantin Giurescu a argumentat că *De neamul Moldovenilor* e prima şi nu ultima lucrare a lui Miron Costin; Sextil Puşcariu în *Istoria literaturii române*, epoca veche, «dă un rezumat consistent şi bine făcut după Nicolae Iorga; Giorge Pascu adoptă — cu unele rezerve — părerile lui C. Giurescu.

O atitudine nouă adoptă G. Călinescu şi cu aceasta trasează un nou drum în cercetarea şi aprecierea operei costiniene «tratîndu-l pentru prima dată pe Miron Costin ca scriitor, ca artist literar» (p. 40).

Cel care disociază cronicarul de omul politic este Şerban Cioculescu. Lingvişti ca Boris Cazacu, Al. Rosetti şi Al. Andriescu au extins cercetările asupra lui Miron Costin, privindu-l ca creator şi mînuitor de stil şi de limbă literară.

Al. Piru a prezentat pe cronicar sub aspectul valorii literare a operei; I. D. Lăudat sub aspectul cuprinsului şi ideilor social-politice din scrierile costiniene; I. C.

Chițimia prezintă concepția umanistă despre lume a cronicarului, preluată prin filiera poloneză la care adaugă și unele note personale; G. Ivașcu îl plasează pe cronicar în circuitul literar-cultural al timpului, atît pe plan național, cît și european; G. G. Ursu ne dezvăluie un cronicar memorialist; Ladislau Gáldi ni-l prezintă ca poet, Pompiliu Teodor îl apreciază ca istoric și Virgil Cândea, în *Umanismul românesc* (în «Studii și articole de istorie», XVII, 1972, p. 13—23) afirmă că «Miron Costin și-a ilustrat umanismul și printr-o nouă, nostalgică viziune despre civilizație».

După această exhaustivă prezentare a lui Miron Costin în fața istoriei literare, autorul își expune punctele sale de vedere asupra lui Miron Costin privit ca om public, ca omul oglindit în opera scrisă și ca scriitor (așa și-a intitulat autorul capitolele monografiei).

Din viața publică a lui Miron Costin subliniem unele precizări ale autorului referitoare la originea munteană a familiei cronicarului, la activitatea politică începută prin adeziunea la acțiunea lui Gheorghe Ștefan — care marchează prima manifestare politică publică a cronicarului de susținere a încercărilor de înlăturare a suzeranității turcești și de alianță cu puterile creștine, ca boier și latifundiar care își apăra privilegiile și își «rotunjea» moșiile în dauna micilor proprietari și a moșnenilor, dar care — în actele scrise publice pe care le redactează și le iscălește ca demnitar — caută să se prezinte ca un apărător al dreptății și un adversar intransigent al arbitrariului și dictatului.

Recent descoperitele scrisori ale lui Miron Costin adresate prietenului său Marcu Matczynski dovedesc «abilitatea diplomatică și marile resurse de duplicitate» ale cronicarului interesat — ca patriot — de lupta antiotomană și eliberarea Moldovei.

Miron Costin a avut grijă și a căutat — nu fără a reuși — ca în opera lui scrisă să-și zugrăvească un portret cît mai atrăgător ca om stăpînit numai de marile idealuri ale independenței și suveranității țării sale, de partizan fervent al coaliției creștine europene antiotomane ca dregător, drept, obiectiv, apărător al drepturilor poporului, dar, cu toate că «morala creștină, și, mai ales, ideile umaniste care îi stăpînesc în scris gîndirea, și care imprimă operei lui Miron Costin o notă generală de echilibru, de obiectivare și de pondere voită a tot ceea ce ar putea să pară prea personal» (p. 28), sentimentele și atitudinile sale sociale și politice nu pot infirma realitățile marcate de exclusivismul său filopolon și de susținerea intereselor marii boierimi. În *Letopisețul Țării Moldovei de la zidirea lumii pînă la 1601* introduce diversiunea xenofobă antigrecească în scopul «de a ascunde existența luptei de clasă și nepopularitatea boierimii în fața maselor de țărani săraci» (p. 142).

Miron Costin se impune ca «un scriitor integral» (p. 162). El a cunoscut proza istorică latină clasică și o mare parte din poezia clasică latină a vîrstei de aur — Virgiliu, Horațiu, Ovidiu — și după cum a remarcat Ramiro Ortiz «poemul *Viața lumii* e mai aproape de modelul latin al lui Ovidiu decît ori care din poeziile cu subiect asemănător din literaturile medievale occidentale» (p. 171).

Miron Costin «a alăturat cu o superioară înțelegere vechea poezie clasică de marea poezie creștină bisericească» (p. 186) citînd pe Sfîntul Ioan Damaschinul, Cosma Melodul, Teofan, Mitrofan, Andrei Criteanul și alți imnografi creștini.

Miron Costin rămîne o figură ilustră a istoriografiei române, un patriot, un umanist și un om de cultură și convingere creștină ortodoxă și un stîlp de lumină al literaturii vechi românești. Remarcăm concluzia autorului: «Pe deplin conștient de răspunderea scriitorului, Miron Costin s-a străduit și a reușit să ofere cititorului contemporan și urmașilor o operă de deplină concordanță cu ceea ce aceștia aveau dreptul să aștepte de la el. Dacă omului public, supus condițiilor vitrege ale etapei istorice în care a trăit, i se pot imputa inerente scăderi de ținută, cu atît mai mare și cu atît se înalță mai mult în ochii noștri scriitorul prin conținutul moral, prin valorile civice și prin înaltul suflu patriotic pe care l-a înscris în opera lui» (p. 271). — *(Pr. Ilie V. Iacobescu).*