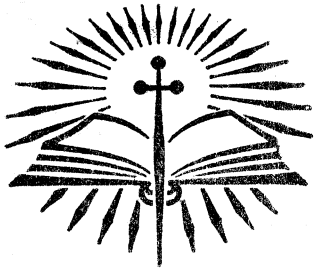
STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXVII — Nr. 3-4, MARTIE — APRILIE 1975
BUCUREŞTI

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a - ANUL XXVII, Nr. 3—4, MARTIE — APRILIE 1975

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE :

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

Membri : *din partea Institutului teologic de grad universitar din București : 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 și P. C. Pr. Prof. GRIGORIE T. MARCU.*

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

COLABORATORI

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

CUPRINSUL

Studii și articole

Pr. Prof. Ioan G. Coman, *«Sciții» Ioan Casian și Dionisie cel Mic și legăturile lor cu lumea mediteraneeană* 189

Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Sfîntul Irineu, episcop de Sirmium* 204

Pr. Lect. Gabriel Popescu, *Gînduri și povățuiri ale Prea Fericitului Patriarh Justinian pentru învățămîntul teologic* 213

Asist. Aurel Jivi, *Opere teologice bizantine editate în țările române de către patriarhul Dositei al Ierusalimului* 219

Doctorand Viorel Caloianu, *Sensul expresiei «trimisul lui Dumnezeu» (Malak-Iahve) în Vechiul Testament* 226

Doctorand Arhim. Dometie Manolache, *Dogmele și valorificarea lor în viața credincioșilor ortodocși* 232

Pr. Gh. Drăgulin, *Propovăduirea cuvîntului și cultul în Biserica Ortodoxă* 242

Doctorand Samir Gholam, *Privilegiile recunoscute de autoritatea civilă Patriarhiei Antiohiei după anul 1516 și Legea «Statutului personal» pentru greco-ortodocșii din Patriarhia Antiohiei și a Întregului Orient* . . . 249

Doctorand Nicolae V. Dură, *Receptarea canoanelor în Biserica Etiopiană* . . 277

Nic. Vătămanu, *«Șarpele de aramă» (Numeri XXI) în numismatică și în istoria medicinii* 290

Prof. M. Vasilescu, *Ștefan cel Mare, apărător al creștinătății* 297

Din activitatea și cronica Institutelor teologice

Cu privire la conferința «Considerații asupra cultului în Biserica primară», ținută de profesorul Jean Jacques von Allmen la Institutul teologic din București, la 18 martie 1974, de Pr. Prof. Ene Braniște 302

† Preotul profesor Valeriu Iordăchescu de Prof. Const. Pavel 309

Note bibliografice 312

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, abonamente 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.

Pr. Prof. Ioan G. Coman

„SCIŢII" IOAN CASIAN ŞI DIONISIE CEL MIC ŞI LEGATURILE LOR CU LUMEA MEDITERANEEANĂ*

Legăturile dintre Scitia Minor şi lumea mediteraneeană sînt foarte vechi. Ele preced cu secole era creştină, aşa cum o atestă săpăturile arheologice şi destule izvoare literare. Pentru începutul erei noastre, se cunosc destul relaţiile pe care Ovidiu, exilat la Tomis, le întreţinea cu Roma, sau acţiunile militare ale legiunilor romane în regiunea Dunării de Jos.

Sciţia Minor devenită creştină şi-a înmulţit legăturile întîi cu Mediterana de Est, pentru a iniţia sau a intensifica contacte cu locurile Sfinte, pe urmă cu Mediterana Centrală, unde Roma era un mare centru creştin, în fine cu Mediterana Occidentală, unde credinţa, misiunea şi alte împrejurări îi duceau pe oameni să se stabilească, sau să închege raporturi noi.

Cînd, spre sfîrşitul secolului al IV-lea (385), Ioan Casian şi, spre sfîrşitul secolului al V-lea (înainte de 496), Dionisie cel Mic au plecat din Sciţia Minor, primul spre Palestina şi al doilea întîi spre Constantinopol şi apoi spre Roma, drumul în aceste direcţii era deja tradiţional. Profund romanizată, Sciţia Minor îşi trimitea fiii în diferite părţi ale aceleeaşi romanităţi orientale, centrale sau occidentale.

1. Ioan Casian — N-avem aci intenţia să reluăm discuţia asupra originii «scite» a lui Ioan Casian, adică provenienţa sa din Sciţia Minor, Provincie daco-romană, origine consemnată de Ghenadie de Marsilia [1], aproape contemporanul său [2]. Cercetările recente luînd mereu în considerare şi alte regiuni sau localităţi propuse ori sugerate ca loc de naştere a lui Casian: Siria, Palestina, Serta (Kurdistan), Provincia şi Constantinopol [3], ori nu se pronunţă clar, ori admit mai mult sau mai puţin definitiv originea «scitică» a autorului nostru. Printre reprezentanţii acestei din urmă propuneri menţionăm pe: Zahn, Schwartz, Bardenhewer, Courcelle, Marrou, Altaner, O. Chadwick, H. Chadwick, Coman, Şerbănescu, Vulpe, Barnea etc. Casian nu ne dă amănunte asupra patriei sale, dar declară că «pro-

* Comunicare făcută în ziua de 9 septembrie 1974, la cel de al III-lea Congres Internaţional de Studii Sud-Est Europene, ţinut la Bucureşti.

1. *Liber de viris illustribus* 62, ed. E. C. Richardson, în «Texte und Untersuchungen» XIV, 1—2, 1896, p. 82.

2. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patrimoniul ecumenismului creştin din secolele IV—VI, în Sciţia Minor* (Dobrogea), în «Contacts», XXII Année, no. 69, 1er Trinestre, 1970, s 63.

3. Michel Olphe Galliard, *Cassien (Jean),* în «Dictionnaire de Spiritualité», tome II, premiére partie, Beauchesne, Paris, 1953, col. 214; P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore,* Paris, 1943, p. 212, n. 6.

prietatea funciară a strămoşilor săi era o frumoasă aşezare plăcută la vedere şi oferind largi solitudini ; prin adîncimile pădurilor sale şi a împrejurimilor, această aşezare făcea desfătarea unui călugăr şi în acelaşi timp putea să furnizeze îmbelşugate mijloace de trai» [4]. Ioan Casian, care avea o soră [5], îşi amintea de marea evlavie a părinţilor săi, socotind că ei nu le-ar fi împiedicat proiectul de plecare pe care îl nutreau, ci s-ar fi ostenit asiduu să le favorizeze progresul şi să acopere cu bucurie toate nevoile lor materiale [6]. Pe aceşti părinţi lăsaţi în patria lor, Ioan Casian şi sora sa şi fratele duhovnicesc Gherman [7] doreau arzător să-i revadă şi au făcut, în această privinţă, o tulburătoare mărturisire avei Avraam. Pentru a ajunge la aceşti părinţi, ei socoteau că trebuiau să se întoarcă în provincia lor : ad repetendam provinciam nostram» [8]. Această expresie «provincia nostra» a fost raportată sau identificată cu Provincia — Provence din sudul Galiei sau al Franţei, întrucît nivelul superior al latinei scrise de Casian s-ar opune unei origini «scitice» a acestuia ; în consecinţă, expresia menţionată s-ar aplica mai bine «Provinciei» din Galia romanizată de multă vreme şi care produsese scriitori de calitate. În perspectivă geografică şi istorică, această «provincia nostra» se referă, foarte probabil, la Provincia romană Sciţia Minor — actuala Dobroge românească — care şi ea a produs oameni cultivaţi şi a păstrat în inscripţii numele de Casian, oricare ar fi fost de altfel originea acestui nume [9]. Numele nu poate apare decît tîrziu în Provence, dar el e prezent destul de devreme în Sciţia Minor. Mai mult decît atît : reflecînd asupra acestei «provincia nostra», patria lui Casian, ava Avraam zice, la un moment dat, către Ioan şi însoţitorii săi, care doreau să se întoarcă la părinţii lor : «Voi, care prin eforturi supreme ale trupului şi ale sufletului, aici, în această regiune (a Egiptului), încercaţi, propriu-zis, să luptaţi, în multe privinţe, oarecum contra naturii patriei voastre, gîndiţi-vă atent dacă puteţi suporta această nuditate, ca să zic aşa, în acele regiuni îngheţate, cum se spune, şi ca încătuşate de frigul unei lipse excesive de credinţă» [10]. Ava Avraam pune aci în contrast căldura atmosferei naturale şi a credinţei din Egipt cu frigul şi lipsa de credinţă care paralizează regiunile patriei lui Casian. Această îngheţare de frig nu convine «Provinciei» din Galia, ci Sciţiei, despre care şi Paulin de Nola, în poemul său propemptikon, al XVII-lea, adresat lui Niceta de Remesiana, spre anul 400, şi Dionisie cel Mic, într-o Prefaţă

4. *Conlatio XXII*, 1, 3, ed. M. Petschenig, 1886, în CSEL, XIII, 2, p. 675, la Pr. Prof. Ioan G. Coman, *art. cit.*, p. 63.

5. *De Institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis* XI, 18, ed. M. Petschenig, 1888, în CSEL, XVII, 1, p. 203 : «qui nec germanam vitare ... evadere ... potui».

6. *Conlatio XXIIII*, 1, 2, p. 674.

7. *Conlatio XVI, 1*, p. 439 : «non carnali, sed spiritali essemus fraternitate devincti».

8. *Conlatio XXIIII*, 1, 2, p. 674.

9. Owen Chadwick, *John Cassian*, second edition, Cambridge, At the University Press, 1968, p. 9 ; Pr. Prof. Ioan Coman, *art. cit.*, p. 64.

10. *Conlatio XXIIII*, 8, 5, p. : « ... Vos, qui summo animi et corporis nisu in hac regione dumtaxat quasi naturam patriae vestrae in multis inpugnare conamini, diligenter expedite, utrum in illis torpidis ut fama est regionibus et velut frigore nimiae infidelitatis obstrictis hanc ut ita dixerim nuditatem sustentare possitis».

la o traducere adresată lui Ioan și Leonțiu, ceva mai mult de 130 de ani mai tîrziu, vor face aceași descriere [11].

După o ședere de 4—5 ani la Constantinopol, pe lîngă Sfîntul Ioan Gură de Aur (399—400—404) și în mijlocul poporului Capitalei bizantine, Casian va spune, atunci cînd va scrie tratatul *De Incarnatione* că locuitorii acestui oraș sînt «concetățenii săi prin dragostea de patrie și frații săi în credință» [12]. Deci Constantinopolul a fost o patrie trecătoare a lui Casian și a însoțitorilor săi, cu același titlu ca Palestina, Egiptul și Roma.

Casian a primit o bună formație clasică și o primă inițiere religioasă probabil în Sciția Minor, unde evlavia și posibilitățile materiale ale părinților săi l-au putut stimula să se pregătească cît mai bine. Cunoștințele sale în domeniul poeziei, al legendelor, al istoriei războaielor etc. nu se vor șterge niciodată din spiritul său [13]. Casian citează sau face aluzii la Virgiliu, Horațiu, Persius, poate la Ovidiu, sigur la Salustiu și la Cicero [14] și ține să precizeze că aceste cunoștințe literare superficiale [15] căpătate prin insistența pedagogului și printr-o lectură continuă [16] îi vin din perioada copilăriei [17]. Nu într-o mînăstire și-a putut el căpăta cunoștințele literare neagreate în general, în acea epocă, de către tradiția monahală. Sciția Minor avea, atunci, școli laice în centre ca Tomis, Histria, Callatis etc.

Pe de altă parte, Casian a putut fi inițiat sau întărit în credința creștină nu numai de către părinții săi, ci, într-un grad mai înalt, și într-o mînăstire. Avem cunoștință despre existența mînăstirilor audiene în Sciția Minor, grație Sfîntului Epifanie [18]. Săpăturile arheologice de la Niculițel — județul Tulcea —, în Sciția Minor, au dat la iveală, în 1971, o interesantă basilică creștină cu un martyrium conținînd moaștele a patru martiri : Zoticos, Attalos, Kamasis și Philippos [19], socotiți a fi fost victimele persecuției lui Dioclețian, ori ale aceleia a lui Atanaric. Sciția Minor era intens creștinată în prima jumătate a secolului al IV-lea, dacă nu mai devreme [20]. Pînă de curînd, un loc din această regiune a Niculițelului se numea Mînăstirea. Este permis să credem că tînărul Casian a putut să cunoască o mînăstire aci, în Sciția Minor, și să rămînă în ea pînă la plecarea sa în Palestina, dacă afirmația sa

11. Paulin de Nola, *Carmen XVII*, v. 201—204, ed. G. Hartel, CSEL, XXX, 2, 1888, p. 90—91 : Boreas înghețată fluviile ; Prefatio Dionysii Exigui ad Joannem et Leontium, în «Scriptores «Illyrici Minores», Corpus Christianorum — Series Latina, LXXXV, Turnholti, 1972, p. 55 : «Scythia quae frigoribus simul et barbaris probatur esse terribilis».

12. *De Incarnatione Domini* ... VII, 31, 3, ed. M. Petschenig, în CSEL, XVII, 1, p. 390.

13. *Conlatio XIV*, 12, p. 414.

14. O. Chadwick, *op. cit.*, p. 9 și n. 4.

15. *Conlatio XIV*, 13, p. 414 : «... tenuiter videor adtigisse notitiam litterarum».

16. *Ibidem* : «vel instantia paedagogi vel continuae lectionis .... intentio».

17. *Ibidem* : «a parvulo .. .» ; Conl. XIV, 13, 2, p. 415 : «ab infantia inbuta est (mens)».

18. *Contra ereziilor* III, 1, 70, 14, P. G., 42, col. 372 B.

19. Victor-Heinrich Baumann, *Considerații preliminare asupra bazilicii creștine din satul Niculițel, jud. Tulcea*, în «Pontica», 5, Constanța, 1972, p. 547—564 ; I. Barnea, *Martirionul de la Niculițel*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCI (1973), nr. 1—2, p. 218—228.

20. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *art. cit.*, p. 61—62.

că el se stabilise încă din copilărie («a pueritia nostra») printre călugări ale căror îndemnuri le asculta şi ale căror exemple le vedea [21], se referă la o mînăstire din Sciţia Minor şi nu la aceea de la Betleem.

Îndemnat, probabil, de mediul său familial şi mai pe urmă monahal, dar mai ales către pelerini pornind spre Locurile Sfinte, Casian, sora sa şi Gherman au plecat în Palestina şi s-au stabilit acolo într-o mînăstire, nu departe de peştera unde se născuse Domnul nostru Iisus Hristos [22]. În această mînăstire, zice Casian, Domnul Iisus Hristos a întărit prin har, copilăria lui pînă atunci prea fragilă în credinţă [23]. Evident, el venea din patria sa cu această credinţă încă fragilă. Expresia «copilărie fragilă» şi «de lapte» este un pendant literar şi spiritual la «copilăria umană» a lui Iisus Hristos la Betleem. Casian nu putea fi, totuşi, chiar un simplu copil intrînd în mînăstirea de la Betleem, ci un adolescent, deşi uneori s-a admis dacă nu principiul cel puţin practica de a primi copii în mînăstiri [24]. «Copilul» Casian putea să aibă în jur de 20 de ani cînd a sosit la Betleem, spre 380. Dar, deşi ei apreciau viaţa monahală de la Betleem [25], Casian şi Gherman, îndrăgostiţi de desăvîrşirea cenobitică, ce se practica în Egipt [26], au plecat în această ţară, spre 385, după ce au făgăduit şi au depus jurămînt în faţa adunării fraţilor că se vor întoarce la lavra lor [27]. În Egipt, ei au vizitat comunităţile de la Panephysis, Thennesis, Khellia, Scete etc., şi au rezidat cînd într-un loc cînd într-altul, realizînd raporturi strînse cu părinţi ca : Chairemon, Iosif, Nesteros, Piam, Avraam, Moise, Pafnutie, Apollon etc. [28] Nu este exclus ca ei să fi putut vizita pe Evagrie Ponticul, în Khellia, dat fiind că ei au făcut de două ori opriri prelungite în Egipt (385, 392) [29] Evagrie, origenist, contribuise la întărirea unui număr destul de mare de călugări în filocalia marelui dascăl alexandrin, Origen, ceea ce a provocat iritarea lui Teofil al Alexandriei, care, în urma unor tulburări, a publicat scrisori de expulzare şi a folosit toate mijloacele pentru a izgoni pe călugării origeniştii din mînăstirile pustiului, măsuri care au atins şi pe Casian şi Gherman [30], după ce aceştia se întorseseră deja odată în Palestina, potrivit făgăduielii şi jurămîntului lor. Ioan Casian nu face aluzii la origenism, ci numai la antropomorfiţi pe care *Scrisoarea* lui Teofil, îl osîndea radical şi care a provocat multe confuzii şi nenorociri printre călugări [31]. El nu spune nicăieri că a fost expulzat din Egipt, pentru o raţiune sau alta.

---

21. De *Institutis coenobiorum* ... Prefaţă, 4, p. 4—5 : «... ea quae a pueritia nostra inter eosdem constituti atque ipsorum incitati cotidianis adhortationibus et exemplis vel agere temptavimus vel didicimus vel visu percepimus, minime iam possumus ad integrum retinere, tot annorum circulis ab eorum consortio et imitatione conversationis abstracti, praesertim cum harum rerum ratio nequaquam possit otiosa meditatione doctrinaque verborum vel tradi vel intelliegi vel memoria contineri».

22. *De Instit. coenob.* III, 31, p. 70. 23. *Ibidem*, III, 4, 1, p. 38.

24. O. Chadwick, *op. cit.*, p. 10—11. 25. *Conlatio XVII*, 7, p. 468.

26. *Ibidem*, 2, 1, 2, p. 465—466 : O. Chadwick, *op. cit.*, p. 12 ş.u.

27. *Conlation XVII*, 5, 2—3, p. 468.

28. *Conlationes XI—XXIIII*, passim. 29. O. Chadwick, *op. cit.*, p. 26.

30. *Ibidem*, p. 28—30. 31. *Conlatio X*, 2—5, p. 286—291.

Casian a ajuns la Constantinopol în același timp sau puțin după Frații Lungi. Biserica din Capitală era condusă de doi ani sau chiar mai mult de către Sfîntul Ioan Gură de Aur. Era în 400 sau în 401. Fără îndoială, Sfîntul Ioan Gură de Aur și-a atașat pe Casian și l-a hirotonit diacon, pentru merite reale [32]. La sfîrșitul tratatului *De Incarnatione*, autorul declară că un personaj umil și obscur ca el și care nu poate ocupa un loc de seamă printre conducătorii bisericești distinși de la Constantinopol, îndrăznește, totuși, să aibă zelul și afecțiunea ucenicului, întrucît el a fost ales pentru sfînta slujire a Bisericii și a fost afierosit lui Dumnezeu, prin episcopul Ioan de fericită amintire. El se simte legat prin duhul dragostei și de acest popor preaiubit și preavenerabil al Constantinopolului [33]. Dacă Ioan Casian a rămas lîngă Sfîntul Ioan Gură de Aur pînă la al doilea exil al acestuia, adică pînă în 404, el a asistat desigur la drama marelui patriarh și a participat la ea din toată ființa sa, cu poporul creștin al Constantinopolului, însușindu-și durerea și întristarea acestui popor [34]. Așa se explică faptul că el a fost însărcinat de către clerul și poporul Capitalei să intervină cu o scrisoare pe lîngă episcopul Romei, Inocențiu I, pentru ca acesta să încerce ceva în favoarea lui Ioan Gură de Aur. Tot ceea ce am putut face, zice el, este că am plîns cu lacrimi, prin cărțile mele, ca și cînd era vorba de o amputare a propriilor mele membre și articulații [35].

Făcînd un mic bilanț al raporturilor lui Ioan Casian, în tinerețea sa și primii ani ai maturității, cu lumea Mediteranei, se constată că în această primă fază el a vizitat un număr de țări riverane ale Mediteranei Orientale. În această lume, el a cunoscut mai întîi Țara Sfîntă cu Peșterea Nașterii de la Betleem, inclusiv mînăstirea respectivă, Ierusalimul cu Sfîntul Mormînt și alte urme ale creștinismului palestinian, deși el nu dă amănunte în această privință. El a mers, apoi, în Egipt, unde a rămas aproape 14 ani și a vizitat numeroase mînăstiri împreună cu Gherman, informîndu-se asupra aspectelor teoretice și practice ale vieții chinoviale și asupra adevăratului înțeles al desăvîrșirii spirituale. În fine, el a plecat la Constantinopol, unde a fost hirotonit diacon de către Sfîntul Ioan Gură de Aur, a lucrat în mijlocul poporului, îndeplinind și o sarcină specială, aceea de administrator al averii Marii Biserici, a asistat la drama hrisostomică dintre anii 400 și 404 și a plecat la Roma pentru a întreprinde ceva în favoarea marelui său Patriarh.

---

32. Gennadius, *op. cit.*, 62 : «Constantinopolim a Iohanne Magno episcopo diaconus ordinatus».

33. *De Incarnatione*... VII, 31, 1, p. 389 : «Unde ego quoque ipse, humilis atque obscurus nomine sicut merito, licet mihi inter eximios Constantinopolitanae urbis antistites locum magistri usurpare non possim, studium tamen discipuli affectumque praesumo. Adoptatus enim a beatissimae memoriae Iohanne episcopo in minsiterium sacrum atque oblatus deo, etsi corpore adsum, affectu illic sum, et illi dilectissimo mihi ac venerandissimo dei populo, etsi nunc praesentia non admisceor, tamen mente conjungor».

34. Ibidem, 31, 2, p. 389 : et hinc est quod condolens ei atque conpatiens in vocem nunc quasi communis tristitiae ac doloris erupi».

35. *Ibidem*, 31, 2, p. 389 : «Et quod unum potui, per opusculorum nostrorum flebilem querimoniam quasi pro membrorum atque artuum meorum infirmitate clamavi».

În această fază, Casian şi-a însuşit numeroase cunoştinţe şi a făcut experienţe, îmbogăţindu-se considerabil prin contactul cu Sfîntul Ioan Gură de Aur. Evlavia sa a cîştigat în adîncime, contactele şi dialogurile sale cu Părinţii pustiului i-au lărgit orizontul pînă la universalism şi l-au făcut să înţeleagă mai bine taina Întrupării. Prin cuvîntul şi viaţa Sfîntului Ioan Gură de Aur, el a putut să filtreze mai bine filosofia Părinţilor pustiului, a înţeles mai bine ideologia şi scopul ereziilor din vremea sa, ca arianismul, antropomorfismul şi, poate, şi origenismul şi, mai ales, a putut să-şi formeze o concepţie umanistă de primul ordin. Spiritul său practic, care îi venea din originea sa latină, sau din romanismul Sciţiei Minor, se întîlnise cu spiritul evanghelic, larg şi practic şi mai ales cu dragostea lui Ioan Gură de Aur. Încrederea şi aprecierea pe care acesta le-a acordat lui Casian făcînd din el un diacon al Patriarhiei şi învestindu-l cu funcţiunea de păzitor al averii Marei Biserici din Capitala bizantină, au ridicat din smeritul călugăr scit, trecut prin cuptorul pustiului egiptean şi al dramei hrisostomice, dar şi prin sufletul de aur al marelui Patriarh, un pionier excepţional al Răsăritului pentru Apus. Încrederea pe care Sfîntul Ioan Gură de Aur a acordat-o lui Casian era, poate, şi rezultatul contactelor oficiale ale episcopiei de Tomis — în Sciţia Minor — cu arhiepiscopul de Constantinopol, al cărui sinod avea printre membrii săi şi pe episcopii din Sciţia Minor. Se ştie cum Teotin I de Tomis s-a prezentat ca apărător al lui Origen şi, implicit, a lui Ioan Gură de Aur la Constantinopol, contra acuzaţiilor lansate împotriva acestuia de către Teofil al Alexandriei, puţin înaintea sinodului de la Stejar [36]. Prin urmare, «scitul» Casian şi «scitul» Teotim au pus la inimă, poate în acelaşi timp, drama Sfîntului Ioan Gură de Aur pentru raţiuni canonice, dar mai ales pentru că ei apreciau valoarea universală întrupată în magistrul şi părintele lor incomparabil. «Noi sîntem ucenicii şi opera sa», zice Casian [37].

În 405, Casian, însoţit de Gherman, a ajuns la Roma, unde a prezentat lui Inocenţiu I Scrisoarea credincioşilor din Constantinopol, care îl rugau să intervină pentru a se rejudeca procesul arhiepiscopului de Constantinopol. Episcopul roman a făgăduit că se va interesa de problemă, dar eforturile sale au rămas fără rezultat. Ioan Casian a cunoscut aci, la Roma, pe arhidiaconul Leon, viitorul episcop Leon cel Mare, cu care a discutat probleme de teologie [38]. Nu ştim dacă Ioan Casian s-a întors în Ţara Sfîntă [39], deşi s-a făcut această presupunere, şi nici cît timp a putut el sta la Roma. Dacă el a rămas aci pînă în 415, dată la care îl găsim la Marsilia, el a avut destul timp pentru a se documenta asupra vieţii bisericeşti a marelui oraş, asupra curentelor

36. Socrate, *Istoria bisericească*, VI, 12, P.G. 67, col. 701AB ; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Însemnări asupra lui Teotim I de Tomis*, în «Glasul Bisericii» XVI (1957) nr. 1—2, p. 46—50 ; Pr. Prof. Vasile G. Sibiescu, *Sfîntul Sava «Gotul» — La 1600 de ani de la mucenicia sa*, în Glasul Bisericii» XXXI (1972), nr. 3—4, p. 346—347.

37. *De Incarnatione ... VII*, 31, 4; p. 390 : «cuius discipuli atque institutio sumus».

38. *Ibidem, I*, Prefaţă, 2, p. 235.

39. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV Band, 1924, p. 559.

și personalităților teologice marcante din lumea romană și apuseană, în general, ca, de exemplu, asupra lui Augustin, Pelagiu, etc. și să fie în măsură să facă comparații minuțioase cu lumea răsăriteană de unde venea. A fost el hirotonit preot aci, la Roma, de către Inocențiu I, sau mai degrabă a primit darul preoției din partea lui Proculus, în Galia, cum se presupune uneori [40]? De aci înainte nu mai știm nimic despre Gherman.

Se poate presupune că în momentul plecării pentru Galia, Casian, mereu zdrobit de gîndul chinurilor exilului și apoi al morții lui Ioan Gură de Aur (407) și urmărit de imaginea nevoințelor depuse de sălășluitorii comunităților din pustiu, în vederea desăvîrșirii, își dădea perfect seama de diferența celor două părți ale lumii creștine din Mediterana Răsăriteană și Mediterana Centrală: un alt spirit, alte preocupări, alte perspective.

Către 415, sau poate chiar mai devreme, împins probabil de invazia lui Alaric în Italia, Casian ajunse la Marsilia (Massilia), unde a întemeiat două mînăstiri, una de bărbați și alta de femei [41], aceasta din urmă poate pentru sora sa, cum se petrecuse și în cazul lui Pahomie și Chesarie [42]. Monahismul în Apus, deja cultivat de către Augustin în Africa, de către Martin de Tours în Galia, de către Sfîntul Ambrozie și Paulin de Nola în Italia și de către Priscilian în Spania, avea nevoie de o călăuză. Se pare că Ioan Casian a fost atras la Marsilia de către episcopul local, Proculus, atașat mișcării monahale grație Fericitului Ieronim și lui Honoratus [43]. Casian a condus aceste două mînăstiri cu înțelepciune, a redactat, între zidurile lor, 12 cărți despre *Instituțiile chinoviale și remediile contra celor opt păcate capitale*, 24 cărți de *Colațiuni — Conferințe* și 7 cărți *Despre Întruparea Domnului, contra lui Nestorie*. Casian a adormit în Domnul, la mînăstirea sa, în timpul domniei lui Teodosie al II-lea și a lui Valentinian [44], în 435.

Iată o viață, ale cărei numeroase și lungi călătorii au legat Sciția Minor cu Palestina, Egiptul, Constantinopolul, Italia și Galia, prin întinsul litoral de la Răsăritul la Apusul Mediteranei, culegînd, pe tot acest parcurs, informații și semănînd idei și preocupări, care au îmbogățit generos larga arie a spiritualității, gîndirii și umanismului creștin de la sfîrșitul secolului IV și prima jumătate a secolului V.

2. Dionisie cel Mic — Un alt daco-roman, din aceeași Sciție Minor, apare la un secol după Ioan Casian. El se numește Dionisie cel Mic (Dionysius Exiguus) și s-a născut spre anul 470. Într-o *Prefață* la una din traducerile sale din Sfîntul Chiril al Alexandriei, el adresează cuvinte de mulțumire călduroasă unui episcop, Petru, pentru zelul cu care acesta i-a dăruit «hrana duhovnicească», în timpul copilăriei, zel pe care nici timpul și nici spațiul nu-l pot șterge din amintirea vechiului

40. O. Chadwick, *op. cit.*, p. 33. 41. Gennadius, *op. cit.*, 62.
42. O. Chadwick, *op. cit.*, p. 31, nota 4 la sfîrșit. 43. *Ibidem*, p. 34, 32—33.
44. Gennadius, *op. cit.*, 62.

elev [45]. Dacă acest episcop este unul din «călugării sciți», e probabil că Dionisie a primit educația de la acest avă, într-o mînăstire sau într-o școală din Sciția Minor. Spre deosebire de Casian, care nu vorbește decît obscur despre patria lui, Dionisie ne dă, într-o *Prefață* adresată «Venerabililor Domni și Frați preaiubiți Ioan și Leonțiu», Prefață în fruntea unei traduceri latine din același Chiril al Alexandriei, informații foarte prețioase asupra acestei «Sciții îngrozitoare prin frig și prin barbari, dar care, totdeauna, a ridicat oameni plini de căldură și minunați prin blîndețea ținutei lor. Că este așa, eu o știu, zice Dionisie, nu numai printr-o cunoaștere directă, de la nașterea mea..., ci și prin experiență, întrucît acolo, într-o comunitate terestră expusă (tuturor relelor), s-a produs renașterea, cu harul lui Dumnezeu prin botez, a unui număr de oameni dintre care unii sînt Fericiți Părinți cu care această regiune se slăvește ca de o fertilitate duhovnicească deosebită..., oameni pe care am fost învrednicit să-i văd ducînd o viață cerească, într-un trup fragil» [46]. Această descriere, care dă și alte detalii, constituie aproape o schemă spirituală a Sciței Minor din epocă. «Fericiții Părinți» de care vorbește Dionisie sînt, probabil, monahi, dintre care unii au ajuns episcopi, între alții acești «Monahi sciți», din numărul cărora făcea parte și Dionisie.

Dionisie a venit la Constantinopol, poate, și în calitatea sa de fiu al eparhiei Tomisului. El s-a stabilit, probabil, într-o mînăstire din Capitală — erau atunci cinci mînăstiri latine la Constantinopol — de unde a fost chemat la Roma de către papa Ghelasie, într-un moment în care acest pontif s-a hotărît să pună în ordine colecțiile canonice [47]. Dionisie apreciază elogios pe acest papă, care se simțea bine în compania fraților dedați studiului și participa cu fervoare la conversațiile duhovnicești. La Roma, Dionisie a cunoscut pe Casiodor și ambii s-au legat printr-o strînsă prietenie, pentru toată viața. Casiodor caracterizează pe Dionisie ca fiind «scit de origine, dar cu totul roman ca ținută», foarte savant în limbile greacă și latină, cunoscînd perfect Biblia și în stare să răspundă la orice întrebare ce i s-ar fi pus asupra cuprinsului ei. El a predat, împreună cu Casiodor, dialectica în mînăstirea Vivarium a acestuia, era bărbat înțelept, simplu, cu totul smerit [48].

Solicitat de către compatrioții săi, «Călugării sciți», și de către oameni ai Bisericii, ca episcopii Ștefan de Salona și Hormisdas al Romei

45. Dionysius Exiguus, în «Scriptores Illyrici Minores», Corpus Christianorum — Series Latina, LXXXV, Turnholti, 1972, p. 59, 1.

46. Idem, *Præfatio ad Ioannem et Leontium I*, p. 55 : «Novum forsitan videatur ignaris, si Scythia, quae frigoribus simul et barbaris probatur esse terribilis, viros semper eduxerit calore ferventes et morum placiditate mirabiles : nobis hoc ita esse non solum nativa quadam notitia verum etiam experientia magistra compertum est, quos ibidem per Dei gratiam constat exposita terrena congregatione sacramento renatos esse baptismatis, qui beatissimorum quoque patrum, quibus illa regio spiritali quodammodo fertilitate gloriatur, caelestem conversationem in carne fragili meruimus intueri».

47. Pierre Riché, *Education et culture dans l'Occident barbare, 6-e—8-e siècle* (Patristica Sorbonensia, 4). Aux éd. du Seuil, Paris, 1962, p. 124.

48. Cassiodorus, *De institutione divinarum litterarum* 23, P.L. 70, col. 1137 BC ; O. Bardenhewer, *op. cit.*, V, 1932, p. 225.

și preoții Iulian, Felician, Pastor și Gaudentius, Dionisie a tradus în limba latină opere ale Sfinților Grigorie de Nysa, Chiril al Alexandriei și Proclus, apoi *Canoanele* Sinoadelor Ecumenice în două ediții, a editat *Decretele Pontificale* și a tradus *biografii* ascetice. El a elaborat opere de cronologie: *Cartea despre Paști, Argumene pascale* și *două Epistole: De ratione Paschae*[49]. I se atribuie culegerea unui remarcabil număr de texte patristice scoase din Augustin, sfinții Ambrozie și Ilarie, Sfîntul Ciprian, Sfîntul Atanasie, Sfîntul Grigorie de Nazianz, Sfîntul Vasile cel Mare și Sfîntul Grigorie de Nyssa, texte care ar fi fost puse la dispoziția «Călugărilor sciți». S-a zis că autorul acestui florilegiu n-ar fi Dionisie, ci Ioan Maxențiu, deși traducerea textelor grecești este opera lui Dionisie cel Mic [50],

Dionisie creează, în fine, era creștină din punct de vedere cronologic, propunînd ca să nu se mai numere anii erei vremii sale de la Dioclețian, ci de la Întruparea Domnului nostru Iisus Hristos, care este «începutul nădejdii noastre» și «cauza reparării umane» prin patima Sa, care trebuie să strălucească încă mai tare [51].

Sînt, aci, contribuții și creații spirituale și istorice dintre care unele au valoare universală și de care, astăzi, beneficiază întreaga lume. Fixat în Mediterana Centrală, la Roma, în situația și locul de a face cercetări și de a ridica paralele între unele vechi civilizații și noua viziune a Europei, reprezentată atunci de către cultura creștină, Dionisie cel Mic a acceptat pecetea Întrupării lui Hristos ca bază cronologică a istoriei celei noi, întîi a continentului nostru și apoi a întregii lumi.

Semnificația și valoarea legăturilor celor doi „sciți" cu lumea mediteraneeană — Legăturile lui *Ioan Casian și Dionisie cel Mic cu lumea mediteraneeană dau la iveală un ansamblu de elemente deosebit de interesante pentru raporturile dintre Răsărit și Apus în secolele IV—V și VI*, dar în același timp ele reflectă și *vocația, misiunea* și remarcabilele *servicii*, pe care acești daco-romani le-au adus Europei. Amîndoi au plecat dintr-un mic colț al Europei răsăritene și, ca împinși de o forță inrezistibilă, după ce s-au încărcat, ca albinele, cu mierea duhovnicească a Răsăritului, au dăruit din ea și Apusului. Casian a plecat de la Constantinopol la Roma avînd ca misiune să ducă o scrisoare de intervenție în favoarea Sfîntului Ioan Gură de Aur [52], al cărui nume el l-a adus în centrul Europei. El a întemeiat la Marsilia două mînăstiri, probabil pentru aceleași rațiuni care îl determinaseră să trăiască 20 de ani în mînăs-

49. Toate aceste texte în P.L., LXVII, col. 9A—520A.

50. Berthold Altaner, *Kleine Patristische Schriften*: Zum Schrifttum der «skythischen» (gotischen) Mönche — Quellenkritische und literarhistorische Untersuchungen, hrsgb, von G. Glockman — în Texte u. Untersuchungen, Band 83. Akademie-Verlag, Barlin, 1967, p. 489—494.

51. PL., 67, col. 487 A: «Inchoantes, noluimus circulis nostris memoriam, impii et persecutoris innectere, sed magis elegimus ab incarnatione Domini nostri Jesu Christi annorum tempora praenotare; quatenus exordium spei nostrae notius nobis existeret et causa reparationis humanae, id est, passio Redemptoris nostri, evidentius eluceret».

52. *De Incarnatione... VII*, 31, 2, p. 389.

tirea de la Betleem şi în cele din Egipt, adică el a întemeiat aceste aşezăminte prin vocaţie spirituală, căreia poate solicitarea din partea episcopului Proculus i-a dat direcţia şi urgenţa realizării. El a scris *Instituţiile* sau *Regulele* monahale, la cererea episcopului Castor de Apta Iulia, «plin de bogăţii duhovniceşti» [53]. El a redactat opera sa *Despre Întrupare*, la insistenţa lui Leon, episcopul Romei [54], pe care îl cunoscuse cu mai mult de 20 de ani înainte şi pe care îl acoperă de elogii. Astfel, Casian lega Ţara Sfîntă (Asia), Egiptul (Africa), Constantinopolul, Roma şi Marsilia (Asia şi Europa) prin misiunea sa neîncetată de a apropia şi de a stimula la acţiune pe oamenii mari ai vremii sale, ca Sfîntul Ioan Gură de Aur, Inocenţiu I, Leon cel Mare, Castor, Proculus, de a crea instituţii generatoare de spiritualitate pentru Apus, de a combate o mare erezie, cum era nestorianismul şi de a se opune la deviaţii doctrinare. Dionisie cel Mic, una din «eminenţele cenuşii» ale «Călugărilor sciţi», venit, poate, la început, la Constantinopol şi apoi în Italia, a adus aceleaşi servicii prin traducerile sale de opere doctrinare şi canonice greceşti în limba latină, prin colecţii de documente bisericeşti şi prin lucrările sale de cronologice. El a transmis Apusului, cît a putut, elemente de cultură patristică răsăriteană şi poate fi considerat ca unul dintre creatorii de cultură europeană medievală [55]. El a pus în legătură nu numai Sciţia Minor, Constantinopolul şi Roma, ci toată această lume mediteraneeană, întîi prin traducerile sale din literatura patristică greacă, apoi prin numeroşi oameni ai Bisericii din Italia, ca papa Hormisdas, Casiodor, şi călugării săi de la Vivarium, prin figuri ca episcopul Ştefan de Salona, în Dalmaţia, etc., contribuind la crearea unităţii de conştiinţă a unei Europe noi de la Bosfor la Gibraltar şi din Sciţia Mică în Africa. Fixarea erei creştine pecetluia această luare de conştiinţă.

Orientarea doctrinară a lui Casian şi Dionisie cel Mic este ortodoxă, strîns legată de tradiţia şi de învăţătura corifeilor patristici ai timpului, ca Sfinţii Ioan Gură de Aur, Grigorie de Nyssa, Chiril al Alexandriei, Leon cel Mare etc., precum şi de hotărîrile Sinoadelor Ecumenice. Cei doi Sfinţi au combătut cu tărie nestorianismul, Casian într-un întreg tratat de 7 cărţi, pline de informaţii şi de dezvoltări intransigente, Dionisie în mai multe Prefeţe la un număr de traduceri din Sfîntul Chiril al Alexandriei, traduceri care combăteau chiar nestorianismul [56]. În timp ce Casian îşi sprijină ortodoxia pe Biblie, pe tradiţia doctrinară a Sciţiei Minor, care este aceea a teologiei patristice orientale, îndeosebi pe aceea a Sfîntului Ioan Gură de Aur, Dionisie îşi proclamă ortodoxia pe aceeaşi bază, inclusiv pe doctrina «Călugărilor sciţi» şi aceea a Sinoadelor Ecumenice.

53. «Prefaţă», 3, p. 4.

54. *De Incarnatione* ... «Prefaţă», 1, 2, 3, 4, 5, p. 235—236 : «... Nunc id exigis ut de ipsa incarnatione domini ac majestate dicamus ... Magnus honor, sed periculosa professio ... Pareo obsecrationi tuae, pareo iussioni».

55. Berthold Altaner, *Patrologie*, IV-e Auflage, 1955, p. 431.

56. «Praefatio Dionysii Exigui ad Ioannem et Leontium», 2, 3, *Ibidem*, p. 55—56.

Totuși, cei doi «sciți» n-au scăpat de reproșul de neortodoxie. Casian a fost acuzat de semi-pelagianism, mai precis de opoziție față de învățătura lui Augustin despre har și predestinație, ceea ce a provocat o polemică ardentă din partea lui Prosper de Aquitania, ucenic și admirator al marelui episcop de la Hippona [57].

În fond, învățătura Colațiunii a XIII-a a lui Casian, unde se tratează despre har și libertate, deși condamnată la sinodul de la Orange (529) și stigmatizată ca apocrifă, adică pusă la index, în cunoscutul *Decretum Gelasianum* [58], nu este semi-pelagină decît dacă e privită în perspectivă augustiniană. Augustinolatria lui Prosper de Aquitania a trecut și în teologia catolică modernă, care crede că doctrina lui Casian despre libertatea omului în actul mîntuirii nu corespunde ansamblului concepției sale și că ea ar putea fi detașată fără dificultate de acest ansamblu; ea n-ar fi decît o încercare de a proteja creștinismul de orice interpretare fatalistă, cu ajutorul gîndirii Sfîntului Ioan Gură de Aur [59]. În realitate, învățătura lui Casian nu este semi-pelagiană decît în ochii augustinienilor; ea reflectă concepția Sfîntului Ioan Gură de Aur după care harul și libertatea colaborează [60]. Nu-i o doctrină îndreptată special contra fatalismului, ci este doctrina ortodoxă a majorității Sfinților Părinți răsăriteni, dar care, la Casian, este formulată în chip limpede și clasic. Gîndirea sa asupra raportului dintre har și libertate asupra căreia el a reflectat îndelung în timpul șederii sale în oazele de spiritualitate ale Țării Sfinte, Egiptului și Constantinopolului, inclusiv în mînăstirea sa de la Marsilia, este una din perlele teologiei patristice. Autorul nostru subliniază adînc importanța și rolul libertății în viața omenească în general și în actul mîntuirii îndeosebi. Este una dintre cele mai prețioase idei umaniste pe care el a dus-o în Apus, deși această concepție a fost condamnată, 100 de ani mai tîrziu, într-un sinod local. Harul și libertatea, zice Casian, par a se opune unul celeilalte; în realitate, ele sînt de acord și din cauza evlaviei trebuie să le acceptăm, deopotrivă pe amîndouă, pentru a nu ne atinge de regula de credință a Bisericii. Cînd Dumnezeu vede voința noastră înclinînd spre bine, El vine în întîmpinarea noastră, ne conduce și ne întărește [61]. Grație binefacerii din partea Creatorului, bunele voinți au uneori inițiativa, dar aceste bunevoinți nu ajung la realizarea virtuții decît sub conducerea Domnului (Rom. VII, 18) [62]. Este adevărat că liberul arbitru poate sau să neglijeze harul, sau să-l iubească [63]. Dar, din momentul în care Dum-

57. S. Prosperi Aquitani, *De gratia Dei et libero arbitrio liber contra collatorem*, P.L., 51, col. 215 A—276 A. Argumentele lui Prosper sînt destul de slabe. Se știe că pînă la urmă el a adoptat aproape aceeași poziție ca și Casian.

58. v. Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum...*, Leipsig 1912, p. 56.

59. M. O. Galliard, *op. cit.*, col. 266.

60. Prof. N. Chițescu, *Învățătura Sfîntului Ioan Casian despre raportul dintre har și libertate*, în «Telegraful Român». Omagiu Înalt Prea Sfinției Sale Dr. Nicolae Bălan, Mitropolitul Ardealului, 1905—1955, p. 306—316.

61. *Contalio XIII*, 11, 4, p. 377.

62. *Ibidem*, 9, 5, p. 374; 9, 4, p. 373.

63. *Ibidem*, 12, 8, p. 381.

nezeu vede luminînd în noi o scînteie de bunăvoinţă, oricît de mică ar fi ea, El o favorizează, o măreşte şi o întăreşte prin suflarea Sa [64].

Dionisie cel Mic, deşi perfect ortodox (totus catholicus), a fost învinovăţit de a fi comis unele greşeli de doctrină, dar Casiodor, care ne dă această informaţie, declară că cel ce citeşte actele Sinoadelor de la Efes şi Calcedon, ca şi scrisorile de confirmare a acestor Sinoade, va constata că încercările celor răi au eşuat în această privinţă [65]. Precizia dată ne arată că ceea ce se considera ca greşeli, în opera lui Dionisie, erau de fapt elemente aparţinînd textelor conciliare, poate uneori versiunii lor latine, nu unei opere personale a autorului nostru.

Cei doi călugări daco-romani «sciţi», maiştri desăvîrşiţi în greacă şi în latină, au îmbogăţit cultura mediteraneeană cu cunoştinţi şi probleme variate: ascetice, teologice, istorice, juridice, antropologice etc. Plecînd din Sciţia Minor, acest tezaur cultural a fost continuu amplificat prin călătoriile, lecturile şi experienţele personale ale acestor Părinţi, de-a lungul Palestinei, Egiptului, Constantinopolului, Romei şi întregii Mediterane. Opera lui Casian conţine aluzii, reminiscenţe, rezumate sau texte din autori clasici ca Cicero, Virgiliu, Horaţiu, Salustiu, Persius, poate Ovidiu [66]. Casian cunoaşte bine curentele gîndirii antice ca stoicismul, aristotelismul, neoplatonismul, psihologia viţiilor sau a păcatelor, teoria patimilor care îi vine de la Portic, prin cultura alexandrină [67]. Dionisie era magistru în istorie, dialectică şi astronomie. Casian citează la fiecare pas Sfînta Scriptură, se serveşte de Origen şi de Evagrie fără să o spună [68], citează texte din Sfinţii Ilarie şi Ambrozie, din Fericiţii Ieronim şi Augustin, din Rufin, din Sfinţii Grigorie de Nazianz, Atanasie şi Ioan Gură de Aur [69], este informat asupra literaturii polemice contra lui Nestorie, asupra ereziilor şi învăţăturilor acestora, asupra provinciilor cu specificul lor, este la curent cu hotărîrile Sinoadelor Ecumenice şi cu toate noutăţile epocii sale [70], pe care le pune la dispoziţia contemporanilor săi mediteraneeni. Dionisie cel Mic a făcut la fel prin traducerile, Prefeţele şi calculele sale pascale. Menţionăm spiritul critic al celor doi «sciţi», spirit de care ei se folosesc larg în operele lor: amîndoi critică pe Nestorie; Casian critică şi pe Augustin [71], Dionisie critică pe Grigorie de Nyssa [72], sistemul calculelor cronologice practicate pînă la el, pe unii dintre contemporanii săi în materie de dogmă şi s-a ostenit, prin noi exigenţe, să dea o traducere cît mai exactă a canoanelor [73].

Spiritualitatea este preocuparea principală a lui Casian şi una din cele mai importante ale lui Dionisie cel Mic. Ei concep spiritualitatea

64. *Ibidem*, 7, 1, p. 369. 65. *Op. cit.*, 23, P.L., 70, col. 1138 BC.
66. O. Chadwick, *op. cit.*, p. 9—10 şi notele. 67. M. P. Galliard, *op. cit.*, col. 237.
68. *Ibidem*, p. 223—225, 229. Ambii erau «personae non gratae», în cercurile bisericeşti stricte. 69. *De Incarnatione* ... VII, 24—30, p. 382—389.
70. M. O. Galliard, *op. cit.*, col. 222.
71. *Conlatio XIII*, p. 362—396, îndeosebi 11, p. 375—376.
72. *Praefatio Dionysii Exigui ad Eugipum presbyterum*, 2, în «Scriptores «Illyrici Minores», Corpus Christianorum, Series Latina, LXXXV, 1972, p. 35; PL 67, col. 345 D.
73. *Praefatio Dionysii Exigui ad Hormisdam papam* ... 2, 3, ibidem, p. 51.

ca pe o dorință arzătoare de progres în desăvîrșire, ca pe o luptă continuă contra păcatului, ca pe o vigilență neîncetată asupra simțurilor, ca pe un efort de a trezi și întări conștiința care procură adevărata independență și libertate interioară mai presus de teama servilă și de nădejdea mercenară. Spiritualitatea este dragostea de bine pentru binele însuși [74]. De aceea, prietenia are un rol decisiv în procesul desăvîrșirii, pentru că în fond ea nu apare și nu se menține decît între oameni care merg pe același drum al binelui și practică aceeași virtute [75]. Lupta neobosită contra celor 8 păcate capitale trebuie să ducă la triumful asupra patimilor, la această *apatheia* (nepătimire), care este starea sufletească pe care nimeni și nimic nu o poate tulbura, în care nedreptatea este suportată cu răbdare, unde schimbările și eventualitatea morții nu o neliniștesc, unde voința este nezguduită, pentru că e susținută de Dumnezeu, unde în fine vine și cunoașterea [76]. Dragostea de muncă, ascultarea, răbdarea, smerenia, bunătatea și dragostea constituie temeliile desăvîrșirii [77]. Fiara sălbatică, care devoră orice virtute este mîndria.

Este interesant să aflăm de la Casian că el nu va face apel la minuni și la semne în descrierea procesului desăvîrșirii, pentru că cititorii n-ar avea din acestea drept profit decît mirarea, în timp ce scopul său precis, al autorului nostru, este ameliorarea moravurilor și realizarea vieții desăvîrșite [78]. Esențialul este experiența și practica [79].

Casian, ca și Dionisie, a avut destui predecesori în domeniul spiritualității. El nu-i numește pe Origen și pe Evagrie, dar citează cu mari elogii pe Sfîntul Vasile și Fericitul Ieronim [80]. Dionisie procedează la fel pentru episcopul Petru și Părinții sciți. Cei doi «sciți», după ce au făcut, din tinerețe, o profundă și lungă experiență în acest domeniu, au fost în măsură să implanteze în Biserica din Apus această spiritualitate puternic ancorată în Sfînta Scriptură și bine sistematizată în viața ascetică de care ei vorbesc. Spiritualitatea «scitului» Casian a avut o influență consideratbilă în Apus : prieteni și adversari s-au inspirat pe larg din ea, ca : Vincențiu de Lerin, Eucheriu de Lyon [81], Faustus de Riez, Casiodor care aprecia și înaltul nivel spiritual al lui Dionisie cel Mic, apoi Chesarie din Arelate, Grigorie cel Mare, Regula Magistrului (Regula magistri), Regula Sfîntului Benedict, în pofida indexului din *Decretum Gelasianum* și a condamnării de la Sinodul de la Orange. În Răsărit, operele spirituale ale lui Casian sau extrase din aceste opere au fost traduse în greacă probabil încă din secolul V ; Fotie cunoaște un rezumat (epitome) al *Instituțiilor* și un altul al Colațiunilor II și VII ; K. J. Dyovouniotis a găsit și a publicat o traducere greacă, în 1913, a Colațiunilor I, II, VII și VIII [82]. Filocalia greacă din 1792, *Filocalia* rusă

74. *Conlatio XI*, 8, 1, p. 320 ; M. O. Galliard, op. cit., p. 246.
75. *Conlatio XVI*, 5, p. 442 și passim. 76. O. Chadwick, *op. cit.*, p. 85.
77. *De Institutis coenobiorum* VII, 19, p. 143—144 ; XII, 3, p. 229.
78. *Ibidem*, «Prefață», 7, 8, p. 6 : «Propositum siquidem mihi est non de mirabilibus Dei, sed correctione morum nostrorum et consummatione vitae perfectae ... disserere».
79. *Ibidem*, «Prefață», 5, p. 5 : «Totum namque in sola experientia usuque consistit».
80. *Ibidem*. 81. Gennadius, *op. cit.*, 64, p. 83.
82. P.L., XXVIII, 849—906 ; Fotie, Biblioteca, 197, ap. O. Chadwick, *op. cit.*, p. 148—157.

din 1877 și *Filocalia* românească din 1946—1948 [83] conțin extrase din Casian.

Ioan Casian și Dionisie cel Mic, plecați din Sciția Minor și rezidînd ani îndelungați în Răsărit unde au învățat mult din spiritualitatea și din patristica răsăriteană și unde au făcut experiențe hotărîtoare, au fost trimiși sau chemați la Roma și mai departe încă, în Apus. Ei au fost, în aceste părți ale Apusului, ca pionieri însărcinați de Hristos cu misiuni multiple: să răsădească cu generozitate în inimile fraților din Apus conștiința unității de viață, de gîndire și de aspirații pentru desăvîrșirea existenței creștine, între Răsărit și Apus, să pună în circulație învățătura ortodoxă contra nestorianismului și a altor erezii sau devieri de la adevărata credință, să organizeze cadrul canonico-juridic al Bisericii Apusului, să transpună și acomodeze, la fața locului, prin traduceri și adaptări, concepția Părinților răsăriteni despre Întrupare, antropologie și experiența contemplării și a libertății și a harului.

Dacă Ioan Casian reunește în el înțelepciunea pozitivă romană cu intelectualismul grecilor [84] și smerenia, răbdarea, vigilența și dragostea Evangheliei, inclusiv gnoza prin liniștea absolută în Dumnezeu, Dionisie cel Mic este încărcat de erudiție, pătruns de spirit juridic și istoric și a știut să-și lege numele de o faptă nemuritoare, ca întemeietor al erei creștine [85]. Dacă Ioan Casian are calități de observație și de echilibru și dacă clasicismul său se întemeiază pe o cunoaștere profundă a naturii umane, în ceea ce aceasta are ca universal [86], Dionisie este înzestrat cu un spirit precis de analiză, predă dialectica la Vivarium, posedă o capacitate remarcabilă de sinteză și de critică și este purtătorul unui umanism de prima mînă. Ambii au consolidat cu elemente noi raporturile dintre Răsărit și Apus, raporturi promovate deja prin oameni ca Sfinții Policarp, Iustin, Irineu, Atanasie, Ilarie de Pictavium și Fericitul Ieronim și Rufin, grație unor eforturi cunoscute. Prin recomandarea erei celei noi, Dionisie a contribuit la promovarea unității nu numai între creștini, ci și între toți oamenii.

Prin călătoriile, șederea și activitatea lor în diferite regiuni ale Mediteranei, Casian și Dionisie au pus în contact romanitatea răsăriteană și romanitatea apuseană. Acest contact reliefează faptul că cei doi «sciți» vorbeau și scriau o limbă latină remarcabilă prin lexicul, construcția frazei și echilibrul ținutei generale a textului [87], într-un așa grad, încît s-a tras concluzia, la un moment dat, că opera lui Casian, de exemplu, nu putea aparține cuiva originar din Sciția Minor. Și, totuși, Ammian Marcellin, care scrie într-o frumoasă limbă latină, nu e nici italian, nici provensal, ci sirian. În al doilea rînd, acest contact atestă

83. Traducerea română este a Pr. Prof. D. Stăniloaie, vol. I, Sibiu, 1946, p. 95—142.
84. M. O. Galliard, *op. cit.*, p. 222.
85. C. Verschaffel, *Dennys le Petit*, în «D. Th. C.» IV, 1, 1924, col. 449.
86. M. O. Galliard, *op. cit.*, col. 276.
87. Gennadius, *Ibidem*: «Scripsit... librato sermone et... sensu verba inveniens et actione linguam movens».

o continuitate desăvîrșită a limbii latine, în Dacia Pontică, pentru perioada dintre moartea lui Casian (435) și scrierile lui Dionisie cel Mic, spre 520—545, adică pentru ceva mai mult de 100 de ani. E posibil ca expresia «experiența magistra» [88], de care se servește Dionisie pentru a desemna mijlocul prin care el a cunoscut pe oamenii duhovnicești superiori ai Sciției Minor, să facă aluzie la Ioan Casian, ca unul dintre acești oameni duhovnicești, întrucît ideia de experiență este frecvent folosită de acesta autor, inclusiv expresia «experiența magistrante» [89].

Este și o continuitate de doctrină, de credință și de educație între Răsărit și Apus, exprimată prin elogiul pe care Ioan Casian îl face spre 430—431 ,Sfîntului Ioan Gură de Aur, de care credincioșii din Constantinopol trebuie să-și amintească totdeauna ca de un magistru și pedagog, care i-a crescut la sînul său și i-a îmbrățișat. Ei trebuie să citească scrierile și să țină învățătura hrisostomică, ce constituie frumosul și sublimul, pe care au să-l răsădească în sufletele și în cugetele lor. El însuși, Casian, va face la fel, întrucît el l-a avut, ca și ei și cu ei, pe Ioan Gură de Aur drept magistru de obște ; el este ucenicul și opera marelui Patriarh și, în același timp, lucrarea pe care a elaborat-o, de curînd, contra lui Nestorie, tot el, Gură de Aur, i-a sugerat-o și i-a desăvîrșit-o. Patriarhul a fost izvorul, iar el, Casian, este rîul care derivă din acest izvor [90]. Această pagină de profundă gratitudine și de fină frumusețe spirituală este scrisă la Marsilia, un sfert de veac după plecarea autorului ei de la Constantinopol și se adresează credincioșilor acestui oraș însuși, într-o operă scrisă pentru Apus. La un sfert de veac sub raport cronologic și la cîteva mii de kilometri ca distanță spațială, în Apus, Casian își proclamă apartenența teologică și spirituală la creștinismul răsăritean, îndeosebi cel hristostomic. Îndemnînd pe răsăriteni să-și aducă aminte de cei trei Patriarhi ai Constantinopolului, Grigorie Teologul, Nectarie și Ioan «minunat prin credința și puritatea sa», în realitate Casian se adresa Apusului, pentru a-l pune la curent cu marile valori ale Răsăritului și pentru a se prezenta el însuși cititorilor săi ca răsăritean, deși lucra pentru apuseni. El împărtășea acestora învățătura Răsăritului în latina clasică, învățată în Sciția Minor și desăvîrșită după aceea în Apus. Lucrul s-a petrecut la fel și cu Dionisie cel Mic.

Casian și Dionisie reprezintă o sugestivă continuitate spirituală și lingvistică a vieții daco-romane din Sciția Minor, de-a lungul a două secole, în spațiul Mediteranei. Ei sînt expresia anticipativă a continuității poporului român însuși, care, deși ortodox, vorbește o limbă neo-latină, moștenind astfel și credința și limba lui Casian și Dionisie cel Mic. Dragostea lui Casian pentru Sfîntul Ioan Gură de Aur și Grigorie Teologul este confirmată de către ortodoxia românească din toate timpurile.

88. *Praefatio Dionysii Exigui ad Ioannem et Leontium* . . . 1, p. 55.
89. *Conlatio III*, 7, 4, p. 76 ; XII, 16, 3, p. 359.
90. *De Incarnatione* . . . VII, 31, 4, 5, 6, p. 390—391.

Pr. Prof. Ioan Rămureanu

SFÎNTUL IRINEU, EPISCOP DE SIRMIUM

Cetatea Sirmium, azi Mitroviţa, în Serbia, a fost una din cele mai importante dintre cetăţile provinciilor snd-dunărene ale Imperiului roman. Ea exista încă din timpul celţilor taurisci din secolul al III-lea î. Hr. Romanii au ocupat cetatea Sirmium în anul 35 î. Hr.

O mare dezvoltare a luat Sirmium în timpul împăratului Traian (98—117), servind romanilor ca bază de operaţiuni în cele două războaie daco-romane, dintre anii 101—102 şi 105—106.

Dintre împăraţii romani, Aurelian (270—275) şi Probus (277—282) erau originari din Sirmium [1].

Începînd din timpul tetrarhiei lui Diocleţian (284—305), cetatea Sirmium a devenit reşedinţă imperială — *sedes Imperii*. Ginerele împăratului Diocleţian, C. Galerius Maximianus (292—311) era de origină daco-romană, după mama sa *Romula*, născută probabil în cetatea Romula din Dacia Malvensis (Inferior), azi localitatea Reşca din Oltenia, pe care carpii şi dacii, ostili stăpînirii romane, o siliră să se refugieze pe teritoriul Imperiului roman din sudul Dunării. În cinstea ei, fiul ei Galeriu numi un oraş din Dacia Ripensis cu numele de Romulianum, situat la vărsarea Timocului în Dunăre, lîngă Bononia (Vidin) [2].

Împăratul Galeriu şi-a stabilit de la 21 mai 295 reşedinţa sa imperială la Sirmium şi conducea de aci Praefectura Illyrici [3].

În 293, veni la Sirmium şi socrul lui Galeriu, Diocleţian, unde, un an mai tîrziu, în 294, sărbători cei zece ani de domnie ai săi — decennalia [4].

De la Bisericile înfiinţate de Sfîntul Apostol Pavel în oraşele Macedoniei şi anume: Neapolis, Filipi, Amfipolis, Apolonia, Tesalonic şi Bereea în anul 51, în a doua călătorie misionară a sa, şi din Iliria, unde Sfîntul Apostol Pavel a predicat în cursul anului 57 (Romani XV, 19—20), creştinismul s-a răspîndit prin ucenicii săi şi urmaşii acestora, la nord, în provinciile romane Tracia, Moesia Inferior (Secunda), care se întindea atunci şi peste Scythia Minor sau Dacia Pontică (Dobrogea), Moesia Superior (Prima) şi la Sirmium, metropola civilă şi militară a provinciei Pannonia Inferior (Secunda), reşedinţa prefecturii Iliricului.

---

1. A. Lippold — E. Kirsten, *Donauprovinzen*, în «Reallexikon für Antike und Christentum», Band IV, Stuttgart, 1959, col. 153 ; 166—167.

2. Lactantius, *De mortibus persecutorum*, IX, XI, XXIII, ed. S. Brandt et G. Laubmann, în Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, t. XXVII, Vindobonae, 1893, p. 183, 185, 199 ; H. Grégoire, *Notes Épigraphiques*, în «Byzantion», t. VIII (1933), p. 55.

3. J. Zeiller, *Sur l'ancien évêché de Sirmium*, în «Orientalia Christiana Periodica», XIII (1947), nr. 3—4, p. 670 ; Ibidem, *Les originnes chétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918, p. 5—6, 14 ; A. Lippold — E. Kirsten, *op. cit.*, col. 154—155 ; W. Ensslin, *Maximianus Galerius*, în Paulys-Wissowa, Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft, Band XIV, Stutgart, 1930, col. 2520 ; W. Seston, *Dioclétian et la tétrachie*, Paris, 1946, p. 244 ; I. I. Russu, *Dacia şi Pannonia Inferior*, Bucureşti, 1973.

4. W. Seston, *op. cit.*, p. 131 ; Idem, Diocletianus, în Reallexikon für Antike und Christentum, Band III, Stuttgart, 1957, col. 1036—1052 ; W. Ensslin, art. *Valerius Diocletianus*, în Paulys-Wissowa, Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft, zweite, Reihe, 14 Halbband VII A, 2, Stuttgart, 1948 col, 2438—2448.

În Epistola către romani, scrisă de la Corint în primăvara anului 58, Sfîntul Apostol Pavel ne dă o mărturie directă despre predicarea cuvîntului Evangheliei în Iliria, în anul 57, în cursul celei de a doua călătorii misionare, exprimîndu-se în termenii următori: «De la Ierusalim și din ținuturile de prinprejur *pînă în Iliria*, am răspîndit Evanghelia lui Hristos. Astfel am rîvnit s-o binevestesc acolo unde Hristos n-a fost numit, ca să nu zidesc pe temelie străină» (Romani XV, 19—20).

Sfîntul Apostol Pavel a predicat și la Nicopolis, în Epir, unde dorea să petreacă iarna anului 65—66 (Tit III, 12).

În Dalmația, a predicat după tradiția creștină, Tit, ucenicul Sfîntului Apostol Pavel.

Nu cunoșteam împrejurările în care creștinismul a pătruns la Sirmium, dar, după tradiția creștină, Biserica de Sirmium (Mitrovița) a fost întemeiată de Epenet (Epaenetus), despre care se crede că a fost unul din cei 70 de ucenici ai Domnului Hristos, și de Andronic (Andronicus), despre care face mențiune Sfîntul Apostol Pavel în Epistola către Romani (XVI, 5, 7)[5].

Eruditul istoric al creștinismului ilirian, J. Zeiller și alți cercetători și istorici au contestat valoarea istorică a acestei tradiții[6]. Fapt sigur este că la începutul secolului al IV-lea, apare la Sirmium un *episcop cu numele de Iirineu*, care a murit ca martir la 6 aprilie 304, în greaua persecuție dezlănțuită contra creștinilor de împăratul Dioclețian și de ginerele său Galeriu. Aceasta presupune că Biserica din Sirmium, pînă să ajungă la rangul de *Episcopie*, a putut exista cu mult înainte de 304, deoarece nu se ridica la această treaptă o Biserică alcătuită numai din cîțiva credincioși. Nu cunoaștem însă, dacă Sfîntul Irineu a fost primul ei episcop, sau dacă înaintea lui au mai păstorit la Sirmium și alți episcopi.

Actul martiric al Sfîntului Irineu de Sirmium ni s-a păstrat în forma originală, în limba latină, transcris, în ceea ce privește cuprinsul, aproape cuvînt cu cuvînt, după procesul său verbal de judecată de la Tribunalul din Sirmium, făcută de guvernatorul provinciei Pannonia Inferior (Secunda), Probus. Doar introducerea și încheierea sînt adăugate de autorul creștin necunoscut, care a alcătuit Martiriul Sfîntului Irineu de Sirmium. Acest act martiric are o mare valoare istorică, atît pentru istoria pătrunderii creștinismului în provinciile dunărene ale Imperiului Roman, cît și pentru limba latină creștină vorbită în aceste provincii. Acest fapt l-a făcut pe Jacques Zeiller, cel mai bun cunoscător al istoriei provinciilor creștine sud-dunărene, să afirme că actul martiric al Sfîntului Irineu «*este unul dintre cele mai sobre și mai bune pe care le posedăm*»[7].

---

5. D. Farlati — J. Coleti, *Ilyricum sacrum*, t. I, Venetiis, 1741, p. 240 și 261; t. VII, Venetiis, 1819, p. 454 ș.u.; St. Salagius, *De statu Ecclesiae Pannonicae*, Quinque-Ecclesiis, 1777, p. 8—32: P. B. Gams, *Series episcoporum Ecclesiae Catholicae quotquot innotuerunt a beato Petro Apostolo*, Ratisbonae, 1886, p. 378; Pr. Prof. I. Rămureanu, *Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348 și 358*, în «Studii Teologice», XV (1963), nr. 5—6, p. 268; B. Saria, *Die Chrtianisienung des Donauraumes*, în *Wölker und Kulturen Südosteuropas*, München, 1959, p. 18—22; Tibor Nagy, *Die Geschichte des Christentums in Pannonien bis zu den Zusammenbruch des römischen Grenzschutzes*, Budapest, 1939, în ungurește, cu rezumat în limba germană; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918, p. 31—32; Furio Lenzi, *Introduzione del cristianesimo nell' Iliria, Firenze, 1908.*

6. J. Zeiller, *op. cit.*, p. 31—32; Idem, *L'expansion du christianisme dans la péninsule des Balkans du I-er au V-e siècle*, în «Revue internationale des Études Balcaniques» (Belgrade), I (1934—1935), t. II, p. 414—419.

7. J. Zeiller *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, p. III.

Din punct de vedere lingvistic, acest act martiric are şi o mare valoare filologică, deoarece este *primul document creştin de limbă latină,* aşa cum se vorbea ea în provinciile dunărene ale Imperiului roman, la sfîrşitul secolului al III-lea şi începutul secolului al IV-lea.

Iată traducerea românească a *Martiriului Sfîntului Irineu de Sirmium:*

I. «În timpul persecuţiei împăraţilor Diocleţian (284—305) şi Maximian (e vorba de C. Galerius Maximianus (292—311), creştinii, luptîndu-se prin felurite munci, îndurau chinurile impuse de tiranii împăraţi cu inima încredinţată lui Dumnezeu, făcîndu-se părtaşi la răsplătirile Sale cele veşnice. 2. Acest fapt s-a întîmplat şi cu slujitorul lui Dumnezeu, Irineu, episcopul cetăţii Sirmium, a cărui luptă şi biruinţă am s-o arăt şi istorisesc îndată. Pentru smerenia lui curată şi teama de Dumnezeu, Căruia îi servea prin fapte bune, el s-a făcut vrednic de numele său (În limba greacă Irineu înseamnă cel «paşnic», de la cuvîntul εἰρήνη (pace).

II. Aşa dar, fiind prins Irineu, a fost adus în faţa lui Probus, guvernatorul provinciei Panonia [8].

Guvernatorul Probus i-a zis: Supunîndu-te poruncilor împărăteşti, jertfeşte zeilor.

Episcopul Irineu a răspuns: Cel ce jertfeşte zeilor şi nu lui Dumnezeu, va fi şters din numărul celor aleşi.

Guvernatorul Probus a zis: Prea îndurătorii împăraţi au poruncit că trebuie să jertfeşti sau să mori prin chinuri. Irineu a răspuns: Mi s-a poruncit să primesc mai degrabă chinurile decît să sacrific demonilor, negînd pe Dumnezeu.

Guvernatorul Probus a zis: Sau jertfeşti sau voi porunci să fii chinuit. Irineu a răspuns: Mă bucur, de vei face-o, ca să fiu şi eu părtaş la suferinţele Domnului meu.

Guvernatorul Probus a poruncit să fie chinuit. Şi pe cînd îl chinuiau cu cea mai mare cruzime, guvernatorul i s-a adresat: Ce zici, Irinee, jertfeşti? Iar Irineu a răspuns: Jertfesc prin buna mărturisire a credinţei mele Dumnezeului meu, căruia i-am jertfit totdeauna.

III. — 1. Venind, însă, părinţii lui şi văzînd că el este chinuit, îl rugau (să jertfească zeilor). Iar copiii lui, îmbrăţişîndu-i picioarele, îi ziceau: Ai milă de tine şi de noi, tată. Erau de faţă şi femeile (adică soţia şi rudeniile), care, plîngînd pentru tinereţea şi frumuseţea lui, îl rugau să jertfească). 2. În jurul său se auzeau plînsul şi bocetele tuturor rudelor, gemetele slujitorilor, ţipetele vecinilor şi vaietul prietenilor, care, cu toţii plîngînd, îi ziceau: Fie-ţi milă de floarea tinereţii tale. 3. Dar el, cum s-a spus, cuprins de o dorinţă mai înaltă, avînd înaintea ochilor porunca Domnului, care a zis: «Dacă cineva mă va tăgădui în faţa oamenilor şi eu îl voi tăgădui în faţa Tatălui Meu, care este în ceruri» (Matei X, 33), disprețuind toate, n-a răspuns nimănui dintre ei. Căci se grăbea să ajungă la speranţa chemării de sus.

4. Atunci guvernatorul Probus i-a zis: Ce zici? Lasă-te pentru lacrimile acestora de nebunia ta şi, luînd aminte la tinereţea ta, jertfeşte. Irineu a răspuns. Iau aminte la mine neîncetat, dacă nu voi jertfi. 5. Probus a poruncit ca Irineu să fie

8. E vorba de provincia *Pannonia Inferior sau Prima,* a cărei reşedinţă era cetatea Sirmium, numită în urmă, după numele Sfîntului Dimitrie, Mitroviţa, capitala prefecturii Iliricului în secolul al IV-lea.

dus spre pază la închisoare. Acolo a fost închis mai multe zile şi a fost supus la felurite chinuri.

IV. 1. — Iar după oarecare timp, stînd guvernatorul Probus, la miezul nopţii, pe scaunul de judecată, a fost introdus din nou preafericitul martir Irineu. 2. Probus i-a zis: Acum, jertfeşte, Irinee, şi vei fi cruţat de chinuri. Irineu a răspuns. Fă ceea ce ţi s-a poruncit, iar aceasta să n-o aştepţi de la mine. 3. Probus, mînios, a poruncit ca el să fie bătut cu vergi. Irineu a răspuns: Am pe Dumnezeu căruia am învăţat să mă închin din copilărie. Lui mă închin, El care mă întăreşte în toate, şi Lui îi jertfesc. Iar zeilor făcuţi de mîini omeneşti, nu pot să mă închin.

Probus a zis: Caută să scapi de moarte. Îţi este de ajuns chinurile pe care le-ai suferit.

Irineu a răspuns: Sînt ferit continuu de moarte, cînd, prin chinurile pe care crezi că mi le-ai făcut, dar pe care nu le simt, primesc pentru Domnul viaţa cea veşnică.

Probus a întrebat: Soţie ai?
Irineu a răspuns: Nu am.
Probus a întrebat: Copii ai?
Irineu a răspuns: Nu am.
Probus a întrebat: Părinţi ai?
Irineu a răspuns: Nu am.

Probus a zis: Dar aceia care au fost în şedinţa trecută şi plîngeau, cine erau?

Irineu a răspuns: Este o învăţătură a Domnului meu Iisus Hristos, care spune: «Cel ce iubeşte pe tată ori pe mamă, ori pe soţie sau pe fii sau pe fraţi mai mult decît pe Mine, nu-Mi este Mie vrednic» (Matei X, 37; Luca XIV, 26).

Astfel, Irineu, privind la Dumnezeu spre cer şi luînd aminte la făgăduinţele Lui, dispreţuind toate, mărturisea că nu cunoaşte şi nu are niciun părinte, afară numai pe Dumnezeu.

Probus a zis: Jertfeşte măcar pentru copii. Irineu a răspuns: Copiii mei au acelaşi Dumnezeu pe care-L am şi eu, care poate Să-i mîntuie. Tu, însă, fă ceea ce ţi s-a poruncit.

Probus a zis: Te sfătuiesc, tinere, jertfeşte, ca să nu te dau chinurilor.

Irineu a răspuns: Fă ceea ce vrei. Vei vedea chiar acum cîtă putere de răbdare îmi va da Domnul Iisus Hristos faţă de cursele tale.

Probus a zis: Am să te condamn.

Irineu a răspuns: Îţi voi mulţumi, dac-o faci.

Probus, dînd sentinţa de condamnare, a zis: Poruncesc ca Irineu, cel ce nu s-a supus hotărîrilor împărăteşti, să fie aruncat în fluviu.

Irineu a răspuns: Aşteptam feluritele tale ameninţări şi multele tale chinuri, ca, după acestea, să mă dai sabiei. Tu, însă, nu m-ai supus la nici una din acestea. De aceea te rog să faci aceasta, ca să cunoşti în ce fel s-au deprins creştinii să dispreţuiască moartea pentru credinţa lor în Dumnezeu.

V. Probus, mîniat deci pentru credinţa prea fericitului bărbat, a poruncit ca el să fie tăiat cu sabia.

Iar Sfîntul martir al lui Dumnezeu, primind-o ca pe a doua biruinţă, mulţumind lui Dumnezeu, s-a rugat, zicînd: Îţi mulţumesc, Doamne Iisuse Hristoase, care,

prin feluritele pedepse şi chinuri, mi-ai dat tărie şi m-ai socotit vrednic să mă fac părtaş măririi Tale celei veşnice.

Şi după ce a ajuns la podul care se numeşte al lui Basent, dezbrăcîndu-se de hainele sale şi ridicînd mîinile spre cer, s-a rugat, zicînd :

Doamne Iisuse Hristoase, care ai binevoit să pătimeşti pentru mîntuirea lumii, fă să se deschidă cerurile Tale, ca Îngerii să primească sufletul servului Tău Irineu, cel ce moare pentru numele Tău şi pentru poporul Tău care sporeşte în Biserica Ta universală de Sirmium.

Îţi cer şi mă rog milostivirii Tale să mă primeşti şi pe mine şi să binevoieşti a-i întări pe aceştia în credinţa Ta.

Şi astfel, fiind tăiat cu sabia de ostaşi, a fost aruncat în rîul Sava (afluentul Dunării).

VI. A primit mucenicia slujitorul lui Dumnezeu Sfîntul Irineu, episcopul cetăţii Sirmium, în ziua a VIII-a înaintea idelor lui Aprilie (6 aprilie), sub împăratul Diocleţian şi guvernatorul Probus, împărăţind Domnul nostru Iisus Hristos, a cărui mărire este în vecii vecilor. Amin» [9].

---

9. Traducerea textului latin al *Martiriului Sfîntului Irineu de Sirmium* în limba latină ne aparţine şi este făcută după textul original cu titlul : *Passio Sancti Iraenei* († 6 aprilie 304), ed. Rudolf Knopf-Gustav Krüger, *Ausgewählte Märtyrerakten* (Sammlung ausgewählten Kirchen und dogmengeschichtlicher Quellenschriften), Tubingen, 1929, p. 103—106. Vezi textul latin şi în Acta Sanctorum cu titlul *De S. Irenaeo episcopo et martyre Sirmii in Pannonia Acta* t. IX. Martii tomus III, Parisiis et Romae, 1865, p. 554—555 la 26 aprilie, şi la Th. Ruinart, *Acta martyrum syncera (6 apr.)*, Ratisbonae, 1859, p. 432—434.

Hieronymus, *Martyrologium Hieronymianum*, ed. J. B. de Rossi — L. Duchesne, în *Acta Sanctorum Novembris*, t. II, pars prior, Bruxelles, 1894, p. 40, stabileşte data martiriului Sfîntului Irineu de Sirmium tot la 6 aprilie. Tot aşa *Breviarium Syriacum*, ibidem, p. LV. *Martyrologium Hieronymianum*, t. II, pars posterior : *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum*, ed. H. Quentin, Bruxellis, 1931, p. 176, stabileşte martiriul Sfîntului Irineu de Sirmium la 26 aprilie, ceea ce este greşit.

Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae. Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris, Bruxellis, 1902, col. 917, pune sărbătoarea Sfîntului Irineu de Sirmium la 23 august, în aceeaşi zi cu a Sfîntului Irineu de Lugdunum. *Bibliotheca hagiographica Graeca* (BHG), ed. Fr. Halkin, t. II, 3-e éd., Bruxellis, 1957, p. 41, nr. 948—951 b, pune sărbătoarea Sfîntului Irineu de Sirmium la 26 martie şi la 23 august. *Bibliotheca hagiographica Latina*, ed. Soci Bollandiani, t. I, Bruxellis, 1949, p. 662, nr. 4466 pune sărbătoarea Sfîntului Irineu de Sirmium la 25 martie. Vezi şi B. Latyşev, *Menologii anonymi byzantini . . . quae supersunt*, t. I, Petropoli, 1911, p. 281—283 ; t. II, Petropoli, 1912, p. 310—311. Vezi şi Pius Bonifacius Gams, *Series episcoporum Ecclesiae Catholicae, quotquot innotuerunt a beato Petro Apostolo*, Ratisbonae, 1873, p. 378.

Sfîntul Irineu de Sirmium este amintit şi în actele Sfîntului Pollion, lectorul Bisericii din Cibalae (Vinkovţi), † 28 aprilie 304, în *Martyrologium Hieronymiamum*, t. II, pars prior, p. 49 ; t. II, pars posterior, p. 211, nr. 19. Vezi şi *Bibliotheca hagiographica Latina*, t. II, 1949, p. 1000, nr. 6869 şi în *Acta Sanctorum Aprilis*, Parisiis et Romae, 1866, t. III (12), p. 572—573 ; Th. Ruinart, *Acta martyrum syncera*, Ratisbonae, 1859, p. 435—436. Sfîntul Irineu de Sirmium mai este amintit şi în *Materialul celor 15 Sfinţi de la Tiberiopolis* (Strumitza), sărbătoriţi la 28 noiembrie. Vezi BHG, t. II., 3-e éd., p. 96, nr. 1199.

Pentru *Martiriul Sfîntului Irineu de Sirmium*, vezi şi următoarele traduceri : P. Hanozin, *La Geste des Martyrs*, Paris, 1937, p. 219—223 ; H. Leclercq, *Les Martyrs*, t. II, Paris, 1903, p. 219—222, 25 mars ; Paul Allard, *La persécution de Dioclétien*, 3-e éd., Paris, 1908, p. 290—294, ne dă în rezumat părţile principale ale actului martiric citat.

Studii : A. Lippold und E. Kirsten, *Donauprovinzen*, în *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band IV, Stuttgart, 1959, col. 166—167 ; A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*. Band I (Texte und Untersuchungen, 50), Leipzig, 1937, p. 680, la 22 august ; p. 685 şi p. 697, la 23 august ; Jules Lebreton et Jacques Zeiller, *De la fin du 2-e siècle à la paix constantinienne. (Histoire de l'Église depuis les origines jusqu' à nos jours*, publiée sous la direction de Augustin Fliche et

Din *actul martiric al Sfîntului Irineu*, aflăm că el era episcopul Bisericii de Sirmium, că era căsătorit şi tată de copii în vîrstă fragedă. Era deci un episcop tînăr. Pentru credinţa sa în Hristos, a fost arestat, în urma edictului dat contra creştinilor de împăraţii Diocleţian şi Galeriu în primăvara anului 304, din ordinul lui Probus, guvernatorul provinciei Pannonia Inferior, şi judecat la tribunalul din cetatea Sirmium. Cu toate chinurile la care a fost supus, el a refuzat să tămîieze statuile împăraţilor romani Diocleţian şi Galeriu şi să aducă sacrificii zeilor, mărturisind cu curaj şi tărie credinţa sa fierbinte în Domnul Iisus Hristos. «Mărturisind credinţa mea, a răspuns Sfîntul Irineu guvernatorului Probus, eu aduc jertfă lui Dumnezeu, căruia i-am jertfit totdeauna» [10].

După primele chinuri, a fost din nou chinuit mult mai grav, pentru că guvernatorul Probus aştepta mai de grabă lepădarea lui de credinţa creştină, adică apostasierea, decît să-l pedepsească cu moartea.

Pentru a-l determina să se lepede de credinţa în Hristos, guvernatorul Probus a recurs la mijloace sentimentale şi înduioşetoare, chemînd soţia, copii, rudele şi prietenii Sfîntului Irineu, care plîngeau pentru tinereţea lui, poruncindu-le să-l roage să sacrifice zeilor, pentru a scăpa astfel cu viaţă; iar aceştia cu toţii îi strigau: «Ai milă de tinereţea ta».

Sfîntul Irineu a rămas neclintit în credinţa creştină, răspunzînd cu îndrăzneală şi tărie guvernatorului: «Mă mîntui pentru veşnicie, dacă nu sacrific zeilor» [11].

Astfel Sfîntul Irineu a rezistat cu răbdare şi curaj atît la ademenirile şi ameninţările guvernatorului Probus cît şi la rugăminţile soţiei, copiilor, rudeniilor şi cunoscuţilor.

După felurite chinuri, Sfîntul Irineu a fost dus din nou la închisoare, unde, în fiecare zi, era încercat cu alte noi chinuri. În cele din urmă, guvernatorul Probus, văzînd că nu-l poate convinge să renege credinţa creştină, a ordonat să i se taie capul cu sabia, iar după aceea trupul sfîntului să fie aruncat în rîul Sava, un afluent al Dunării. Înainte de executarea pedepsei, Sfîntul Irineu, mulţumind lui Dumnezeu, a rostit această rugăciune: «Îţi mulţumesc, Doamne Iisuse Hristoase, care, prin felurite pedepse şi chinuri, mi-ai dat tărie şi m-ai socotit vrednic să mă fac părtaş măririi Tale celei veşnice» [12]. De asemenea, ajungînd pe podul Basent de peste rîul Sava, cu puţin înainte de a fi tăiat cu sabia şi aruncat în apă, s-a rugat din nou lui Dumnezeu, spunînd: «Doamne Iisuse Hristoase, care ai binevoit să pătimeşti pentru mîntuirea lumii, fă să se deschidă cerurile Tale, ca Îngerii să primească sufletul servului Tău Irineu, cel ce moare pentru numele Tău şi pentru poporul Tău, care se înmulţeşte în Biserica universală de Sirmium. Îţi cer şi mă rog milostivirii Tale să mă primeşti şi pe mine şi să binevoieşti a-i întări pe aceştia în credinţa Ta» [13].

Martiriul Sfîntului Irineu de Sirmium este cel mai vechi act martiric în limba latină din provinciile dunărene ale Imperiului roman. «Documentul, afirmă J. Zeiller, are toate semnele vechimii: Istorisire de alură gravă, nici o exagerare sau notă falsă în scurtele dialoguri dintre Irineu şi Probus, nici o descriere exagerată a chinurilor, nici o stînjenire din partea povestitorului de a face să vorbească pe soţia şi copiii

---

Victor Martin), t. 2, Paris, 1935, p. 468 : H. Delehaye, *Le origines du culte des martyrs*, 2-e, éd., Bruxelles, 1933, p. 256 ; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 79—81 ; Idem, *L' expansion du christianisme dans la péninsule des Balkans du I-er au V-e siècle*, în rev. cit., p. 414—419 ; Lenain de Tillemont, *Mémoires pour senvir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. V, Paris, 1702, p. 250—256 ; t. V, 1, Bruxelles, 1707, p. 116—123.

10. *Martiriul Sfîntului Irineu, ed. cit., p. 103.* 11. *Ibidem.*

12. *Ibidem*, p. 104. 13. *Ibidem* ; P. Allard, *op. cit.*, p. 290—294.

episcopului, nici o aluzie la fapte posterioare perioadei persecuţiilor... Impresia care se degajează din lectura *Actului martiric al Sfîntului Irineu* este aceea a unei compuneri primare, provenind direct din registrele publice ale grefei tribunalului sau din spusele martorilor oculari» [14]. Sfîntul Irineu de Sirmium este menţionat şi în *Actele Sfîntului Pollion,* lectorul Bisericii din Cibalae (Vinkovţi), care a suferit martiriul pentru Hristos tot în anul 304, 28 aprilie, adică la puţin timp în urma Sfîntului Irineu. Aceasta presupune că Actul martiric al Sfîntului Irineu este anterior Actului martiric al Sfîntului Pollion [15].

Sfîntul Irineu numeşte Biserica de Sirmium: «*Ecclesia catholica*» — «*Biserică universală*», adică Biserica adevărată sau ortodoxă, întrucît păstrează întru totul credinţa cea adevărată a Domnului Iisus Hristos. Noţiunea de «Biserică universală» — Ecclesia catholica, ar putea constitui un argument care ne-ar face să presupunem că autorul necunoscut al Actului său martiric, o punea în comparaţie cu Biserica fracţiunilor eretice din timpul său. În cazul acesta, el ar fi compus acest Act martiric la cîţiva ani în urmă, poate în a doua jumătate a secolului al IV-lea, cînd Biserica de Sirmium era turburată de erezia antitrinitară sau monarhiană a episcopului Fotin de Sirmium, condamnat pentru erezie în sinodul de la Sirmium din 351 [16] precum şi de partidele ariene dintre anii 348—358, ca: semiarienii sau omiusienii, arieni moderaţi; anomienii sau eunomienii, arieni extremişti şi omeii, sau omienii, numiţi şi acacieni, care profesau un arianism vag şi inconsistent [17].

Amănuntele exacte, proaspete şi vii, culese de autorul necunoscut al *Actului martiric al Sfîntului Irineu de Sirmium,* după procesul său verbal de judecată în limba latină, de la grefa tribunalului din Sirmium, ne lasă în mod evident să înţelegem, însă, că el l-a compus la foarte scurt timp după moartea Sfîntului Irineu, întîmplată în anul 304, adăogînd doar introducerea şi finalul.

Acest fapt l-a făcut pe istoricul francez J. Zeiller să afirme că *Actul martiric al Sfîntului Irineu* «este unul din cele mai bine garantate dintre acelea care se păstrează din persecuţia lui Diocleţian în Illyricum, iar noi apreciem, datorită circumstanţelor care l-au însoţit şi renumelui postum al martiriului, locul pe care-l deţinea întîistătătorul Bisericii de Sirmium în cetatea sa episcopală, precum şi locul pe care l-a păstrat el, apoi, în istoria bisericească a regiunii danubiene» [18].

Ni s-a păstrat, de asemenea, o scurtă însemnare biografică despre Sfîntul Irineu de Sirmium şi în *Synaaxrium Ecclesiae Constantinopolitanae,* amintit în ziua de 23 august, adică în aceeaşi zi cu *Sfîntul Irineu, episcopul Lugdunului* († 202), azi Lyon, în Franţa, în care se istoriseşte următoarele:

«*Lupta Sfîntului martir Irineu, episcopul Sirmiului* (Mitroviţa). Acest sfînt a trăit în timpul împărăţiei lui Diocleţian (284—305). Şi fiind prins, a fost adus din Sirmium în Panonia şi a fost înfăţişat guvernatorului Probus, mărturisind şi predicînd credinţa în Hristos, adevăratul Dumnezeu. Pentru aceasta a fost pus la închisoare şi fiind scos, a fost biciuit, iar după aceasta, primind condamnarea, i s-a tăiat capul cu sabia şi a fost aruncat în rîul Sava. Astfel s-a săvîrşit mucenicia lui» [19].

În afară de ştirea că Sfîntul Irineu de Sirmium a trăit şi a suferit moartea mucenicească în timpul persecuţiei împăratului Diocleţian, nu mai aflăm nici o altă

14. J. Zeiller, *op. cit.,* p. 80.

15. Vezi ediţiile *Actului martiric al Sfîntului Pollion,* lectorul Bisericii din Cibalae (Vinkovţi, în Iugoslavia), † 28 aprilie 304, la nota 9; Lenain de Tillemont, op. cit., t. V, Paris, 1702, p. 256—259. 16. Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *art. cit.,* p. 275—316. 17. *Ibidem.*

18. J. Zeiller, *op. cit.,* p. 81. 19. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae,* col. 917.

informație cronologică în Sinaxarul Bisericii de Constantinopol. Textul citat din acest Sinaxar prezintă însă o informație geografică eronată, cînd spune că Sfîntul Irineu «a fost adus din Sirmium în Panonia» [20], deoarece se știe că cetatea Sirmium era atunci metropola politică și bisericească a provinciei Pannonia Inferior, deci se afla chiar pe teritoriul provinciei Panonia și nu a venit din altă cetate.

Pentru termenii, care alcătuiesc pînă astăzi fondul principal al limbii române, sînt foarte interesante *cuvintele latine creștine*, folosite în textul din *Martiriul Sfîntului Irineu de Sirmium*, care circulau în toate provinciile dunărene ale Imperiului roman, dintre care semnalăm: *amen* (amin); *adorare* (a adora pe Dumnezeu); *aeterna* (eternă, pus în legătură cu termenii *Vita aeterna* (Viața eternă); *angelus* (înger), cuvînt de origină greacă, intrat în limba română prin limba latină; *caelum* (cer); *Christus* (Cristos și Crist) și *Jesus Christus* (Iisus Cristos); *christianus* (creștin); *civitas* (cetate). În lucrarea Fericitului Augustin († 430), *De civitate Dei*, se întîlnesc frecvent expresiile: *civitas terrena* (cetatea pămîntească) și *civitas Dei* (cetatea lui Dumnezeu) și *civitas coelestis* (cetatea cerească); *colere*, din care s-a format termenul *cultus* (cult, adică închinarea datorată lui Dumnezeu); *confessio* (confesiune, mărturisire); *Deus* (Dumnezeu) format din termenii: *Dominus Deus* (Domnul Dumnezeu); *Dominus* (Domnul); *demonius* (demon); *dignus* (demn, echivalent termenului slav vrednic); *episcopus* (episcop), termen de origină greacă, intrat în limba română prin intermediul limbi latine; *filius* (fiu); *frater* (frate), atît după rudenie fizică cît și ca rudenie spirituală; *martyr* (martir), termen de origine greacă, intrat în limba română prin limba latină; *mater* (mamă); *mors,-tis* (moarte); *negare* și *denegare* (a nega, în expresia *negare Deum* = a nega pe Dumnezeu; *nomen* (nume); *parens,-tis* (părinte); *pater* (tată); *particeps* (părtaș) de la verbul *participare* (a participa, a lua parte); *passio,-onis* (pasiune, în sensul de suferință); *praeceptum* (precept, poruncă, învățătură); *promissio,-onis* (promisiune); *sacrificare* (a sacrifica); *saeculum* (secol); *salvare* (a salva); *spiritus* (spirit) [21].

Cultul Sfîntului Irineu de Sirmium s-a menținut multe secole în această cetate. Teofilact arhiepiscopul Bulgariei, istorisește călătoria unui creștin bulgar care a mers în pelerinaj la toate locurile unde Sfinții fac minuni și îndeosebi «a vizitat și locul unde se află Sfîntul Irineu, mult renumit și el prin minuni» = ἐπεζήτησε δὲ καὶ τὸν ἅγιον Εἰρηναῖον πολὺν καὶ αὐτὸν ᾀδόμενον ἐν τοῖς θαύμασιν [22].

---

20. *Ibidem.*

21. *Martiriul Sfîntului Irineu de Sirmium*, ed. cit., p. 104—105; H. Mihăescu, în studiul: *Limba latină în provinciile dunărene ale Imperiului roman*, București, 1960, nu a fost folosit și textul latin *al Martiriului Sfîntului Irineu de Sirmium* ca izvor pentru limba latină din provinciile romane dunărene.

Pentru cuvintele latine cu sens religios din fondul principal lexical al limbii române, vezi și studiile următoare: Al. Graur, *Fondul principal al limbii române*, București, 1957, p. 1—106; Idem, *Încercări asupra fondului principal lexical al limbii române*, București, 1954, p. 30—183; C-tin C. Giurescu și Dinu C. Giurescu, *Istoria românilor*, t. I, București, 1974, p. 143—146; C. Giurescu, *Formarea poporului român*, Craiova, 1973, p. 116—119; *Istoria limbii române*, t. II, Edit. Academiei R. S. România, București, 1969, p. 170—171; Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, T. I. *Limba latină*, București, 1968, p. 77—199; Pr. Prof. Ion Ionescu, *Privire asupra cuvintelor cu sens religios din fondul principal lexical al limbii române*, în «Mitropolia Olteniei», VIII (1956), nr. 6—7, p. 343—359; M. Macrea, *Contribuții la studiul fondului principal de cuvinte al limbii române*, în «Studii și cercetări lingvistice», V. (București, 1954), nr. 1—2, p. 7—18; V. Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, p. 85—143; 223.

22. Teofilact, arhiepiscopjul Bulgariei, *Historia martyrii XV martyrum*, 54, P. G., CXXVI, col. 220 A; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 81; H. Delehaye, *op. cit.*, p. 256.

La trei zile după moartea martirică a Sfîntului Irineu de Sirmium, adică la 9 aprilie 304, a suferit martirul şi unul dintre diaconii săi, Dimitrie.

Moaştele Sfîntului Dimitrie, diaconul Bisericii din Sirmium, s-au păstrat şi s-au bucurat de un cult deosebit în acest oraş mai multe secole de-a rîndul, iar, în amintirea lui, oraşul Sirmium a primit denumirea de Mitroviţa, nume care se păstrează pînă azi.

Viaţa smeritului diacon şi martir Dimitrie, care a pătimit pentru Domnul Hristos în cetatea Sirmium, a suferit o completă transformare şi a devenit apoi unul dintre Sfinţii cei mai străluciţi ai haghiografiei Bisericii Răsăritului. Dintr-un smerit diacon care a suferit martiriul la 9 aprilie 304, în cetatea Sirmium, sub împăraţii Diocleţian şi Galeriu, martirologiile şi Vieţile de Sfinţi greceşti, au făcut un personaj consular şi un şef militar, care a pătimit martiriul la Tesalonic. Sărbătoarea Sfîntului Dimitrie a fost stabilită apoi la 26 octombrie în Mineile şi Sinaxarele greceşti, din care a trecut apoi la toate popoarele şi Bisericile ortodoxe.

Cercetătorii şi istoricii cu renume au arătat, însă, de mult timp, această denaturare a vieţii Sfîntului Dimitrie, care, dintr-un diacon şi martir la Sirmium, a ajuns, martir la Tesalonic [23].

Memoria celor doi sfinţi, Sfîntul Irineu, episcop de Sirmium şi a diaconului său, Sfîntul Dimitrie, este însă strîns legată de Biserica de Sirmium, unde ei au servit pînă la moarte cu credinţă, rîvnă, şi dragoste Domnului Hristos.

---

23. *Bibliotheca hagiographica Graeca*, t. I. p. 152—164, izvoare, ediţii şi studii despre Sf. Dimitrie ; **Μαρτύριον τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Δημητρίου,** ed. H. Delehaye, *Les légendes grecques des saints militaires*, Paris, 1909, p. 250—263 ; p. 103—109 : Saint Démétrius ; *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, p. 163—166 ; *Martyrologium Hieronymianum*, t. II, pars prior, p. 41 şi *Breviarium syriacum*, p. LV ; *Acta Sanctorum Octobris*, t. IV (52), Parisiis et Romae, 1866, col. 50—209 ; *De Sancto Demetrio martyre*, comentariu introductiv ,viaţa şi faptele sale ,text grec şi latin ; *Sancti Demetrii martyris acta*, P. G., t. CXVI, col. 1167—1426, text grec şi latin ; col. 1081—1168.

Studii : A. M. Papadopoulos, **Ὁ ἅγιος Δημήτριος εἰς τὴν ἑλληνικὴν καὶ βουλγαρικὴν παράδοσιν,** Tesalonic, 1971 ; D. Hemmerdinger-Iliadou, *L'Enkomion de Saint Démétrius par Jean archevêque de Thessalonique*, în «Balkan Studies», Thessalonique, 1960, p. 49—56 ; A. Lippold—E. Kirsten, *Donauprovinzen*, în Reallexikon für Antike und Christentum, Band IV, Stuttgart, 1959, col. 167, afirmă că diaconul Demetrius martir la Sirmium, la 6 aprilie 304, este identic cu Sfîntul Dimitrie cel cinstit de greci la Tesalonic. Moaştele sale au fost duse de la Sirmium la Tesalonic de către romani, cînd s-au refugiat din cauza năvălirii popoarelor migratoare.

D. S. Iliadis, **Ὁ ἅγιος Δημήτριος καὶ οἱ Σλάβοι,** Actes du IX-ème Congrès International d'Études Byzantines à Thessalonique 1953, t. III, Athènes, 1958, p. 128—140 ; C. W. Whitaker, ***Some** aspects of the writings on St. Demetrius*, în Actes du X-e Congrès International d'Études Byzantines, Istanbul, 1957, p. 298—301 ; V. Laourdas, *L'enkomion de Démétrius Chrysoloras sur Saint Démétrius* în «Gregorios Palamas», 40 (1957), p. 342—354 ; G. A. Sotirios, **Ἡ Βασιλικὴ τοῦ ἁγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης,** Atena, 1952 ; A. Xyngopoulos, **Ὁ ἅγιος Δημήτριος εἰς τὴν βυζαντινὴν ἁγιογραφίαν,** Tesalonic, 1950 ; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1933, p. 228—229 ; p. 256 ; Ch. Diehl — Le Tourneau, *Les mosaïques de Saint Démétrius de Salonique*, în «Monuments et mémoires», Piot. t. XVIII (1911), p. 225—247 ; Idem, *Les monuments chrétiens de Salonique*, (Paris, 1918), p. 61—114. Pr. Simeon Popescu, *Marele mucenic Dimitrie şi Sfinţii marii împăraţi Constantin şi Elena . . .*, după ediţia de la Bucureşti din 1835, Sibiu, 1906 ; Lenain de Tillemont, *op. cit.*, t. V, Paris, 1702, p. 148—151 ; t. V. 1, Bruxelles, 1707, p. 242—246.

Pr. Lector Gabriel Popescu

GÎNDURI ŞI POVĂŢUIRI ALE PREA FERICITULUI PATRIARH JUSTINIAN PENTRU ÎNVAŢĂMÎNTUL TEOLOGIC

În paginile ce urmează vom încerca să analizăm mai îndeaproape gîndurile şi îndrumările pe care ctitorul învăţămîntului teologic nou din Biserica Ortodoxă Română le-a elaborat cu diferite prilejuri, în vederea formării slujitorilor sfintelor altare, aşa cum se află ele redate în cele unsprezece volume de *Apostolat social* apărute pînă în prezent.

Îndată după cel de-al doilea război mondial, societatea românească a intrat într-un proces ireversibil de transformări, de înnoiri, de democratizare şi progres. Pe baza înrădăcinării şi experienţei sale pe tărîm pastoral, didactic-teologic şi social, Prea Fericitul Patriarh Justinian, o dată cu înscăunarea sa ca întîistătător al Bisericii Ortodoxe Române — 6 iunie 1948, a înţeles că-i revine sarcina de a îndruma viaţa bisericească, în lumina celor mai bune tradiţii ale Ortodoxiei noastre şi în contextul vieţii celei noi a credincioşilor, a întregului popor român.

În clipele solemne ale investiturii sale, Prea Fericirea Sa adresa întregului cler apelul Sfîntului Apostol Pavel: «Înnoind duhul minţii voastre, să vă îmbrăcaţi în omul cel nou» (Efes. IV, 23—24)[1]. Cu acelaşi prilej, Prea Fericirea Sa arăta că, în vederea realizării măreţelor ei idealuri, Biserica Ortodoxă Română avea de rezolvat mari şi capitale probleme. Între acestea observa că «Biserica noastră trebuie să se preocupe de formarea clerului ei de mir şi monahal». În acest scop trebuie să-şi reorganizeze instituţiile pentru formarea clerului, care să poată răspunde tuturor năzuinţelor şi nevoilor poporului dreptcredincios, un cler cu dragoste pentru ridicarea turmei păstorite şi cu zel întru mîntuirea sufletului credincioşilor, sufletului enoriei, un cler cu drag de muncă pentru propăşirea Bisericii şi a Patriei[2].

«Premisa», cum am numit-o, necesară împlinirii acestui deziderat major s-a realizat curînd: şcolile teologice au revenit la sînul Bisericii, începînd cu anul de studii 1948—1949. Acest eveniment a fost marcat printr-o cuvîntare a Prea Fericitului Patriarh, din care desprindem următoarele: «Plină de bucurie este astăzi inima mea, fără de margini este fericirea ce se revarsă peste sufletul meu, iar buzele mele nu pot mărturisi decît prin graiul cel nepieritor al psalmistului: «Mă bucur că Domnul a auzit glasul meu şi rugăciunea mea, că a plecat spre mine urechea sa» Psalm. CIX, 1—2). Pentru că, într-adevăr astăzi Dumnezeu îndeplineşte una din vechile şi arzătoarele dorinţe ale sfintei noastre Biserici românești, redîndu-i dreptul de a-şi pregăti ea singură pe slujitorii altarelor, potrivit învăţăturii, rînduielilor şi nevoilor sale (...). Azi înlăturăm primejdiile care au ameninţat sfînta noastră Biserică în urma acelei dureroase laicizări a învăţămîntului teologic (...). Pe drumul propovăduirii învăţăturilor lui Hristos şi al slujirii poporului, dorim să meargă de acum înainte toţi slujitorii altarului. Dorim să vedem în sfintele altare preoţi conştienţi de misiunea lor, iar în societate cetăţeni devotaţi statului şi poporului. Pe cei ce vor intra de acum înainte în cîmpul păstoririi pentru Hristos, avem încrederea că noua şcoală inaugurată îi va pregăti temeinic, potrivit îndrumărilor date de Sfîntul Sinod. Pe cei aflaţi

1. *Apostolat social*, vol. I, 1949, p. 130. 2. *Ibidem*, p. 131,

în pastorație îi chemăm, cu părintească dragoste, să vină pentru puțină vreme ca să se adape de la izvorul cel curat al adevăratei învățături creștine, spre a se putea reîntoarce la altare, întăriți și luminați în munca pe care o au de dus» [3]. Se enunța astfel și ideea organizării *Cursurilor de îndrumare misionară și pastorală* pentru clerul Bisericii noastre. Apoi, Prea Fericirea Sa citează din Epistola către Romani: «A venit vremea și ceasul să ne deșteptăm din somn. Noaptea a trecut și s-a apropiat ziua; să lepădăm dar lucrurile întunericului și să ne îmbrăcăm în veșmîntul luminii» (Rom. XIII, 11—12).

Considerații retrospective asupra aceluiași eveniment capital avea să facă peste mai mulți ani, în aceste cuvinte: «O piatră de hotar a fost așezată pe drumul învățămîntului teologic din țara noastră, cînd Biserica Ortodoxă, reintrînd în drepturile ei legitime, a putut prezida reorganizarea instituțiilor sale culturale, orientîndu-le preocupările educative în funcție de experiențele trecutului, de nevoile prezentului și de răspunderile ei pentru viitor» [4].

Grija Părintelui Patriarh s-a manifestat pentru buna organizare și funcționare atît a învățămîntului teologic superior, cît și a celui mediu, deoarece, așa cum spunea la cea de-a 75-a aniversare de la înființarea Facultății de teologie din București «Numai cu un învățămînt teologic mediu bine organizat vor putea institutele teologice universitare să obțină rezultatele bune pe care Sfîntul Sinod le așteaptă de la ele. Cu cît vor fi mai bine pregătiți absolvenții seminariilor noastre, cu atît institutele teologice de grad universitar vor putea face o mai severă selecție, vor putea ridica întreaga lor activitate didactică la un nivel mai înalt, vor putea da sfintelor altare slujitori mai buni, mai învățați, mai zeloși în împlinirea misiunii lor pastorale și sociale» [5].

Firesc era ca institutele teologice să se bucure de o atenție specială, atît pentru nivelul superior al învățămîntului predat în ele, cît și pentru faptul că dintre absolvenții lor se recrutează cea mai mare parte a slujitorilor sfintelor altare în Biserica Ortodoxă Română. De aceea Întîistătătorul Bisericii noastre afirma că «Între așezămintele culturale ale Bisericii, institutele teologice de grad universitar ocupă locul de frunte și că «ele au o îndoită menire: întîia, să promoveze știința teologică, să adîncească și să sporească conținutul disciplinelor sacre; a doua, să făurească suflete noi, să dăltuiască conștiințe creștine, să nască personalități integrale, caractere tari — luminate de știință și încălzite de focul entuziasmului religios —, gata să se dăruiască fără rezerve pentru slujirea lui Hristos și a Bisericii Sale în această lume» [6].

Odată cu promulgarea «*Regulamentului pentru organizarea și funcționarea instituțiilor de învățămînt teologic ale Bisericii Ortodoxe Române*, s-au stabilit normele de desfășurare a activității în școlile noastre atît pe planul învățămîntului și educației, prin cursuri, seminarii și îndrumare permanentă din partea corpului didactic, cît și pentru viața comunitară în internatele teologice.

Referitor la programa de învățămînt, adresîndu-se studenților, Prea Fericitul Părinte Patriarh spunea: «Veți trece în cei patru ani de studii prin multe etape de cunoaștere a problemelor noastre teologice. Veți face cunoștință cu secția Exegetică. Căutați să aprofundați Sfînta Scriptură; fără învățătura Sfintei Scripturi, un preot nu înseamnă nimic... La secția Istorică, veți vedea cum Biserica Ortodoxă este purtă-

3. *Ibidem*, p. 162, 163, 165.
4. *Ibidem*, vol. VI, p. 174—175.
5. *Ibidem*, vol. VII, p. 15.
6. *Ibidem*, vol. VI, p. 174.

toarea tezaurului învățăturilor Sfinților Părinți... La Istoria Bisericii Ortodoxe Române, vă veți entuziasma de trecutul Ierarhilor și părinților Bisericii noastre...

Secția sistematică-dogmatică va cimenta cunoștințele voastre despre dogmele Bisericii și vă va ajuta, pe cît posibil omenește, să cunoașteți pe Dumnezeu. La Morală veți cunoaște diferite sisteme etice și vă veți da seama de superioritatea moralei creștine. Studierea virtuților creștine : credința, nădejdea, dragostea, vă va ajuta nu numai să dobîndiți o cunoaștere adîncă a lor, ci și o înclinare statornică pentru practicarea lor.

La secția Practică veți învăța cum să predicați și să catehizați. Sfîntul Ioan Hrisostom ne arată cît de necesară este elocința pentru preoție.

Toate aceste studii trebuie aprofundate, pentru a întări credința voastră ca să o puteți apoi propovădui și altora. Cine nu e pătruns de credință, nu va putea convinge pe alții de puterea credinței» [7].

Și cu alte prilejuri a fost subliniat rolul important al diferitelor discipline teologice în formarea preotului capabil să răspundă chemării sale în contemporaneitate. S-a evidențiat însemnătatea cunoașterii tezaurului liturgic și a practicii liturgice uniforme în întreaga Biserică. La înființarea catedrei de Ecumenism, literatură creștină și Patrologie, în anul ecademic 1971—1972, se preciza rațiunea funcționării unei astfel de catedre complexe, epoca patristică constituind călăuza sigură în promovarea ecumenismului autentic, în respectul adevărului de credință și în spiritul dragostei slujitoare [8].

Încă înainte de înființarea acestei catedre, Prea Fericitul Părinte Patriarh observa că «Educația ce li se face tinerilor noștri teologi în școli este aceea dictată de spiritul nou prezent în toată creștinătatea, spiritul ecumenic ; spiritul dragostei între frați ; spiritul păcii între Bisericile creștine și al bunei înțelegeri între toți oamenii» [9], spirit la promovarea căruia Ortodoxia românească a adus o contribuție substanțială.

La fel, Prea Fericirea Sa explica locul Bizantinologiei în institutele noastre, astfel : «Am făcut catedră de Bizantinologie, la licență, pentru că Biserica noastră Ortodoxă este una din moștenitoarele culturii bizantine» [10] și trebuie deci să cunoască și să prețuiască această moștenire de preț a ei.

Așa, în concepția Prea Fericitului Patriarh Justinian toate disciplinele care figurează în Programa școlilor noastre teologice își găsesc rostul și se împletesc în formarea tinerilor teologi pentru slujirea preoțească.

Pe lîngă cultura teologică însă, școlile Bisericii trebuie să dea celor care se instruiesc și cultivă în ele și o cultură generală corespunzătoare. În acest sens, Prea Fericitul Patriarh spunea : «Cultura generală a viitorilor noștri preoți — ale cărei baze trebuie puse în școlile medii — nu poate fi neglijată nici în școlile noastre de grad superior, unde se cade să i se acorde aceeași atenție ca și cunoștințelor religioase (...) Preotul de mîine își va desfășura activitatea în mijlocul credincioșilor al căror nivel cultural se află în continuă creștere și a căror dorință de cunoaștere, în cele mai variate domenii, a căpătat perspective evidente. Unor asemenea credincioși preotul trebuie să le fie părinte, păstor, duhovnic și povățuitor, în împrejurările vieții lor. De aceea, noi sîntem datori să ținem seama de aceste stări noi de lucruri ivite în

7. *Ibidem*, vol. V, p. 140.
8. *Ibidem*, vol. IX, p. 84.
9. *Ibidem*, vol. X, p. 189.
10. *Ibidem*, vol. XI, p. 84.

viața credincioșilor noștri și să le dăm păstorii pe care îi așteaptă: preoți culți, plini de zel apostolic, capabili să-și ajute păstoriții în drumul lor spre lumină și spre mîntuire. Aceasta este sarcina cea mai importantă ce stă în fața instituțiilor de învățămînt, de toate gradele, ale Bisericii Ortodoxe Române, și spre soluționarea ei trebuie să ne îndreptăm atenția» [11].

Din cele înfățișate pînă aici, s-a putut sesiza și legătura care trebuie să existe între teologie și viață. «Turnurile de fildeș» în care s-au izolat mulți dintre teologi în trecut, s-au năruit și perspectiva lumii pentru care Fiul lui Dumnezeu s-a pogorît, s-a deschis tuturor. Îmbogățirea ocrotitorilor Institutului teologic din București, la 30 ianuarie 1950, cînd Sfîntului Grigore de Nazianz i se alăturau, așa cum o făcuse Biserica de multe veacuri, Sfinții Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur, aveau semnificații adînci pentru orientarea școlii noastre.

Cuvîntul Prea Fericitului Patriarh a lămurit adesea de ce teologia trebuie să se afle permanent în strînsă legătură cu viața. Alegem una dintre cele mai plastice lămuriri în această privință, rostită cu 16 ani în urmă la Seminarul teologic din București: «Pentru corpul didactic și pentru elevi aș vrea să amintesc o legendă grecească, unde se vorbește de Anteu și de Hercule, legendă care ar putea ilustra bine legătura strînsă pe care toți cei ce munciți în această școală trebuie să o aveți cu viața și cu realitatea.

Gigantul Anteu, de care ne vorbește mitologia, avea ca tată pe Neptun, iar ca mamă pe Cea (Pămîntul). Eroul Hercule, fiind odată în luptă cu Anteu, a văzut că Anteu are o forță uriașă cît vreme stă sprijinit pe pămînt; cînd e ridicat în aer însă, această forță îi piere. Atunci Hercule l-a ridicat în brațele sale, dezlipindu-l de pămînt și astfel l-a putut sugruma. Biruința lui Hercule se datorește faptului că el a observat că toată forța de luptă a lui Anteu venea de la mama lui — pămîntul — cu care ținea necontenit legătura. De îndată ce a fost desprins de pămînt, a putut fi sugrumat.

La fel poate fi și în activitatea voastră. Cît vreme veți ține legătura cu realitățile vieții, veți obține rezultate bune, de îndată ce veți rupe legătura cu aceste realități veți avea soarta lui Anteu» [12].

Activitatea școlilor noastre nu s-ar putea desfășura normal și încă la nivelul înalt preconizat fără o bună coordonare a întregii vieți din aceste școli, fără ordine și disciplină, fără asigurarea unei baze spirituale și materiale adecvate. După cum remarca Prea Fericirea Sa și se constată, «Există toate condițiile materiale și spirituale pentru ca dorințele noastre să fie traduse în viață grabnic: un corp profesoral ales (...), manuale didactice, tipărite sau în curs de tipărire, și publicații teologice de nivel înalt; săli de clasă, de lectură, biblioteci, internate bine utilate și bine gospodărite, larga înțelegere și sprijinul generos al autorității de stat și grija de zi cu zi a Sfîntului Sinod» [13].

Cele statornicite nu exclud procesul continuu de înnoire în școlile noastre. Dimpotrivă, le presupune, așa cum se vădesc în modificările aduse de-a lungul anilor Regulamentului instituțiilor de învățămînt în adaptarea neîncetată a cercetării teologice la cerințele slujirii Bisericii în lume, în îmbunătățirea cu fiecare an a condițiilor materiale — ilustrată în jurul nostru de lucrările efectuate la Institutul teologic din

11. *Ibidem*, vol. VII, p. 15—16.
12. *Ibidem* p. 39.
13. *Ibidem*, p. 16.

București în primăvară și de stadiul final al amplelor lucrări la șantierul de la Seminarul teologic Radu Vodă.

«Institutele teologice — spunea Prea Fericirea Sa — pe de altă parte, cu referire specială la baza spirituală — sînt centrele care pregătesc pe viitorii preoți. Dacă ele rămîn pe loc, și Biserica suferă și rămîne pe loc; de aceea, ele au rost să stimuleze activitatea de înnoire, de pregătire pentru viitor, pentru călăuzirea cu înțelepciune a Bisericii. Cînd aceste instituții nu mai au inițiative, rămîn înțepenite, fără poziții corespunzătoare, și atunci Biserica nu-și aduce aportul, iar roadele ei lasă de dorit pentru credincioși» [14].

În gîndirea Prea Fericirii Sale, «Biserica noastră trebuie să aibă școli cît mai corespunzătoare cu prețuirea ce i s-a acordat în comunitatea celorlalte Biserici Ortodoxe surori» [15] ca și în lumea creștină în general.

Apreciind în numeroase rînduri activitatea profesorilor din școlile noastre teologice pe diferite planuri, la catedră, în procesul educativ, în domeniul cercetării și al scrisului teologic, prezent în revistele prestigioase ale Bisericii Ortodoxe Române [16], Prea Fericitul Patriarh Justinian și-a îndreptat adesea cuvîntul purtării de grijă părintești către dascălii în teologie, îndrumîndu-i cu înțelepciune, stimulîndu-i, cu povață plină de dragoste: «Vă îndemn — spune Prea Fericirea Sa cu prilejul uneia din vizitele la Institut — să vă continuați munca cu și mai multă stăruință, fiindcă dacă episcopii Bisericii Ortodoxe sînt chemați «apostoli» și «părinți» ei, apoi dvs., prin chemarea de la Dumnezeu, sînteți «dascălii și învățătorii» Bisericii Ortodoxe. Vă îndemn așadar, din toată inima, să adînciți învățăturile religioase, pentru ca pe temeiul lor să puteți da îndrumări noi, în pasul vremurilor de astăzi, celor care vin cu atîta drag să vă asculte și să se folosească de cele învățate aici. Vă îndemn, de asemenea, să depuneți o muncă neprecupețită în ce privește sădirea unei credințe puternice în viitorii noștri preoți. Trebuie să țineți seama de pilda cea bună pe care trebuie să o dați studenților, prin viața dvs., de profesori, prin comportarea pe care trebuie să o aveți la tot pasul și, mai ales, prin dragostea desăvîrșită față de creșterea și întărirea lor sufletească (...). Avem un deosebit respect pentru profesorii care, nu numai cu cuvîntul predică pe Hristos, ci și cu viața lor» [17].

O atenție deosebită a acordat întîistătătorul Bisericii noastre și pregătirii celor mai vrednici licențiați pentru specializare în cadrul cursurilor de doctorat și, în continuare, pînă la obținerea titlului de *doctor în teologie*, sprijinindu-i prin acordarea de burse speciale, prin publicarea lucrărilor de seminar și a tezelor etc. Sensul adevărat pe care îl atribuie acestei pregătiri superioare este evidențiat în următorul paragraf: «Pentru noi, doctorii în teologie trebuie să fie adevărați savanți în disciplinele Teologiei, și alcătuind forul cel mai înalt al științei teologice ortodoxe. Noi n-am urmărit și nu urmărim să dăm diplome de rezonanță, diplome pompoase, ci am dorit să ținem neapărat ca deținătorul de titlu să reprezinte și o capacitate reală corespunzătoare. Credem că a trecut vremea împăunării cu titluri. Trăim în vremuri în care trebuie să se demonstreze puterea de muncă, cu realizări concrete în obținerea titlului [18].

Desigur, s-ar mai putea aminti și alte gînduri și îndemnuri ale Prea Fericitului Părinte Patriarh de interes pentru munca teologică, cele referitoare de pildă la cursu-

14. *Ibidem*, vol. XI, p. 77. 15. *Ibidem*, vol. V, p. 201.
16. *Ibidem*, vol. V, p. 135; vol. VII, p. 8. 17. *Ibidem*, vol. V, p. 135.
18. *Ibidem*, vol. V, p. 203.

rile de îndrumare, sau Conferințele teologice interconfesionale. Credem însă că acestea ar putea face pe larg obiectul unei alte prezentări, similare celei de față.

Încercînd acum să încheiem, ne vom ralia cu satisfacție la constatarea pe care Prea Fericitul Patriarh Justinian o face cînd spune: «Astăzi, în Institutele noastre teologice, este dominant un climat nou, potrivit atît studiului disciplinelor sacre, cît și unei orientări pastoral-misionare a viitorilor slujitori ai Bisericii. Nu se mai irosesc energii tinerești în cercetări și studii care să situeze pe teolog în afara torentului de viață religioasă a vremii. Studiul Teologiei urmărește acum să descopere comori noi în tezaurul tradițional al Bisericii, să afle dezlegări de adîncime în problemele care frămîntă contemporaneitatea, să trezească interes și pasiune pentru slujirea preoțească, să insufle în conștiințele slujitorilor de mîine ai Bisericii spiritul dăruirii de sine, trăirea acestei înalte misiuni în duhul unei adevărate slujiri a Mîntuitorului Hristos» [19].

Vorbind la Academia Teologică din Halki, cu prilejul vizitei făcute Patriarhiei Ecumenice, Prea Fericitul nostru Patriarh arăta că «Academiile și facultățile de teologie ortodoxă au o menire deosebită în vremea noastră, cînd probleme de cea mai mare importanță asaltează Biserica Ortodoxă. Perspectivele deschise astăzi în fața Bisericii Ortodoxe sînt deosebit de frumoase. Ea trebuie să fie făcliera adevăratei învățături a Domnului și Mîntuitorului Hristos în lume și păstrătoarea neștirbită a luminii care se desprinde din această făclie. La lumina acestei dumnezeiești făclii ea trebuie să limpezească raporturile sale cu celelalte Biserici care vor să se apropie de ea; la lumina acestei făclii trebuie să-și desfășoare ea activitatea în Consiliul Ecumenic al Bisericilor, și cu făclia acestei învățături trebuie să pornească ea cu curaj creștinesc în lumea veacului nostru, pentru ca lumina lui Hristos să lumineze sufletele oamenilor pe căile voii celei sfinte a lui Dumnezeu, de pace, de dragoste și de bună înțelegere» [20].

Parcurgerea acestor gînduri și povățuiri ale marelui și înțeleptului nostru Patriarh este de mult folos tuturor celor care se ostenesc în instituțiile de învățămînt teologic ale Bisericii Ortodoxe Române. Ele luminează, antrenează, călăuzesc, fortifică. Avîndu-le mereu înaintea ochilor minții, înțelegem mai bine chemarea noastră, înțelegem mai bine rostul muncii noastre.

19. *Ibidem*, vol. VI, p. 174—175.

20. *Ibidem*, vol. XI, p. 280—281.

Asist. Aurel Jivi

OPERE TEOLOGICE BIZANTINE EDITATE ÎN ŢĂRILE ROMÂNE DE CĂTRE PATRIARHUL DOSITEI AL IERUSALIMULUI

Perioada ultimelor două decenii ale acelui «admirabil al şaptesprezecelea veac românesc» [1] şi a primelor două decenii ale veacului următor este cunoscută în istoria noastră naţională printr-o prosperitate culturală deosebită. Muntenia, care atinge «culmea cea mai înaltă a culturii vechi româneşti» [2], ajunge în această epocă la o comunitate de cultură [3] mai strînsă cu celelalte două provincii româneşti, mai ales cu Moldova, procesul de unificare culturală a teritoriului naţional atingînd acum gradul de maturizare [4].

Această prosperitate culturală a fost favorizată de climatul de stabilitate şi de continuitate politică de care se bucura, în această perioadă, Ţara Românească, mai mult decît celelalte două provincii româneşti. Domnitori ca Şerban Cantacuzino (1678—1688) şi Constantin Brîncoveanu (1688—1714) au devenit ctitori şi promotori entuziaşti ai culturii, sprijinitori fermi ai ortodoxiei [5]. Fără a fi identice sau provocate de aceleaşi cauze, cele două aspecte, cel cultural şi cel religios, se armonizau atît în politica internă a celor doi domnitori români cît şi în cadrul mai larg sud est european sau chiar pan-ortodox. Întreaga politică culturală iniţiată de Şerban Cantacuzino şi continuată de Constantin Brîncoveanu se desfăşura «într-un cadru general răsăritean» [6] care nu excludea influenţa culturală a Apusului [7].

Biserica Ortodoxă era supusă, în această vreme, unor influenţe protestantizante şi unei intense propagande iezuite care încarca să cîştige de partea Bisericii Romano-Catolice ierarhi ortodocşi, să pună stăpînire pe locurile Sfinte de la Ierusalim sau să treacă la unire cu Roma populaţia ortodoxă din teritoriile intrate de curînd în sfera de influenţă politică a unor puteri catolice ca Polonia şi Austria. Toate acestea au dus la formarea unei «conştiinţe balcanice» [8] care a uşurat convieţuirea şi chiar simbioza pe solul românesc a două culturi aflate în plină înflorire: cea românească şi cea grecească. Grecii, atît cei din Imperiul Otoman cît şi cei din coloniile din Italia, cunoşteau, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, o renaştere generală

1. Prof. Alexandru Elian, «Postfaţă» la St. Runciman, *Căderea Constantinopolului*, (traducere, note, postfaţă şi îngrijirea ştiinţifică a ediţiei româneşti de Alexandru Elian), Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1971, p. 270.

2. Nicolae Cartojan, *Istoria literaturii române vechi*, vol. III, Bucureşti, 1945, p. 205.

3. *Istoria României*, vol. III, Bucureşti, 1964, p. 260.

4. George Ivaşcu, *Istoria literaturii române*, vol. I, Bucureşti, 1969, p. 219.

5. Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Constantin Brîncoveanu, sprijinitor al Ortodoxiei*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXII (1964), nr. 9—10, p. 917—930 ; Ştefan Ionescu şi Panait I. Panait *Constantin Vodă Brîncoveanu, viaţa, domnia, epoca*. Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 337.

6. George Ivaşcu, *op. cit.*, p. 220.

7. Mario Ruffini, *L'influenza italiana in Valachia nell'epoca di Constantin Vodă Brîncoveanu*, Milano, 1933.

8. Ariadna Camariano-Cioran vorbeşte despre o «conştiinţă balcanică» a popoarelor ortodoxe din Balcani, împotriva influenţelor protestante sau catolice, pînă în secolul al XIX-lea, cînd a început să fie promovată o «conştiinţă pur naţională». *Academiile domneşti din Bucureşti şi Iaşi*, Editura Academiei R. S. România, Bucureşti, 1971, p. 14.

manifestată printr-o întrebuinţare a situaţiei economico-sociale [9], o creştere a influenţei politice şi o renaştere a culturii, pătrunsă de spiritualitatea ortodoxă [10].

Elementul cultural grecesc era promovat în ţările române de învăţaţi greci, în majoritate clerici, care au venit în aceste părţi atraşi de climatul de semiindependenţă politică a celor două ţărişoare şi de dărnicia domnitorilor români [11]. Fie că veneau de la Constantinopol fie de la şcolile superioare din Apus, mai cu seamă din Italia, aceştia se aşezau în ţările române ca dascăli la cele două şcoli domneşti de la Bucureşti şi Iaşi, întemeiate în această vreme [12] sau ca preceptori particulari ai odraslelor domneşti sau boiereşti.

Prezenţa grecească era întregită în ţările române de şirul de ierarhi greci care făceau dese vizite şi uneori se stabileau pe perioade mai îndelungate sau chiar definitiv la curţile domnitorilor români. Figura cea mai de seamă între ierarhii greci care populează în această vreme ţările române [13] a fost aceea a patriarhului Dositei Notara «şeful necontestat al întregii Ortodoxii, un fel de Petru Movilă al celei de a doua jumătăţi a veacului al XVII-lea şi începutul celui de al XVIII-lea» [14].

Născut la 31 mai 1641 în satul Arahove din apropierea Corintului [15], Dositei a fost hirotonit diacon la vîrsta de 16 ani pentru ca la 25 de ani să intre în treapta episcopatului ca mitropolit al Cezareei. Cunoştinţă cu ţările române a făcut încă din 1664 cînd a însoţit la Iaşi pe Nectarie, patriarhul de atunci al Ierusalimului, prilej cu care a putut cunoaşte pe omonimul său Dosoftei, la acea dată episcop al Romanului, dar prima vizită, după alegerea în scaunul de patriarh al Ierusalimului (1669), a întreprins-o Dositei în anul 1670, cînd a pregătit la Bucureşti Sfîntul Mir iar la Iaşi a primit Mînăstirea Cetăţuia din partea lui Duca Vodă. Mînăstirea Cetăţuia a devenit reşedinţa patriarhului pentru vremea petrecută în Moldova [16] şi primul sediu al tipografiei greceşti. La Iaşi exista deja o tipografie pe care mitropolitul Dosoftei al Moldovei o primise de la patriarhul Ioachim al Moscovei, prin mijlocirea spătarului Nicolae Milescu, de sub a cărei teascuri au ieşit la lumină cărţi preţioase, prin grija harnicului mitropolit cărturar. «Văzînd pe moldoveni că au tipografie iar grecii nu — mărturiseşte patriarhul Dositei — îmi ardea inima. Dumnezeu, însă, începătorul şi săvîrşitorul celor bune, ne aduse pe un vlah, ieromonah cu numele Mitrofan şi dădurăm acestuia 600 groşi şi ne pregăti tipografie nouă» [17]. Astfel s-a pus temelie, în anul 1680, celei de a doua tipografii greceşti în întreg Orientul, după cea a lui Ciril Lucaris, singura existentă la această dată.

---

9. Victor Papacostea, *La fondation de l'Académie grecque de Buharest. Les origines et l'erreur de datation et sa penetration dans l'historiographie,* în «Revue des Études Sud-Est Européenes», IV (1966), 1—2, p. 121 ; Prof. Alexandru Elian, *op. cit.,* p. 282.

10. Olga Cicanci, *Literatura în limba greacă în Moldova şi Ţara Românească în veacul al XVII-lea,* în «Studii — revistă de istorie», tom. 23 (1970), -, p. 18.

11. Victor Papacostea, *art. cit.,* p. 116.

12. Ariadna Camariano-Cioran, *op. cit.,* p. 24 şi 69.

13. Prof. Alexandru Elian, *Legăturile Mitropoliei Ungrovlahiei cu Patriarhia de Constantinopol şi cu celelalte Biserici Ortodoxe, de la întemeiere pînă la 1800,* în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVII (1959), nr. 9—10, p. 929.

14. George Ivaşcu, *op. cit.,* p. 219.

15. Dumitru Stăniloae, *Viaţa şi activitatea patriarhului Dositei al Ierusalimului şi legăturile lui cu Ţările Româneşti.* Teză de licenţă în teologie, Cernăuţi, 1929, p. 2.

16. Dan Simonescu, *Le monastere de Cetătzuia (Iassy), foyer de culture de l'Orient orthodoxe,* în «Balcania», VI (1943), p. 360.

17. Cf. Dumitru Stăniloae, *op. cit.,* p. 23.

În timpul deselor călătorii iubitorul de cultură care era patriarhul Dositei aduna mereu manuscrise care erau apoi copiate de către călugări sub supravegherea patriarhului în biblioteca Metocului Sfîntului Mormînt din Constantinopol, întemeiată în acelaşi an cu tipografia de la Cetăţuia. Însemnările aflate pe unele din manuscrisele adunate de patriarhul Dositei sau de nepotul său Hrisant Notara şi păstrate astăzi în Biblioteca Muzeului istoric de stat din Moscova, arată că aceste manuscrise proveneau din regiunile europene ale Imperiului Otoman (Constantinopol, Atena, Tesalonic, Adrianopol)[18]. Alte manuscrise îşi aveau originea în Creta, de unde au fost duse la Constantinopol de către marele dragoman Panaiot Nicusios, după cucerirea insulei de către turci (1669). Soţia marelui dragoman le-a predat mai tîrziu patriarhului Dositei care le-a depus în biblioteca Sfîntului Mormînt din Constantinopol[19]. Din acest depozit constantinopolitan unele manuscrise au fost aduse în ţările române, iar altele au fost duse de Hrisant la Moscova[20]. Patriarhul Dositei a cunoscut şi lucrări din bogata bibliotecă de la Alexandria[21]. Cu unele manuscrise, conţinînd opere bizantine sau post bizantine, patriarhul Ierusalimului a putut veni în contact chiar în ţările române. Mînăstirea Cetăţuia de la Iaşi, de pildă, poseda biblioteca învăţatului grec Nicolae Kerameus, bogată în cărţi şi manuscrise[22].

Începîndu-şi seria tipăriturilor sale greceşti în ţările române, în anul 1682, cu o lucrare a patriarhului Nectarie îndreptată împotriva primatului papal, patriarhul Dositei aducea prin aceasta un omagiu înaintaşului său pe scaunul patriarhal al Ierusalimului dar, în acelaşi timp, indica direcţia anti-catolică a volumelor pe care le va edita în continuare în ţările române. Patriarhul Dositei a arătat mai întîi un oarecare interes pentru teologia catolică. Mărturisirea sa de credinţă a fost primită cu bunăvoinţă şi tipărită de catolici. După încercările acestora, însă, de a răpi Patriarhiei Ortodoxe a Ierusalimului patronajul asupra Locurilor Sfinte (care au reuşit în anul 1690) patriarhul Dositei a devenit un oponent neînduplecat al propagandei catolice.

Pentru volumul care a apărut la un an după lucrarea lui Nectarie, patriarhul Dositei a ales două opere bizantine din secolul al XV-lea : Κατὰ αἱρέσεως (Împotriva ereziilor) a lui Simion arhiepiscopul Tesalonicului (1410—1429) care, în activitatea sa scriitoricească, s-a ocupat mai mult cu expunerea şi explicarea învăţăturii de credinţă şi a vieţii mistice şi liturgice a Bisericii Ortodoxe[23]. A doua lucrare din cuprinsul volumului este Ἐξήγησις τῆς ἐκκλησιαστικῆς Ἀκολουθίας a lui Marcu Eugenicul, mitropolitul Efesului (1391—1445), cel care a stat în fruntea opoziţiei antiunioniste din Bizanţ, în timpul şi după Sinodul de la Ferrara-Florenţa. Mitropolitul Marcu Eugenicul a preferat să plece în exil decît să semneze actul unirii de la Florenţa.

Ioan Eugenicul, diacon şi nomofilax al Sfintei Sofia de la Constantinopol, «credincios camarad al fratelui său»[24] mitropolitul Marcu, a scris un discurs împotriva

18. B. L. Fonkici, *Ierusalimskii patriarh Dosifei i ego rukopisi v Moskve,* în «Vizantiiskii Vremennik», XXIX (1968), p. 278 ; Olga Cicanci, *art. cit.,* p. 33.

19. B. L. Fonkici, *art. cit.,* p. 279.

20. Patriarhul Adrian a fost favorabil întemeierii unei tipografii greceşti la Moscova pentru publicarea manuscriselor trimise acolo de către Dositei, prin nepotul său Hrisant. După moartea lui Adrian, însă, Dositei n-a mai găsit aceeaşi înţelegere la Ştefan Iavorski, urmaşul lui Adrian. B. L. Fonkici, *art. cit.,* p. 297.

21. Pr. Prof. Milan Şesan, *Teologia ortodoxă în secolul al XVII-lea. După Sinodul de la Iaşi din 1642,* în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XLIV (1968), nr. 11—12, p. 631.

22. Dan Simonescu, *art. cit.,* p. 361.

23. Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur,* München, 1897, p. 112.

24. Hans Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich,* München, 1959, p. 758.

sinodului de la Florența, care a fost tipărit de către patriarhul Dositei, mai întîi în volum aparte, la Iași, în iunie 1694 [25], sub titlul: Λόγος ἀντιρρητικὸς τοῦ βλασφήμου καὶ ψευδοῦς ὅρου τοῦ Φλορεντία συντεθέντος κατὰ τὴν πρὸς Λατίνους σύνοδου și pe care l-a inclus apoi în Τὸμος καταλλαγῆς. Lui Dositei îi revine meritul de prim editor al acestui tratat [26].

Tot în 1694 apărea la Iași Τόμος καταλλαγῆς (Tomul împăcării), primul din seria vestitelor tomuri ale lui Dositei, colecții de opere de teologie polemică, provenind de la scriitori bizantini și post bizantini. Tipărit de meșterul tipograf Dumitru Pădure, pe cheltuiala Patriarhiei Ierusalimului, tomul constituie un răspuns la cartea lui Leon Allatius: *Enchiridon de processione Spiritus Sancti* (Roma, 1688), plină de injurii la adresa Bisericii Ortodoxe, carte care circula la acea dată în Moldova [27]. Cu excepția unei scrieri împotriva latinilor, a cărei autor îi era necunoscut patriarhului Dositei, a actelor sinodului din Constantinopol, din anul 1450, a căror autenticitate este contestată de către unii istorici [28] și a unei scrieri a lui Gheorghe Coresios, toate celelalte opere incluse în *Tomul Împăcării* sînt scrieri bizantine.

Tomul Împăcării se deschide cu tratatul Κατὰ Λατίνων (Împotriva latinilor) al lui Macarie, mitropolitul Ancirei, care a trăit în timpul împăratului Manuil Paleologul (1391—1425) pe care l-a și însoțit de altfel în călătoria întreprinsă în Italia, Franța și Anglia. Se pare totuși că *Împotriva latinilor* n-a fost inspirată de această călătorie, în orice caz, nimic nu dovedește începerea ei la Paris [29]. Scopul pe care și l-a propus mitropolitul Macarie în acest tratat a fost acela de a arăta completa autonomie a celor patru scaune patriarhale din Orient iar pe de altă parte, de a pune în lumină puritatea credinței ortodoxe în raport cu inovațiile latinilor. Patriarhul Dositei, care prin includerea tratatului în *Tomul Împăcării*, a dat prima ediție tipărită a acestuia [30], n-a cunoscut, la data publicării, pe autor, socotind tratatul ca aparținînd unui anonim. Abia mai tîrziu, în *Istoria Patriarhilor Ierusalimului*, p. 954, l-a atribuit lui Macarie al Ancirei. Tratatul acesta se mai află și într-un codice din fosta Bibliotecă Imperială de la Viena, avînd pe Macarie ca autor [31]. Tratatului îi lipseau, la data editării, capitolele XIX și XX pe care Dositei le-a suplinit cu scrieri ale lui Gheorghe Coresios și Nicolae Kerameus.

Tratatul lui Macarie este urmat de *Discursul contra hotărîrii sinodului de la Florența* al lui Ioan Eugenicul, pomenit mai sus.

Macarie Macres (1391—1430), călugărul atonit care a servit drept emisar al împăratului Ioan al VIII-lea Paleologul (1425—1448) la papa Martin al V-lea, este prezent în *Tomul Împăcării* cu lucrarea: *Către latini că a zice că Duhul Sfînt purcede și de la Fiul nu este necesar, ci este o inovație fără de credința ortodoxă*. Scrierea, care nu a fost una dintre cele mai importante din vremea aceea, cunoștea acum prima ei imprimare [32].

---

25. Ion Bianu și Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche, 1508—1830*, tom. I, București, 1903, p. 338.

26. Hans Georg Beck, *op. cit.*, p. 759. 27. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 51.

28. Aurelio Palmieri, *Dosithée*, art. în «Dictionnaire de Theologie Catholique», IV, 2, Paris, 1924, col. 1794.

29. Hans Georg Beck, *op. cit.*, p. 742.

30. L. Petit, *Macaire d'Ancyre*, art. în «Dictionnaire de Théologie Catholique», IX, 2, Paris, 1927, col. 1442.

31. Aurelio Palmieri, *Dositeo, patriarca greco di Gerusalemme (1641—1707)*, Florența, 1909, p. 50. 32. Hans Georg Beck, *op. cit.*, p. 779.

După Ἀπολογία episcopilor și preoților din Constantinopol către Împăratul Ioan al VIII-lea Paleologul, datînd probabil din anul 1443 [33], *Tomul împăcării* cuprinde Περί τῶν δύω φύσεων *Despre cele două firi ale Domnului* a Sfîntului Maxim Mărturisitorul (582—662), unul dintre cei mai neînduplecați adversari ai monoteletismului. *Despre cele două firi ale Domnului,* alcătuită probabil în timpul ședерii Sfîntului Maxim Mărturisitorul în Creta (626—627), a fost îndreptată împotriva lui Arie, Nestorie, Sabelie și Eutropie [34]. Ea a fost inclusă de Dositei în *Tomul Împăcării,* împreună *cu Culegere comparativă din Sfinți / Părinți / că pentru aceste capete teologice sînt de acord și cu ceilalți Sfinți / Părinți / ai latinilor* a lui Teodor Agallianos, hieromnim al patriarhului Ghenadie al II-lea Scholarios, diacon și dicheofilax al bisericii Sfînta Sofia de la Constantinopol. Dositei tipărește pentru prima oară această culegere pe care a găsit-o într-un codice purtînd ca dată anul 1453, aflat la mitropolitul Heracleei. Conținutul original al culegerii îl constituia Ἑξαβίβλος -ul lui C. Harmenopulos, T. Agallianos adăugînd doar povestirea asedierii Constantinopolului de către turci [35].

Ultima lucrare de teologie bizantină din *Tomul Împăcării* aparține lui Matei Vlastares, călugăr din secolul al XIV-lea, cunoscut prin opera sa canonică *Sintagma alfabetică.* Matei Vlastares este și autorul unei opere polemice Ἔλεγχος τῆς πλάνης τῶν λατίνων *Dovedirea greșelii latinilor* păstrată într-un mare număr de manuscrise de la Mînăstirea Iviron. Dositei a publicat trei capitole ale acesteia [36].

Τόμος ἀγάπης (Tomul Dragostei), publicat la Iași, în martie 1698, pare a fi fost menit de către autor să răspundă tot unei scrieri latine, de data aceasta lucrării lui François Richard: *Elementele credinței Bisericii Romane,* publicată în greaca vulgară, la Paris, în anul 1658 [37]. *Tomul Dragostei* s-a tipărit sub domnia lui Antioh Cantemir, tot pe cheltuiala Patriarhiei Ierusalimului, de către monahul Dionisie, corector și stihuitor fiind Ieremia Cacavela. Dintre cele 25 de scrieri, tratînd problema primatului papal, a purcederii Duhului Sfînt, a Euharistiei și a Botezului, 12 provin din epoca bizantină.

Prima operă de teologie bizantină din *Tomul Dragostei* este: Ὁμολογία τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, *Mărturisirea credinței ortodoxe* a Sfîntului Grigorie Palama (1296—1359), «una din cele mai înrîuritoare figuri ale istoriei bizantine a cărui influență s-a răspîndit departe de perioada de existență a Imperiului Roman de Răsărit» [38]. Sfîntul Grigorie Palama face distincție, în învățătura sa, între ființa divină și energiile divine, susținînd caracterul necreat al acestora din urmă.

Patriarhul constantinopolitan Filotei Kokkinos (1300—1379), ucenicul Sfîntului Grigorie Palama, a fost inclus de către patriarhul Dositei, în *Tomul Dragostei* cu lucrarea: Κατὰ τῶν βλασφημιῶν τοῦ Γρηγόρα *Împotriva calomniilor lui Gregoras,* o retrospectivă asupra distincției dintre ființa divină și lucrările dumnezeiești și asupra caracterului necreat al luminii taborice. Textul, deși defectuos, din *Tomul Dragostei* reprezintă *editio prima* a acestei lucrări a lui Filotei Kokkinos.

33. Aurelio Palmieri, *Dosithée,* col. 1794.

34. Erhard, care consemnează prezența acestei lucrări în *Codex Sinaiticus 385* (sec. XIII), o credea inedită. Karl Krumbacher, *op. cit.,* p. 64.

35. Aurelio Palmieri, *Dositeo, patriarca greco . . .,* p. 54.

36. P. Bernard, *Blastares Matthieu,* art. în «Dictionnaire de Theol. Cath.», II, 1, Paris, 1923, col. 917.

37. Aurelio Palmieri, *Dosithée,* col. 1794.

38. Hans Georg Beck, *op. cit.,* p. 712.

Ghenadie al II-lea Scholarios, primul patriarh după cucerirea Constantinopolului [39] este prezent cu cîteva din scrierile sale anti-unioniste pe mai bine de 70 de pagini din *Tomul Dragostei*. Între paginile 239—252, Dositei dă o ediție trunchiată a lucrării *(Către unul din prieteni despre cuvîntul fericitului Teodor Graptos)* [40]. De la pagina 252 la 291 Tomul Dragostei cuprinde *Expunere despre mărirea ipostatică a Sfîntului Duh*, al treilea tratat despre Sfîntul Duh al lui Ghenadie al II-lea Scholarios, care este combinat aici cu alte două lucrări. Deși poseda singurul manuscris în care se păstra acest tratat (Dionisianos 150), Dositei l-a publicat cu unele modificări suprimînd pasajele patristice destinate să explice tratatul, întreg textul fiind tratat cu multă libertate [41]. În aceeași manieră au fost editate și alte două opere ale lui Scholarios: *(Contra adaosurilor pe care latinii le-au introdus în Simbolul Credinței)* și *(Împotriva ereziei și necredinței simoniace)* [42].

Lucrarea *Împotriva postului de sîmbătă al latinilor*, publicată între paginile 312—315 ale *Tomului Dragostei* sub numele lui Ghenadie al II-lea Scholarios, aparține lui Nicolae de Otranto, autor din secolul al III-lea [45].

Gheorghe Gemistos Pleton, filozoful contemporan cu patriarhul Ghenadie al II-lea Scholarios, a redactat cîteva scrieri despre purcederea Duhului Sfînt, una din acestea fiind tipărită mai întîi în *Tomul Dragostei* sub titlul Πρὸς τοῦ ὑπὲρ λατινικοῦ δογματικοῦ δόγματος βιβλίον [44].

Patriarhul Dositei a tipărit în *Tomul Dragostei* și una din operele lui Teodor Azallianos *Respingerea cărții lui Arghiropol despre învățătura latinilor.*

O altă lucrare dezbătînd problema purcederii Duhului Sfînt, care a văzut lumina tiparului prin grija patriarhului Dositei, a fost *Cuvînt despre purcederea Sfîntului Duh* a fostului patriarh constantinopolitan Grigorie de Cipru, din secolul al XIII-lea, lucrare inclusă între paginile 387—413 ale *Tomului Dragostei.*

Moldova a fost patria primei ediții tipărite [43] pentru *Cele unsprezece capitole teologice* ale vestitului filozof bizantin din secolul al XI-lea, Mihail Psellos, prin cele patru pagini care le-au fost rezervate în cel de al doilea *Tom* al lui Dositei.

Tomul Dragostei mai cuprinde un fragment dedicat monahilor din lucrarea Περί πίστεως *Despre credință* a lui Nicefon Blemmides (sec. XIII). Aceasta reprezintă prima editare a unei părți din lucrarea *Despre credință* [46]

Tot pentru prima oară văd lumina tiparului [47], în cuprinsul *Tomului Dragostei*, și Λόγοι περὶ τῶν ἀζύμων *Cuvinte despre azime* ale patriarhului Ioan al Ierusalimului, din secolul al XII-lea.

Tomul se încheie cu două lucrări ale mitropolitului Marcu Eugenicul *Scrisoare către creștinii ortodocși aflători pretutindeni pe pămînt și în insule; Mărturisirea dreptei credințe alcătuită la Florența împotriva Sinodului latinilor.*

Τόμος χαρᾶς *Tomul Bucuriei*, care a apărut în 1705, nu s-a mai tipărit la Iași ci la Rîmnic, unde era episcop la acea dată, Antim Ivireanul. Din cele șapte scrieri

39. Diac. Asist. Ioan Pulpea Rămureanu, *Ghenadie II Scholarios, primul patriarh ecumenic sub turci*, în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 1, p. 72—109.

40. L. Petit, X. A. Siderides și M. Jugie, *Oeuvres completes de Gennade Scholarios*, publiées pour la premiere fois, vol. III, Paris, 1930 p. XVIII.

41. *Idem*, vol. II, Paris, 1929, p. IV. 42. *Idem*, vol. III, p. XX.

43. *Idem*, vol. III, p. LI. 44. Karl Krumbacher, *op. cit.*, p. 121.

45. Hans Georg Beck, *op. cit.*, p. 539. 46. *Ibidem*, p. 672.

47. *Ibidem*, p. 611.

care alcătuiesc conținutul acestuia patru sînt lucrări de teologie bizantine. Tomul cuprinde mai întîi cîteva din scrisorile patriarhului Fotie (820—891): *Scrisoare entronistică adresată papei Nicolae I* în care patriarhul Fotie justifică legitimitatea alegerii sale pe scaunul de Constantinopol și dovedește ortodoxia sa [48]; *Scrisoare entronistică adresată scaunului Antiohiei*, trimisă și patriarhilor de la Alexandria și de la Ierusalim; *Scrisoare apologetică adresată papei Nicolae*, datînd din anul 861, înfățișînd felul în care și-a îndeplinit, pînă la acea dată, slujba episcopatului; *Scrisoare enciclică adresată patriarhilor Răsăritului împotriva celor ce zic că Duhul purcede și de la Fiul* [49]; *Epistolă către arhiepiscopul Acvileei despre purcederea Sîntului Duh.* În continuare sînt publicate procesele verbale ale sinodului zis al VIII-lea ecumenic, sub titlul: Πρακτικὰ τῆς ἐπὶ Φωτίου ἁγίας Συνόδου.

Alături de scrisorile patriarhului Fotie, Dositei a ales pentru *Tomul Bucuriei* scrieri ale altor doi teologi bizantini.

Teodor Agallianos, cu *Dialog cu un monah, împotriva latinilor* și Marcu Eugenicul cu *Scrisoare către creștinii ortodocși aflători pretutindeni pe pămînt și în insule*, care a fost tipărită mai întîi în *Tomul Dragostei*.

Editarea unor opere teologice bizantine, în cuprinsul celor trei tomuri tipărite în țările române, de către patriarhul Dositei al Ierusalimului, nu s-a făcut potrivit unor norme riguros științifice. Lipsesc, în aceste tomuri, îndicații cu privire la manuscrisele folosite [50]. Scrierile unora dintre autorii bizantini nu au fost publicate într-o ordine cronologică fiind risipite, uneori, în mai multe volume, cu intervenții nedorite în textul original. Felul acesta de receptare a unor opere vechi era, însă, practicat și de alții în epoca respectivă [51]. Dacă instrucția autodidactică a lui Dositei trebuie avută aici în considerare, nu trebuie să se piardă din vedere caracterul acestor tipăriturii destinate a fi nu ediții critice, ci instrumente în mîna teologilor contemporani cu patriarhul, în lupta împotriva propagandei catolice. Socotind cărțile grecești apărute în Apus nepotrivite acestui scop, patriarhul Dositei a întemeiat tipografia grecească de la Cetățuia, prima de acest fel într-o țară ortodoxă [52], cu ajutorul căreia, precum și cu cel al altor tipografii din Țara Românească, a tipărit «cărțile grecești cele mai însemnate» [53], care au îndeplinit un rol însemnat în păstrarea și întărirea legăturilor în sînul Ortodoxiei.

48. I. Hergenröther, *Photius — Patriarch von Konstantinopel ; Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*, vol. I, Regensburg, 1867, p. 407.

49. Această enciclică a fost tradusă în românește în două rînduri : mai întîi de către Grigorie al IV-lea, mitropolitul Ungrovlahiei și tipărită la Buzău în anul 1832 iar mai apoi de către profesorul de teologie Teodor M. Popescu în anul 1930. Cf. Teodor M. Popescu, *Enciclica lui Fotie către patriarhii orientali (867) — traducere adnonată*, în «Studii Teologice», I (1930), nr. 2, p. 56—57.

50. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 23.

51. Alexandru Duțu, *Sinteză și originalitate în cultura română 1650—1848*, Editura Enciclopedică Română, București, 1972, p. 73.

52. E. Völkl, *Die griechische Kultur in der Moldau während der Phanariotenzeit* (1711—1821), în «Südost-Forschungen», XXVI (1967), p. 106.

53. Demostene Russo, *Studii clasice greco-române*, vol. II, București, 1939, p. 538—539.

Doctorand Viorel Caloianu

SENSUL EXPRESIEI „TRIMISUL LUI DUMNEZEU" (MALAK — IAHVE) ÎN VECHIUL TESTAMENT*

Potrivit învățăturii Bisericii noastre, între creaturi primul loc îl ocupă lumea spirituală sau nevăzută constituită din îngeri, ființe spirituale. Singura cale de cunoaștere a existenței îngerilor este Sfînta Scriptură. Cuvîntul lui Dumnezeu depus în scris de aghiografi ne vorbește lămurit despre ființele din lumea nevăzută, întărește credința noastră în existența reală a îngerilor. Biserica a mărturisit de la început credința în existența îngerilor, chiar și cele mai vechi simboluri de credință ale Bisericilor din Ierusalim, Antiohia, Cezareea Capadociei, Cipru, cuprind ca punct esențial al credinței articolul despre Dumnezeu în calitate de creator al tuturor celor văzute și nevăzute, adică creator al lumii spirituale. Îngerii au fost creați de Dumnezeu pentru preamărirea Sa. Sfînta Scriptură exprimă acest adevăr, arătînd că îngerii văd pe Dumnezeu (Matei XVIII, 10), îl slăvesc (Isaia, VI, 1; Apoc. IV, 8), împlinesc voia Lui (Psalm. CII, 20), și slujesc în iconomia mîntuirii [1].

Activitatea îngerilor constă în a executa poruncile dumnezeiești în opera mîntuirii, pentru întemeierea și desăvîrșirea împărăției lui Dumnezeu, și pentru a ne ajuta pe calea spre mîntuire. Îngerii ajută și ocrotesc pe cei drepți și vrednici, cum au fost Avraam, Lot, Iacob, Ilie, Daniel (Fac. XIX, 28; Regi XIX, 5; IV Regi I, 3, 15; Daniel III, 25) și se bucură totodată de întoarcerea păcătoșilor, slujind astfel pentru mîntuirea noastră a tuturor.

Îngerii sînt trimiși spre slujirea tuturor celor ce cred în Domnul Iisus Hristos. Deci, îngerii sînt duhuri create de Dumnezeu, pentru ca să-L preamărească și să-L servească.

O parte din îngeri nu a rămas în starea de comuniune cu Dumnezeu, așa după cum au fost creați; unii au căzut din această comuniune devenind îngeri răi, duhuri necurate. În Sfînta Scriptură îngerii cei răi sînt numiți duhuri rele, duhuri necurate, diavoli, draci, demoni. Diavolul îi produce lui Iov nenorociri (Iov I, 6; II, 2), îl muncește pe Saul cînd acesta este părăsit de duhul Domnului (I Regi XIV, 14), îl ispitește pe David; iar moartea a apărut în lume prin lucrarea diavolului (Înțel. Sol. II, 24) [2]. Acești îngeri răi au fost și ei creați de Dumnezeu, dar nu au fost creați răi, ci buni, însă răutatea diavolului a provenit din mîndria și abuzul libertății lor. Contra diavolului, a îngerilor răi, a trebuit să ducă lupta însuși Fiul lui Dumnezeu, anunțat în Vechiul Testament sub numele de «Îngerul lui Dumnezeu» (*Malak Iahve*). Pentru mîntuirea neamului omenesc și eliberarea lui din robia păcatului și de sub influența diavolului s-a întrupat Fiul lui Dumnezeu, Îngerul lui Dumnezeu — Malak Iahve.

---

* Lucrare de seminar susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, întocmită sub îndrumarea Pr. C. Prof. Mircea Chialda, care a dat și avizul să fie publicată.

1. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, manual pentru Institutele teologice, vol. I, București, 1958, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, p. 193.

2. *Ibidem*, p. 495.

1. Denumirea şi noţiunea de Malak - Iahve în general

Denumirea de înger este cea mai obişnuită, întrucît lumea spirituală este constituită din numeroase cete denumite cu termenul general de îngeri. Cuvîntul «înger», ca şi corespondentul său în cele mai multe limbi moderne, derivă de la cuvîntul latinesc «angelus» şi de la cel grecesc „ἄγγελος" care înseamnă, sol, trimis, vestitor. În limba ebraică pentru cuvîntul înger găsim termenul de «malak» prin care în general se redă noţiunea de trimis, sol, vestitor, atît pentru acţiunile divine, cît şi pentru cele omeneşti [3].

Termenul de înger (ἄγγελος-malak) arată prin el nu natura îngerilor, ci principala lor misiune de vestitori ai voii lui Dumnezeu şi slujitori ai Lui [4]. Sfîntul Ioan Damaschin spune că îngerii au un singur lucru de făcut şi anume să laude şi să slujească voinţei lui Dumnezeu.

Noţiunea de malak = mesager, trimis, sol, desemnează atît pe mesagerii omeneşti trimişi de oameni către oameni, ca şi pe profeţii vechiului Testament şi pe îngeri. Clasificarea de mesager, sau trimis o merita şi preotul (Mal. II, 7) sau întregul popor al lui Israel ca instrument al lui Dumnezeu. Preotul în calitate de trimis al lui Iahve avea misiunea permanentă pe lîngă Israel de a-l proteja (Psalm. XXXIV, 8), sau de a-l pedepsi atunli cînd era în culpă (Psalm. XXXV,») [5]. Despre noţiunea de malak = trimis, mesager care desemnează persoanele prin intermediul cărora Dumnezeu şi-a făcut cunoscută voia Sa omului, ne vom ocupa în lucrarea prezentă, arătînd mai întîi sensul expresiei de «malak-Iahve» în cărţile istorice şi apoi în scrierile profeţilor.

2. Malak - Iahve în cărţile istorice ale Vechiului Testament

Sfînta Sciiptură de la prima şi pînă la ultima ei carte depune mărturie despre existenţa îngerilor. Despre ei se face menţiune încă la începutul Genezei, căci după izgonirea din rai a primilor oameni, îngerii au păzit drumul spre pomul vieţii (Gen. III, 2), un înger l-a oprit pe Avraam să jertfească pe fiul său Isaac (Gen. II, 11), Iacob vede în vis îngerii lui Dumnezeu urcînd şi coborînd pe o scară între cer şi pămînt (Gen. XXII, 12—13), precum şi în alte texte din Geneză (XVI, 7—9; XIX, 1, 15; XXI, 17; XXIV, 7, 40; XXXI, 1) [6]. Îngerul Domnului i s-a arătat lui Balaam (Num. XXII, 22); îngerii s-au închinat lui Dumnezeu (Deut. XXXII, 43). În toate aceste locuri apar ca fiinţe reale, personale şi spirituale, deosebite de Dumnezeu şi de oameni.

Toate textele pe care le găsim în cărţile anterioare captivităţii babilonice ne ajută să respingem afirmaţia că iudeii ar fi împrumutat credinţa în îngeri de la păgînii cu care au venit în contact şi mai cu seamă de la babiloneni în timpul captivităţii. De altfel între concepţia păgînă despre demoni şi învăţătura creştină despre îngeri există o mare diferenţă. Conform concepţiei păgîne, panteistă sau dualistă, spiritele sau demonii, sînt emanaţii din Dumnezeu, în timp ce, potrivit învăţăturii Sfintei Scripturi, îngerii sînt creaturi ale lui Dumnezeu [7]. Şi Sfinţii Părinţi ne infor-

3. I. B. Bauer, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Erster Band, Graz, Austria, 1967, p. 255.
4. *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1964, col. 45.
5. Fr. M. J. Lagrange, Art. *L'ange de Iahve*, în «Revue Biblique»», tom. XII, Paris, 1903, p. 218.
6. A. Vacant, art. «*Ange*», în «Dictionnaire de théologie catholique» vol. I, Paris, 1923, col. 1191.
7. *Teologia dogmatică şi simbolică* p. 431.

mează că toate fiinţele finite îl au pe Dumnezeu ca autor socotindu-i şi pe îngeri printre creaturi, bazîndu-se pe texte biblice (Eccl. XVIII, 1; Psalm. CXLVIII, 2)[8]. După raportul lor cu Dumnezeu îngerii se numesc în general «oaste cerească» (Ios. V, 14; III Regi, XXII, 19), fiind la dispoziţia lui Dumnezeu pentru a călăuzi lumea, iar Dumnezeu în calitate de creator şi stăpîn al acestor oşti se numeşte «Domnul oştirilor» (I Sam. I, 3, 11; Psalm. XXIV, 10; XLVI, 8, 12). Locuind în ceruri îngerii aduc laudă lui Dumnezeu şi îndeplinesc voia Lui. În general misiunea îngerilor este de a stabili legătura între Dumnezeu şi noi cei ce credem în Domnul (Gen. XXVIII, 12) şi de a ocroti pe cei credincioşi, căci venind pe pămînt ca trimişi ai lui Dumnezeu (Gen. XVI, 7; XIX, 1—22; XXI, 17; XXII, 15; Num. XXII, 22—35; IV Regi 1, 3), îngerii ocrotesc pe cei drepţi şi vrednici cum este cazul lui Avraam, Lot, Iacob, Ilie (Gen. XIX, 28; III Regi XIX, 5; IV Regi I, 3, 13).

Deci, îngerii sînt trimişi spre slujirea tuturor celor ce cred în Dumnezeu[9].

În Sfînta Scriptură se întîlnesc pentru îngeri şi alte denumiri, ca «duhuri» (III Regi XXII, 21; Psalm. CI, 6), «sfinţi» (Daniel VIII, 13), «păzitori» (Daniel IV, 10, 14, 20)[10] etc. În lumea spirituală alcătuită din mai multe cete de îngeri, există o ordine ierarhică întemeiată pe puterile şi slujirea deosebită a acestora, după cum şi în lumea materială există o ordine progresivă, de la cele inferioare la cele superioare. Biserica, bazîndu-se pe Sfînta Scriptură învaţă că ierarhia cerească se compune din nouă cete îngereşti grupate în trei categorii, aşa după cum arată şi Dionisie Areopagitul. Categoria sau treapta întîi cuprinde: Serafimii, Heruvimii, Scaunele; a doua: Domniile, Puterile, Stăpînirile; a treia: Începuturile, Arhanghelii şi Îngerii. Clasa Serafimilor este cea mai apropiată de Dumnezeu, iar cea mai de jos este aceea a Îngerilor. Dintre numele personale date îngerilor cunoaştem numai trei, pe Arhanghelii Mihail Daniel X, 13. 21) Gavriil (Daniel VIII, 16; IX, 21) şi pe Rafael (Tobit III, 16; V, 4)[11].

Cărţile istorice ale Vechiului Testament ne relatează multe angelofanii, printre care există un mare număr în care cel care se arată este numit «*Îngerul lui Dumnezeu sau Malak Iahve*» (Gen. XVI, 7; XXI, 17; XXII, 11. 15; XXIV, 40; XXXI, 11; Exod III, 2; Num. XX, 17; XXII, 22; Jud. II, 1. 4; VI, 11; XIII, 3; II Regi XXIV, 16; III Regi, XIX, 5—7; IV Regi, I, 15; XIX, 35; Psalm. XXXVIII, 8). În aceste cărţi se întîlneşte şi deosebirea între «Malak-Iahve» şi ceilalţi îngeri, de care ne-am ocupat pînă acum. El este îngerul sau trimisul lui Dumnezeu[12]. Foarte des acelaşi personaj denumit la început înger este numit apoi Dumnezeu (Gen. XVIII, 19), cum este cazul la arătarea celor trei îngeri lui Avraam la stejarul lui Mamvre.

Apariţia celor trei îngeri lui Avraam este terenul favorabil pentru speculaţii asupra raporturilor lui Iahve cu îngerii. Dificultatea se reduce la o deosebire de izolare, deoarece într-un izvor apar trei persoane, care au formă omenească, iar în altul Iahve singur[13]. Doi dintre aceştia se duc la Sodoma ca să salveze pe Lot, ei fiind denumiţi îngeri, iar unul rămîne cu Avraam, fiind denumit Dumnezeu.

---

8. A. Vacant, art. «*Ange*», în «Dictionnaire de la Bible», tom. I, Prais, 1926, col. 580.
9. I. B. Bauer, *op. cit.*, p. 258
10. I .Wetzer şi B. Welte, *Kirchen-Lexicon*, Freiburg, 1849, p. 585.
11. A. Vacant, *art. cit.*, în *loc. cit.* col. 580.
12 Dr. F. Stier, *Gott und sein Engel im Alten Testament*, Münster, 1934, p 40.
13. Fr. M. J. Lagrange, *op. cit.*, p. 220.

Îngerul lui Dumnezeu-Malak-Iahve îi apare lui Moise într-o flacără, apoi în timpul călătoriei poporului evreu prin pustie, apare ca trimis al lui Dumnezeu, în ajutorul lui Israel (Exod XIV, 19; XXIII, 20. 23; XXXII, 34; Num. XX, 16)[14]. S-a pus problema dacă îngerul din aceste apariţii nu a fost însuşi Dumnezeu cu care el pare a se confunda, sau Fiul lui Dumnezeu, care este numit «Îngerul Legămîntului». Iată, eu trimit pe îngerul meu şi va găti calea înaintea feţei mele şi va veni îndată în templul său, «Domnul pe care-l căutaţi şi îngerul legămîntului pe care voi îl doriţi» (Mal. III, 1). Pentru prima dată la Sfîntul Justin Martirul în lucrarea: «Dialogul cu iudeul Trifon» vom găsi identificarea dintre Îngerul lui Dumnezeu (Malak-Iahve) şi Fiul lui Dumnezeu — Logos[15]. Sfinţii Părinţi consideră de altfel peste tot că Logosul — Domnul Iisus Hristos este identic cu Îngerul lui Dumnezeu (Malak Iahve), această identificare a devenit un bun comun pentru hristologia patristică. Exista mai multe teorii pentru a explica raportul dintre Îngerul lui Dumnezeu şi Logos, dintre care menţionăm aici numai două.

a) Teoria Logosului, care vede în Îngerul lui Iahve o descoperire a Logosului, adică a Fiului lui Dumnezeu preexistent.

b) Teoria reprezentării, după care îngerul este un sol, trimis al lui Dumnezeu, care vorbeşte şi lucrează în numele lui Dumnezeu[16].

Rămîne însă de a se şti dacă acest concept a derivat dintr-un fel de confuzie mai întîi între Iahve şi al său Malak. Nouă ni se pare din contra că reprezentarea lui Iahve prin al său Malak devenită intimă este peste tot născută dintr-o idee mai nouă şi ea s-a dezvoltat în acelaşi timp cu preocuparea de a menţine intactă sublimitatea şi transcendenţa lui Dumnezeu. Sfîntul Ştefan în cuvîntarea sa înainte de moarte ne spune că: îngerul este cel care a apărut în desişul cu flăcări, dar vocea lui Dumnezeu este cea care s-a făcut auzită (Fapte VII, 30. 32). În Apocalipsă (XXII, 6, 8, 12) se întîlneşte un înger vorbind în persoana Domnului Iisus Hristos, însă el nu este decît un înger şi refuză să fie adorat[17]. Deci, Malak este manifestarea lui Iahve, este însuşi Iahve. Nu este nici o îndoială că Malak înseamnă «trimis, mesager», acesta fiind sensul rădăcinii şi deci al cuvîntului. Este foarte natural că Dumnezeu fiind un rege are mesageri, trimişi prin care se face cunoscut. Totuşi se poate vorbi curent de un înger al lui Iahve. În acest caz nu este nici o dificultate de a se spune spre exemplu: «Iahve trimite îngerul său» (Gen. XXIV, 7) sau «Iahve a trimis pe îngerul său» (Num. XX, 16).

Însuşi acest înger vorbeşte în numele lui Iahve «Numele meu este în el», «eu mă descopăr în el» (Exod XXIII, 20). Uneori acţiunea lui Iahve se adaugă la aceea a îngerului, însă ele rămîn distincte, spre exemulu în episodul lui Balaam: «Dumnezeu deschide ochii lui Balaam şi el vede pe îngerul lui Iahve» (Num. XXII, 31). Tot aşa profetul Ilie este asistat pe drum de îngerul lui Iahve cu care se va întreţine pe muntele Horeb (I Regi, XIX, 5, 7)[18].

Cei mai mulţi Sfinţi Părinţi au crezut că în toate aceste apariţii nu era îngerul, ci însuşi Dumnezeu. Ei au susţinut aceasta atît pentru că acest personaj este numit Dumnezeu şi vorbeşte ca Dumnezeu, cît şi pentru că aceste angelofanii erau preliminarii ale întrupării Domnului. Unii au văzut în cîteva dintre aceste arătări Sfînta

14. J. Feiner şi M Lôhrer, *Misterium salutis*, vol. II, Zürich-Köln, 1967, p. 64.
15. „Ἄγγελος", în P. G., VI, 595, 56; 611, 59; 611, 60.
16. Dr. F Stier, *op. cit.*, p. 3. 17. Fr. M. J. Lagrange, *op. cit.*, p. 217.
18. *Ibidem*, p. 219.

Treime, îndeosebi în cei trei îngeri, care s-au arătat lui Avraam. Aceasta arată unitatea naturii celor trei persoane divine, mai ales cînd Dumnezeu declară că El se numeşte Iahve, că El este Dumnezeul lui Avraam, Isaac şi Iacob. În primele patru secole ale Bisericii, s-a crezut că era Fiul lui Dumnezeu care s-a arătat sub formă de înger şi a pregătit astfel opera întrupării. Această părere a fost formulată şi susţinută de mai mulţi Sfinţi Părinţi ca : Sfîntul Irineu, Sfîntul Justin, Origen, Tertulian, Sfîntul Chiril de Alexandria, Sfîntul Chiril de Ierusalim, Eusebiu de Cezareea, Sfîntul Ciprian, Sfîntul Ioan Gură de Aur, Sfîntul Grigore de Nisa, Sfîntul Grigore de Nazianz [19], iar Fericitul Augustin susţine că toate aparițiile sensibile ale lui Dumnezeu se fac prin îngeri (Gal. III, 19 ; Evr. II, 2).

Pentru a explica angelofaniile de care ne ocupăm în lucrarea de faţă, se poate afirma în general că îngerii sînt cei care au apărut, dar Dumnezeu au vorbit prin ei. Urmînd învăţătura Sfintei Scripturi se afirmă că este atît un înger, cît şi Dumnezeu care vorbeşte şi se manifestă. Se pune însă întrebarea dacă îngerii au luat pentru aceste arătări trupuri adevărate. Părerea comună este că ei şi-au format sau că Dumnezeu le-a format trupuri adevărate pentru angelofaniile relatate ca reale în Sfînta Scriptură. Ei apar şi în postura de ostaş (Gen. XXXII, 1. 2 ; Iosua V, 14 ; I Regi, XXII, 19 ; II Regi VI, 17) sau beau şi mănîncă împreună cu Avraam (Gen. XVIII, 8). Înainte de exil Sfînta Scriptură ni-l prezintă pe Dumnezeu prezent între heruvimi pe tronul îndurării intervenind uneori în treburile poporului evreu. Dumnezeu spre care este îndreptată toată atenţia în primele pagini ale Sfintei Scripturi se arată oamenilor sub formă de înger. Din cele mai vechi timpuri îngerii i-au ocrotit şi păzit pe oameni, ca de exemplu pe Avraam, Agar, Lot, Iacob, Moise. Îngerii nefiind deosebiţi individual unul de altul în epoca patriarhală nu se putea ajunge la concepţia unui înger păzitor de a-i păzi pe oameni tot timpul existenţei lor. Cu toate acestea, Sfînta Scriptură ne oferă cîteva informaţii privitor la îngerii păzitori cum avem pe Agar ocrotită mereu de un înger, Iacob în clipa morţii invocă îngerul care l-a scăpat de toate relele (Fac. XLVII, 16), un înger călăuzeşte poporul lui Israel în pustie, Rafael l-a însoţit pe Tobit [20]. Nu numai după Septuagintă dar şi după textul ebraic sau după Vulgată, binecuvîntarea lui Moise (Deut. XXXIII, 2) se referă la rolul pe care l-au avut îngerii la promulgarea legii, cum de altfel afirmă şi Sfîntul Apostol Pavel în Epistola către Evrei [21].

3. Malak-Iahve în cărţile profetice

Am arătat că noţiunea malak, „ἄγγελος“ — înger înseamnă vestitori ai voii lui Dumnezeu. De aceea în Sfînta Scriptură se numesc îngeri nu numai fiinţele spirituale, ci şi anumiţi oameni întrucît sînt înfăţişaţi ca trimişi ai lui Dumnezeu. Sînt numiţi îngeri. Moise (Num. XX, 16) ; preoţii (Maleahi II, 7) ; profeţii (Agheu I, 13) şi chiar Mîntuitorul este numit «Îngerul Legămîntului» (Maleahi III, 1). Deşi cîteodată profeţii sînt numiţi îngeri în sens impropriu, totuşi în sens propriu acest nume se dă fiinţelor spirituale, care vestesc chiar profeţilor voia lui Dumnezeu, arătîndu-se prin aceasta că se deosebesc de profeţi. Există şi cazuri de viziuni sensibile ca de exemplu la Amos (VII), la Ieremia (I) unde aceste viziuni sînt prezentate şi explicate de Iahve însuşi, la Ezechiel uneori este Iahve (XLIV, 2), alteori o persoană supra-

19. A. Vacant, *art. cit.*, în *loc. cit.*, col. 586.
20. A. Vacant, *art. cit.*, în *loc. cit.*, col. 1191.
21. A. Vacant, *art. cit.*, în *loc. cit.*, col. 590.

naturală (XL, 3) care descoperă planul templului, la Zaharia (1—3) este un înger care dă cheia descoperirilor [22]. Amos, Ieremia n-ou fost preocupați de problema de a ști dacă apariția lui Iahve din Exod interpretate de Isaia (XLIII, 9) presupun o distincție reală între prezența lui Iahve și mijlocirea îngerilor, deci cînd vocea declară: «au sînt Iahve» apariția este atribuită unui înger.

Profeții, deveniți mesageri ai lui Dumnezeu, puteau fi numiți îngeri (Aghiu. I, 13); aceeași calificare fiind dată și preotului (Maleahi II, 7), sau întregului Israel ca instrument al lui Dumnezeu [23]. Îngerul Domnului — Malak Iahve îi vorbește lui Daniel de mai multe ori (Daniel VIII, 6; IX, II, 10; XII, 1), lui Zaharia (I, 9—19; II, 3; III, 6; 1—5), iar Ezechiel vede pe heruvimii (X, 8—22, I, 1—10) [24]. Ezechiel vede patru heruvimi în chip de foc cu fața de om, leu, bou și vultur cu mîini, picioare și aripi (Ezechil I, 10). Avem și viziunea chemării profetului Isaia (VI, 2, 6) unde întîlnim pe serafimi, care slăvesc pe Dumnezeu în imne (VI, 1) [25]. Pentru că îngerii sînt vestitorii voiii lui Dumnezeu au fost trimiși de Dumnezeu la profeți pentru a le descoperi adevărurile divine așa cum îi întîlnim la profetul Ezechiel, apoi la Zaharia și Daniel, așa după cum am arătat mai înainte. Profeților Ezechiel și Daniel îngerul li s-a arătat în chip de om (Daniel VIII, 15; X, 5. 6) cîteodată plin de slavă (Daniel X, 6), cîteodată îmbrăcați în haine de in (Ezechiel IX, 2. 11; X, 2. 6). În timpul arătării îngerul vorbește foarte tare (Daniel X, 6), mișcarea îngerilor fiind ca la o ființă zburătoare, deși nu sînt menționate aripi (Daniel IX, 21; XIV, 36. 38). Îngerii îi ocrotesc și îi ajută pe oameni (Daniel III, 49, 92. 95) îl salvează din pericol (Daniel VI, 23; Isaia XXXVII, 36) [26]. Tot ei îi conduc pe oameni prin aer la locuri, care pînă acum le erau necunoscute (Daniel XIV, 34—39) avînd și putere asupra demonilor [27].

Deci, Îngerul lui Dumnezeu — Malak Iahve este conducătorul și ocrotitorul celor care se tem și fac voia lui Dumnezeu, îndeosebi conducător al profeților.

Din cele expuse rezultă că însăși denumirea de înger malak — ἄγγελος arată rolul important al îngerilor de vestitori ai voii lui Dumnezeu. Pe lîngă aceasta îngerul mai are și sarcina de preamărire a lui Dumnezeu în cunoaștere dreaptă și împlinirea voii Sale, așa după cum învață și Biserica că toate puterile cerești au fost create pentru a aduce slavă lui Dumnezeu.

În raport cu noi, îngerii duc la îndeplinire poruncile dumnezeiești în opera de mîntuire, prevestind în Vechiul Testament întruparea Fiului lui Dumnezeu (Îngerul lui Dumnezeu — *Malak Iahve*) pentru mîntuirea neamului omenesc.

Expresia Îngerul lui Dumnezeu — *Malak Iahve* întîlnită în cărțile istorice și la profeții Vechiului Testament exprimă foarte bine sensul acesteia, deoarece prin Malak Iahve înțelegm pe Fiul lui Dumnezeu sau Îngerul Legămîntului (Maleahi III, 1). Noțiunea de Malak arată atît acțiunea divină prin îngeri, cît și acțiunea umană prin profeți. Aceste două aspecte de trimis, mesager uman și divin se întîlnesc în persoana Domnului Iisus Hristos.

22. Fr. M. J. Lagrange, *op. cit.*, p. 216. 23. *Ibidem*, p. 218.
24. *Teologia dogmatică și simbolică*, p. 481. 25. I. B. Bauer, *op. cit.*, p. 257.
26. J. Feiner și M. Löhrer, *op. cit.*, p. 64.
27. D. Bernhard, *Das Buch Jesaia*, Göttingen, 1922, p. 274.

Doctorand Arhim. Dometie Manolache

DOGMELE ŞI VALORIFICAREA LOR ÎN VIAŢA CREDINCIOŞILOR ORTODOCŞI

Mişcările harismatice din Occident semn al trebuinţei creştinului de azi după trăirea dogmelor. — În ultima vreme, în creştinismul occidental au apărut unele fenomene de credinţă ce se dezvoltă şi se modifică pe zi ce trece.

Viaţa şi doctrina Bisericilor creştine sînt confruntate astfel, cu o mulţime de situaţii noi, care preocupă deopotrivă atît pe teologi cît şi pe credincioşi. Faţă de această situaţie, Ortodoxia trebuie să ia act şi să se pregătească pentru a fi gata oricînd să dialogheze şi să-şi păstreze nealterat tezaurul ei de credinţă, prin mijloacele pe care le are.

Pentru Ortodoxie, adevărul dumnezeiesc exprimat prin dogme este realitate şi afectivitate în acelaşi timp» [1]. Inima realităţii supreme este dragostea, prin care Fiul lui Dumnezeu a intrat într-o veşnică comuniune cu noi prin întrupare «pentru a restabili raportul de iubire între fiinţa noastră umană şi Dumnezeu şi între noi şi semenii noştri» [2]. La revărsarea de iubire pornită de la Dumnezeu spre creatura sa, trebuie să se răspundă cu aceeaşi dragoste, pentru ca relaţia Dumnezeu—om, să fie permanentă.

Pe acest fundal, de simţire religioasă, au apărut mişcările harismatice din Occident. Sub aspectul cunoaşterii dogmatice, aceste mişcări nu se silesc să vadă îmbinarea ce trebuie să existe între trăire şi cunoaştere, între ceea ce se înţelege şi ceea ce rămîne mai presus de înţelegere, în credinţă. Pentru a se feri credincioşii, de a gîndi şi trăi în felul acesta, trebuie ca «trecutul Bisericii să fie cercetat cu deosebită grijă, pentru a-şi desvălui toate valorile sale creştine» [3].

Procesul de relativizare a credinţei a dus în Occident la fărîmiţarea Bisericii, neţinîndu-se cont de învăţătura Sfintei Tradiţii, cum cere, de exemplu, Sfîntul Ioan Gură de Aur: «Cercetaţi ideile, nu numai cuvintele, aşa cum sînt scrise, căci rămînînd numai la cuvintele scrise şi neînţelegîndu-le decît pe ele, multe erori sînt posibile» [4].

Spre a se evita o asemenea situaţie, trebuie ca învăţătura Domnului Iisus Hristos «să fie făcută vie în inima fiecărui credincios, luînd în considerare toate posibilităţile sale de recepţionare, fără schimbarea fondului revelat» [5]. În Occident, «sub presiunea mişcării protestatare a tineretului» [6], s-a ajuns la acele grupări emoţionale

1. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Ortodoxia în faţa unor fenomene actuale din creştinismul apusean,* în «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 2, p. 339—340.

2. Idem, *Chipul lui Hristos în Biserica Răsăriteană : Iisus Hristos, darul şi Cuvîntul suprem al lui Dumnezeu,* în «Ortodoxia», XXV (1973), nr. 1, p. 9.

3. Pr. Prof. Petru Rezuş, *Problema actualizării teologice din punct de vedere interconfesional şi interreligios,* în «Ortodoxia», XXV (1973), nr. 2, p. 211.

4. Omilia VII, P. G., XLVIII, 769, Cf. Pr. Prof. Petru Rezuş, *op. cit.,* p. 212.

5. *Ibidem,* p. 217.

6. Prof. Constantin C. Pavel, *Preocupări actuale în domeniul teologiei morale creştine,* în «Studii Teologice», XXV (1973), nr. 3—4, p. 177.

excentrice, ca: «hyppy, grupuri — T... cei ce se droghează «cei cu viață comună, poporul lui Iisus» «Iisus al revoluției» [7]. Afară de aceste mișcări emoționale, începînd cu anul 1953, a apărut în America mișcarea neopenticostală [8], care s-a introdus la început în anglicanism și presbiterianism, dezvoltîndu-se apoi din anul 1960 în mediile protestante din Germania și din Franța, iar din anul 1967 începînd să se infiltreze și în cercurile catolice, sub numirea de «mișcarea harismatică de înnoire» [9].

Este de remarcat faptul, că în timp ce protestantismul caută să folosească aceste mișcări pentru relativizarea și mai departe a conținutului credinței și a deosebirilor dintre biserici, catolicismul caută să le mențină în cadrul Bisericii și a teologiei, deși laicii catolici, care participă la reuniunile acestor mișcări, nu mai prea vor să țină cont de deosebirile confesionale, ci se contaminează de relativismul protestant. Se observă de asemenea la membrii acestor grupări, un dispreț pentru Biserică, pentru doctrină, avînd o afectivitate religioasă lipsită de o bază doctrinară temeinică. Or, după învățătura Bisericii Ortodoxe, dogmele constituie osatura vieții bisericești. Ele sînt adevăruri fundamentale ale Bisericii. Dogmele «nu sînt suspendate undeva, în stratosfera teoriilor gratuite și sterile, fără a avea nici un contact cu realitatea. Dimpotrivă, dogma este expresia unor realități divine, care ne întîmpină și care intră în relație cu toți cei ce le acceptă în credință» [10].

Ortodoxia înseamnă dreptă credință și în același timp și dreaptă trăire, ea cerînd de la credincioșii ei, nu numai să învețe dreapta credință, ci și dreapta trăire, cunoscînd că orice deviere de la dreapta învățătură, duce implicit la devierea de la dreapta trăire.

Dogmă și trăire în creștinismul răsăritean și în cel occidental. — Se știe că există «o teologie a dogmelor mai mult sau mai puțin comună Ortodoxiei și Romano-Catolicismului, din perioada dinainte de despărțire» [11]. Dar după 1054, romano-catolicii au formulat noi dogme, care nu sînt nici descoperite, nici trăite de Biserică, în speranța că ele vor căpăta autoritate asemănătoare cu dogmele propriu-zise. Adevărurile revelate se pot primi însă, «nu prin intermediul papei..., ci în ambianța Bisericii Ecumenice și a prelungirii ei în Biserica Ortodoxă. Nu cu ideea de hrană ne hrănim, zice Sfîntul Grigore de Nisa, ci cu hrana însăși. Papa, cu toată insistența teologilor apuseni, nu este un «Altar Christus»..., căci cu această afirmație se tinde să se înlocuiască Hristos cel viu» [12]. Pentru Ortodoxie, adevăratele dogme sînt neschimbătoare, deși nu se exclude un progres dogmatic. Romano-catolicii includ în dogmele propriu-zise și pseudo-dogmele, formulate atît înainte de anul 1054, cît și după această dată.

Unii teologi catolici, ca de altfel și mulți teologi protestanți, au ajuns la afirmarea generală a pluralității și libertății de manifestare a duhului, această manifestare implicînd un pluralism dogmatic care este greu de distins de relativism. Crești-

7. Cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Ortodoxia în fața unor fenomene actuale . . .*, p. 329.

8. Nu este vorba de penticostalismul vechi, care a luat naștere în anul 1906, dintr-o «sete de trăire» în Duhul Sfînt și în sfințenie.

9. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Ortodoxia în fața unor fenomene actuale . . .*, p. 329.

10. Nicolae, mitropolitul Ardealului, *Despre unele caracteristici ale moralei catolice*, în *Studii de teologie morală*, Sibiu, 1969, p. 199.

11. Antonie Plămădeală, episcop-vicar patriarhal, *Hans Küng și declarația «Mysterium Ecclesiae»*, București, 1974, p. 41.

12. Prof. Nicolae Chițescu, *Dogma și viața creștină*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 1—2, p. 47.

nismul răsăritean, «nu și-a convertit și epuizat dogmele în sisteme teologice..., pe care să le opună ca pe niște explicații totale și exclusive ale realității, altor sisteme filozofice sau științifice» [13].

Speranța ce se pune pe o spiritualitate dincolo de definițiile dogmatice, pe o comunicare numai afectivă, nu-și găsește temei, din punct de vedere ortodox. Plecînd de la faptul că orice religie «Este sinteza cea mai desăvîrșită a celor mai înalte însușiri și funcțiuni ale sufletului, puse în serviciul a două idei: ideea de Dumnezeu și de legătura omului cu El» [14], evident că nici Ortodoxia, sau cu atît mai puțin ea, nu s-ar putea adresa numai unei singure funcții sufletești. «Ca religie desăvîrșită, ea trebuie să se adreseze în mod normal, și gîndirii, și inimii, și voinței, și imaginației și tuturor puterilor omului deopotrivă» [15]. Ortodoxia întotdeauna a fost activă, gata oricînd pentru orice jertfe, în slujba iubirii de Dumnezeu și de oameni. Iubirea înseamnă permanentă slujire devotată, dezinteresată, ajutorarea semenului fiind dusă, dacă e nevoie pînă la jertfele cele mai mari, sacrificîndu-se orice, și timp, și avere și orice interese proprii.

«Umanismul ortodox nu este un umanism centrat pe o atitudine fatalistă, pesimistă, pasivă, în fața vieții, ci este un umanism în care se simte vibrînd intens nobila pasiune a faptei, a colaborării cu Dumnezeu, a muncii creatoare» [16].

Se știe, că în Apus, din dorința de restabilire a unei comuniuni în credință și a unei accentuări a trăirii ei afective, au luat naștere multele denominațiuni protestante, care au căutat să scape de orgoliul speculației teologice individualiste, «crezînd că pot vedea în trăirea lor implicate punctele esențiale ale credinței creștine» [17]. Mișcările neopenticostale sau harismatice, punînd accentul pe trăirea afectivă a credinței, pretind că, «prin depășirea planului definițiilor ar realiza unitatea creștină, care nu se poate realiza pînă ce Bisericile rămîn în definițiile lor de credință» [18]. În fața acestei situații, a unui astfel de val de mișcări harismatice din Occident, Biserica Ortodoxă trebuie să-și ferească credincioșii ei. Datorită unei griji și îndrumări sănătoase, de totdeauna, în sînul Bisericii Ortodoxe nu s-au semnalat pînă acum asemenea mișcări extremiste. Ea a căutat să-și păstreze căldura duhovnicească pe care și-o trage din dogmele ei de credință și să o comunice credincioșilor, printr-o viață liturgică, bine definită și prin scrieri duhovnicești patristice, atît de mult prețuite și citite. În Ortodoxie, «dogmele n-au devenit definiții reci, sau prilej de dispute speculative, ci au rămas izvoare de viață afectivă» [19].

Datorită faptului că omul a fost creat de Dumnezeu, după chipul și asemănarea Lui, el și-a îndreptat privirile continuu spre El, spre a-L afla, a-L cunoaște și a-L adora. «Conștiința religioasă a omului, pe care o are de la creația sa, îl îndeamnă pe acesta să caute pe Dumnezeu» [20]. Cunoașterea și unirea credinciosului cu Dumnezeu nu constă numai în credință, ci și în împlinirea voii și poruncilor Lui. Aceasta este sensul luminii cunoașterii și trăirii dogmelor în Ortodoxie. După afirmația teolo-

13. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualizarea structurilor bisericești în epoca actuală și cauzele ei*, în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 4, p. 521—522.

14. Gruenhn, *Religionspsychologie*, p. 52—54, cf. Irineu Mihălcescu, *Curs de teologie fundadamentală*, I. București, 1932, p. 84.

15. Pr. Prof. D. I. Belu, *Ortodoxia și activismul omului*, în «Studii Teologice», II (1950), nr. 1—2, p. 67. 16. *Ibidem*, p. 79.

17. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Ortodoxia în fața unor fenomene actuale . . .*, p. 335.

18. *Ibidem*, p. 337—338. 19. *Ibidem*, p. 339.

20. Pr. Prof. Mihai Bulacu, *Cunoașterea lui Dumnezeu prin Ortodoxie*, în «Glasul Bisericii», XXXII (1973), nr. 9—10, p. 1054.

gului Glubokowsky, «Ortodoxia este o plenitudine atotcuprinzătoare», adică, «o sinteză integrală a adevărului revelat, păstrat în plinătatea și propria lui identitate» [21]. De altfel, acest adevăr îl recunoaște și teologul catolic Georg Wunderle, care se exprimă atît de categoric: «Nu spunem nimic nou, dacă mărturisim faptul, că Biserica răsăriteană în virtutea trainicei sale tradiții, păstrează o serie de elemente ale creștinismului străvechi, în mod mai original decît putea să se facă acest lucru, în Apus, în urma felului mai activ al vieții întregi» [22].

Nevoia naturală a credinciosului de a pătrunde adînc adevărul revelat, atît sub aspectul cunoașterii cît și al trăirii lui. — Întreaga istorie a disputelor dogmatice, ce s-au desfășurat de-a lungul veacurilor, dacă este privită din punct de vedere duhovnicesc, apare stăpînită de grija statornică, pe care a avut-o Biserica, de a păstra pentru nevoile credincioșilor ei posibilitatea de a fi înțelese, adevărurile dogmatice, atît sub aspectul cunoașterii, cît și al trăirii lor. Sfîntul Maxim Mărturisitorul vede cea mai deplină cunoaștere în iubire, deoarece «cu cît cunoaște cineva mai mult pe Dumnezeu, cu atît îl iubește mai mult, cu cît îl iubește mai mult, cu atît îl cunoaște mai mult» [23]. Cunoașterea și iubirea se găsesc în Ortodoxie într-o strînsă corelație, cunoașterea creștină, adevărată, neputîndu-se opri numai la înregistrarea învățăturilor de credință, ci trebuind să treacă la trăirea lor deplină. «Domnul Iisus Hristos nu a fost numai învățător, numai Adevăr, ci și Cale în viață și Mîntuitor cu adevărat» [24]. Întreaga misiune a Mîntuitorului este înfățișată în Ortodoxie, nu numai prin citirea cuprinsului Sfintelor Evanghelii și a Epistolelor apostolice, la sfintele slujbe, ci și prin cunoașterea, pătrunderea și trăirea adevărurilor revelate. «Cunoașterea și comunicabilitatea adevărului este una din învățăturile de bază ale creștinismului..., este piatra unghiulară a întregii învățături creștine» [25]. Credinciosul își manifestă credința lui vie în adevărurile revelate, prin rugăciuni, citiri de cărți sfinte, diferite nevoințe cultice, acatiste, posturi, fapte de milostenie, prin mergerea la biserică, împărtășirea cu Sfintele Taine etc. «Practica vieții religioase se reflectă în trăirea creștină, învățătură primită de oameni ca o mărturie garantată de prezența Sfîntului Duh în Biserică» [26].

Mitropolitul Filaret al Moscovei a arătat că tainele dogmelor celor mai înalte, trebuie trăite afectiv, de orice creștin adevărat: «Niciuna dintre tainele înțelepciunii lui Dumnezeu cele mai ascunse nu trebuie să ne pară streină sau cu totul transcendentă, ci cu toată smerenia trebuie să adaptăm mintea noastră la contemplarea lucrărilor dumnezeiești» [27]. Între dogma mărturisită de Biserică și între roadele duhovnicești pe care ea le produce în sufletele credincioșilor este o legătură atît de mare, încît «niciunuia dintre credincioșii Bisericii Ortodoxe nu i-a trecut prin gînd să despartă învățătura de viață, învățătura fără viață fiind ca mișcarea curelei pe o roată scoasă din angrenajul mașinii, iar viața fără învățătură fiind ca frunza sau ca nisipul în furtună» [28]. De aceea, Biserica cunoscînd această nevoie a credinciosu-

21. Pr. Prof. Corneliu Sîrbu. *Adevărul și frumusețile Ortodoxiei,* în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 4, p. 581. 22. *Ibidem.*

23. Cf. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Ortodoxia în fața unor fenomene actuale....*, p. 341.

24. Pr. Prof. Mihail Bulacu, *op. cit.*, p. 1059.

25. Al. Augustin Bidian, *Adevăr și trăire religioasă,* în «Studii Teologice», XXV (1973), nr. 7—8, p. 512. 26. Prof. Nicolae Chițescu, *op. cit.*, p. 45.

27. Filaret, mitropolitul Moscovei, *Predici și cuvîntări,* cf. Vladimir Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient,* Paris, 1944, p. 6, cf. Prof. Nicolae Chițescu, *op. cit.*, p. 47.

28. Prof. N. Chițescu, *Condițiile însușirii mîntuirii,* în «Studii Teologice», II (1950), nr. 1—2, p. 17.

lui, a adăugat cu timpul, noi mijloace de a face mai concrete și mai simțite de inimă adevărurile revelate, ca icoanele și măreția slujbelor bisericești, în care s-a învești-mîntat misterul liturgic, pentru ca astfel, pe cale intuitivă, să se treacă de la armoniile universului creat, la frumusețea lumii necreate. «Cunoașterea pe care ne-o dă dogma nu e deci ceva exterior nouă, ci este experimentată de noi; dogma devine astfel o cunoaștere trăită» [29]. În Occident, s-a făcut separație între iubire și cunoaștere, uneori punîndu-se de către unii teologi mai sus dragostea, alteori punîndu-se cunoașterea, pentru care fapt s-a ajuns la atîtea mișcări și grupări religioase deosebite. În procesul cunoașterii creștine, ca și în cel al mîntuirii, după concepția ortodoxă, există un deplin sinergism, o colaborare efectivă între uman și divin. «Că aceasta este viața veșnică, să Te cunoască pe Tine, singurul, adevăratul Dumnezeu și pe Iisus Hristos pe care L-ai trimis în lume» (Ioan, XVII, 3). În acest text nu este vorba «de o simplă cunoaștere speculativă, teoretică, ci e vorba de ceva mai adînc și mai cuprinzător..., de o «posesiune totală a lui Dumnezeu» [30].

Cunoașterea și trăirea sănătoasă a adevărurilor revelate ajută la adîncirea progresivă a înțelesului lor. Punerea lor în practică însemnează colaborarea integrală a tuturor funcțiunilor sufletești, gîndire, sentiment, voință, toate acestea fiind unite prin puterea iubirii. «În clipa în care credinciosul accentuiază exclusiv o unică funcție sufletească, în viața religioasă, cade într-un formalism fals și sec. Așa se întîmplă celui care practică un ritualism sterp, lipsit de lumina rațiunii și de căldura iubirii» [31]. Ortodoxia este religia faptei. «Așa să lumineze lumina voastră, înaintea oamenilor, încît văzînd ei faptele voastre cele bune, să preamărească pe Tatăl vostru Cel din Ceruri» (Matei, V, 16). Învățătura Mîntuitorului «trebuie făcută vie în inima fiecărui credincios, fără schimbarea fondului revelat, considerînd toate posibilitățile sale de recepționare» [32]. Întrucît cea mai deplină cunoaștere este cea a iubirii, iar cea mai deplină iubire este cea a cunoașterii depline, s-a putut face afirmația că «studiul nu poate păgubi, ci numai folosi evlaviei... El trebuie îmbinat cu rugăciunea și încununat cu iubirea de Dumnezeu, în chip din ce în ce mai desăvîrșit» [33].

Biserica Ortodoxă a arătat că «nu există alt mod de mîntuire, decît cel asigurat de trăirea cu Hristos în Biserică conform normelor exprimate de dogme... Cine se abate de la normele dogmatice, se abate de la calea mîntuirii» [34]. Prin urmare, în mod necondiționat, credinciosul trebuie să cunoască și să pătrundă adevărurile revelate, cît mai adînc, atît sub aspectul înțelegerii lor desăvîrșite, cît și al trăirii lor afective, spre a ajunge la esența adevăratei evlavii, care constă din două lucruri: «din învățătură dreaptă și fapte bune» [35].

Mijloacele de valorificare și de trăire efectivă a dogmelor în viața credincioșilor ortodocși.

a) *Comuniunea credincioșilor.* Menirea omului credincios în această lume, după Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, este de a cunoaște, de a iubi și de a preamări pe Dumnezeu și prin aceasta de a ajunge la adevărata fericire. Această fericire nu

29. Prof. Nicolae Chițescu, *Dogma și viața creștină*, p. 50.

30. Joseph Huby, *La connaissance de foi dans Saint Jean*. Col. «*Verbum salutis*», Paris, 1937, p. 136, cf. Prof. Nicolae Chițescu, *Dogma și viața creștină*, p. 51.

31. Prof. Nicolae Chițescu, *Dogma și viața creștină*, p. 59.

32. Pr. Prof. Petru Rezuș, *Problema actualizării teologice* . . . , p. 1217.

33. Prof. N. Chițescu, *Evlavie și teologie*, în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 2, p. 225.

34. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Noțiunea dogmei*, în «Studii Teologice» XVI (1964), nr. 9—10, p. 540. 35. *Ibidem*.

se poate realiza decît în duhul de comuniune al credincioșilor. «Numai în comuniunea largă a întregii Biserici sau parohii se activează din plin dragostea creștină; numai în ea se îmbogățește și se întărește fiecare cu darurile și cu experiențele cît mai multora» [36]. Prin faptul că în Biserica Ortodoxă credincioșii contribuie la răspunsurile ce se dau în comun în timpul sfintelor slujbe, preotul ortodox se simte apropiat de ei, întărit cu credința și dragostea lor, cu căldura și cu dorința lor de a se ruga, între preot și credincioși realizîndu-se o puternică comuniune. Prin participarea credincioșilor la sfintele slujbe, se întărește spiritul de comuniune și de frățietate dintre ei. În felul acesta «comuniunea cultică realizează nu numai comuniunea sufletească între credincioși, ci și între credincioși și preot și a tuturor cu Dumnezeu, care este forma și treapta cea mai înaltă a comunității» [37]. Pentru ajungerea la acest țel divin, cultul ortodox cuprinde în cadrul lui momente și acțiuni de cea mai înaltă tensiune sufletească.

În Biserica Ortodoxă, faptul că preoții de parohie sînt căsătoriți, avînd familie și deci împărtășind viața, bucuriile și grijile credincioșilor, ajută la întărirea comunității religioase, dîndu-se putință de a se trăi intens viața religioasă. Credinciosul ortodox împărtășindu-se din același sfînt potir cu preotul, văzîndu-i fața și simțindu-i sufletul la Sfînta Spovedanie și la celelalte Sfinte Taine și ierurgii, pe care el le oficiază în biserică sau la casele credincioșilor din parohie, cu diferite ocazii, la sfeștanii, înmormîntări, sfințiri de cruci, sfințiri de fîntîni etc., se găsește într-o comuniune de simțire comunitară deplină cu el. Mai mult decît atît, în Biserica Ortodoxă această comuniune afectivă cuprinde și pe cei repausați. «Cultul sfinților și rugăciunile pentru morți țin vie afecțiunea și responsabilitatea nu numai între cei ce trăiesc pe pămînt, în același timp și în apropiere unii de alții, ci și între ei și cei ce-au fost în oricare loc» [38]. Astfel Biserica Ortodoxă posedă duhul de comuniune prin excelență, în toată întinderea și profunzimea cuvîntului și adevărurilor revelate, oferind credincioșilor ei și posibilitatea de a participa activ la progresul social.

b) *Sfînta liturghie.* Esența gîndirii și trăirii, profund ortodoxe, nu poate fi înțeleasă pe deplin decît în cadrul slujirii Sfintei Liturghii, cînd credinciosul vede desfășurîndu-se în chip tainic, dar real, întreaga lucrare de mîntuire a Domnului Iisus Hristos. «Așa precum jertfa de pe Cruce a Mîntuitorului a fost centrul activității Sale răscumpărătoare și totodată faptul cel mai de seamnă din istoria mîntuirii lumii, tot astfel, Sfînta Liturghie, care actualizează sau înveșnicește această jertfă este temelia și totodată miezul întregului cult ortodox» [39]. Sfînta liturghie, atît prin marele ei mister precum și prin măreția și frumusețea ei, lucrează asupra sentimentului și imaginației tuturor credincioșilor. Aceștia «retrăiesc în timpul Sfintei liturghii, întreaga taină a întrupării, începînd de la Nașterea din Betleem și pînă la înălțarea la ceruri» [40].

---

36. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Ortodoxia în fața unor fenomene actuale . . .*, p. 344—345.

37. Prof. Teodor M. Popescu, *Duhul comunitar al Ortodoxiei*, în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 1, p. 152.

38. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Ortodoxia în fața unor fenomene actuale . . .*, p. 340.

39. Pr. Prof. Ene Braniște, *Liturghia ortodoxă* (manuscris), fasc. 4, p. 367.

40. Pr. Prof. Spiridon Cîndea, *Cultul divin și pastorația creștină factor de promovare a vieții religioase în Ortodoxie*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXV, (1967), nr. 11—12, p. 1198.

Despre marea importanță a Sfintei Liturghii, au vorbit în termeni străluciți nu numai teologi răsăriteni, ci și unii teologi catolici și protestanți [41]. Iată cum se exprimă unul dintre acești teologi: «Liturghia Ortodoxă este o dramă puternică, extrem de bogată. Într-o plinătate de semne și acțiuni simbolice..., credincioșii primesc o chezășie a adevăratei prezențe a lui Hristos... Lumea cerească se lasă jos, pe acest pământ sărac, strălucirea de lumină a veșnicului Dumnezeu scînteiază în întunecimea lumii... Dumnezeu se întoarce prin sacrament în sufletul omului, îl sfințește, îl transformă, îl transfigurează și îl îndumnezeiește» [42]. Sfîntul Maxim Mărturisitorul voind să redea în cuvinte omenești, puternica simțire de dragoste pe care o avea în timpul Sfintei Liturghii, exclamă astfel: «Vino, Cuvinte al lui Dumnezeu, vrednic de laudă; dă-ne revelația cuvintelor Tale pe măsura puterilor noastre, și ridicînd grosimea vălului, arată-ne Hristoase, frumusețea lucrurilor inteligibile» [43]. În timpul Sfintei Liturghii se rostește Simbolul de credință, fiind unul din minunatele mijloace de valorificare a dogmelor în viața credincioșilor.

Biserica Răsăriteană azi ca și în trecut, în virtutea trainicei sale tradiții a păstrat și păstrează cu sfințenie Sfînta Liturghie, ca pe cel mai de seamă mijloc de valorificare și de trăire efectivă a dogmelor, pentru credincioșii ei. «Ea a trăit dogmele în slujbele bisericești și Dogmatica obișnuită a fost Sfînta Liturghie — această Dogmatică în acțiune» [44].

c) *Sfintele Taine și ierurgiile.* În concepția Bisericii Ortodoxe, mîntuirea este un proces teandric, un act în care Dumnezeu și omul credincios colaborează. Sfintele Taine și ierurgiile, sînt semnul văzut al acestei colaborări, în care Dumnezeu dă harul Său, iar cel ce crede îl primește. Cuvintele precum și întreg ceremonialul fiecărei Sfinte Taine sau Ierurgii nu trebuie să fie socotite ca niște cuvinte și ceremonii magice, ci precum spune dogmatistul ortodox Andrutsos: «Acestea trebuiesc primite ca o expresie a credinței Bisericii, prin care aceasta împărtășește și-și propune să împărtășească Harul special al fiecărei Taine» [45]. Prin mijlocirea Sfintelor Taine și a Ierurgiilor Biserica este prezentă la toate actele mai însemnate din viața credincioșilor ei. Prin lucrările și acțiunile harice, ea îi binecuvintează, îi sfințește, îi încurajează, îi mîngîie și-i tămăduiește. «Tainele reprezintă dinamica Bisericii. Biserica e Hristos prelungit și în curs de prelungire prin Taine» [46]. Sfintele Taine sînt mijloace puternice de valorificare și de trăire efectivă a dogmelor pentru credincioșii ortodocși. Astfel, Taina Botezului este ușa de intrare în Biserică și la împărtășire cu celelalte Taine, este lucrarea sfîntă, prin care cel afundat în apă se renaște spiritual. «Prin Botez sîntem altoiți în butucul viei care este Hristos și devenim mlădiță, ce se hrănește din sevele vieții Lui divine... Cel botezat e cu adevărat o făptură nouă

---

41. A se vedea acești teologi la: Pr. Prof. Corneliu Sîrbu, *Adevărul și frumusețile Ortodoxiei*, p. 592—594.

42. *Ibidem*, p. 593.

43. Georges Khodre, *Approche Ortodoxe*, în «Jean Corban, Michel Bouttier, Georges Khodre, *La Parole de Dieu*, Coll. «Églises en dialogue», nr. 1, 1966. p. 122, cf. Doctorand Ierom. Veniamin Micle, *Cuvîntul lui Dumnezeu și Sfintele Taine, în Biserica Ortodoxă*, în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. p. 553—554.

44. Prof. N. Chițescu, *Condițiile însușirii mîntuirii...*, p. 17.

45. H. Andrutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, trad. de Pr. D. Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 321, cf. Prof. Diac. Em. Vasilescu, *Sfintele Taine*, în «Studii Teologice» (1950), II, nr. 1—2, p. 26.

46. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Ființa Tainelor în cele trei confesiuni*, în: «Ortodoxia», VIII. (1956), nr. 1., p. 8—9.

după chipul lui Hristos» [47]. Dacă Botezul este Taina naşterii din nou, Mirungerea este Taina creşterii în viaţa spirituală, prin care cel botezat primeşte darurile Sfîntului Duh, spre creştere şi sporire, în viaţa cea nouă de trăire cu Hristos. «Harul divin, odată sălăşluit în făptura cea nouă, se înmulţeşte mereu şi ea se dezvoltă mereu, tinzînd să ajungă la «statura lui Hristos» [48].

Sfînta Împărtăşanie este hrana vieţii celei noi după însăşi cuvintele Domnului: «Cel ce mănîncă Trupul Meu şi bea Sîngele Meu, petrece întru Mine şi Eu întru el» (Ioan, VI, 56). Sfînta Împărtăşanie uneşte nu numai cu Hristos, ci şi întreolaltă «cei mulţi» ajungînd «un trup — căci toţi ne împărtăşim dintr-o pîine» (I Cor. X, 17). Ea este «Taina Bisericii, Taina unităţii tuturor credincioşilor, Taina iubirii ce ne învăluie pe toţi» [49]. Sfînta Împărtăşanie «oferă posibilitatea unităţii creştine pe pămînt» [50]. Ea produce o atitudine sufletească profundă de hristoforie «rezultat al unirii intime cu Hristos, o căldură a prezenţei euharistice a Duhului, în care toţi credincioşii creştini se îmbrăţişează în lanţul de aur al iubirii divine» [51]. Prin aceste Taine, a Botezului, Mirungerii şi Sfintei Împărtăşanii «cel ce le primeşte este înzestrat cu tot ceea ce este necesar pentru dezvoltare vieţii, pentru sănătatea sufletului şi a trupului şi pentru posibilitatea dobîndirii vieţii veşnice» [52]. Aceste Taine «dau creştinului, de la început, puterea pentru tot drumul duhovnicesc, pe care are să-l parcurgă, dacă actualizează această putere prin eforturi conştiente, adică pentru cele trei stadii ale acestui drum: curăţirea, luminarea şi desăvîrşirea» [53].

Sfînta Taină a Pocăinţei împărtăşeşte primitorului ei harul iertării păcatelor săvîrşite după Botez şi împăcarea lui cu Dumnezeu. Această Taină este socotită ca «Taina minunatei pedagogii divine» [54]. Fiind o convorbire dintre duhovnic şi penitent «ea este o necesitate spirituală pentru credinciosul de azi ca şi pentru cel din trecut» [55].

Taina Sfîntului Maslu, după cuvintele Sfîntului Apostol Iacob se face pentru cei bolnavi iar Harul ce se revarsă la această Taină este atît pentru vindecarea celui bolnav cît şi pentru iertarea păcatelor lui.

Taina Preoţiei şi taina Nunţii, prin rosturile speciale ce le au, fiind în slujba comunităţii, sînt pline de trăire a adevărurilor dogmatice. Prin Taina Nunţii se întemeiază familia creştină, ea stînd la temelia multor virtuţi creştine. Taina Preoţiei a fost socotită ca o nuntă duhovnicească, prin care preotul sau episcopul devine mire al parohiei sau eparhiei sale care este mireasă. «El este părintele duhovnicesc care naşte în baia Botezului pe fiii săi, îi hrăneşte cu Adevărul şi Harul divin şi-i călăuzeşte pe cărările mîntuirii» [56].

Ierurgiile sînt şi ele un mijloc puternic de valorificare şi de trăire a dogmelor în viaţa credincioşilor ortodocşi. Prin ele se revarsă asupra credincioşilor, noi puteri

---

47. Nicolae, mitropolitul Ardealului *Valoarea morală a Sfintelor Taine...*, p. 274—275.
48. *Ibidem*, p. 276. 49. *Ibidem*, p. 277—278.
50. Pr. Prof. Spiridon Cîndea, *Cultul divin şi pastoraţia creştină...*, p. 1202.
51. Pr. Prof. Corneliu Sîrbu, *Sfînta Euharistie şi unitatea creştină*, în «Ortodoxia», XIX, (1967), nr. 1, p. 55.
52. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Numărul Tainelor, raporturile între ele şi problema Tainelor din afara Bisericii*, în «Ortodoxia», VIII, (1956), nr. 2, p. 202.
53. Nicolae, mitropolitul Ardealului, *Valoarea morală a Sfintelor Taine...*, p. 280.
54. *Ibidem*, p. 280.
55. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Taina Pocăinţei ca fapt duhovnicesc*, în : «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 1, p. 5.
56. Nicolae, mitropolitul Ardealului, *Valoarea morală a Sfintelor Taine*., p. 281.

morale, de înnoire duhovnicească, de luptă împotriva păcatului şi de propăşire în virtute. «La săvîrşirea Ierurgiilor, creştinul se simte înălţat sufleteşte, respirînd într-o atmosferă sărbătorească, plină de purificare şi de iluminare» [57].

d) *Cîntări şi citiri din scrierile bisericeşti şi filocalice.* — În Biserica Ortodoxă cîntările şi citirile religioase sînt întru totul adecvate realităţilor sufleteşti şi trupeşti ale credinciosului. «Cultul ortodox foloseşte o bogată, variată şi preţioasă producţie de cîntări şi imne sacre, dintre care unele de origine biblică..., iar altele, cele mai numeroase sînt alcătuite de diferiţi imnografi şi melozi» [58]. Sfîntul Vasilie cel Mare vorbind în repetate rînduri despre foloasele cîntării în comun, pentru viaţa credincioşilor, zice: «Psalmodia aduce cu sine tot ce poate fi mai bun, iubirea, făcînd din tovărăşia laolaltă a glasului, un fel de trăsură de unire între oameni, adunînd credincioşii laolaltă într-un singur glas de cor» [59]. Sfinţii Părinţi însufleţiţi de dragostea lor faţă de Dumnezeu şi potrivit cuvintelor psalmistului: «De şapte ori pe zi Te-am lăudat Doamne» (Ps. CXVIII 164), au statornicit pe lîngă Sfînta Liturghie şi «Cele şapte laude bisericeşti», în timpul cărora «credincioşii dau expresie simţirii lor produsă de prezenţa lui Dumnezeu în ei..., cea mai adecvată teologie fiind cea cîntată» [60]. Cîntările cultice sînt mijloace puternice de a păstra pe credincioşi în Biserică. Ele constituie după o înţeleaptă constatare «unul din cele mai rodnice mijloace de întărire a evlaviei şi a legăturii credincioşilor cu Biserica în faţa atacurilor celor ce vor să facă prozeliţi în rîndul ortodocşilor» [61]. Aceasta se datoreşte faptului că toate laudele, cîntările şi imnele acatiste din Biserica Ortodoxă, sînt alcătuite pe bază de dogme, nu prin cîntări în afară de dogme.

e) *Rugăciunea de obşte şi particulară.* — Modul cel mai sublim de trăire a adevărurilor dogmatice, şi-l manifestă credinciosul însă, prin rugăciune. După Sfîntul Evagrie Monahul, rugăciunea este: «ridicarea minţii şi voiei noastre către Dumnezeu... Cel ce iubeşte pe Dumnezeu, de-a pururi stă de vorbă cu Dînsul cum ar sta cu un tată, alungînd orice gînd pătimaş» [62]. Unirea omului cu Dumnezeu nu se poate săvîrşi în afara rugăciunii. Sfîntul Grigore Palama spune în această privinţă: «Puterea rugăciunii împlineşte taina unirii noastre cu Dumnezeu, rugăciunea fiind legătura făpturilor cuvîntătoare cu Ziditorul lor» [63]. Cea mai de seamă roadă a rugăciunii este dumnezeiasca dragoste, care nu este din lumea aceasta. Ea fiind numele lui Dumnezeu Însuşi, pentru care fapt, Sfîntul Simion Noul Teolog exclamă: «O! Sfîntă Dragoste, cel ce nu te cunoaşte n-a putut gusta dulceaţa facerilor tale de bine, pe care numai experienţa trăită ne-o descoperă... căci tu eşti împlinirea legii..., Tu eşti Das-

57. *Ibidem*, p. 284.

58. Pr. Prof. Ene Braniştе, *Temeiuri biblice şi tradiţionale pentru cîntarea în comun a credincioşilor*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 1—2, p. 17.

59. *Comentar la Psalmi*, Ps. I. I, cf. Pr. Prof. Ene Braniştе, *Temeiuri biblice...*, p. 23.

60. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Ortodoxia în faţa unor fenomene actuale*, p. 341.

61. Vezi «Biserica Ortodoxă Română», 1952, nr. 6—8, p. 433, cf. Ene Braniştе, *Temeiuri biblice...*, p. 36.

62. Evagrie Monahul, *Cuvînt despre rugăciune*, în «Filocalia», vol. I, trad. Pr. D. Stăniloae, Sibiu, 1946, p. 54—80.

63. Περὶ προσευχῆς P. G., t. CL 1117 B; Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Orient*, Paris, 1944, p. 204.

călul Profeților, Coborîtorul Duhului Sfînt peste Apostoli, puterea mucenicilor, insuflătorul Părinților și Dascălul, desăvîrșirea tuturor Sfinților. Tu mă pregătești pe mine însumi, Dragoste, spre adevărata slujire a lui Dumnezeu» [64].

*

Din cele expuse se poate constata că există o mulțime de mijloace de valorificare și de trăire efectivă a dogmelor în viața credincioșilor ortodocși. Biserica Ortodoxă este împotriva elementului religios trăit în afară de cadrul dogmelor și cunoașterii adevărate. Mîntuirea subiectivă nu poate fi lăsată în seama credinciosului, «ca să și-o fasoneze după un liber examen sui-generis, așa cum vrea... Cheia pastorației individuale este tocmai limpezirea ortodoxă a problemelor pe care le ridică religia subiectivă și formația religioasă personală a ortodocșilor» [65].

După învățătura ortodoxă «trăirea religioasă subiectivă cuprinde credinciosul în unitatea sa psiho-fizică... Credinciosul se mîntuiește global, în unitatea sa personală și această realitate trebuie să fie luată în seamă la cercetarea structurală și funcțională a religiei subiective, dacă vrem să nu greșim drumul» [66]. Păstrarea echilibrului desăvîrșit între emoțiile inimii și viziunea integrală a credinței, duce la trăirea sănătoasă și valorificarea desăvîrșită a adevărurilor revelate.

64. *Omilia LIII*, 2, ed. rusă din Muntele Athos, trad. fr. Vie spirituelle, XXVIII, 1, Juliet 1931, p. 75, cf. Vladimir Lossky, *op. cit.* p. 210.
65. Pr. Prof. Petru Rezuș, *Învățătura despre religia subiectivă*, p. 369.
66. *Ibidem*, p. 374—375.

Pr. Gh. Drăgulin

PROPOVĂDUIREA CUVÎNTULUI ŞI CULTUL ÎN BISERICA ORTODOXĂ

Predica ortodoxă şi cultul

1. *Biblia — carte a Bisericii.* — În calitatea ei de Cuvînt al lui Dumnezeu, care descoperă celor ce cred taina mîntuirii veşnice, se deosebeşte de oricare altă carte.

Dacă *Vechiul Testament* rămîne documentul în care citim despre acţiunea mîntuitoare a lui Dumnezeu în istoria lui Israel, *Noul Testament* este mai mult decît atît. Specificul lui misionar se întemeiază pe faptul că predica apostolică proclamă împlinirea revelaţiei în Iisus Hristos pe care ucenicii L-au văzut şi L-au auzit; prin credinţă, iubire şi pocăinţă, toţi oamenii sînt chemaţi să vină la Hristos, formînd Biserica, poporul noii alianţe. Se poate afirma, aşadar, că «*Evangheliile* sînt scrise în cuprinsul Bisericii. În acest sens, ele sînt mărturia Bisericii, documentele experienţei şi ale credinţei Bisericii» [1].

Pentru fiecare creştin, *Biblia* rămîne un loc al întîlnirii cu Hristos, al prezenţei Sale tainice printre noi, spre care ne conduce fiecare cuvînt care vorbeşte despre El. După pilda primilor creştini, Biserica Ortodoxă plasează fiecare lectură biblică într-o perspectivă sacramentală, capabilă să-i mijlocească o cunoaştere spirituală.

Cultul divin alcătuieşte însăşi trăirea credinţei noastre. Prin intermediul lui, toţi cei care mărturisesc pe Hristos ca Dumnezeu creator şi răscumpărător alcătuiesc un singur trup duhovnicesc, găsindu-se într-o sublimă comuniune de viaţă.

Cu înţelesul de rugăciune, libertate şi iubire, sobornicitatea alcătuieşte un mediu şi un principiu ecleziologic care revendică, pentru comunitatea de credinţă şi viaţă a Bisericii, păstrarea şi interpretarea *Scripturii.*

Prin predică, prin Sfintele Taine şi prin alte mijloace harice, Biserica Ortodoxă cheamă pe toţi fiii ei să participe şi să beneficieze de lucrarea mîntuirii. Anunţîndu-se pînă la marginile lumii şi ale timpului evenimentul unic al «Vestei celei bune», se redescoperă prin credinţă, pentru fiecare moment istoric, mărturia tradiţiei vii de totdeauna. De aceea, în calitatea ei de Trup tainic al Domnului, Biserica mijloceşte neîntrerupt chemările dragostei răscumpărătoare venite de la Capul ei nevăzut, care continuă tainic împlinirea iconomiei concepute din veşnicie.

2. *Propovăduirea cuvîntului este un act de cult.* — Că evanghelizarea a avut totdeauna o dimensiune cultică şi eclezială se vede mai întîi din faptul ascultării faţă de porunca Domnului.

Prin exerciţiul lucrării sacerdotale, Mîntuitorul este de faţă în Biserică. Prezenţa aceasta liturgică se realizează de fapt şi în alt mod, prin citirea sau prin tălmăcirea *Sfintei Scripturi.* Ascultînd predica, credincioşii vine în contact cu Hristos. Nu a dobîndit desigur harul mîntuitor, posibil numai prin lucrarea Sfintelor Taine, dar se află totuşi în prezenţa unei puteri harice, mijlocite prin chemarea misionară. Antropologia ortodoxă postulează posibilitatea întîlnirii, prin intermediul predicii, a Fiului lui Dumnezeu cu cel căzut, căruia păcatul i-a întunecat numai chipul lăuntric.

Pentru a proba că predica este un mister în slujba mîntuirii, ar fi suficientă mărturia experienţei apostolice: «Încă pe cînd Petru grăia aceste vorbe, Duhul Sfînt a căzut peste toţi cei care ascultau cuvîntul» (Fapte X, 14). Sfîntul Apostol Pavel însuşi socoteşte slujirea sa evanghelică printre păgînii pe care i-a chemat la credinţă drept o «jertfă sfinţită întru Duhul Sfînt» (Rom. XV, 16). Înainte de aceşti vestitori, cuvîntul Mîntuitorului se răsfrîngea asupra ascultătorilor ca experienţă a dumnezeirii Sale.

---

1. G. Florovsky, *La Bible et l'Église*, în «Contacts», X-e année (1958), nr. 24, p. 103.

Ideea de sacramentalitate a predicii o regăsim apoi de-a lungul întregii teologii patristice. Puterea regeneratoare a vorbirii cultice vine, după credința Sfîntului Ioan Gură de Aur, din legătura ei cu Evanghelia, care este cuvîntul lui Dumnezeu. Misiunea învățătoare a preotului a fost poruncită de sus, iar eficacitatea pe care o are ea se aseamănă cu puterea aluatului, lucrător numai prin sine [2].

În actul comunicării, o persoană începe să se manifeste îndreptînd către alt semen căldura atenției sau dragostei sale. Atunci cuvîntul pe care îl rostește nu mai are doar un rol intelectual, pur informativ, pentru că el dobîndește un element în plus, însuși farmecul persoanei. Este ilustrativ cazul Lidiei: «acesteia Dumnezeu i-a deschis inima ca să ia aminte la cele grăite de Pavel» (Fapte XVI, 14). Și cum se aflau într-un loc de rugăciune, lîngă rîu, ea s-a botezat împreună cu toată familia.

În Biserică, mesajul divin al predicatorului dobîndește un dinamism necunoscut în afară; este puterea care îi vine din alinierea lui și cuvîntul transmis prin Apostoli de către însuși Mîntuitorul. Și tăria acestei tensiuni se mărește cu atît mai mult cu cît credinciosul beneficiază de o nouă influență, harul mîntuitor al Sfintelor Taine.

3. *Raportul dintre propovăduirea cuvîntului și lucrarea sacramentală în Biserica Ortodoxă.* — În calitatea sa de liturghisitor, preotul are misiunea de a înfățișa Creatorului rugăciunea obștii credincioase, care poate fi de proslăvire, de mulțumire sau de cerere. Centrul operei mîntuitoare l-a arătat însuși Domnul Hristos la Cina cea de Taină pentru ca mai tîrziu Apostolii să primească o autoritate deplină, prin trimiterea lor la predică în vederea convertirii tuturor neamurilor.

Ca «iconomi ai tainelor lui Dumnezeu» (I Cor. IV, 1), preoții îndeplinesc o misiune al cărei scop final este latura sfințitoare. Totuși, în ordinea psihologică a lucrărilor și în ordinea practică, activitatea didactică premerge lucrării sacramentale. Tocmai în acest sens al instruirii prealabile a precizat Sfîntul Pavel cîndva că «Hristos nu m-a trimis să botez, ci să vestesc Evanghelia» (I Cor. I, 17), dîndu-ne o ierarhizare practică a momentelor misiunii creștine. Vestirea Cuvîntului dumnezeiesc în atmosfera de mireasmă a slujbelor o citim cu claritate din paginile istoriei comunității din Ierusalim: «iar noi vom stărui în rugăciune și în slujba Cuvîntului» (Fapte VI, 4).

Cu alte cuvinte, între primirea Tainelor și doctrină există o legătură organică, care conlucrează în vederea măririi comuniunii persoanelor. «Chiar înainte de Botez, credința se naște prin lucrarea harului din cuvîntul celui ce propovăduiește, în urma Tainelor primite de acela» [3]. Planul divin care-i privește pe toți cei răscumpărați și restaurați într-o unitate ontologică, trebuie explicat și înțeles. Predica are tocmai rolul acesta de a da evenimentului unic relația cu fiecare persoană și astfel a mări comuniunea dintre ele.

Predica nu poate fi izolată de liturghie, pentru că aceasta îi oferă mediul potrivit pentru realizarea sinaxei, cînd toți cei adunați laolaltă se împărtășesc dintr-un singur potir. În Liturghie coborîrea Sfîntului Duh dă mărturie despre sălășluirea transcendentului în imanent. Prin intermediul epiclezei, anamneza devine astfel manifestare a Fiului lui Dumnezeu care ni se oferă în taină.

Iisus Hristos fiind Logosul divin și de asemenea sacramentul deplin al mîntuirii, o propovăduire autentică are loc numai acolo unde se primesc și Sfintele Taine. «Nimeni nu poate fi propovăduitorul Cuvîntului, dacă nu poate consacra cu însăși puterea acestui cuvînt jertfa de împăcare pe care o propovăduiește» [4]. Cu rolul ei pregătitor de primire a lui Hristos pe cale sacramentală, dar mai înainte pe cale verbală [5],

---

2. Vezi Pr. Prof. D. I. Belu, *Cu privire la predică în concepția Sfîntului Ioan Gură de Aur*, în «Mitropolia Ardealului», III (1958), nr. 3—4, p. 270.

3. Pr. Prof. D. Stăniloaie, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în «Studii Teologice», XVIII (1966), nr. 9—10, p. 558.

4. Ierom. Veniamin Micle, *Cuvîntul lui Dumnezeu și Sfintele Taine în Biserica Ortodoxă*, în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 4, p. 552.

5. Conf. Pr. I. Bria, *Slujirea Cuvîntului*, în «Glasul Bisericii», XXXI (1972), nr. 1—2, p. 57; A. Piacentini, O.F.M., *Il lettore, figura e funzione liturgica*, în vol. *L'assemblea liturgica e i soui attori* de R. Falsini și colab., Milano, 1966, p. 167.

predica își păstrează importanța în cultul creștin. În Ortodoxie, ea a rămas ceea ce a fost și pentru Sfîntul Ioan Gură de Aur: «a doua mare masă de obște», după aceea a Euharistiei.

Chemarea la credință constituie, așadar, cel dintîi aspect fundamental al predicii creștine. Aici intră în acțiune misterul persoanei, care urmează să ia seama la cuvîntul rostit sau scris al celui care i se descoperă, autodăruindu-se. Prin intermediul Sfîntului Duh putem să recunoaștem pe Hristos ca mîntuitor. Credința însă are nevoie de actul propovăduirii *Sfintei Evanghelii* (II Tes. II, 14), pentru ca oamenii să se deschidă și să recunoască chemarea divină.

Dar vestirea Cuvîntului este în același timp și o chemare la Sfintele Taine. Dacă prin iluminare duhovnicească, predica relatează asculătorilor faptele săvîrșite de Dumnezeu pentru oameni, răspunsul acestora nu poate fi decît adeziunea la îndemnul adresat lor din iubire.

După exemplul Sfinților Apostoli, veacurile patristice au cultivat genul de predică în care credinciosul era edificat și condus apoi la Sfintele Taine, predica mistagogică. Adevărul religios însemna introducerea în tainele și în simbolismul cultului liturgic, răsplătită de atîtea binecuvîntări ale Trupului tainic al Domnului.

Coordonarea cuvîntului și sacramentul nu constă numai în faptul că primul constituie forma și mijlocește eficacitatea celui de al doilea, ci oferă și posibilitatea înțelegerii sensului acestuia [6]. Predica sau rugăciunea nu ridică mintea la faptul revelației în măsura în care o ridică taina. Auzirea exterioară a Cuvîntului, susținută de actul intern al credinței, este desăvîrșită prin participarea la Sfintele Taine, care are drept urmare încorporarea la Trupul lui Hristos și posibilitatea mîntuirii.

O separare a Tainelor de doctrină ar nesocoti apoi legătura între comuniunea cu Hristos în stare sacramentală și învățătura cea dreaptă. Sfînta Scriptură nu este o realitate cu scop în sine, ci are finalitate sacramentală și liturgică; de aici condiționarea ei reciprocă cu Sfintele Taine. În ambianța lor, ca și de pe paginile Bibliei, noi putem să întîlnim cuvintele și faptele Domnului, dar totodată să și simțim acea experiență duhovnicească legată de puterea dumnezeirii Sale. Prin viața euharistică, credinciosul din fiecare generație dobîndește o certitudine care nu este numai ceva individual, ci este înțelegerea comună a Bisericii de totdeauna și de pretutindeni, prelungirea mărturiei celor ce s-au împărtășit la început de vederea Domnului. «Astfel prin Duhul Sfînt, sălășluind prin Taine în comunitatea bisericească, se înțelege Sfînta Scriptură, la fel de toți și totdeauna, și din această înțelegere se predică altora» [7].

4. *Folosirea liturgică a Bibliei.* — Cum fiecare întîlnire cu aceasta înseamnă o împărtășire duhovnicească, o comunicare vie cu Hristos, Biserica Ortodoxă îndeamnă pe credincioși să citească și să aprofundeze studiul biblic în atmosfera specifică de rugăciune și evlavie.

Probă despre acest biblicism pentru înțelegerea Cuvîntului sfînt, în lumina Tradiției dumnezeiești, de către fiecare membru al Ortodoxiei, stau traducerile lui în limbile naționale ale credincioșilor. Ortodoxia românească are o tradiție glorioasă proprie, — în materie de tălmăcire bisericească în limba noastră, — cu vădite urmări literare [8], care se recunosc și în colindele religioase. Urmări și mai însemnate a avut acest fapt pe plan pastoral, catehetic și de conștiință colectivă; în scurtă vreme, traducerea cărților de cult în românește a determinat tipărirea Evangheliei cu învățături (1581), a catehismelor și a altor cazanii. Îndemnul la cercetarea dumnezeieștilor Scripturi era acum direct și realizabil, cum nu o oferea epoca anterioară.

Întregul an bisericesc este așezat pe temelia Sfintei Scripturi. În preocuparea de a mijloci credinciosului retrăirea vieții pămîntești a Mîntuitorului, împletită cu marile evenimente ale istoriei sfinte. Biserica Ortodoxă se conduce de un Evanghelia r [9]. Datorită acestui tablou zilnic al lecturilor biblice, este posibil ca în cuprinsul

6. R. Bornert, O.S.B., *Parole et Sacrament en perspective luthérienne et catholique*, în «Irénikon», t. XLV (1972), nr. 1, p. 46.

7. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 560.

8. Vezi Diac. Prof. H. Rovența, *Rolul Bibliei în formarea limbii literare.* În vol. *Biserică — cultură — neam*, București, 1936, p. 73—96; P. P. Panaitescu, *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, București, 1965, p. 118.

9. Vezi Pr. Prof. Ene Branițte, *Anul bisericesc (liturgic) și subdiviziunile lui*, în «Glasul Bisericii», XXI (1962), nr. 11—12, p. 1095.

unui singur an liturgic să se tîlcuiască de către ierarhie întregul Nou Testament, cu excepţia Apocalipsei. Începutul ciclului este fixat la sărbătoarea Învierii, răstimp cînd medităm asupra tainei Cuvîntului întrupat.

Dar lecturile, imnurile duhovniceşti sau rugăciunile care se înalţă astăzi în oricare lăcaş de cult înseamnă o privire şi o reflecţie asupra întregii iconomii dumnezeieşti pentru mîntuirea noastră. Chiar dacă pericopa profetică, existentă în liturghia bizantină pe timpul Sfîntului Ioan Gură de Aur [10], a dispărut, simbolismul ei a rămas. Un sens simbolic iluminează faptele biblice, reliefînd continuitatea planului divin. O arată cu prisosinţă rînduielile sacramentale creştine dacă sînt cercetate în legătură cu Vechiul Legămînt. Astfel sensul Botezului devine şi mai inteligibil, privit prin elementele tipologice: creaţia, potopul, trecerea Mării Roşii, ungerea lui Aaron etc. [11]. Raportat la mesajul evanghelic, Vechiul Testament în întregime se ilumineză şi se aprofundează retrospectiv. Aproprierea Bibliei de Liturghie are darul nu numai să evite dezvoltarea unei teologii abstracte, ci şi să discearnă continuitatea unui sens spiritual în desfăşurarea revelaţiei [12].

Pentru recunoaşterea repetatelor legăminte ale lui Dumnezeu cu oamenii, cultul ortodox menţine numeroase lecturi vechi-testamentare extrase din capitolele *Pentateuhului,* ale cărţilor profetice sau poetice, dar şi din *Anaginoscomena.* O cercetare recentă a stabilit că optzeci la sută din textele întrebuinţate astfel nu au suferit nici o modificare [13]. Pe de altă parte, numeroase condace, tropare, stihiri şi iconografia ortodoxă fac aluzie la pericope şi locuri din *Vechiul Testament* [14].

Impresionantă este de asemenea folosirea *Psaltirii* în serviciile divine ortodoxe [15]. Ca şi *Cartea lui Isaia,* aceasta este socotită un fel de evanghelie vechi-testamentară. Sfinţii Părinţi au reliefat deseori conţinutul de rugăciune al Psalmilor.

În comunitatea bisericească, elocvenţa cuvîntului se măreşte: i se comunică atunci o putere supranaturală, din faptul că este vorbit şi cîntat în comun. Cateheza mistagogică a creştinismului primar a dovedit-o cu suficientă evidenţă. Există o propovăduire a slujbelor sfinte, a imnurilor şi simbolurilor cultice, al căror conţinut provine tot din revelaţia divină. «Preocuparea şi metoda didactică a poeziei liturgice se poate demonstra cu cea mai mare îndrăzneală prin exemple luate la întîmplare şi fără a ne conduce în alegerea lor de vreun fel de criteriu asupra valorii lor literare, catehetice sau a nivelului lor teologic» [16].

Fără a putea înlocui graiul direct al preotului, această «vestire măiastră» a Cuvîntului, cum ar putea fi numită, are totuşi o mare eficacitate şi putere de înrîurire directă. Suportul ei îl constituie mijloacele artei reunite în inima credinciosului, pentru a-l cînta şi cuceri.

La ambianţa caldă şi plină de har a obştii închinătorilor, în care se simte legătura cu Biserica de pretutindeni şi cu întregul cosmos, contribuie şi latura vizuală a sfîntului lăcaş: icoanele în care se oglindesc făcliile aprinse istorisesc şi ilustrează Biblia; celui lipsit de învăţătură teologică, pictura îi vorbeşte de patriarhi, de mucenici, de viaţa Mîntuitorului şi a Preacuratei Sale Maici; arhitectura unei biserici traduce acea mişcare coborîtoare a Logosului întrupat.

---

10. Prof. Dr. Zeno Munteanu, *Citirea Sfintei Scripturi la cultul divin,* în «Anuarul Acad. ort. din Caransebeş», 1939, p. 173.

11. Paul Doncoeur, *Bible et Liturgie,* în Études», 90-e année (1957), juillet — sept., p. 98; Pr. Prof. Vl. Prelipcean şi Pr. Prof. Gr. T. Marcu, *Cuvîntul lui Dumnezeu în viaţa Bisericii,* în «Studii Teologice», XXIII (1971), nr. 1—2, p. 38.

12. F. Amiot, *Bible et Liturgie.* în «Nouvelle revue théol.», 80-e année (1948), nr. 5, p. 464.

13. Vezi Pr. Ath. Negoitsa, *L'Ancien Testament dans le culte de l'Eglise Orthodoxe,* în «Revue d'hist. et de philos. rel.», 1967, nr. 4, p. 350.

14. Idem, *Psaltirea în cultul creştin,* Bucureşti, 1940, p. 114—164.

15. Vezi Pr. Al. N. Constantinescu, *Sfînta Liturghie şi Cartea Psalmilor,* în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 1—2, p. 49—53.

16. Pr. Prof. P. Vintilescu, *Funcţiunea catehetică a Liturghiei* în «Studii Teologice», I (1949), nr. 1—2, p. 20.

Predica și pastorația ortodoxă

1. *Predica Cuvîntului în Sfînta Liturghie.* — Se știe că unul din mijloacele îndătinate și de o deosebită eficacitate în conducerea comunității de credincioși la mîntuire îl constituie cultul. Fidelă începutului creștinismului perioada patristică a sistematizat marea putere cultivatoare a acestui mijloc de iradiere duhovnicească și estetică, care se adresează tuturor funcțiunilor sufletești ale credinciosului. Poate că mai mult decît în altă parte, o liturghie ortodoxă demonstrează că de fapt, în Răsărit, verbul «a învăța» capătă sensul de «a edifica».

Pentru creștinismul ortodox, Sfînta liturghie nu este o slujbă ca oricare alta. Veșnica prezență a lui Hristos cel răstignit și preamărit prin înviere se perpetuează în timp și în spațiu, odată cu alte evenimente și persoane din istoria mîntuirii. Dar aspectul latreutico-sacramental nu exclude instruirea și educarea credincioșilor, deoarece rugăciunile și imnurile vehiculează tocmai elemente de doctrină creștină. Pentru întărirea afirmației ar fi suficient să amintim un fapt adînc grăitor în simbolismul lui: pe un altar ortodox odihnește Hristosul euharistic din chivotul argintat, dar și Sfînta Evanghelie, care cuprinde Cuvîntul dumnezeiesc, pe care credincioșii o sărută în anumite momente rituale.

După ecteniile și antifoanele de la început, care antrenează sufletele să se înalțe într-un climat de pace duhovnicească, subliniat și prin cîntarea *Fericirilor,* liturghia catehumenilor celebrează «intrarea cu Evanghelia». Curăția cerută și realizată prin venirea Mîntuitorului în lume se cuvine să fie urmărită și mai mult în timpul cîntării imnului treimic al Trisaghionului, pentru a proslăvi activitatea profetică a Domnului Hristos, momentul lecturilor bibilice [17]. «Strălucește în inimile noastre, Iubitorule de oameni, Stăpîne, lumina cea curată a cunoașterii Dumnezeirii Tale și deschide ochii gîndului nostru spre înțelegerea evangheliceior Tale învățături» [18]. Așa se roagă preotul înainte de citirea Evangheliei, moment în care diaconul săvîrșește ritul căderii, iar poporul se ridică în picioare pentru a asculta lectura solemnă.

Comentariul omiletic al predicatorului va adînci, la vremea potrivită, cele proclamate, explicîndu-le pe înțelesul tuturor celor prezenți. Orientarea și educarea religios-morală a credincioșilor se desfășoară astfel în conformitate cu experiența apostolică de odinioară: «credința vine din auzire...» (Rom. X, 17). Pînă la unirea tainică și desăvîrșită cu Hristos prin Sfînta Euharistie, ritualul liturgic prevede mijlociri pentru catehumeni și credincioși a căror instruire în adevărurile descoperite se cuvine să fie cît mai completă, pentru a fi vrednici de împărtășire.

Pe măsura desfășurării rînduielii de cult, nota de religiozitate se mărește și ea. Predica va avea de cîștigat de pe urma harului divin, care se revarsă din credința fierbinte a întregii comunități. «Alături de rugăciuni, de imnuri, de acte și simboluri, predica reprezintă, deci, în liturghie, una din cele două faze complimentare între ele, din circuitul funcțiunii catehetice» [19].

Evanghelia, Liturghia și predica formează un tot în tradiția milenară a spiritualității ortodoxe. Legătura lor indestructibilă este sporită prin apostolatul cuvîntului, care comentează pe prima sau explică pe cea de a doua. Poporul credincios intuiește ambianța liturgică a predicii, închinîndu-se în momentele în care vorbitorul amintește noțiunii cu un conținut de evlavie: Sfînta Treime, Mîntuitorul, Maica Domnului.

Dacă sfînta liturghie, posedă forță de coeziune, predica are o forță de răspîndire spirituală. «De fapt e una și aceeași lucrare divină desfășurată în chip organic în două moduri destul de distincte și totuși îmbinate într-un tot armonic ce nu cunoaște decît armonia de ansamblu» [20].

O tradiție ortodoxă de veacuri a consfințit în timpul Sfintei Liturghii două momente rezervate predicii propriu-zise: omilia exegetică sau tîlcuirea Sfintei Evangheliii, îndată după citirea ei rituală, și omilia tematică sau Cazania, rostită de către preot la sfîrșit. Ultimul moment poate cultiva și cateheza, precum și predica unui ciclu mai extins, legată de lămurirea simbolismului liturgic, de explicarea marilor sărbători sau de îndrumarea creștinească pe care o îngăduie anul cultic în întregimea lui.

17. Idem, *Liturghierul explicat,* București, 1972, p. 178.
18. *Cf. Liturghier,* București, 1967, p. 121.
19. Pr. Prof. P. Vintilescu, *Funcțiunea catehetică . . . ,* p. 29.
20. Pr. Dr. Marin C. Ionescu, *Altarul și amvonul,* București, 1942, p. 82.

Printr-o hotărîre a Sfîntului Sinod din 5 octombrie 1950 s-a reafirmat la noi legătura tradiţională dintre propovăduirea Cuvîntului şi cult. Pe lîngă faptul că a fost consolidată astfel coexistenţa patristică a celor două genuri de omilie [21], s-a reîntregit totodată în Biserica noastră şi funcţia didactică a Sfintei Liturghii.

Prin numeroase tălmăciri şi retipăriri ale îndătinatei Cazanii, carte în care exegesa se întîlneşte cu pareneza la fiecare slujbă, numeroase omilii de origine greacă sau slavonă sufereau prelucrări locale, pentru ca, uneori, ele să se întoarcă în cuprinsul întregii Ortodoxii. Se citează, sub aspectul circulaţiei lui, cazul Kiriakodromionului evanghelicesc. Alcătuit de un ierarh grec şi tipărit la Moscova, el este tradus la 1801 în românește şi, odată cu repetatele lui ediţii, primeşte şi o prelucrare social-morală şi educativă mai conturată [22].

Ultima adaptare românească a Kiriakodromionului la vremea şi la graiul de astăzi se datoreşte Prea Fericitului Patriarh Justinian (Bucureşti, 1960).

Referindu-se la mulţimea catehismelor, a voroavelor şi a cazaniilor amintim unul din izvoarele predicii româneşti, alături de Sfînta Scriptură şi de dascălii patristici, dar şi una din caracteristicile activităţii omiletice în Biserica Ortodoxă din trecutul ei istoric nu prea îndepărtat.

O altă perioadă o constituie timpurile de astăzi, cînd întreaga societate se îndreaptă spre atingerea marilor idealuri ale omenirii, fenomen care reclamă confluenţa Bisericii în duhul slujirii lui Hristos [23].

Pe lîngă predică, funcţia didactică spirituală a cultului este activată şi prin catheză. Cu o notă mai mult intelectuală şi formală, ea se distinge de proclamarea cuvîntului în sens strict. Rolul ei se evidenţiază în acea personalitate creştină, conştientă şi activă, care se realizează prin trăirea credinciosului în viaţa sacramentală, doctrinară şi disciplinară a Bisericii.

Este vorba aşadar, de o lucrare sistematică în care chiar dacă nu se presupune totdeauna mireasma Sfintei Liturghii, legătura ei cu alte momente cultice nu este exclusă. Cînd se desfăşoară în cadrul liturgic, catheza are de cîştigat duhul şi elevaţia rezultată din întîlnirea învăţăturii cu rugăciunea. De aceea şcoala catehetică ortodoxă de astăzi se poate realiza cu succes, în bună tradiţie patristică nu numai în zile de sărbătoare, ci şi în timpul săptămînii.

2. *Predica şi Sfintele Taine.* — La fiecare taină, tipicul prevede să se citească măcar două fragmente din Evanghelie şi din scrierile Apostolilor.

De aceea valoarea pastorală a Sfintelor Taine în Biserica Ortodoxă constă în lucrarea de îndrumare evanghelică pe care o prilejuiesc. O catehizare sumară, la început, sau o cît de modestă cuvîntare religioasă a preotului, după oficierea slujbei divine, pot întări mult credinţa ascultătorilor. Atmosfera comunitară a lăcaşului bisericesc înlesneşte percepţia directă a celor propovăduite în legătură cu originea, scopul şi importanţa tainei sau cu obligaţia morală care revine primitorilor ei [24].

Există apoi condiţii, cu prilejul oficierii fiecărei taine, pentru o activitate de instruire a credincioşilor şi mai amănunţită şi îndeosebi pentru apostolatul Cuvîntului. Dacă ne-am referi numai la două din ele şi încă am fi îndreptăţiţi în afirmaţia noastră. În ritualul Sfîntului Maslu sînt prevăzute nu mai puţin de şapte lecturi din Evanghelie şi tot atîtea din Apostol. În multe cazuri, bolnavul însuşi citeşte şi meditează îndelung asupra cărţii lui Iov, sau a Psaltirii. Pe lîngă aceasta, credincioşii care au participat la slujbă pot reţine din pareneza ocazională a oficianţilor idei despre puterea lui Dumnezeu şi despre consolarea samariteană a celui în suferinţă sau despre necesitatea pocăinţei. Prin textul Decalogului şi acelea al Fericirilor Taina

21. Vezi Pr. Prof. Grigorie Cristescu, *Omilie «mare» şi omilie «mică», sau omilie «exegetică» şi omilie «tematică»* ?, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XXXIV (1958), nr. 1—2, p. 57.

22. Vezi Pr. Prof. I. Lupaş, *Kiriakodromionul lui Nikifor Theotokis şi pătrunderea lui în serviciul amvoanelor româneşti*, în «Mitropolia Olteniei», X (1958), nr. 5—6, p. 331.

23. Vezi Pr. Asist. Gabriel Popescu, *Predică şi predicator în Biserica Ortodoxă Română*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIX (1971), nr. 1—2, p. 117—120 ; idem, *Predica în Biserica Ortodoxă Română în vremea noastră*, în «Biserica Ortodoxă Română», XC (1972), nr. 11—12, p. 1209—1216.

24. Pr. Gh. Iordăchescu, *Sfînta Liturghie şi Sfintele Taine ca mijloace de păstorire*, în «Studii Teologice», X (1958), nr. 7—8, p. 489.

Mărturisiri amintește credinciosului rezumatul revelației divine. Același efect îl au în cazul spovedaniei copiilor, parabolele și istorioarele biblice. Poate cu nici un alt prilej pastoral, ca la sfînta Mărturisire, străduința catehetică a preotului nu se întîlnește și nu se împlinește atît de armonios. Credinciosul izolat beneficiază de pilde evanghelice, de reveniri, de metode și sfaturi duhovnicești care îl echilibrează și-l determină să practice virtutea, cu atît mai direct cu cît aceste povețe se împletesc cu predica și îndrumările generale de mai înainte.

3. *Prilejuri individuale de propovăduire a Cuvîntului.* — Cultul ortodox dă posibilitatea întîlnirii preotului cu credincioșii nu numai în biserică, ci și pe la casele acestora. Cu prilejul ierurgiilor, cînd se binecuvîntează sau se sfințesc unele momente din viața noastră sau firea înconjurătoare. «Nu numai scaunul duhovnicesc, ci orice alt prilej de întîlnire și de convorbire cu credincioșii, iar îndeosebi întîmplările mai deosebite, nenorociri sau bucurii — însemnate în viața lor —, apropie pe preot de sufletul credincioșilor și-i edifică asupra temelor și datoriilor lui de predicator, oferindu-i mult și prețios material pentru predici, dacă preotul pune interesul cuvenit pentru găsirea lui, dacă pune la inimă cauza servirii și mîntuirii credincioșilor» [25].

Orice clasificare sau înțeles s-ar da noțiunii de «ierurgie», experiența arată că elementul ei principal este acela de individualism, de spontaneitate religioasă. Rugăciunile din momentele acestea apropie pe preot de credincioșii care-i destăinuiesc păsurile lor, prilejuindu-i edificarea și mîngîierea evanghelică.

În ceasuri de pastorație prin ierurgii, rugăciunea sfințește și învață totodată; viața credinciosului realizează atunci un conctact direct și viu cu cuvintele Evangheliei sau cu cuvintele celui care o tălmăcește. Sfaturile mărunte, desprinse din Cartea Cărților și din înțelepciunea de fiecare zi, pe care creștinul le primește cu blîndețe și încredere echivalează cu acea evanghelizare «fără timp» la care îndemna apostolul odinioară (II Tim. IV, 2). De aceea, mai ales pentru oamenii de bună credință, preotul este un propovăduitor al Cuvîntului și un obișnuit interpret al Sfintei Scripturi. Exegeza sa pastorală le stă în permanență la dispoziție și este accesibilă tuturor membrilor parohiei.

*

În Biserica Ortodoxă, propovăduirea Cuvîntului dumnezeiesc s-a desfășurat întotdeauna pornindu-se de la comuniunea cu Hristos, așa cum ni-l mijlocește Biserica, păstrătoarea și interpretă fidelă a Bibliei. Credinciosul ortodox s-a îndreptat totdeauna către rugăciunea sobornicească, unde a auzit predica și a aflat înțelesul ei. «...Dăruiește, Dumnezeule, și celor ce se roagă împreună cu noi — mijlocește preotul în taină [26] — spor în viață, în credință și în înțelegerea cea duhovnicească».

Prin predică și prin cateheză, «creștinii sînt și atrași să retrăiască Evanghelia ca o putere mîntuitoare» [27].

Avînd drept punct final împărtășirea cu Sfintele Taine, predica poate fi socotită un fragment liturgic. Vestirea ei nu rămîne teoretică, de vreme ce credinciosul ajutat de har se modelează după chipul lui Hristos pe care L-a aflat și pe care-L iubește din toată ființa. În plenitudinea sacerdotală a Liturghiei, profetismul Sfintei Scripturi pe care o proclamă și o tîlcuiește predica își găsește sensul. În cult sufletul a aflat și va afla de-a pururi hrană și integritate.

Pe de altă parte, propovăduirea luminează întregul drum al mîntuirii, care se înfăptuiește printr-o viață de jertfelnicie și dragoste, de muncă și pace slujitoare în largul societății.

Exemplificînd cu pilda personală sau cu aceea a familiei sale, preotul ortodox vestește și comunică credincioșilor viața și poruncile Mîntuitorului Hristos.

---

26. *Cf. Liturghier*, ed. cit., p. 130 : *Rugăciunea a doua pentru credincioși.*

27. Conf. Pr. I. Bria, *op. cit.*, p. 56.

25. Prof. T. M. Popescu, *Predica — o mărturisire a preotului*, în «Glasul Bisericii», XIII (1954), nr. 11—12, p. 648.

Doctorand Samir Gholam

PRIVILEGIILE RECUNOSCUTE DE AUTORITATEA CIVILĂ PATRIARHIEI ANTIOHIEI DUPĂ ANUL 1516 ŞI LEGEA „STATUTULUI PERSONAL" PENTRU GRECO-ORTODOCŞII DIN PATRIARHIA ANTIOHIEI ŞI A ÎNTREGULUI ORIENT

Cunoaşterea privilegiilor de care se bucură astăzi Patriarhia Antiohiei poate fi socotită o condiţie fundamentală pentru înţelegerea multor sectoare din organizarea şi funcţionarea ei în prezent [1]. În vremea noastră, cînd toate Bisericile Ortodoxe au luat iniţiativa de a pregăti un mare sinod al Ortodoxiei, încercînd de a pătrunde sensul adevărat al existenţei instituţiilor din fiecare Biserică Ortodoxă, spre a putea da în acea adunare o nouă formulă cît mai cuprinzătoare şi cît mai ortodoxă a principiilor după care se conduc astăzi aceste Biserici, studiul de faţă poate fi socotit drept o contribuţie spre o cunoaştere mai adîncă, deci mai precisă, a sectorului de care ne vom ocupa, anume originea, evoluţia şi situaţia actuală a acestor privilegii, cu privire specială asupra organizării tribunalelor spirituale din Patriarhia Antiohiei.

De aceste privilegii se aminteşte în treacăt în art. 19 din Legea Fundamentală a Patriarhiei unde apar legate de persoana patriarhului [2]. Ca să înţelegem raţiunea acestei dependenţe, vom urca în istoria bisericească a Ortodoxiei răsăritene pînă la căderea Constantinopolului, în 1453, cînd sultanul turc Mahomed al II-lea apare pe scena istoriei ca fiind înlocuitorul împăratului Bizanţului [3]. Acest sultan, reputat pentru inteligenţa şi vasta sa cultură, n-a vrut, din primii ani ai imperiului său, să trateze rău pe creştinii care alcătuiau majoritatea supuşilor săi, ci, dimpotrivă, să se folosească de ei ca o forţă nezdruncinată în întărirea unităţii imperiului. Primul lucru făcut a fost să le lase o oarecare autonomie în guvernarea lor ca să nu simtă o mare nostalgie pentru predecesorii săi bizantini. De aceea, el i-a tratat ca un milet, o naţiune aparte în imperiul său, avînd ca şef şi răspunzător pe lîngă el, pe patriarhul lor, pe care l-a proclamat un adevărat etnarh sau capul religios şi civil al lor. În această privinţă, sultanul nu putea îngădui ca la această mare demnitate şi la acest înalt rol, să fie ales oricine, ci aruncînd o privire de cuceritor asupra robiţilor săi, confirmă pe călugărul Ghenadie [4], căpetenia antiunioniştilor din Bizanţ şi cel mai învăţat călugăr al vremii sale, ca patriarh ecumenic şi etnarh al grecilor din noul imperiu otoman. Prin această persoană aleasă, s-a închis uşa imperiului faţă de Occident şi faţă de orice unire a celor două Biserici, din Orient cu cea din Occident — de fapt singura garanţie pentru unitatea interioară a imperiului — şi în consecinţă, faţă de orice coaliţie între principii Occidentului şi conducătorii Bizanţului. Iar acestui patriarh, în vederea îndeplinirii sarcinii încredinţate, sultanul i-a dat ceea ce i-a trebuit în această privinţă. Dintr-un izvor contemporan acestor evenimente, citim că sultanul «îl cinsteşte din belşug cu multe daruri de preţ şi în sfîrşit îl pune patriarh şi arhiereu al creştinilor cu multe onoruri şi privilegii de neapărată tre-

1. Într-un articol precedent, intitulat *«Biserica Ortodoxă a Antiohiei — organizare şi funcţionare în prezent»*, programat să apară în revista «Studii teologice» 1—2/1975, am încercat să prezentăm instituţiile prin care se conduce această Biserică după ultima Lege Fundamentală apărută în 1973.

2. «Patriarhul se bucură de drepturile şi privilegiile confesionale».

3. Teodor M. Popescu, *Cinci sute de ani de la căderea Constantinopolului sub turci (1463—1953)*, în «Ortodoxia», V (1953), nr. 3, p. 381—438.

4. Diac. Asist. Ioan Rămureanu, *Ghenadie II Scolarios, primul patriarh ecumenic sub turci*, în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 1, p. 72—109; Idem, *Bisericile Ortodoxe cu specială privire asupra Bisericii Ortodoxe Ruse*, Extras din revista «Studii teologice», I (1949) seria II-a nr. 1—2, p. 4—10.

buință; îi dă lui, între multe alte favoruri, și stăpînirea asupra Bisericii și cealaltă putere de conducere, întru nimic mai puțin de cum le avea înainte vreme la împărații (bizantini)» [5]. Un alt document din secolul XVI, amintește în această privință de «respectarea datinilor privitoare la nunți și înmormîntări, libertatea de a se celebra solemn Paștile, împreună cu libertatea de mișcare, pentru credincioși, în cele trei zile de sărbătoare, precum și oprirea preschimbării bisericilor în geamii (moschei) [6]. Aceste privilegii și favoruri au fost date, cum se pare, în beratul sau documentul de învestire al patriarhului, document cu caracter administrativ care preciza raporturile juridice dintre patriarh și păstoriții săi pe de o parte, și dintre Biserica și organele de stat musulmane pe de alta [7].

Aceste privilegii au fost respectate în totalitatea lor cît timp a domnit Mahomed al II-lea, iar Patriarhul Ghenadie (1454—1456, 1460—1464), a fost primul și ultimul patriarh care a beneficiat de ele fără greutăți, în mod deplin. În această perioadă, Patriarhia Antiohiei este încă sub mameluci (stăpînitori politici ai Egiptului), iar Patriarhul ei conduce Biserica după sfintele canoane și obiceiurile juridice încetățenite din veacuri. Însă în anul 1516, sub Sultanul Selim I (1512—1520) orașul Antiohia cade sub dominația turcilor odată cu întreaga Sirie și Palestină. Patriarhia Antiohiei, cu toate eparhiile ei, intră acum sub puterea otomană, iar patriarhul Antiohiei devine supus otoman și primește învestitura lui de la sultan, ca și patriarhul de la Constantinopol. Patriarhul ecumenic, însă, fiind patriarhul din capitala imperiului otoman obține cu timpul niște prerogative administrative care îi dau dreptul de a trata în numele celorlalte patriarhii, îndeplinind pentru ei formalitățile necesare în capitală, și apărîndu-le în același timp drepturile, înaintea autorității otomane. Era natural ca autoritățile otomane să-i fi recunoscut patriarhului capitalei o oarecare întîietate față de ceilalți patriarhi ai imperiului, recunoscîndu-i și prerogativele adiministrative de care se bucura. Un beret emanat de la autoritatea otomană supremă la sfîrșitul anului 1855 și adresat patriarhului ecumenic Chiril IV (1855—1860) cuprinde o dispoziție că dacă vine la Constantinopol unul dintre ceilalți patriarhi ai imperiului ca să îndeplinească vreo sarcină, trebuie să facă aceasta prin intermediul patriarhului ecumenic. Iar în 1892, patriarhul ecumenic Neofit VIII (1891—1895) a emis o decizie pe data de 10 ianuarie în care a specificat că aranjarea treburilor celorlalte patriarhii este o datorie, însă călcarea drepturilor lor este un lucru neîngăduit, nedemn de vrednicia patriarhală [8].

În afară de privilegiile amintite cu prilejul înscăunării lui Ghenadie, patriarhul Antiohiei se bucura, deopotrivă cu patriarhul ecumenic, «de dreptul de a corija pe supușii săi care comit abateri, fie prin închisoare, fie prin exil. Însă se pare că n-a întrebuințat acest drept, de teama ca fiii lui să nu treacă în rîndurile uniaților cu Roma, sau de teama intervenției consulilor Marilor Puteri [9]. Patriarhul Antiohiei avea și dreptul de a cunoaște procesele de judecată intentate înaintea lui de credincioșii sau păstoriții lui. Autoritățile otomane puteau la nevoie să anuleze aceste hotărîri. Însă, tribunalele civile nu puteau judeca procesele intentate împotriva patriarhului, drept rezervat Sublimei Porți Otomane, pe lîngă dreptul Sinodului, după tradiția canonică a Bisericii. Patriarhul răspundea față de sultan de toate actele civile înfăptuite de supușii săi. În anul 1826, Patriarhul Metodie I al Antiohiei (1823—1859) a fost închis din cauza revoluției grecești, iar în 1845 a trebuit să se angajaze în fața guvernatorului Siriei de a reține pe supușii lui care intenționau să facă o insurecție. În ultima clipă poporul a ascultat pe patriarh și situația s-a liniștit. Patriarhul avea

5. Steven Runciman, *Căderea Constantinopolului 1453, traducere, note și postfață de Profesor Alexandru Elian*, București, 1971, p. 294—295. A se vedea și Schlumberger Gustav, *Le Siège, la prise et le sac de Constantinople per les Turcs en 1453*, 8-a éd., Paris, 1926.

6. *Ibidem*, p. 296. A se vedea și Magistrand Adrian N. Popescu, *Situația creștinilor ortodocși în imperiul otoman în sec. XIX*; în «Studii teologice», VII (1955), nr. 7—8, p. 454.

7. Steven Runciman, *op. cit.*, p. 299; A se vedea același autor, *The Grest Church in Captivity*. Cambridge University Press, 1968, p. 170.

8. Asad Rustum, *Istoria Bisericii Orașului Dumnezeu Antiohia și a Întregului Orient*, vol. II, Beirut, 1958, p. 14—15 (în arabă). Traducerea în românește ne aparține.

9. Magistrand Adrian N. Popescu, *op. cit.*, p. 455—456.

un apocrisiar la Constantinopol care prezintă Sublimei Porți cererile lui, însă acest apocrisiar nu intervenea decît prin intermediul patriarhului Constantinopolului [10].

Succesorii lui Mahomed al II-lea, cuceritorul Constantinopolului, n-au respectat totdeauna privilegiile acordate de el comunităților creștine, ci, în unele perioade, au restrîns, cît au putut din ele, ceea ce a stîrnit protestele Rusiei țariste, apărătoarea ortodocșilor din Orient, în acel timp [11]. Ca rezultat al intervenției lor apare Convenția de la Kuciuk Kainargi din 1774 în care creștinilor ortodocși li se recunosc din nou privilegiile anterioare. Ezitarea sultanilor la reglementarea acestor privilegii în mod definitiv rezultă din firmanele și beretele prin care, cînd afirmau privilegiile acordate de Mahomed Cuceritorul, cînd le negau sub pretextul dreptului comun, care trecea exercitarea acestor drepturi în competența statului. Amintim două scrisori pozitive pentru creștini. Prima scrisă de Rașid Pașa la adresa Marilor Puteri, pe data de 26 mai 1853 în care se spune: «din principiile politice ale Sublimei Porți păstrarea, în prezent și în viitor, a scutirilor religioase și drepturilor civile ale clericilor din partea sultanilor predecesori, privilegii care sînt aprobate de majestatea sa Sultanul» [12]. A doua scrisoare este adresată de Mahomed Ali Pașa, ministrului de externe din Anglia, pe data de 13 mai 1855, în care se spune: «Creștinii sînt conduși de o autoritate creștină în toate treburilor lor spirituale, civile și administrative. Sultanii au acordat aceste privilegii din propria lor inițiativă» [13].

Schimbări mai radicale au fost înfăptuite de sultanul Abdul Majid (1839—1861), care se face cunoscut prin publicarea firmanului numit Hatti Șeriful de la Ghül-hané la data de 3 noiembrie 1839, dat în urma păcii de la Adrianopole. În acest firman, sultanul recunoaște egala îndreptățire a oricăreia înaintea lui, de orice religie ar fi fost, precum și libertatea mărturisirii de credință în stat [14]. El mai ia măsuri energice în urma încălcării preceptelor coranice și legilor imperiului care au fost în vigoare de la 1453, și s-au adeverit ineficace la menținerea securității imperiului, în condițiile noi de viață. Însă, se pare că aceste măsuri n-au fost eficace, ceea ce l-a silit pe sultan să emită faimosul Hatti Humaium pe data de 18 februarie 1856, în care a stipulat următoarele: «Toate privilegiile și imunitățile spirituale, acordate ab antiqus din partea strămoșilor mei și la date posterioare, tuturor comunităților creștine sau altor rituri nemusulmane stabilite în imperiul meu și sub scutul meu protector, sînt păstrate și confirmate. Fiecare comunitate creștină sau rit nemusulman este ținut ca, într-un interval de timp fixat, cu concursul Comisiei formate ad-hoc în sînul lui, să procedeze, cu înalta mea aprobare și sub supravegherea Sublimei mele Porți la examinarea imunităților și privilegiilor cerute de progresul luminilor și timpului. Puterile acordate de sultanul Mahomed al II-lea, și succesorii lui patriarhilor și episcopilor riturilor creștine vor fi puse în armonie cu noua poziție pe care intențiile mele generoase și binevoitoare o asigură acestor comunități» [15].

În articolul XIII se menționează că «procesele civile speciale, ca cele prvitoare la succesiune sau altceva din acest gen, între supușii aceluiași rit creștin sau altui rit nemusulman, vor putea, la cererea lor, să fie trimise înaintea Consiliilor patriarhilor sau comunităților» [16].

Din aceste articole se pot face două constatări în legătură cu tema noastră: prima constatare pare a fi înmulțirea acestor privilegii într-un oarecare sens fără să fie întemeiate pe un berat sau firman, și intervenția sultanului spre a reduce numărul lor la cel fixat de Mahomed al II-lea Cuceritorul. Motivul creșterii numărului acestor privilegii este faptul că ele au fost păstrate pe cale de obicei, înmul-

10. Asad Rustum, *op. cit.*, p. 202—203.

11. Magistrand Adrian N. Popescu, *op. cit., p. 456.*

12. Hanna Malek, *Statutul personal și tribunalele confesionale creștine în Siria și Liban*, Beirut, 1972, p. 279 (în arabă). Toate legile și articolele regulamentelor citate în acest studiu au fost culese din această carte și traduse în limba română de autor.

13. *Ibidem*, p. 280.

14. Nicodim Milaș, *Dreptul bisericesc oriental*, traducere de Dim. I. Cornilescu și Vasile S. Radu, București, 1915, p. 109.

15. Art. 2 din Hatti Humaium, după Engelhardt, Edouard : *La Turquie et le Tanzimat*, t. 1, Paris, 1882, p. 264.

16. Art. 13 din Hatti Humaium, după Engelhardt, *op. cit.*, p. 267.

ţindu-se sub multe pretexte fără ca să mai poată reuşi cineva să dovedească temeiul lor, din lipsa unui document scris referitor la numărul lor. Cînd aflăm că în dreptul musulman, obiceiul juridic avea puterea unei legi scrise, iar aceste privilegii au fost acordate pe cale de obicei, ne dăm seama de ce creşterea lor n-a alarmat în mod mai vădit pe sultanii secolelor anterioare, care puteau verifica autenticitatea sau falsificarea lor, fiind încă de origine recentă [17].

A doua constatare este cea privitoare la procesele civile speciale, adevărate privilegii care sînt aici atestate ca făcînd parte din competenţa Bisericii. Aceste privilegii acordate patriarhilor în Imperiul Otoman pot fi împărţite în două categorii: privilegiile onorifice sau cele legate de persoana patriarhilor, mitropoliţilor şi episcopilor de a nu fi judecaţi decît de tribunalele spirituale proprii, spre a păstra demnitatea preoţiei în care se află, de a se bucura de unele onoruri oficiale, printre care cel de a figura în Consiliul bătrînilor la nivelul vilaietelor (provinciilor), sandgeakuri (prefecturilor) şi kazase (subprefecturilor) [18]; şi privilegiile jurisdicţionale de care se bucură patriarhii sau arhiereii asupra legăturilor lor cu supuşii proprii, precum şi asupra legăturilor dintre Sublima Poartă şi Comunitatea creştinilor. De primele privilegii se aminteşte în documentul scris pe care l-a primit primul patriarh ecumenic Ghenadie după cucerirea imperiului, şi în care citim: «I-a dat patriarhului în scris porunci cu puterea semnăturii împărăteşti, ca nimeni să nu-l supere sau să i se împotrivească, ci el să fie independent, scutit de impozit şi neturburat de nici un protivnic. El şi patriarhii următori lui să fie scutiţi de biruri şi dări, în veac, precum şi toţi arhiereii supuşi lui» [19].

A. — Privilegiile. Organizarea tribunalelor spirituale

Pentru evidenţierea privilegiilor jurisdicţionale ale Patriarhiei Antiohiei vom menţiona în mod deosebit organizarea tribunalelor spirituale. Observăm însă de la început că patriarhii, mitropoliţii şi episcopii au mai primit privilegii jurisdicţionale de acest fel şi înainte de perioada otomană, anume sub Justinian (sec. VI); deci, nu este pentru prima dată că episcopilor li se încredinţează o putere civilă asupra credincioşilor lor în virtutea demnităţii şi importanţei pe care le au în viaţa bisericească [20].

Cînd vorbim de un privilegiu jurisdicţional, înţelegem o putere exercitată de persoana care se bucură de acest privilegiu spre a reglementa acţiunile cu caracter social care, prin natura lor, sînt de competenţa autorităţii civile. Am văzut mai sus că sultanul Cuceritor făcînd pe patriarh etnarh, implicit i-a dat puterea de a conduce pe supuşii lui în domeniul civil, precum şi facultatea de a se organiza în această privinţă după modelul civil. Acest privilegiu le-a primit şi patriarhul Antiohiei după 1516, anul în care teritoriul eparhiilor acestei Patriarhii a intrat sub puterea otomanilor. În afară de subiectele legate de Sublima Poartă şi pentru care se afla acolo un apocrisiar ca reprezentant al patriarhului, patriarhul era total autonom în celelalte chestiuni reglementate în numele acestor privilegii. Care erau aceste materii noi în competenţa patriarhului sau mitropolitului? În primul rînd venea perceperea impozitelor care alimentau tezaurul imperiului. Aceasta era sarcina căpeteniilor religioase faţă de cetăţenii creştini. Aceste căpetenii răspundeau în faţa Sublimei Porţi de orice neajuns în această privinţă, şi erau pedepsiţi la nevoie în locul acelora. În al doilea rînd actele de stare civilă care erau eliberate de guvernul turc la atestarea episcopului sau preotului, care asigura că persoana solicitatoare aparţine naţiunii lui. În al treilea rînd competenţa tribunalelor spirituale în cunoaşterea unor contracte civile precum sînt căsătoria (sub ambele ei aspecte: civil şi religios), testamentul, donaţia, înfierea, logodna, arvuna, divorţul, întreţinerea femeii şi copiilor. În al patrulea rînd dreptul de a cere executarea sentinţelor acestor tribunale spirituale,

17. Cf. Prof. Alexandru Elian, *op. cit.*, p. 300.

18. C. Karalevskij, *Histoire des Patriarcats Melkites depuis le Schisme monophysite du VI-e siècle jusqu' à nos jours*, vol. III, Roma, 1911, p. 507—508.

19. Diac. Asist. Ioan Rămureanu, *op. cit.*, p. 90—91; vezi şi Asad Rustum, *op. cit.*, vol. III, p. 6.

20. Pargoire, R. P. J., *L'Eglise Byzantine de 527-à 847*. Paris, 1923, p. 56, 75.

precum și arestarea și pedepsirea delicvenților, clerici sau mireni. În al cincilea rînd rolul interimar al episcopilor între supușii lor și Stat și vice versa [21].

Cu privire la organizarea sistemului juridic din această perioadă, amintim că Mahomed al II-lea dînd creștinilor, organizați în națiuni înlăuntrul frontierelor sale, privilegiul de a se judeca în cauzele civile în tribunale proprii, nu le-a retras dreptul de a se înfățișa în fața tribunalelor sale care aplicau legile Coranului și preceptele profetului, ci dimpotrivă a presupus întîi că toți se vor adresa acestor tribunale, cum era și normal, iar dacă ei se înțeleg să se înfățișeze în fața tribunalelor spirituale aceasta le era îngăduită. În ambele cazuri părțile puteau intenta un apel în cauzele pur civile la tribunale șerii sau musulmane. Istoricii acestei vremi ne informează că tribunalele otomane funcționau foarte încet, cheltuielile proceselor erau foarte scumpe, iar corupția mișuna într-însele [22]. De aceea credincioșii înaintau procesele lor tribunalelor spirituale bisericești unde se aplicau, în afară de preceptele Sfintei Evanghelii și Sfintele Canoane ale Bisericii, normele legilor civile bizantine, hotărîrile patriarhilor și sinoadelor precum și dreptul cutumiar. Acesta din urmă reglementa majoritatea cazurilor, dată fiind rigurozitatea dreptului codificat care nu îngăduie adaptarea situațiilor la circumstanțele și locurile noi [23]. O trăsătură a procedurii aplicate în aceste tribunale este că orice afirmație făcută pe baza unui jurămînt bisericesc era socotită ca o evidență, iar aceste jurăminte erau atît de serios făcute încît rareori se făcea uz de ele. Formalismul legal era înlăturat, iar cazul era redus la miezul problemei unde acuzatul era întrebat să jure că este nevinovat. Jurămîntul fals bisericesc era pedepsit cu excomunicare. Hotărîrile se luau mai repede, îndepărtînd prin aceasta litigiile sterile. De multe ori cazurile erau rezolvate înainte de a ajunge la tribunalele spirituale. În această instanță, tribunalul confirma și înștiința tranzacția intervenită între ambele părți. Procesele în apel se făceau la tribunalele centrale patriarhale, iar în caz de nemulțumire la tribunalele otomane. Însă în majoritatea lor cazurile erau rezolvate local fără a se recurge la apel [24].

În competența tribunalelor spirituale intrau toate cauzele civile privitoare la temele menționate mai sus. Delictele comise de clerici, ca trădarea cea mare sau diferitele crime sau uciderea erau lăsate tribunalelor otomane fiind totuși salvată persoana clericilor în ce privește locul tribunalului: patriarhul, de exemplu, nu putea fi judecat decît la Constantinopol, iar mitropoliții la reședința vilaietelor. Dacă un cleric trebuia să depună un jurămînt, el făcea aceasta la mitropolie, și mitropolitul comunica autorităților acest fapt.

Tribunalele spirituale nu judecau numai procesele dintre credincioșii lor, ci și pe cele în care se afla o parte iudaică sau chiar musulmană. Aceștia din urmă puteau prezenta în mod liber cauzele lor pur civile în fața tribunalelor spirituale, însă în cele pur religioase puteau fi excomunicați din religia lor. Nu e nevoie să amintim aici nici facilitățile care erau oferite de tribunalele șerii creștinilor vinovați de delicte bisericești, care căutau adăpost în islam.

Această stare n-a durat mult. În firmanele amintite mai sus, Hatti Seriful și Hatti Humaiumul [25], nu se tratează numai de acordarea sau retragerea unor privilegii ci și de unele reglementări pozitive în această privință. Hatti Humaiumul din 1856, de pildă, poruncește să fie alcătuite tribunale mixte noi, care să judece pe supușii sultanului, indiferent de ce religie sau de ce comunitate ar fi. Acest firman mai dispune alcătuirea unei comisii compusă din patru membri ai Sfîntului Sinod și din opt demnitari creștini care va examina și rezolva problemele legate de toate treburile civile trimise din toate eparhiile [26].

Din alcătuirea acestei comisii se poate observa că este un tribunal central patriarhal de apel, cuprinzînd de data aceasta elementul laic care va ajuta pe patriarh în administrarea treburilor civile.

---

21. C. Karalevskij, *op. cit.*, p. 509—510.

22. Steven Runciman, *The Great Church in Captivity*, p. 172. 23. *Ibidem.*

24. The Rev. N. M. Vaporis, *Some aspects of the civil Jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople during the Ottoman Period*, în «The Greek Orthodox Theological Review», XII (1966—1977), nr. 2, p. 154—155.

25. Magistrand Adrian N. Popescu, *op. cit.*, p. 457—464.

26. Asad Rustum, *op. cit.*, p. 211.

Acest Hatti Humaium n-a rămas fără explicații. În 1891 au apărut două circulare mari în această privință. La baza lor stă intenția Sublimei Porți «de a pune în armonie privilegiile și imunitățile recunoscute nemusulmanilor din imperiu, cu legislația mai nouă». De aceea s-a creat Ministerul de Justiție, căruia i s-au încredințat toate treburile Patriarhiei ecumenice care erau mai înainte dependente de Ministerul Afacerilor externe ca și reprezentanții Marilor Puteri [27]. Patriarhului i s-a interzis de a tranșa plîngerile comunităților și particularilor lezați sau oprimați, după dreptul de care se bucurau patriarhii în capitală și episcopii în provincii de la cucerire, drept născut din vechile imunități ale Bisericii. Sublima Poartă a depășit acest stadiu și a pretins ca episcopii și preoți să fie judecați de tribunalele ordinare sau de Consiliile de război și să fie închiși în închisorile publice turcești. Autoritatea otomană a adăugat, de asemenea, că acțiunea intentată în legătură cu pensia alimentară, cu toate că derivă din căsătorie și din divorț, face parte din dreptul comun și, în consecință, nu poate împiedica pe solicitatori de a se adresa tribunalelor de stat [28]. Ca răspuns la aceste obiecții, o mare circulară a apărut pe data de 3 februarie 1891, confirmînd din nou: «dreptul patriarhului de a judeca procesele relative la pensie și la dată; competența Consiliului mixt în cunoașterea proceselor legate de testamente...» [29].

În această perioadă, Patriarhia Antiohiei, trecînd printr-o situație internă destul de încercată, n-a putut să se conformeze Hatti-Humaiumului; în schimb, regulamentul întocmit de Patriarhia ecumenică potrivit noilor măsuri aduse de acest firman fiind aprobat de autoritățile otomane, a fost aplicat și de Patriarhia Antiohiei în principiile lui. Abia în 1890 s-a decis să se întocmească un nou regulament, însă nici atunci Sfîntul Sinod n-a reușit să întocmească o legislație proprie [30]. În anul 1898 a izbutit să definitiveze regulamentul început în 1890, obținînd și aprobarea lui de la Sublima Poartă pe data de 14 martie 1898. Acest regulament poate fi socotit o copie a celui constantinopolitan în sectorul judiciar, creînd consiliul mixt care va cunoaște toate problemele legate de privilegiile recunoscute mai înainte, ca instanță de apel pentru sentințele pronunțate de tribunalele spirituale eparhiale. Acestea din urmă au rămas compuse numai din clerici aleși de Păstorul eparhiei din cuprinsul eparhiei sale (art. 6 din Regulamentul din 1900) [31].

Această situație a rămas pînă în 1914 cînd otomanii au intrat în primul război mondial. Toate privilegiile recunoscute tribunalelor spirituale pînă atunci au fost anulate pe baza legii promulgată pe data de 25 octombrie 1915 [32], lege cunoscută sub numele de «Legea drepturilor familiei», în care otomanii au încercat să supună pe creștini tribunalelor șerii în toate cauzele amintite mai sus. În art. 156 din această lege citim: «Drepturile judiciare ale căpeteniilor religioase privitoare la contractarea căsătoriei și la desfacerea ei, precum și la tot ceea ce urmează, ca pensie alimentară a soțiilor, dota și trusa miresii, sînt anulate» [33].

B. — Organizarea tribunalelor spirituale sub Mandatul Francez

După primul război mondial și în urma căderii Imperiului Otoman, regele Faisal al Siriei din acea vreme, a emis pe data de 19 ianuarie 1919 o lege privitoare la organizarea judecătorească. În art. 18 din această lege citim: «tribunalele spirituale ale comunităților nemusulmane păstrează competențele lor judiciare și drepturile lor după cum le-au avut în trecut» [34].

Iar în Liban, guvernatorul Marelui Liban a emis pe data de 17 decembrie 1921 un decret [35], înregistrat sub numărul 1003 în care a prevăzut între altele: «Se abrogă articolul 156 din Legea promulgată pe data de 25 octombrie 1915 privitoare la «drepturile familiei» (art. 1).

---

27. Sisostris Sidarous, *Des patriarcats, Les patriarcats dans l'Empire Ottoman et spécialement en Egypte*, Paris, 1907, p. 282.

28. Obiecții scrise în ziarul Νέα Ἡμέρα din Trieste pe data de 9 martie 1891, apud Sidarous, *op. cit.*, p. 497—498. 29. *Ibidem*, p. 500. 30. Asad Rustum, *op. cit.*, p. 211—213.

31. Regulamentul Patriarhiei Antiohiei din anul 1900.

32. Hanna Malek, *op. cit.*, p. 281. 33. *Ibidem*, p. 281. 34. *Ibidem*.

35. *Ibidem*.

Iar sub protectoratul francez care a cuprins Siria şi Libanul, guvernatorul francez a emis pe data de 5 decembrie 1924 un decret [36] înregistrat sub numărul 2978 prin care a înfiinţat un tribunal, cunoscut sub numele de Tribunalul litigiilor, care va rezolva diferendele iscate din problemele de competenţă între tribunalele şerii (musulmane) şi tribunalele spirituale creştine.

În 1926, pe data de 28 aprilie, guvernatorul francez De Juvenille, a emis un decret [37], înregistrat sub numărul 261 prin care a determinat «competenţa tribunalelor spirituale în cunoaşterea cauzelor privitoare la căsătorie, nulitatea ei, la separaţie, la divorţ şi la regimul alimentar între cei doi soţi».

În decretul principal care a reorganizat în mod fundamental tribunalele spirituale, punînd bazele rămase pînă astăzi, este decretul 60 L.R. [38], emis pe data de 13 martie 1936 şi cunoscut sub numele de «Regulamentul Comunităţilor religioase», care a fost mai pe urmă modificat cu decretul 146 L.R., emis pe data de 18 noiembrie 1938.

Vom reţine din acest regulament enunţarea dispoziţiilor pe care le socotim în legătură directă cu subiectul nostru. În alineatele 3 şi 4 se prevede componenţa tribunalelor şi procedura aplicată de ele; iar articolul 9 stipulează că reprezentantul comunităţilor pe lîngă autoritatea civilă este căpetenia lor; în articolul 10 se precizează că sirienii şi libanezii sînt supuşi dispoziţiilor care reglementează stările lor personale prin Statutul personal şi prin dispoziţiile legii civile în materiile care nu intră în competenţa acestor statute personale; şi în fine articolul 27, aliniatul 1 dispune înfiinţarea unui tribunal, în fiecare stat, care să examineze şi să rezolve problemele legate de competenţa tribunalelor comunitare. Celelalte articole le vom aminti în măsura în care stau la baza legislaţiilor locale sub regimul independenţei celor două ţări, sau în măsura în care au rămas în vigoare, ca atare.

C. — Organizaţia tribunalelor spirituale sub regimul independenţei

Intrînd în faza independenţei lor, cele două ţări au reglementat în mod deosebit aceste privilegii păstrate din vechime.

Într-un decret-lege [39], cu numărul 59 apărut pe data de 17 septembrie 1953, autoritatea legislativă siriană a recunoscut comunităţilor religioase care se află pe teritoriul ei dreptul de a aplica legislaţia lor proprie în rezolvarea problemelor legate de logodnă, de condiţiile căsătoriei, de pensia conjugală, pensia copiilor (art. 308).

Un alt decret-lege [40], a apărut la data de 15 noiembrie 1961 sub numărul 98 care promulgă Legea autorităţii judiciare, în care se anulează decretul 60 L.R., emis pe data de 13 martie 1936 şi supune din nou tribunalele spirituale dispoziţiilor în vigoare înaintea apariţiei decretului 60 L.R. sub protectoratul francez.

În Liban, autoritatea legislativă de stat a legiferat în această privinţă următoarele legi şi decrete-legi. Pe data de 2 aprilie 1951 apare o lege [41], care determină atribuţiile autorităţilor religioase ale comunităţilor creştine şi iudaice. În art. 33 din această Lege, guvernul cere comunităţilor recunoscute de el în art. 1 (12 comunităţi) să-i prezinte legile care reglementează «stările personale» precum şi regulamentul de procedură aplicat de tribunalele lor, într-o perioadă de un an de la promulgarea legii prezente. Patriarhia Antiohiei a promulgat o lege intitulată: «Legea Statutului Personal pentru greco-ortodocşii din Patriarhia Antiohiei şi a întregului Orient, pe data de 2 aprilie 1952, lege încă în vigoare şi aplicată în toate tribunalele acestei Patriarhii [42].

În 1961 a apărut, pe data de 16 octombrie, Legea organizării judiciare [43], în care autoritatea legislativă libaneză a prevăzut printre atribuţiile Curţii de Casaţie şi pe aceea de a rezolva conflictele de competenţă între tribunalele spirituale pe de o parte, şi între tribunalele spirituale şi un tribunal şeri sau tribunal civil pe de altă parte. Ea a mai recunoscut acestei Curţi dreptul de a contesta competenţa unui tribunal spiritual sau şeri de a emite o sentinţă şi de a o executa cînd calcă principiile fundamentale ale ordinii publice.

---

36. *Ibidem.* 37. *Ibidem.* 38. *Ibidem*, p. 19. 39. *Ibidem*, p. 27.
40. *Ibidem*, p. 25. 41. *Ibidem*, p. 30.
42. Lege tradusă de autorul articolului din arabă şi imprimată ca anexă la sfîrşitul articolului. 43. Hanna Malek, *op. cit.*, p. 29.

Aceasta este legislația civilă privitoare la reglamentarea sectorului de judecată bisericească. Biserica însă administrează justiția ei conform unor regulamente proprii, recunoscute de autoritatea civilă. Patriarhia Antiohiei a organizat tribunalele sale după niște dispoziții apărute în diferite împrejurări din trecut. Însă, ea pregătește în prezent un regulament nou privind organizarea acestor tribunale, regulament care va ține seama de bogata sa experiență din trecut, în lumina situației ei actuale.

1. *Instanțele spirituale : componența lor.* — În prezent tribunalele spirituale ale Patriarhiei Antiohiei sînt organizate în felul următor : în tribunale de primă instanță și în tribunal central de a doua instanță sau de apel. Cu privire la tribunalul de primă instanță, art. 92 din Legea Fundamentală a Patriarhiei antiohiene din 1955 (art. în vigoare)[44] dispune următoarele : «Se înființează în fiecare eparhie, eparhia fiind sediul mitropoliei sau sediul Scaunului patriarhal, un tribunal spiritual de primă instanță. De asemenea se înființează un tribunal de apel în centrul patriarhal[45], pentru a rezolva procesele membrilor comunității conform Legii Statutului personal promulgată în acest scop[46]. Atribuțiile și competența acestor tribunale, precum și cheltuielile de judecată pe care le vor percepe, se vor determina de Legea organizării tribunalelor[47].

Cu privire la tribunalele spirituale de primă instanță ale Patriarhiei Antiohiei, articolul 130 din Legea Statutului personal din 1952 dispune următoarele : «Președintele tribunalului spiritual de primă instanță o are mitropolitul eparhiei, la centrul fiecăreia din eparhiile Scaunului antiohian, în funcția sa de judecător unic. El pronunță sentințele sale în numele Bisericii Ortodoxe antiohiene[48]. În mitropoliile din Beirut, Tripoli și Biblos cu Batrum, tribunalul se va compune din mitropolitul eparhiei ca președinte și doi clerici (din eparhie) ca membri»[49]. Aceste tribunale judecă procesele înaintate lor după o procedură bisericească completată cu procedura civilă în vigoare.

Tribunalul de Apel al Patriarhiei antiohiene este organizat după art. 75 din Legea Fundamentală a Patriarhiei, promulgată pe data de 13 octombrie 1929[50], articol nemodificat de legile fundamentale din 1955 și 1973. Conform acestui articol, «Tribunalul de Apel este alcătuit astfel : un mitropolit în funcțiune, ca președinte, un episcop onorific, un arhimandrit și doi consilieri titulari, un arhimandrit consilier auxiliar, numiți de patriarh prin cîte o decizie specială fiecare»[51].

2. *Competența tribunalelor spirituale.* — După ce am văzut organizarea tribunalelor, vom examina acum competența acestor tribunale și problemele care intră în această competență. Un tribunal este competent în cunoașterea unei probleme cînd

44. Legea imprimată oficial într-o broșură, iar articolul este din traducerea autorului.

45. Acest tribunal, în urma hotărîrilor sinodale patriarhale din 27 iune și 19 septembare 1968, se va convoca în Siria pentru a judeca apelul împotriva sentințelor pronunțate de tribunalele sprituale siriene de prima instanță ; la fel se va convoca în Liban pentru a judeca apelul împotriva sentințelor pronunțate de tribunalele spirituale libaneze de prima instanță. Cu apariția acestor hotărîri sinodale, tribunalul de apel al Patriarhiei Ortodoxe Antiohiene se constituie pentru prima dată într-un singur organ neschimbabil cu două centre judecătorești, unul în Lban pentru cauzele de origină libaneză și unul în Siria pentru cauzele de origine siriană.

46. Se tratează de Legea din 2 aprilie 1952.

47. Această lege n-a mai apărut ; iar tribunalele au rămas organizate pe baza unor dispoziții mai vechi. Lista cheltuielilor a fost întocmită și confirmată de fiecare mitropolit în eparhia sa. În timpul redactării acestui articol se pregătește un proiect de lege în această privință, proiect care urmează să fie supus Sfîntului Sinod al Patriarhiei antiohiene în sesiunea viitoare din 1974.

48. Actualmente în Siria sentințele sînt pronunțate „în numele lui Dumnezeu și al poporului arab din Siria» ; cfr. Hanna Malek, *op. cit.*, p. 285, iar în Liban a rămas aceeași formulă.

49. În perioada actuală, mitropolitul este reprezentat de delegatul lui.

50. Această Lege Fundamentală se află la dispoziția noastră în broșura oficială tipărită în anul 1929.

51. Acest tribunal a suferit multe modificări în componența lui de-a lungul acestei perioade. Actualmente se tinde la reducerea membrilor, la președinte și trei consilieri, creîndu-se și oficiu procuratorului general bisericesc.

autoritatea legislativă i-a recunoscut puterea de a cunoaște această problemă. Așa a fost sub Imperiul otoman, cînd Mahomed al II-lea a recunoscut patriarhului Ghenadie puterea pe care o avea în cunoașterea litigiilor iscate între fiii lui duhovnicești. Această recunoaștere a puterii respective a fost reîntărită în secolul nostru prin decretul 60 L.R., care în art. 10 a dispus că «sirienii și libanezii, care fac parte din comunitățile recunoscute ca avînd un statut personal, se vor supune regulamentului legal al comunităților lor în problemele legate de statutul personal». Iar în art. 4 alineate 3, 4, guvernatorul francez recunoaște autorităților comunităților : 1) «Atribuțiile tribunalelor religioase și procedura aplicată de acestea ; 2) Legislația privitoare la Statutul personal în tot ceea ce este legat de normele comunităților religioase». Dar sub regimul independenței, fiecare autoritate legislativă a reținut și a întărit unele instituții juridice din această legislație amintită în aliniatul 4. Autoritatea siriană a emis atunci decretul-lege numărul 59 din 17 septembrie 1953, iar autoritatea libaneză a promulgat legea din 2 aprilie 1951. Patriarhia antiohiană, în consecință, a înaintat autorității de stat legislația ei — sau Legea pentru Statutul personal din 2 aprilie 1952 — referitoare la temele fixate de cele două autorități civile, teme care, după un examen atent al fiecăreia dintre ele reiese că sînt pe drept toate temele care constituiau privilegiile recunoscute de Imperiul Otoman, cu unele restricții datorite schimbării împrejurărilor.

Vom trece acum în revistă aceste teme făcînd mai întîi o deosebire între cele pur civile și cele pur religioase. Temele civile sînt cele care fac parte prin natura lor din competența tribunalelor civile, cum sînt : căsătoria privită ca un contract bilateral și logodna ca fază premergătoare a ei, urmînd celelalte teme legate de cîte un aspect al acestor momente din viața matrimonială cum sînt arvuna, dota, trusa conjugală, cadoul căsătoriei, întreținerea femeii și a copiilor, creșterea și educarea copiilor, desfacerea căsătoriei și divorțul, filiațiunea și înfierea, autoritatea părintească, minoritatea, tutela, curatela, testamentul. Majoritatea acestora au fost întîi reglementate în dreptul roman, apoi luate și modificate de dreptul bizantin de unde Biserica și le-a însușit. De atunci au rămas în competența ei trecînd prin Imperiul otoman, ca efecte ale acelei armonii născute odinioară între Imperiul bizantin și Biserica Ortodoxă răsăriteană.

Temele religioase, în schimb, se restrîng la aspectul de taină al căsătoriei, la binecuvîntarea logodnei și la consecințele acestei binecuvîntări, la divorț ca o constatare și confirmare a rupturii legăturii creiată prin binecuvîntarea căsătoriei între cei doi soți, la legatul pios sau bunul dat pentru o operă de binefacere, la bunurile și succesiunea clericilor, care sînt supuse unor norme inspirate din motive pur spirituale, și în fine la jurămîntul clericilor ca fiind făcut în numele lui Dumnezeu. Aceste aspecte fac parte dintr-un domeniu care scapă total justiției reglementate de autoritatea civilă.

3. *Cauzele civile și religioase care intră în competența tribunalelor spirituale.* — Vom expune mai pe larg aceste teme, începînd cu logodna, fără să mai facem vreo distincție între aspectul ei civil și cel bisericesc. Logodna este definită de textul Statutului personal ca «un contract bisericesc prin care se leagă doi logodnici care au căzut de acord asupra unei căsătorii viitoare» (art. 4). Această logodnă nu poate fi socotită bisericească sau religioasă dacă n-a fost îndeplinită prin săvîrșirea slujbei canonice de către preotul competent» (art. 4). Prin urmare, simpla promisiune făcută între un bărbat și o femeie nu fundamentează logodna bisericească, ci numai pe cea civilă, deoarece aspectul spiritual al logodnei constă în acordarea binecuvîntării.

După art. 5, alineatul 2, tînărul care a împlinit «vîrsta majoratului, care este de optsprezece ani», poate să încheie logodna în mod legal. Este tolerată, însă, încheierea logodnei între băiatul care a împlinit cincisprezece ani și fata care a împlinit treisprezece ani, cu condiția să se constate la dînșii, deopotrivă, dezvoltarea biologică și cea fizică. Căpetenia religioasă trebuie să confirme această constatare.

În acest capitol sînt înșirate în art. 6 impedimentele la încheierea logodnei care se rezumă la «nebunie și bolile cronice». Iar în art. 8 se arată că «acceptarea arvunei sau verighetei este un semn al acceptării contractului». Însă seducția logodnicei de către logodnic și netrecerea la căsătorie sînt pedepsite de tribunal cu pierderea arvunei și plata despăgubirilor (art. 9).

Logodna se desface în mod normal «prin moartea unuia dintre logodnici sau prin îmbrățișarea vieții monahale» (art. 10). Însă desfacerea ei poate fi cerută tribunalului de către o parte, și din motivele înșirate în art. 11 în care citim: «consimțământul reciproc la desfacere», «răsgîndirea unuia», «apariția unor impedimente la încheierea căsătoriei», «seducția logodnicei și retragerea logodnicului de la încheierea căsătoriei» și altele.

Acestei desfaceri îi urmează unele consecințe care se rezumă în «pierderea darurilor prezentate de către cel vinovat» și însărcinarea lui cu plata despăgubirilor» (art. 12). Dacă desfacerea se întîmplă din cauza morții sau îmbrățișării vieții monahale (art. 13), sau a apariției unui impediment necunoscut pînă atunci, arvuna se înapoiază proprietarului sau moștenitorilor lui (art. 14).

În partea a doua sînt cuprinse articolele referitoare la căsătorie, care este prezentată ca «una dintre Sfintele Taine ale Bisericii, prin care se realizează unirea între un bărbat și o femeie, ca să se ajute în viața conjugală, să contribuie la greutățile familiei și educarea copiilor» (art. 17). Fiind o taină, căsătoria religioasă se distinge de cea civilă prin veșmîntul ei spiritual care ridică pe cei doi soți în împărăția dragostei lui Dumnezeu. Reglementarea ei intră în competența Bisericii ca fiind leagănul din care a luat naștere. În acest sens ea nu poate fi socotită ca un privilegiu acordat Bisericii din moment ce ia ființă din ea și încearcă să închipuiască o unire netrupească, anume unirea Mîntuitorului Iisus Hristos cu mireasa sa Biserica (Efes. V, 32).

Ca să poată îndeplini această misiune, căsătoria este supusă unor condiții fără de care își pierde validitatea sau devine ilicită. Prima condiție fundamentală este consimțămîntul soților la căsătorie. Lipsa acestui consimțămînt reduce căsătoria la un act constrîns și prin urmare la denaturarea ei în întregime. De aceea nu se permite nebunilor sau celor asemănători cu ei să facă astfel de angajament, deoarece sînt incapabili de a încheia un act de liberă voință. Acest consimțămînt trebuie făcut la rindul lui în mod conștient și liber, fără să existe un factor constrîngător la depunerea lui, cum ar fi o căsătorie constrînsă de părinți pentru anumite motive sau una încheiată sub o presiune intelectuală.

A doua condiție este vîrsta celor care încheie acest contract. Acest element este ca măsură de siguranță, deoarece se prezumă că cei care au împlinit vîrsta de optsprezece ani, sau sînt majori, împlinesc toate condițiile biologico-fizice precum și pe cele morale solicitate de căsătorie. Însă, cei care s-au învrednicit, în mod precoce, de acești factori, ar putea încheia o căsătorie, numai după constatarea existenței acestor factori de către autoritățile competente. Iar această toleranță nu mai poate fi exercitată dincolo de limitele vîrstelor fixate la șaptesprezece ani împliniți la băiat și la cincisprezece ani împliniți la fată. Orice căsătorie, încheiată între două persoane, unde una are o vîrstă inferioară acestei limite, este considerată ilicită, deoarece căsătoria nu se fundamentează pe capacitatea îndeplinirii actului fizic, care este un element al ei, ci pe un tot care trebuie conservat, anume simțul răspunderii față de toate consecințele acestui angajament.

A treia condiție este «lipsa oricăruia dintre impedimentele care se opun încheierii căsătoriei» (art. 18, alineat 3). În art. 22, unde sînt înșirate aceste impedimente, observăm că ele sînt împărțite în cele legate de rudenia directă sau de consîngenitate, cele legate de rudenia colaterală, de rudenia din cuscrie, de rudenia spirituală și în fine de rudenia căpătată prin adopțiunea bisericească. Prima grupă de rudenie este cea care se află între bunicii și nepoții lor, și vice versa. Între astfel de persoane, căsătoria în nici un caz nu poate fi încheiată, deoarece din nașterea lor, aceste persoane sînt legate printr-o legătură spirituală care exclude pe cea a căsătoriei. De totdeauna, astfel de încercări au fost socotite de omenire drept incestuoase.

Grupa a doua sau rudenia colaterală este cea obținută din căsătoria verilor, fie din partea tatălui, fie din partea mamei. Căsătoria nu se permite în această grupă decît începînd cu gradul al cincilea, sau între un văr primar cu fata vărului lui sau viceversa.

Grupa a treia sau rudenia din cuscrie este cea obținută dintr-o căsătorie. Ea se concretizează în legătura care se creează între soț și familia soției sale și viceversa. Impedimentul se oprește la gradul al patrulea inclusiv.

La grupa a patra sau cea din rudenia spirituală obținută din Sfîntul Botez, impedimentul este valabil pînă la gradul doi inclusiv.

Iar la grupa a cincea sau rudenia rezultată din adopțiunea bisericească, impedimentul este absolut în linie directă, ascendentă și descendentă, și în linie colaterală pînă la gradul al III-lea.

A patra condiție pentru încheierea unei căsătorii în mod valid este «săvîrșirea slujbei bisericești tipiconale de către un preot ortodox avînd aprobarea în acest scop» (art. 18 aliniat 4). Slujba bisericească, de care este vorba în acest aliniat, este cea care ridică consimțămîntul viitorilor soți la nivelul de taină, adică, cea care îi dă o pecetluire spirituală, harul necesar pentru asemănarea cu unirea spirituală între Hristos și Biserică. Fără această slujbă, consimțămîntul făcut nu dă naștere decît la o căsătorie naturală, privită de Biserică drept un simplu concubinaj, deoarece ambele persoane sînt botezate, iar astfel de legături nebinecuvîntate sînt socotite ca o desfrînare publică, cînd se întîmplă între botezați. Prin urmare această binecuvîntare este tot atît de necesară validității tainei cît este și consimțămîntul.

A cincea condiție este ca «unul dintre soți să fie ortodox, cu condiția ca celălalt să nu fie de altă religie (art. 18, aliniat 5). Biserica Ortodoxă nu binecuvîntează căsătoria celor care nu sînt credincioși ai ei. Ea însă binecuvîntează căsătoria unui membru al ei cu un alt membru dintr-o altă confesiune creștină, făcînd totuși aceasta cu o oarecare părere de rău, deoarece celălalt membru neputînd să se împărtășească din Sfînta Euharistie cu membrul ortodox, nu poate ipso facto să ajungă cu membrul ortodox la deplinătatea unirii spirituale în toate, care are prototip unirea Mîntuitorului cu Biserica. Astfel de căsătorii se numesc căsătorii mixte.

Biserica Ortodoxă, binecuvîntînd cu greutate asemenea căsătorie nu poate în nici un caz binecuvînta căsătoria unui nemembru al ei cu o persoană nebotezată sau dintr-o altă religie. Dacă cel care, botezat în numele Sfintei Treimi, pentru unele deosebiri doctrinare cu Biserica Ortodoxă nu poate să se împărtășească din tainele ei, cu atît mai mult nu poate cel care n-a primit botezul în Mîntuitorul ei, sau îl neagă pur și simplu. Biserica, în astfel de cazuri, nu face decît să poarte grijă de membrul ei, sustrăgîndu-l pericolului pierderii credinței sale sau indiferenței totale.

În condiția a șasea se concretizează mai mult această grijă a Bisericii de a păzi credința membrilor ei, adăugînd încheierii căsătoriei o formalitate foarte prețioasă, anume, «aprobarea acordată de păstorul eparhiei, la cererea preotului, celor care încheie căsătorie». Această aprobare este pe drept bazată pe apelul Sfîntului Ignatie Teoforul ca «nimic să nu se facă în eparhie fără știrea episcopului»[52]. Însă ea ar fi și un obstacol în fața slujitorilor acestei taine, care, ar călca canoanele pentru interese materiale.

Prin urmare, numai căsătoria care a satisfăcut aceste șase condiții poate fi socotită valabilă și purtătoarea tuturor speranțelor realizării acestei uniri binecuvîntate de Dumnezeu.

Însă căsătoria nu este numai o promisiune ci și un angajament la unele obligații, pe care Biserica le apără ca fiind hrana de toate zilele a căsătoriei. Angajamentul se face în vederea «păstrării fidelității conjugale, în vederea respectului reciproc și în vederea trăirii împreună suportînd în frica lui Dumnezeu orice s-ar întîmpla fiecăruia dintre ei din necazurile acestui veac» (art. 27).

Soții creștini, care sînt conștienți de harul pe care l-au primit după săvîrșirea acestei taine, nu pot să nu ia ca porunci imperative fidelitatea conjugală, respectul reciproc și suportarea oricăror dificultăți ulterioare. Fără fidelitate, nu se poate menține unitatea în trup în care se află, iar fără respectul reciproc această armonie necesară înfăptuirii acestei unități s-ar desechilibra. Odată ce soții sînt animați de aceste sentimente, iar în viața lor fac totul ca să se bucure deplin de fructele acestei unități, ei simt datoria de a răspunde integral de persoana celuilalt în ciuda tuturor necazurilor vremii.

Soțul fiind, în concepția creștină, capul soției sale, după cum este Iisus Hristos capul Bisericii, lui îi revine datoria să o întrețină împreună cu copiii. Unde soțul nu poate singur să facă față, din cauza greutăților vieții, de la sine înțeles soția lui îl va ajuta în această privință, suportînd împreună cu el întreținerea familiei. Această

52. Sfîntul Ignatie Teoforul, *Epistola către Smirneni*, cap. VIII.

dispoziție totuși nu trebuie înțeleasă decît că soțului îi revine prioritatea în răspunderea respectivă, ci nu îi revine în mod exclusiv (art. 28).

Ca o urmare a acestei concepții a familiei unde soțul este capul, soția trebuie să-l urmeze și să locuiască cu el în domiciliul conjugal cît trăiesc amîndoi în viața de căsătorie (art. 29). Moartea soțului nu este un prilej de independență pentru soție cît timp mai este văduvă, adică cît timp nu s-a căsătorit cu un alt bărbat.

O altă dispoziție importantă este aceea a articolului 31, prin care femeia înstărită este obligată la ajutorarea și la întreținerea soțului ei sărac. Dacă virtutea dragostei n-ar fi fost implicată la baza vieții conjugale creștine, Biserica n-ar fi obligat femeia înstărită să întrețină bărbatul ei sărac. În acest sens, soțul este capul familiei sale în măsura în care este un slujitor exemplar al acestei familii, adică în măsura în care o iubește ca pe sine însuși.

Datoriile soților se răsfrîng mai întîi asupra copiilor cînd Dumnezeu le-a dăruit copii. În această privință, amîndoi, tatăl și mama, sînt obligați la întreținerea copiilor minori și la purtarea de grijă față de ei (art. 32), însă tatăl are o întîietate în această privință, pentru motivele amintite mai sus, și în cazul în care tribunalul nu constată că este lipsit de această capacitate, sau că copilul ar avea nevoie de creșterea mamei (art. 33). În cazul în care căsătoria este desfăcută printr-o hotărîre judecătorească, atunci părții nevinovate i se încredințează creșterea copiilor dacă nu trece la a doua căsătorie (art. 34).

Viața de căsătorie implică existența unui patrimoniu sau unor patrimonii. Legislatorul bisericesc a consimțit să lase alegerea la libera hotărîre a soților, fie înainte de căsătorie, fie după căsătorie (art. 35). Însă, el a apărat în mod anticipat pe cel slab, cînd a interzis unuia dintre ei să schimbe ceea ce de comun acord au stabilit împreună înainte de căsătorie (art. 37).

În cazul în care se ivește un conflict asupra bunurilor mobile din casă, «bunurile care nu sînt legate de femeie, după obicei, se socotesc ca proprietate a bărbatului, dacă nu se va dovedi contrariul» (art. 38), iar ceea ce ar poseda soția din osteneala sa proprie, în afara lucrurilor casnice, se va socoti proprietate a ei» (art. 39).

În partea a treia sînt tratate, în cîte un capitol, dota cadoul căsătoriei, arvuna și trusa conjugală.

«Dota este tot ceea ce prezintă femeia și rudele ei în vederea căsătoriei» (art. 40). Ea poate fi încredințată soțului, și atunci acesta este dator să o fructifice în înțelegere cu soția sa. În caz de conflict se înapoiază integral soției prin sentința tribunalului (art. 42).

«Cadoul căsătoriei este ceea ce se prezintă soților cu ocazia căsătoriei lor, sau ceea ce-și prezintă unul altuia cu această ocazie (art. 50). Problemele ivite în legătură cu cadoul căsătoriei sînt reglementate de dispozițiile donațiilor civile (art. 51).

«Arvuna este ceea ce logodnicul oferă logodnicei sale și devine proprietatea femeii după încheierea căsătoriei» (art. 52). Femeia are dreptul la orice acțiune asupra arvunei (art. 53).

«Trusa conjugală este compusă din ceea ce femeia aduce cu ea în casa conjugală ca îmbrăcăminte, efecte personale, bijuterii și obiecte asemănătoare, precum și din ceea ce i se prezintă asemănător din banii tatălui ei sau ai rudelor ei. Acestea constituie o proprietate personală a ei» (art. 54). Conflictele cu privire la proprietatea asupra mobilierului casei sînt rezolvate pe bază de prezumție fundamentală pe obicei (art. 55).

Partea a patra cuprinde dispozițiile referitoare la separație între soți, la întreținerea femeii și copiilor, și la creșterea și educația copiilor.

«Separața este definită prin «independența unui soț de celălalt cu privire la cazare, la masă, hotărîtă printr-o sentință dată de tribunalul spiritual, din motivul unor nepotriviri importante, și al unor conflicte zilnice care fac imposibilă conviețuirea, chiar temporar, fiind primejduită viața unui soț din partea celuilalt» (art. 56). Prin urmare, separația este prilejuită de imposibilitatea stăruinței în conviețuire, cu existența unui pericol de moarte din partea unui soț. Tribunalul este instanța care examinează existența sau absența acestui motiv, hotărînd și asupra întreținerii părții nevinovate și a copiilor pe timpul separației (art. 57). Copiii vor fi încredințați mamei lor cînd vîrsta lor cere creșterea mamei. Iar în cazul în care mama este declarată de tribunal incapabilă pentru această sarcină, încredințarea copiilor se face tatălui

lor, sau persoanei indicate de tribunal; întreținerea lor va rămîne pe seama tatălui lor (art. 58).

Întreținerea este înțeleasă ca fiind «suma determinată care ar trebui vărsată persoanei în nevoie pentru cazare, îmbrăcare, regimul alimentar, păstrarea demnității, instrucție și educația ei» (art. 59).

Cît timp soții conviețuiesc laolaltă, soțului îi revine datoria întreținerii familiei. După el vin mama și bunicii (art. 60). Iar cei care au dreptul la întreținere sînt enumărați de legislator în felul următor: 1) Soția legitimă din partea soțului, și la nevoie soțul lipsit din partea soției lui înstărită. 2) Copiii, de la tatăl lor și uneori de la mama lor înstărită și în general de la părinți, de la bunici și de la rudele cele mai apropiate. 3) Părinții de la copiii lor și de la rudele lor cele mai apropiate, înstărite. 4) Fiul natural de la mama lui și reciproc. 5) Frații și surorile nevoiași de la frații și surorile înstăriți (art. 61).

Cînd această ierarhie nu este aplicată în mod natural, între persoanele amintite, se poate face apel pe cale judiciară pentru aplicarea ei (art. 62).

În baza autorității părintești pe care o are tatăl asupra copiilor, copiii locuiesc cu el în domiciliul legal pînă cînd tribunalul va hotărî să-i încredințeze mamei lor după separație, pentru următoarele motive: 1) Cînd copiii au nevoie de creșterea mamei, băiatul pînă la șapte ani, iar fata pînă la nouă ani; 2) cînd părinții divorțează, iar tatăl este vinovatul; 3) cînd se află motive legale pentru care se retrage tatălui dreptul creșterii lor (art. 64).

În cazul în care părinții nu sînt capabili să crească copiii, tribunalului îi revine datoria să indice persoana și locul care sînt în interesele copiilor (art. 65).

În partea a cincea găsim dispozițiile referitoare la desfacerea căsătoriei, fie prin declararea ei nulă, sau desfăcută, fie prin pronunțarea unei sentințe de divorț; iar în urmă, consecințele care decurg din această desfacere.

O căsătorie este socotită nulă cînd se încheie cu o parte legată printr-o căsătorie nedesfăcută prin sentința definitivă; cînd se încheie împotriva dispozițiilor fundamentale ale Bisericii, cum este căsătoria între rude pînă la gradul al treilea; și în fine cînd o săvîrșește un preot care nu aparține nici uneia dintre confesiunile soților (art. 67). Primele două motive sînt legate de substanța căsătoriei, iar al treilea motiv este dinadins pus între cele care anulează căsătoria, pentru că creează tulburări mari în Biserică, fiind îndreptat împotriva ordinei generale a Bisericii.

Pentru desfacerea căsătoriei, se admit opt motive prezentate tribunalului într-o cerere de desfacere a căsătoriei: 1) Cînd unul dintre soți îmbrățișează o altă credință. 2) Cînd unul din soți încearcă să ucidă pe celălalt. 3) Dacă unul din soți înebunește și nebunia lui se dovedește de medici specialiști. 4) Dacă unul din soți a fost condamnat pentru o crimă josnică, la închisoare pe cel puțin trei ani. 5) Dacă unul din soți a neglijat pe celălalt pentru o perioadă de trei ani consecutivi, fie părăsind domiciliul conjugal, fie păstrîndu-l, și tribunalul n-a reușit de a-l convinge să se întoarcă la viața conjugală. 6) Dacă, de fapt, un soț alege viața monahală, ducînd o viață ascetică și austeră. 7) Dacă se dovedește neputința bărbatului la împreunare, într-o perioadă de trei ani consecutivi începînd cu data încheierii căsătoriei, sau dacă se pronunță trei medici specialiști asupra permanenței neputinței. 8) Dacă căsătoria a fost încheiată prin folosirea constrîngerii sau înșelăciunii (art. 68).

O altă cale care duce la despărțire între cei doi soți, de data aceasta definitivă, este divorțul.

Biserica folosește toate mijloacele pe care le are la îndemînă, începînd cu sfaturile și încurajarea soților în fața greutăților vieții, ca să-i determine să-și continue legătura conjugală, dar cînd pierde toată nădejdea, atunci atestă prin sentința de divorț ruptura interioară care s-a creat între cei doi soți. De aceea, Biserica a examinat și a ales cazurile în care reunirea celor doi soți a devenit imposibilă, și a făcut din ele motive pentru acordarea sentinței de divorț. În celelalte cazuri, Biserica nu acordă divorțul, de exemplu, la consimțămîntul reciproc al soților de a divorța. Însă, ea îl acordă celui care a dovedit că celălalt a comis «un adulter sau ceva asemănător cu adulterul» (art. 70), deoarece adulterul este echivalentul moral al morții fizice.

Biserica mai acordă divorțul la cererea bărbatului: 1) dacă acesta a interzis soției sale de nenumărate ori să frecventeze o anumită casă sau anumite persoane a

căror purtare este reprobabilă şi ea n-a încetat. 2) Dacă soţia a părăsit domiciliul fără consimţămîntul soţului ei şi a rămas o perioadă într-un loc bănuit, cu excepţia cazului cînd soţul ei a gonit-o cu forţa din casă ; în acest caz ea fiind obligată să se adăpostească în casa tatălui ei sau a unei surori ei, iar în lipsa acestora, într-un loc de încredere departe de orice bănuială. 3) Dacă tribunalul i-a poruncit să urmeze pe soţul ei la domiciliul lui şi ea a refuzat, sau i-a poruncit să se întoarcă în casa conjugală, fixîndu-i un termen pentru aceasta şi ea nu s-a întors, fără să prezinte un motiv legitim (art. 71).

Biserica acordă divorţul la cererea soţiei dacă dacă soţul nu-i respectă castitatea, ci o îndrumă pe calea spre adulter şi insistînd asupra acesteia ea refuză, sau dacă a încercat să se împreuneze cu ea împotriva firii. 2) Dacă a acuzat-o că a săvîrşit adulterul şi n-a dovedit realitatea prezumpţiei sale (art. 72).

Biserica, care este şi leagănul celor care se pocăiesc de păcatele lor, primeşte din nou pe cei care, fiind divorţaţi, se întorc din nou la viaţa conjugală, însă cu clauza «să nu se afle vreun alt impediment legal» (art. 74).

Iar celor divorţaţi nu le permite a doua căsătorie decît după ce trece sentinţa de divorţ la faza definitivă, dînd prin aceasta tot timpul celui nemulţumit ca să intenteze un proces în apel împotriva sentinţei (art. 75). Iar în mod special, Biserica nu dă voie femeii divorţate, sau văduvă prin deces, să se căsătorească din nou înaintea trecerii perioadei legale care este de patru luni, în afara cazului cînd medicul atestă că nu este gravidă (art. 79).

Cu acest articol, ajungînd la sfîrşitul dispoziţiilor legate de căsătorie şi de desfacerea ei, facem o observaţie importantă asupra competenţei tribunalelor Patriarhiei Antiohiene în cunoaşterea cauzelor matrimoniale iscate din căsătoriile mixte, sau din căsătoriile în care un soţ a schimbat, fie confesiunea, fie religia lui creştină. În urma practicii judiciare, care a luat fiinţă după înmulţirea căsătoriilor mixte în ţările unde confesiunile creştine sînt numeroase, unele principii s-au stabilit, reglementînd această practică, spre a nu contraveni ordinei bisericeşti şi publice. Iată principiile care se aplică în prezent în procedura tribunalelor spirituale, principii referitoare la competenţa acestor tribunale cu privire la căsătorii.

În cazul în care cei doi soţi fac parte din aceeaşi confesiune, adică în cazul normal, autoritatea competentă în cunoaşterea cauzelor iscate din căsătorie, este autoritatea confesiunii în faţa căreia s-a încheiat căsătoria după forma ei canonică, adică, în acest caz, autoritatea confesiunii lor.

Dacă cei doi soţi, după încheierea căsătoriei în confesiunea lor, s-au unit într-o altă confesiune, autoritatea acestei confesiuni din urmă este cea competentă în cunoaşterea contractului de căsătorie şi a urmărilor ei. Căci, căsătoria lor, precum şi documentele legate de ea au urmat şi ele regulamentele confesiunii noi începînd cu data menţionării trecerii lor în Departamentul de stare civilă al lor.

În cazul în care o parte îşi părăseşte confesiunea şi trece la o altă confesiune, căsătoria lor precum şi documentele legate de ea rămîn în competenţa autorităţii în faţa căreia s-a încheiat căsătoria (art. 23 din Decretul-Lege 146 L.R., pe data de 18 noiembrie 1938) [53].

Căsătoria care a fost încheiată, sau documentele care au fost redactate conform unei legi căreia nu este supusă vreo parte, acea căsătorie şi acele documente sînt nule fără nici un efect juridic. Persoanele care au încheiat astfel de căsătorie, precum şi deserventul cultului, sînt pedepsiţi aspru. Însă acea nulitate ar dispărea dacă soţii sau documentele ar trece sub legea respectivă sub care s-a încheiat căsătoria sau s-au redactat documentele (art. 24 din Decret-Lege 146 L.R., din 18 noiembrie 1938) [54].

Dacă s-ar încheia o căsătorie în străinătate între un libanez şi o siriană (şi vice versa) sau între un sirian sau libanez cu o străină (şi vice versa), această căsătorie este valabilă dacă a fost încheiată după prescripţiile în vigoare în acea ţară. În schimb, dacă regulamentul de Stare Civilă sub care este supus soţul n-ar accepta forma căsătoriei şi urmările ei conform legii în faţa căreia s-a încheiat, acea căsătorie va fi supusă legii civile din Liban şi Siria (art. 45 din Decret-Lege 146 L.R., din data de 18 noiembrie 1938) [55].

---

53. Hanna Malek, *op. cit.*, p. 305.

54. *Ibidem, p. 305—306.* 55. *Ibidem*, p. 306.

În Liban, autoritatea civilă, prin art. 14 din Legea din 2 aprilie 1951, a eliminat litigiile care ar apărea în competența tribunalelor în cazul schimbării confesiunii. Articolul amintit a stipulat că autoritatea competentă în astfel de caz este autoritatea înaintea căreia s-a încheiat căsătoria. Dacă se găsesc două contracte valide, autoritatea competentă este cea înaintea căreia a fost încheiat primul contract.

Articolul 15 din aceeași lege a stipulat că în cazul căsătoriilor mixte, căsătoria trebuie încheiată, în mod principal, înaintea autorității spirituale de care depinde bărbatul. În cazul în care ambele părți ar alege autoritatea spirituală de care depinde soția, subscriind un angajament în care s-ar supune amîndoi legilor confesiunii respective, acea confesiune este cea competentă în cunoașterea cauzelor izvorîte din căsătoria încheiată înaintea ei.

Căsătoria încheiată între două persoane din două religii deosebite (unul botezat, iar celălalt nu) este nulă, conform tradiției canonice a Bisericii Ortodoxe. Iar dacă după încheierea unei căsătorii între doi ortodocși, unul schimbă religia lui, partea cealaltă poate cere desfacerea căsătoriei în virtutea articolului 68 din Legea Statutului personal. Acest impediment dispare cînd cel nebotezat primește credința creștină și se botează.

Tribunalul competent în cunoașterea unor asemenea cauze este tribunalul șeri sau musulman în Siria [56], iar în Liban tribunalul confesiunii înaintea căreia căsătoria a fost încheiată [57]. Prin urmare, în Siria dacă unul din soți trece la islam tribunalul șeri devine competent în cunoașterea cauzelor legate de căsătoria lui, dar în Liban această trecere nu schimbă cu nimic principiul general după care tribunalul competent în cunoașterea unei cauze matrimoniale este tribunalul confesiunii înaintea căreia căsătoria a fost încheiată.

Acest principiu nu se mai aplică cînd ambele părți au trecut la islam, fapt care face ca toate documentele lor să fie supuse dispozițiilor coranice și tribunalelor șerii (Curtea de Casație libaneză, în hotărîrea ei înregistrată sub numărul 29, bază 38, data 12 iulie 1969 — buletinul oficial, anul 1970, p. 1050) [58].

Terminînd enunțarea acestor principii ne întoarcem la textul Statutului personal al Patriarhiei Antiohiene. Ne rămîn următoarele secțiuni: secțiunea despre filiațiune, secțiunea despre înfiere și efectele ei, secțiunea referitoare la minor, secțiunea despre legatul pios, secțiunea despre testament și, în fine, secțiunea despre bunurile, succesiunea și jurămîntul clericilor.

Capitalul filiațiunii și cele următoare dezvoltă temele pe care Biserica le-a însușit în urma acordării privilegiilor jurisdicționale civile patriarhilor și arhiereilor. Aceste privilegii, după cum am observat, decurg din calitatea patriarhului ca etnarh al supușilor lui. În sensul acesta, el era îndreptățit, să rezolve prin tribunalele sale, problemele civile legate de nașterea și dependența supușilor lui. În această privință, stabilirea filiațiunii indivizilor este metoda prin care se pot obține genealogiile precise ale familiilor, iar de la filiațiune alegerea tutorilor în vederea creșterii și întreținerii acestor copii în mod organizat și uman. În acest sens filiațiunea este evidentă și legitimă într-o căsătorie încheiată în mod legal (art. 80) și se poate prezuma, pentru motive practice, că fiecare fiu se atribuie tatălui său legitim, afară de cazul cînd acesta dovedește că nu este fiul lui (art. 81). Filiațiunea validă poate fi confirmată, de asemenea, prin înfățișarea actului de naștere, înregistrat în Departamentul Stării Civile al locului de naștere (art. 86). În lipsa acestuia, filiațiunea se va bizui pe o atestație iscălită de oameni demni de încredere din localitatea unde a fost născut copilul și confirmată de preoții locali cu întărirea căpeteniei spirituale. Nu se va recurge la această dovadă decît în caz de absolută necesitate, pe care o va aprecia în mod exclusiv tribunalul (art. 87).

În consecință, copiii care sînt născuți dintr-o căsătorie ilegală n-au o filiație validă și, prin urmare, nu pot moșteni pe tatăl lor, iar el nu este îndatorat la întreținerea lor (art. 88). De asemenea, copiii care sînt născuți de o femeie din raporturile ei libere, fiind în acest sens un rezultat al amestecului de sînge, nu pot pretinde decît întreținerea mamei lor (art. 89).

Astfel de situații pot fi îndreptate. De pildă, copilul natural poate deveni legitim, însă numai după căsătoria părinților lui (art. 91). Iar dacă tatăl lui îl recunoaște,

56. *Ibidem*, p. 325. 57. *Ibidem*, p. 341. 58. *Ibidem*, p. 333.

atunci ei este obligat să-l întreţină. Acestei recunoaşteri trebuie să-i urmeze însă sentinţa tribunalului care să o confirme (art. 92).

Cei care n-au avut copii pot înfia, în Biserică. Ca această înfiere să fie validă, trebuie să îndeplinească anumite condiţii: 1) Înfietorul trebuie să înainteze căpeteniei spirituale o cerere în care să arate motivul înfierii, iar tribunalul spiritual să emită o sentinţă prin care să aprobe cererea lui. 2) Înfietorul trebuie să fie mai mare decît cel înfiat cu cel puţin optsprezece ani şi să fie dintre rudele lui sau din finii lui. 3) Înfietorul trebuie să aibă o bună purtare. 4) Înfiatul matur să accepte înfierea personal sau prin tutorele sau curatorul lui. 5) Înfietorul nu trebuie să aibă copii nici să spere să aibă. 6) Tribunalul să dea o hotărîre de acceptarea înfierii şi căpetenia spirituală să săvîrşească rugăciunile corespunzătoare, iar înfierea să fie înregistrată în registrele Bisericii şi ale Stării Civile (art. 93).

Capitolul 2 din această secţiune tratează tema autorităţii părinteşti. Ea este prezentată ca fiind ansamblul drepturilor pe care le are tatăl asupra copiilor lui din căsătorie sau din înfiere în perioada în care copiii se află sub tutela lui pînă la vîrsta majoratului (art. 94). Această autoritate poate înceta, cînd tatăl încetează de a fi corespunzător ei, în perioada limitată mai sus, sau dacă moare unul din ei, sau a fost înfiat fiul. Însă fiul poate să iasă de sub autoritatea tatălui său şi fără voia lui, cînd s-a dovedit că tatăl tratează pe fiul lui cu o asprime netolerată de legile civile şi cînd fata, care se află sub autoritatea tatălui ei, se căsătoreşte (art. 96).

În partea a opta găsim dispoziţiile referitoare la minor. Un copil este declarat minor cînd n-a împlinit încă optsprezece ani. Însă tribunalul poate să-l declare matur dacă constată o precocitate la el după vîrsta de cincisprezece ani, permiţîndu-i să exercite dreptul de administrare asupra bunurilor sale (art. 97). În cazul morţii, dacă printre moştenitori lui se găseşte un absent sau un minor, sau unul asemănător cu minorul după drept, tribunalul spiritual, sau cel pe care acesta îl deleagă, execută moştenirea, potrivit testamentului întocmit în mod legal şi iscălit de autorii lui şi de cei prevăzuţi în testament care sînt de faţă (art. 98).

Un copil minor se află totdeauna sub tutela unei persoane care exercită, în locul lui şi pentru interesele lui, toate drepturile sale civile. În acest sns, tutela este definită ca fiind o autoritate eficace, căreia îi sînt impuse obligaţii legale. Scopul ei este apărarea drepturilor minorilor şi altora care au nevoie de ajutor. Ea dă deţinătorului ei mandatul general în administrarea bunurilor celui de sub tutela sa, pentru a purta grijă de persoana sa şi de bunul mers al vieţii şi educaţiei sale (art. 99).

Tutorele minorului este tatăl lui legitim. În cazul în care lipseşte tatăl, sau a fost lipsit de tutela lui printr-o sentinţă, sau n-a ales un curator, tutela trece la bunic, părintele tatălui (art. 100). Tatăl este dator să desemneze un curator copiilor lui. Dacă n-a desemnat, tribunalul spiritual este cel care suplineşte această lipsă. Aceasta se întîmplă sau din oficiu sau la cererea unei persoane dintre rude (art. 102)

Partea a noua cuprinde dispoziţiile referitoare la legatul pios, care face parte din sectorul administraţiei bunurilor bisericeşti şi, în acelaşi timp, intră în competenţa tribunalelor spirituale.

Legatul pios este definit ca «ceea ce proprietarul rezervă din proprietatea lui pentru o operă de binefacere cu caracter perpetuu cum este legatul făcut bisericii, instituţiilor comunitare de binefacere, săracilor şi nevoiaşilor» (art. 107). Ceea ce rezervă proprietarul trebuie, bineînţeles, să fie din proprietatea sa, liber de orice restricţie, determinat, mobil sau imobil; iar legatarul trebuie să fie în acel moment matur, liber, într-o stare care îi permite exercitarea acestui drept asupra proprietăţii sale (art. 108). La aceste condiţii se adaugă şi condiţia prezenţei unor martori în momentul întocmirii actului, precum şi înregistrarea lui (art. 109).

Legatul pios, constituind deseori o persoană juridică, legislatorul bisericesc a prescris să-i fie ales un tutore de către căpetenia bisericească în momentul în care legatarul n-a făcut această desemnare în actul lui (art. 110). În ambele cazuri, căpeteniei spirituale îi revine datoria de a supraveghea asupra conduitei tutorelui şi de a-l destitui desemnînd un alt tutore dacă se adevereşte că nu este corespunzător sarcini încredinţată lui (art. 111).

Dacă scopul căruia i-a fost lăsat legatul pios, dispare, atunci legatarul îşi pierde calitatea de subiect, iar obiectul legat devine proprietatea perpetuă a Bisericii, fără drept de alienare sau înstrăinare (art. 112).

Cel care a legat pentru nevoiaşi şi s-a adeverit că a devenit şi el sărac, atunci poate să beneficieze din uzufructul legatului după nevoia sa. Însă, nu este nicidecum îndreptăţit să ceară legatul înapoi sub acest pretext (art. 114).

După înşirarea normelor relative reglementării legatului pios, Statutul personal cuprinde articolele referitoare la reglementarea testamentului. Testamentul este definit ca «un act prin care testatorul face pe moştenitorul lui sau pe o altă persoană, proprietarul permanent al moştenirii sale întregi sau a unei părţi din ea, prin calea dăruirii» (art. 116).

De la sine înţeles, ca testamentul să fie valid trebuie făcut de un om înţelept, matur, liber, autorul acţiunii sale şi capabil de dăruire (art. 117). În ce priveşte extensiunea testamentului, testatorul nu poate nicidecum să lipsească pe moştenitorii lui legitimi de moştenirea lui, cum sînt tatăl, mama, soţul, soţia, copiii de parte bărbătească sau femeiască, care au un drept legitim executabil după moartea lui (art. 118).

Părţile care revin fiecărei persoane moştenitoare sînt reglementate de legea civilă privitoare la reglementarea testamentelor (art. 119).

Testatorul poate să modifice sau să schimbe testamentul făcut de el fără nici o restricţie, dacă se bucură de calităţile prevăzute în art. 117.

În momentul întocmirii testamentului, trebuie să fie de faţă martorii care-l vor iscăli şi vor atesta de validitatea lui. Această validitate va fi în ultima instanţă confirmată de căpetenia religioasă care va arăta în mod verbal, în faţa iscălitorilor săi, că a fost înregistrat în registrul privat îndeplinind toate condiţiile cerute de lege (art. 122).

Contestaţia împotriva testamentului făcută de mireni va fi rezolvată de tribunalul civil. Însă testamentul întocmit de clerici este, în toate probele legate de el, supus judecăţii tribunalului spiritual (art. 123).

Tribunalul spiritual ţine seama de dispoziţiile legii civile în întocmirea şi confirmarea testamentului. Însă întocmeşte testamentul clericilor conform regulamentului Patriarhiei (art. 124).

În ultima parte a «Statutului personal» sînt cuprinse articole care reglementează bunurile, succesiunea şi jurămîntul clericilor. Prin cuvîntul «bunuri» se înţeleg toate elementele din care se compune patrimoniul, şi se împarte în bunuri mobile şi imobile (art. 127). Din aceste bunuri clericii moştenesc după un mod deosebit de ceilalţi credincioşi. Ei nu moştenesc ca simpli indivizi numai, ci uneori şi ca reprezentanţi ai unei persoane morale. În acest sens bunurile care le aparţin înaintea hirotoniei, deci ca indivizi, rămîn proprietate personală a lor şi se transmit după ei moştenitorilor lor. De asemenea bunurile pe care le dobîndesc clericii după hirotonia lor şi pe calea moştenirii, testamentului sau a donaţiei de la rudele lor rămîn proprietate personală a lor şi se transmit moştenitorilor lor legitimi, după ei. Iar bunurile pe care le dobîndesc clericii după hirotonia lor, ca fiind reprezentanţi ai persoanei morale, a instituţiei bisericeşti, ele rămîn în proprietatea acestei instituţii, neputînd fi înstrăinate decît în folosul comunităţii şi instituţiilor ei publice, conform regulamentului în vigoare. Aceste bunuri rămîn în proprietatea Bisericii fără să treacă la moştenitorii legitimi ai clericilor. De asemenea, bunurile pe care clericii nu le semnalează autorităţii de care depind, ca fiind bunuri primite pe cale de moştenire, de testament sau de donaţie, se socotesc ca unele din bunurile comunităţii sau instituţiei din care fac parte clericii, dacă nu se dovedeşte că imobilul înscris pe numele lor în cadastrul imobiliar le-ar fi venit pe cale de moştenire (art. 128).

În acest capitol mai este cuprins un singur articol, şi ultimul din Statutul personal, articol care nu este în legătură cu succesiunea clericilor, ci independent de ea. În cuprinsul lui găsim dispoziţia referitoare la jurămîntul clericilor, dispoziţie care ţine seamă de demnitatea pe care o au în cadrul Bisericii, deci, şi în societate. Din acest motiv, clericii care sînt nevoiţi să depună jurămînt în faţa instanţelor judecătoreşti civile, sînt scutiţi de această prezenţă personală în faţa instanţelor civile şi trimişi în faţa autorităţilor religioase de care depind. Acolo vor depune jurămîntul cerut, iar autoritatea va comunica acest fapt în scris părţii care a solicitat depunerea jurămîntului (art. 129). Această măsură tinde să păstreze toată cuviinţa şi importanţa jurămîntului unui cleric făcut pe Sfînta Evanghelie şi în numele lui Dumnezeu, şi să-l ferească de ironia persoanelor necunoscătoare ale tainei creştine.

Adaptarea acestor privilegii la spiritul vremii. Iată pe scurt geneza, evoluția și situația actuală a privilegiilor de care se bucură Patriarhia Antiohiei. Ar fi meritat să adîncim mai mult situația lor în perioada otomană, însă acest lucru s-a vădit imposibil, deoarece documentele oficiale ale administrației otomane fie că nu sînt încă destăinuite, fie că s-au pierdut cu vremea din cauza situației zbuciumate prin care a trecut Patriarhia Antiohiei în ultimele trei veacuri. În toate cazurile, modul în care au fost păstrate și recunoscute de la începutul secolului nostru, de autoritățile civile care s-au succedat în conducerea țărilor indicate mai sus, atestă că ele au fost transmise pe cale de obiceiuri juridice, mijlocul cel mai sigur, după o codificare sistematică, de a le păzi de schimbarea persoanelor și vremurilor. Acest aspect este de o importanță mai mică. Un alt aspect de o importanță mai mare este materia acestor privilegii și legătura acestei materii cu Sfînta Evanghelie. Fac parte, oare, aceste privilegii din cele care trebuie date lui Dumnezeu sau din cele care trebuie date cezarului? Experiența fericită a Bisericii din primele trei veacuri arată vădit că sînt ale cezarului — cu excepția temelor care sînt, prin geneza lor, bisericești. Acestea din urmă sînt: logodna și divorțul, sub aspectul lor bisericesc, precum și administrarea bunurilor bisericești, care alcătuiește un sector aparte, decurgînd din autonomia Bisericii. Toate celelalte teme întîlnite pot fi ușor lăsate în competența tribunalelor civile, iar credincioșii — indiferent din ce religie sau confesiune fac parte — să se supună acestor tribunale care vor reglementa cauzele după norme pur sociale, menite să asigure binele tuturor indiferent de credința și proveniența lor.

De fapt, cauzele care atîrnă de patrimoniul soților, de filiațiune, de înfiere, de minoritate, de tutelă și curatelă, de testament, s-au împuținat atît de mult în tribunalele spirituale, încît perioada de tranziție nu mai este departe. Iar încercările de a prezenta un proiect pentru noul regulament care se află în studiu, au dovedit că intenția autorității bisericești este de a reduce acest Statut Personal la normele privitoare la logodnă, la căsătorie, la divorț, la întreținerea soților și la creșterea și întreținerea copiilor.

În acest sens se poate spera că cei care sînt puși să contribuie la sporul spiritual al credincioșilor, vor putea efectua o activitate mai deplină în sectorul pastoral.

*

Ca o completare a celor relatate mai sus și pentru o cunoaștere mai amănunțită a unei probleme de ordin administrativ-bisericesc, dăm în continuare textul privind:

LEGEA „STATUTULUI PERSONAL" PENTRU GRECO-ORTODOCȘII DIN PATRIARHIA ANTIOHIEI ȘI A ÎNTREGULUI ORIENT

Art. 1. — Tribunalele spirituale bisericești emit sentințele lor conform acestei Legi.

Art. 2. — Deoarece Patriarhia Antiohiei și a Întregului Orient are o jurisdicție asupra greco-ortodocșilor din multe țări, tribunalele sale spirituale țin seama de cetățenia celor din litigiu și de dispozițiile privitoare la ordinea publică din fiecare țară, precum și de atribuțiile tribunalelor locale.

Art. 3. — Cel care este născut din tată ortodox sau a îmbrățișat ortodocsia îndeplinind obligațiile religioase și civile este socotit ortodox.

Secțiunea întîi: *Despre logodnă și consecințele (efectele) ei.*

CAPITOLUL I: *Despre încheierea logodnei*

Art. 4. — Logodna este un contract bisericesc prin care se leagă doi logodnici care au căzut de acord asupra unei căsătorii viitoare. Acest contract este îndeplinit prin săvîrșirea de către preotul competent.

Art. 5. — Condițiile încheierii logodnei sînt:

1. — Consimțămîntul reciproc manifestat de logodnici sau mandatarii lor.

2. Fiecare dintre logodnici să fie capabil să încheie contractul, avînd îndeplinită vîrsta majoratului care este optsprezece ani. Se tolerează, însă, încheierea logodnei la vîrsta raţiunii care este treisprezece ani împliniţi la fată şi cincisprezece ani pentru băiat, ţinînd seama de dezvoltarea lor biologico-fizică, cît şi de aprobarea tutorelui. Această toleranţă se face printr-o decizie emisă de mitropolitul eparhiei.

3. — Contractul să fie înregistrat în catalogul logodnelor din eparhie într-un interval de o săptămînă.

4. — Să nu existe vreun impediment dintre impedimentele căsătoriei.

Art. 6. — Nebunia şi bolile cronice care n-ar avea tămăduire sînt impedimente la logodnă.

Art. 7. — Data căsătoriei se fixează în momentul contractării logodnei, fie de către înşişi logodnicii, fie de către tutorii lor. Dacă se neglijează această condiţie, căsătoria trebuie făcută după un an de la logodnă pentru cei care locuiesc în aceeaşi eparhie şi după doi ani dacă unul dintre logodnici este absent. În caz contrar, logodna este socotită desfăcută printr-o decizie a tribunalului, dacă n-a fost prelungită prin acordul celor două părţi sau prin decizia păstorului eparhiei pentru motive legale.

Art. 8. — Arvuna este verigheta şi ceea ce prezintă logodnicul logodnicei sale pentru logodnă. Acceptarea lor de către logodnică este o dovadă că consimte la contract.

Art. 9. — Dacă logodnicul seduce pe logodnica lui şi apoi nu mai trece la încheierea căsătoriei, el este constrîns să-i dea echivalentul virginităţii în proporţia celor asemănătoare ca şi garanţiile pe care le va decide tribunalul, precum şi pierderea arvunei.

CAPITOLUL II : *Despre desfacerea logodnei.*

Art. 10. — Logodna se desface prin moartea unuia dintre logodnici sau prin îmbrăţişarea vieţii monahale.

Art. 11. — Fiecare dintre logodnici are dreptul de a cere desfacerea logodnei pentru următoarele motive :

1. — Dacă amîndoi se pun de acord să o desfacă.

2. — Dacă unul se răzgîndeşte.

3. — Dacă apare vreun impediment canonic care împiedică încheierea căsătoriei între ei.

4. — Dacă unul depăşeşte intervalul de timp fixat pentru contractarea căsătoriei, după cum este stipulat în art. 7.

5. — Seducerea logodnicei şi retragerea, menţionate în art. 9.

6. — Contractarea unuia dintre ei a nebuniei sau a unei boli cronice fără cale de tămăduire.

7. — Incident religios sau moral.

CAPITOLUL III : *Consecinţele care decurg din desfacerea logodnei.*

Art. 12. — Cînd logodna s-a desfăcut fără vina vreunuia dintre logodnici, arvuna se înapoiază celui care a prezentat-o, iar cînd s-a desfăcut din vina unuia dintre ei, acesta îşi pierde ceea ce a prezentat ca dar şi garantează părţii celeilalte despăgubirile apreciate de tribunal.

Art. 13. — Dacă logodna s-a desfăcut prin moartea sau prin îmbrăţişarea vieţii monahale, de către unul din logodnici, se înapoiază arvuna celui care a prezentat-o sau moştenitorilor lui. Dacă logodna s-a desfăcut pentru alt motiv, îi revine tribunalului dreptul de a-l aprecia.

Art. 14. — Dacă logodna s-a desfăcut în urma apariţiei unui impediment necunoscut celor două părţi şi care împiedică încheierea căsătoriei, arvuna se înapoiază proprietarului ei.

Art. 15. — Logodna nu dă unuia dintre logodnici dreptul de a constrînge pe celălalt la căsătorie, ci îi acordă dreptul de a cere fixarea datei căsătoriei şi executarea ei, iar la retragere dreptul de a cere înapoierea arvunei şi cadourile logodnei şi executarea condiţiei de garanţie asupra căreia s-au pus de acord între ei. Dacă nu s-ar fi aflat o condiţie anterioară, tribunalul va evalua despăgubirile.

Art. 16. — Dreptul de a face proces în vederea înapoierii drepturilor născute din desfacerea logodnei, se prescrie după o perioadă de un an de la desfacerea logodnei.

Secţiunea a doua : *Despre căsătorie.*

CAPITOLUL I : Despre încheierea căsătoriei.

Art. 17. — Căsătoria este una dintre Sfintele Taine ale Bisericii, prin care se realizează unirea între un bărbat şi o femeie ca să se ajute în viaţa conjugală, să contribuie la greutăţile familiei şi la educaţia copiilor.

Art. 18. — Încheierea căsătoriei este condiţionată de :

1. — Consimţământul soţilor, dacă sînt maturi sau consimţământul tutorilor în celelalte cazuri.

2. — Împlinirea vîrstei de căsătorie, adică vîrsta majoratului, avînd în vedere că la nevoie căsătoria poate fi încheiată între băiatul care a împlinit şaptesprezece ani şi fata care a împlinit cincisprezece ani, dacă sănătatea şi dezvoltarea lor fizică le permite.

3. — Lipsa oricărui impediment dintre impedimentele care se opun încheierii căsătoriei, după cum va urma.

4. — Săvîrşirea slujbei bisericeşti tipiconale de către un preot ortodox, avînd aprobarea în acest scop.

5. — Unul dintre soţi să fie ortodox, cu condiţia ca celălalt să nu fie de altă religie.

6. — Aprobarea acordată de păstorul eparhiei, la cererea preotului celor care încheie căsătoria ; iar aprobarea se înregistrează în registrul eparhiei şi se socoteşte preotul răspunzător de orice infracţiune care apare în cererea pentru aprobarea la căsătorie.

Art. 19. — Dacă cel care cere încheierea căsătoriei aparţine unei alte eparhii sau vine dintr-o altă ţară sau este de altă confesiune, este obligat să prezinte o atestare de la autoritatea spirituală de care depinde, şi în caz de dificultate, de la autoritatea civilă competentă, care va arăta că nu există un impediment în calea acestei căsătorii.

Art. 20. — Preotul, avînd aprobarea, binecuvîntează încheierea căsătoriei în prezenţa a cel puţin două persoane, în afară de naşi. După aceea, el întocmeşte contractul căsătoriei arătînd data încheierii şi data aprobării în acest sens, numărul şi locul eliberării lui, precum şi numele mirilor care iscălesc împreună cu dînşii ; tot preotul dă o copie confirmată de păstorul eparhiei Departamentului Stării Civile.

Art. 21. — Contractul întocmit şi menţionat în articolul precedent dovedeşte încheierea căsătoriei, precum o dovedeşte şi mărturia preotului care a binecuvîntat-o ca şi alte mărturii. Însă, numai afirmaţia soţilor nu este suficientă ca să dovedească căsătoria.

CAPITOLUL II : Despre impedimentele la căsătorie.

Art. 22. — Căsătoria este interzisă în următoarele cazuri :

1. — În rudenia directă (de consingenitate), ascendentă şi descendentă.

2. — În rudenie colaterală pînă la gradul al patrulea.

3. — În rudenia din cuscrie pînă la gradul al patrulea.

4. — În rudenia spirituală din Sfîntul Botez în primele două grade.

5. — În rudenia din adopţiune bisericească în cele două direcţii ascendentă şi descendentă.

Art. 23. — Căsătoria unui bărbat cu multe femei laolaltă este nulă.

CAPITOLUL III : Despre contestaţiile la încheierea căsătoriei.

Art. 24. — Contestaţiile prezentate de cei interesaţi (cu încheietorii căsătoriei înainte de aprobarea încheierii căsătoriei) vor fi examinate de păstorul eparhiei în mod urgent, dînd o decizie definitivă.

CAPITOLUL IV : Despre căsătoriile mixte.

Art. 25. — Dacă unul dintre cei care solicită încheierea căsătoriei este creştin eterodox, atunci este obligat :

1. — Să prezinte o dovadă de la autoritatea spirituală de care aparţine şi din care să reiasă că este liber, nelegat de o logodnă sau o căsătorie. În cazul în care această autoritate refuză să-i dea dovada, o poate scoate de la Departamentul Stării Civile şi la nevoie de la primar.

2. — Să înainteze o petiție prin care să fie primit în Biserica Ortodoxă, jurînd că se va supune tuturor canoanelor și dispozițiilor ei, după procedurile religioase hotărîte, și să fi fost primit în sînul Bisericii Ortodoxe.

Art. 26. — Dacă îmbrățișează ortodoxia unul dintre cei doi soți care făceau parte dintr-o altă confesiune creștină, dreptul de a recunoaște orice litigiu privind căsătoria lor intră în competența tribunalului Bisericii care a încheiat căsătoria lor. În cazul în care amîndoi îmbrățișează ortodoxia, după o perioadă de un an se vor supune dispozițiilor tribunalului ei.

CAPITOLUL IV : Dispozițiile privitoare la căsătorie.

1. — *Obligațiile și drepturile soților.*

Art. 27. — Soții sînt obligați să păstreze fidelitatea conjugală reciproc și să trăiască împreună suportînd în frica lui Dumnezeu orice s-ar întîmpla fiecăruia dintre ei din necazurile acestui veac.

Art. 28. — Bărbatul este capul femeii și familiei. El este dator să le întrețină, în afara cazului cînd femeia este socotită răzvrătită printr-o judecată bisericească.

Art. 29. — Femeia locuiește în casa bărbatului ei și-l urmează unde ar locui purtînd numele lui chiar după moartea lui cît timp este văduvă.

Art. 30. — Femeia ortodoxă nu este obligată să-și schimbe confesiunea sau religia cînd bărbatul ei a părăsit ortodoxia.

Art. 31. — Femeia înstărită este obligată la ajutorarea soțului ei sărman și la întreținerea lui.

2. — *În ceea ce privește copiii și rudele*

Art. 32. — Soții sînt obligați să întrețină copiii lor minori și neputincioși. În cazul lipsei tatălui și mamei, întreținerea lor revine rudelor ascendente, iar în lipsa acestora celor din rudenia cea mai apropiată.

Art. 33. — În viața conjugală tatăl are întîietate față de mamă în creșterea copiilor dacă nu este lipsit de această calitate de tribunalul spiritual sau dacă copilul n-ar fi încredințat spre creștere mamei.

Art. 34. — La desfacerea căsătoriei, părții nevinovate i se încredințează spre creștere copiii, dacă nu trece în a doua căsătorie.

3. — *În ceea ce privește patrimoniul soților.*

Art. 35. — Fiecare soț are dreptul de a-și păstra patrimoniul său și de a-l administra în mod liber, dacă ambii soți n-au căzut de acord asupra unui alt mod la încheierea căsătoriei sau printr-un contract independent.

Art. 36. — Orice acord între cei doi soți în cantradicție cu ordinea bisericească este nul.

Art. 37. — După încheierea căsătoriei, nu este permis ca un soț să schimbe ceva din ceea ce ambii au stabilit de comun acord înainte de căsătorie.

Art. 38. — Bunurile mobile care nu sînt legate de femeie, după obicei se socotesc ca proprietate a bărbatului, dacă nu se va dovedi contrariul.

Art. 39. — Orice ar poseda soția din osteneala sa proprie în afara lucrurilor casnice, se socotește proprietate a ei.

Secțiunea a treia

CAPITOLUL I : Despre dotă.

Art. 40. — Dota este tot ceea ce prezintă femeia și rudele ei în vederea căsătoriei.

Art. 41. — Acțiunea asupra dotei se face pe baza înțelegerii între cei doi soți.

Art. 42. — Dacă acordul a prevăzut înmînarea dotei soțului, aceasta se socotește prin urmare încredințată lui. Soțul este dator s-o păstreze și să o fructifice în înțelegere cu soția sa și spre binele familiei. În cazul unui conflict între ei, dota se înapoiază soției printr-o sentință a tribunalului bisericesc, după cum va primi și ceea ce a fost cheltuit din ea în familie.

Art. 43. — Oricare dintre soţi poate să intenteze un proces pentru dotă împotriva celui care s-a angajat să o prezinte, într-o perioadă de zece ani de la încheierea căsătoriei, şi cauza nu se mai ia în considerare după trecerea acestei perioade.

Art. 44. — Condiţiile acordului asupra dotei snt următoarele :

1. — O căsătorie legală.

2. — Cel care prezintă dotă trebuie să fie liber în voinţa lui şi în acţiunea lui.

3. — Dota trebuie să fie un bun în proprietatea celui care o constituie.

Art. 45. — Cel care s-a angajat să prezinte dota sau moştenitorii lui după moartea sa sînt obligaţi să o prezinte cu roadele ei.

Art. 46. — Dota se dovedeşte cu toate mijloacele legale probatorii.

Art. 47. — Cel care s-a angajat să prezinte dota nu poate să se răzgîndească după încheierea căsătoriei.

Art. 48. — Dacă apare un creditor al dotei, cel care s-a angajat să o prezinte va răspunde de valoarea ei, înaintea persoanei faţă de care s-a angajat.

Art. 49. — Dacă se desface căsătoria dintr-un motiv provenit de la femeie, iar soţii au copii dota rămîne copiilor şi tatăl este obligat să o fructifice pînă la maturitatea copiilor, care vor primi atunci fiecare partea lui.

CAPITOLUL II : Despre cadoul căsătoriei.

Art. 50. — Cadoul căsătoriei este ceea ce se prezintă soţilor cu ocazia căsătoriei lor, sau ceea ce-şi prezintă unul altuia cu această ocazie.

Art. 51. — Condiţiile cadoului căsătoriei sînt reglementate de dispoziţiile donaţiilor civile.

CAPITOLUL III : Despre arvună.

Art. 52. — Arvuna este ceea ce logodnicul oferă logodnicei sale şi devine proprietatea femeii după încheierea căsătoriei.

Art. 53. — Numai femeii îi revine dreptul de a primi arvuna, şi de a exercita orice fel de acţiune asupra ei. Ea poate delega şi o altă persoană în această privinţă.

CAPITOLUL IV : Despre trusa conjugală.

Art. 54. — Trusa conjugală este compusă din ceea ce femeia aduce cu ea în casa conjugală ca îmbrăcăminte, efecte personale, bijuterii şi obiecte asemănătoare, precum şi din ceea ce i se prezintă asemănător din banii tatălui ei sau din ai rudelor ei. Acestea constituie o proprietate personală a ei.

Art. 55. — Dacă soţii au un conflict cu privire la proprietatea asupra mobilierului casei, legat, de obicei, unuia dintre ei, acesta este socotit proprietate a persoanei căreia i-a fost dat pînă cînd se va dovedi contrariul.

Secţiunea a patra

CAPITOLUL I : Despre separaţie.

Art. 56. — Separaţia este independenţa unui soţ de celălalt cu privire la cazare, la masă, hotărîtă printr-o sentinţă dată de tribunalul spiritual, din motivul unor nepotriviri importante, şi al unor conflicte zilnice care fac imposibilă convieţuirea, chiar temporar, existînd primejduirea vieţii unui soţ din partea celuilalt.

Art. 57. — Tribunalul spiritual examinează existenţa sau absenţa motivului separaţiei. El decide asupra perioadei de separaţie precum şi asupra sumei pe care trebuie s-o dea un soţ după posibilităţile sale, pentru regimul alimentar al celuilalt. Tot tribunalul hotărăşte cu privire la educaţia copiilor precum şi la întreţinerea şi creşterea lor.

Art. 58. — Copiii care au nevoie de creşterea mamei lor vor locui cu ea, dacă tribunalul nu-i va retrage acest drept. În cazul acesta, copiii vor rămîne la tatăl lor sau la persoana pe care o va indica tribunalul ; iar întreţinerea lor va rămîne pe seama tatălui lor.

CAPITOLUL II : Despre întreţinere.

Art. 59. — Întreţinerea este suma determinată care ar trebui vărsată persoanei în nevoie pentru cazare, îmbrăcăminte, regimul alimentar.

Art. 60. — Soţului îi revine datoria de întreţinere atîta timp cît soţii trăiesc în căsătorie. De întreţinerea copiilor în urma tatălui răspund mama, bunicul din partea tatălui şi apoi bunicul din partea mamei.

Art. 61. — Persoanele care au dreptul la întreţinere sînt :

1. — Soţia legitimă din partea soţului, şi la nevoie soţul lipsit din partea soţiei lui înstărită.

2. — Copiii, de la tatăl lor şi uneori de la mama lor înstărită şi în general de la părinţi, de la bunici şi de la rudele cele mai apropiate.

3. — Părinţii de la copiii lor şi de la rudele lor cele mai apropiate, înstărite.

4. — Fiul natural, de la mama lui şi reciproc.

5. — Fraţii şi surorile nevoiaşi de la fraţii şi surorile înstăriţi.

Art. 62. — Dacă nu se stabileşte un acord între primitorul întreţinerii şi cel îndatorat să o dea, atunci se impune, pe cale judiciară după nevoile primitorului şi posibilităţile îndatoratului. Ea poate fi şi modificată sau anulată, după cum se prezintă situaţia celor două persoane.

Art. 63. — Tribunalul apreciază despăgubirile rezultate din viaţa conjugală în cazul în care soţii nu izbutesc să le determine sau în cazul că încredinţează această sarcină tribunalului.

CAPITOLUL III : Despre creşterea copiilor şi educaţia lor.

Art. 64. — Copiii locuiesc cu tatăl lor în baza autorităţii părinteşti pe care o are tatăl asupra lor. El îi educă şi-i învaţă în afară de următoarele trei cazuri, cînd locuiec cu mama lor prin hotărîrea tribunalului :

1. — Cînd au nevoie de creşterea mamei, băiatul pînă la şapte ani iar fata pînă la nouă ani.

2. — Cînd părinţii divorţează, tatăl fiind vinovatul.

3. — Cînd se află motive legale pentru care se retrage tatălui dreptul creşterii lor.

Art. 65. — Dacă tribunalul găseşte că părinţii nu sînt capabili să crească şi să ţină copiii lor, atunci el este îndreptăţit să dispună creşterea copiilor într-un loc potrivit cu interesele lor putînd să desemneze persoana însărcinată cu creşterea şi ţinerea lor, fără să fie legat de alegerea unei rude a soţiei.

Secţiunea a cincea

Despre desfacerea căsătoriei.

Art. 66. — Legăturile căsătoriei se desfac prin moarte, prin anularea căsătoriei, prin desfacerea ei sau prin divorţ, acesta printr-o sentinţă irevocabilă a tribunalului spiritual competent.

CAPITOLUL I : Despre nulitatea căsătoriei.

Art. 67. — Căsătoria este nulă în următoarele cazuri :

1. — Cînd se încheie cu o parte legată printr-o căsătorie nedesfăcută prin sentinţă definitivă.

2. — Dacă se încheie împotriva dispoziţiilor fundamentale ale Bisericii, cum este căsătoria între rude pînă la gradul al treilea.

3. — Dacă o săvîrşeşte un preot care nu aparţine nici uneia dintre confesiunile soţilor.

CAPITOLUL II : Despre desfacerea căsătoriei.

Art. 68. — Căsătoria se desface în urma cererii unui soţ şi prin hotărîrea tribunalului, pentru următoarele motive :

1. — Dacă unul dintre soţi îmbrăţişează o altă credinţă.

2. — Dacă unul din soţi a încercat să ucidă pe celălalt.

3. — Dacă unul din soţi înnebuneşte şi nebunia lui se dovedeşte de medici specialişti.

4. — Dacă unul din soţi a fost condamnat pentru o crimă josnică, la închisoare pe cel puţin trei ani.

5. — Dacă unul din soţi a neglijat pe celălalt pentru o perioadă de trei ani consecutivi, fie părăsind domiciliul conjugal, fie păstrîndu-l şi tribunalul n-a reuşit de a-l convinge să se întoarcă la viaţa conjugală.

6. — Dacă, de fapt, un soţ alege viaţa monahală, ducînd o viaţă ascetică şi austeră.

7. — Dacă se dovedeşte neputinţa bărbatului la împreunare într-o perioadă de trei ani consecutivi începînd cu data încheierii căsătoriei, sau dacă se pronunţă trei medici specialişti asupra permanenţei neputinţei.

8. — Dacă căsătoria a fost încheiată prin folosirea constrîngerii sau înşelăciunii.

CAPITOLUL III : Despre divorţ.

Art. 69. — Divorţul nu poate fi obţinut pentru consimţămîntul reciproc al soţilor.

Art. 70. — Fiecare dintre soţi are dreptul să ceară divorţul pentru motivul adulterului sau pentru ceea ce este asemănător cu adulterul, după cum se va arăta în următoarele articole.

Art. 71. — Bărbatul are dreptul să ceară divorţarea de soţia sa :

1. — Dacă o găseşte deflorată în ziua căsătoriei, în afară de cazul că ştia aceasta înaintea căsătoriei. În primul rînd este dator să nu se mai apropie de ea a doua oară şi să informeze de îndată pe căpetenia spirituală locală dovedind aceasta.

2. — Dacă a distrus soţia sămînţa bărbatului într-un mod pregătit.

3. — Dacă soţul a interzis soţiei sale de nenumărate ori să frecventeze o anumită casă sau anumite persoane a căror purtare este reprobabilă şi ea n-a încetat.

4. — Dacă soţia a părăsit domiciliul conjugal fără consimţămîntul soţului ei şi a rămas o perioadă într-un loc bănuit — cu excepţia cazului cînd soţul ei a gonit-o cu forţa din casă, în acest caz ea fiind obligată să se adăpostească în casa tatălui ei sau a unei surori a ei, iar în lipsa acestora, într-un loc de încredere departe de orice bănuială.

5. — Dacă tribunalul i-a poruncit să urmeze pe soţul ei la domiciliul lui şi a refuzat sau i-a poruncit să se întoarcă la casa conjugală, fixîndu-i un termen pentru aceasta şi ea nu s-a întors fără să prezinte un motiv legitim.

Art. 72. — Femeia are dreptul să ceară divorţarea de soţul ei pentru următoarele motive :

1. — Dacă soţul nu-i respectă castitatea, ci o îndrumă pe calea spre adulter şi insistînd asupra acesteia, iar ea refuză, sau dacă a încercat să se împreuneze cu ea împotriva firii.

2. — Dacă a acuzat-o că a săvîrşit adulterul şi n-a dovedit realitatea acuzaţiei sale.

Art. 73. — Sentinţa de divorţ care atîrnă de o condiţie nu este validă.

Art. 74. — Soţii care s-au despărţit unul de altul printr-o hotărîre judecătorească de divorţ, pot să se întoarcă şi să se unească iarăşi, dacă nu se află vreun alt impediment legal. Ei pot fi reabilitaţi în viaţa conjugală prin săvîrşirea rugăciunii proprii şi prin hotărîrea tribunalului spiritual. Urmează după acestea înregistrarea religioasă şi civilă.

Art. 75. — Soţii divorţaţi nu pot să încheie nici unul a doua căsătorie decît după ce sentinţa de divorţ a rămas definitivă şi după trecerea unui an de la această fază. Dacă soţul vinovat de desfacerea căsătoriei vrea să se căsătorească a doua oară, îi trebuie şi permisiunea din partea căpeteniei spirituale în această privinţă.

Art. 76. — Nu se ia în considerare acţiunea de divorţ intentată de unul dintre soţi, după ce l-a iertat pe celălalt, în mod expres sau tacit, în afară de cazul că motivul divorţului a apărut după data iertării.

Art. 77. — Procesul pentru divorţ încetează odată cu moartea unuia dintre soţi.

CAPITOLUL IV : Despre consecinţele desfacerii căsătoriei.

Art. 78. — Moartea şi divorţul dezleagă legăturile căsătoriei şi obligaţiile dintre soţi.

Art. 79. — Femeia divorţată sau văduvă prin deces nu poate să se căsătorească înaintea trecerii perioadei legale care este de patru luni, în afară de cazul cînd medicul atestă că nu este gravidă.

Secţiunea a şasea

Despre filiaţiune.

CAPITOLUL I : Despre validitatea filiaţiei.

Art. 80. — Fiul legitim este cel născut dintr-o căsătorie legală.

Art. 81. — Fiul se atribuie tatălui său legitim, afară de cazul cînd acesta dovedeşte că nu este fiul lui.

Art. 82. — Mama poate intenta un proces împotriva tatălui fiului ei, dacă acesta ar refuza să-l recunoască.

Art. 83. — Femeia care presupune că este însărcinată, cînd primeşte hotărîrea divorţului, este datoare să anunţe pe soţul ei sau pe cel care are autoritate asupra lui, sau de la domiciliul lui, sau pe căpetenia religioasă locală în mod oficial de această sarcină şi într-o perioadă de treizeci de zile de la pronunţarea divorţului. În comunicarea acestei ştiri femeia poate fi înlocuită de tutorele sau curatorul ei.

Art. 84. — Dacă cei implicaţi se opun înştiinţării din partea femeii şi iau legătură cu tribunalul în această privinţă, acesta din urmă va desemna un supraveghetor special pînă ce va avea loc naşterea copilului. Acest supraveghetor este chemat în urmă să dea tribunalului toate referinţele necesare asupra celor întîmplate.

Art. 85. Dacă bărbatul nu se opune înştiinţării cu privire la sarcina femeii, este obligat la recunoaşterea copilului şi la întreţinerea lui.

CAPITOLUL II : Despre confirmarea filiaţiunii valide.

Art. 86. — Filiaţiunea se confirmă validă prin înfăţişarea actului de naştere care este înregistrat în Departamentul Stării Civile al locului de naştere.

Art. 87. — Dacă nu există actul de naştere amintit în articolul precedent, filiaţiunea se va bizui pe o atestaţie iscălită de oameni demni de încredere din localitatea unde a fost născut copilul şi confirmată de preoţii locali cu întărirea căpeteniei spirituale. Nu se va recurge la această dovadă decît în caz de absolută necesitate pe care o va aprecia în mod exclusiv tribunalul.

CAPITOLUL III : Despre fiii naturali care n-au o filiaţie validă.

1. *Despre drepturile lor*

Art. 88. — Copiii care n-au o filiaţie validă sînt copiii născuţi dintr-o căsătorie încheiată ilegal. Ei nu pot moşteni pe tatăl lor, iar el nu este îndatorat de întreţinerea lor.

Art. 89. — Copiii care sînt rezultatul amestecului de sînge şi cei care sînt născuţi de o femeie din raporturile ei libere nu pot pretinde întreţinerea decît de la mama lor.

Art. 90. — Copilul nelegitim nu poate solicita paternitatea.

2. *Despre legitimarea copiilor naturali.*

Art. 91. — Copilul natural devine legitim prin încheierea căsătoriei părinţilor lui. Tatăl lui este atunci obligat să-l întreţină dacă îl recunoaşte sau dacă încheie căsătoria religioasă cu mama lui.

Art. 92. — Acest copil legitimat capătă dreptul fiului legitim şi ocupă locul lui de la recunoaşterea sa de către tatăl lui şi de la apariţia sentinţei că este fiu legitim.

Secţiunea a şaptea

Despre înfiere şi efectele ei.

Art. 93. — Înfierea este validă în Biserica ortodoxă în următoarele condiţii :

1. — Înfietorul trebuie să facă o cerere în care să arate motivul înfierii şi să o înainteze căpeteniei spirituale, iar tribunalul spiritual să emită o sentinţă prin care să aprobe cererea lui.

2. — Înfietorul trebuie să fie mai mare decît cel înfiat cu cel puţin optsprezece ani, adică cu atît cît este vîrsta maturităţii împlinite. Înfiatul trebuie să fie dintre rudele înfietorului sau dintre afinii lui.

3. — Înfietorul trebuie să aibă o bună purtare.

4. — Înfiatul matur să accepte înfierea personal sau prin tutorele sau curatorul lui.

5. — Înfietorul nu trebuie să aibe copii, nici să spere să aibă, fie din cauza vîrstei, fie din cauza unei boli sau a unui alt motiv confirmat de o expertiză medicală legală.

6. — Tribunalul să dea o hotărîre de acceptarea înfierii şi căpetenia spirituală să săvîrşească rugăciunile respective, iar înfierea să fie înregistrată în registrele Bisericii şi Stării civile.

CAPITOLUL II : Despre autoritatea părintească.

Art. 94. — Autoritatea părintească constă în ansamblul drepturilor pe care le are tatăl asupra copiilor lui din căsătorie sau din înfiere în perioada în care copiii se află sub tutela lui pînă la vîrsta maturităţii. Aceste drepturi sînt următoarele :

1. — Tatăl să aibă grijă de copiii lui şi să-i crească, educîndu-i creştineşte şi social.

2. — Să-i corecteze în limitele obiceiului şi legilor civile, precum şi după cerinţele dreptăţii şi echităţii.

3. — Să-i educe în ceea ce priveşte binele familiei.

4. — Să le aleagă un curator distins.

5. — Poate folosi bunurile copiilor din autoritatea lui naturală pînă la vîrsta maturităţii lor.

CAPITOLUL III : Despre încetarea autorităţii părinteşti.

Art. 95. — Autoritatea părintească asupra fiului încetează din următoarele motive :

1. — Cînd moare unul dintre ei.

2. — Cînd tatăl săvîrşeşete o crimă, de pildă, cînd forţează pe fiul sau pe fiica sa să umble pe calea celor interzise de credinţă şi de morala publică.

3. — Dacă fiul a fost înfiat sau a devenit fiu de fapt.

4. — Dacă fiul a fost înfiat şi a devenit fiul altuia.

5. — Dacă fiul a împlinit vîrsta maturităţii.

Art. 96. — Fiul este obligat să iasă de sub autoritatea tatălui său şi fără voia acestuia din următoarele cazuri :

1. — Cînd s-a dovedit că tatăl tratează pe fiul său cu o asprime netolerată de legile civile.

2. — Cînd fata care se află sub tutela tatălui ei s-a căsătorit.

Secţiunea a opta

Dispoziţiile referitoare la minor.

CAPITOLUL I : Minoritatea şi executarea moştenirii minorului.

Art. 79. — Cel care n-a împlinit optsprezece ani este socotit nematur. Dacă a dovedit o maturitate la cincisprezece ani împliniţi, tribunalul îi poate permite să exercite dreptul de administrare asupra drepturilor lui.

Art. 98. — În cazul morţii, dacă printre moştenitori se găseşte un absent sau un minor, sau un minor după drept, tribunalul spiritual sau cel pe care acesta îl deleagă execută moştenirea potrivit testamentului întocmit în mod legal şi iscălit de autorii lui şi de cei prevăzuţi de testament care sînt de faţă.

CAPITOLUL II : Despre tutelă şi curatelă.

Art. 99. — Tutela este o autoritate eficace, căreia îi sînt impuse obligaţii legale. Scopul ei este apărarea drepturilor minorilor şi altora care au nevoie de apărare. Ea dă deţinătorului ei (tutorele) mandatul (din partea mandatarului) în administraţia bunurilor celor de sub tutela sa pentru a purta grijă de persoana şi de bunul mers al vieţii şi educaţiei acestora.

Art. 100. — Tutorele minorului este tatăl lui legitim, cunoscut sub numele de tutorele impus sau natural. În cazul în care lipseşte tatăl sau a fost lipsit de tutela lui printr-o sentinţă, sau n-a ales un curator, tutela impusă trece la bunic, părintele tatălui.

Art. 101. — Tatăl este dator să desemneze un curator ales copiilor lui minori. Actul de desemnare este iscălit de curator şi confirmat de căpetenia spirituală. Curatela poate fi dovedită printr-o sentinţă emisă de tribunalul spiritual. Tutela curatorului ales exclude orice altă tutelă.

Art. 102. — Dacă tatăl n-a desemnat un curator ales, tribunalul spiritual este cel care suplineşte această lipsă. Aceasta se întîmplă sau din oficiu sau la cererea unei persoane dintre rude.

Art. 103. — Dacă interesele minorilor vin în conflict cu interesele tutorilor sau curatorilor, tribunalul spiritual este dator să desemneze minorilor un curator care să aibă grijă de domeniile indicate de el.

CAPITOLUL III : Despre lipsa îndelungată

Art. 104. — Cînd o persoană lipseşte şi se întrerup ştirile despre ea pentru o perioadă de cinci ani, această lipsă este socotită definitivă. Tribunalul spiritual este dator, în urma intervenţiei rudelor, să ia toate iniţiativele în vederea anchetării asupra vieţii sau morţii persoanei şi să desemneze un epitrop bunurilor sale după procedura prevăzută pentru curator asupra minorilor.

Art. 105. — Dacă cel absent în felul descris în articolul precedent este căsătorit, soţia lui nu poate să se căsătorească decît după apariţia unei sentinţe pentru desfacerea căsătoriei şi rămînerea acestei sentinţe definitive.

Art. 106. — Cel lipsă nu poate moşteni decît după ce se face dovada că mai trăieşte ; el nu poate primi nici o sentinţă de executare a vreunui testament dacă i s-a testat lui, ci se opreşte partea lui din testament sau din moştenire pînă ce se va dovedi că mai trăieşte sau pînă ce se va da o sentinţă confirmînd moartea lui.

Secţiunea a noua

Despre legatul pios.

CAPITOLUL I : Despre legat (donaţie)

Art. 107. — Legatul pios, de care se vorbeşte în acest articol, este ceea ce proprietarul reţine din proprietatea lui, pentru o operă de binefacere cu caracter perpetuu, cum este legatul făcut bisericii, instituţiilor comunitare de binefacere, săracilor şi nevoiaşilor.

CAPITOLUL II : Despre condiţiile legatului pios.

Art. 108. — Legatul pios trebuie să fie proprietatea celui care instituie legatul, să fie liber de orice restricţie, determinat, mobil sau imobil. Legatarul trebuie să fie în acel moment matur, liber, într-o stare care îi permite exercitarea acestui drept asupra proprietăţii sale.

Art. 109. — Pentru validitatea legatului pios se cere ca hotărîrea legatarului să fie întărită cu martori, întocmindu-se un act de legat, care capătă putere prin înregistrarea lui.

CAPITOLUL III : Despre tutorele legatului pios.

Art. 110. — Dacă legatarul nu desemnează un supraveghetor sau tutore legatului său, căpeteniei spirituale căreia aparţine bunul legat îi revine dreptul de autoritate şi supraveghere asupra lui.

Art. 111. — Dacă se dovedeşte că purtarea tutorelui legatului sau a supraveghetorului nu este corespunzătoare, căpetenia spirituală este datoare să-l înlocuiască cu altul.

CAPITOLUL IV : Despre dispoziţiile legatului pios.

Art. 112. — Legatarul nu-şi pierde calitatea de subiect decît cu dispariţia scopului căruia i-a fost legat obiectul şi atunci obiectul devine legat al Bisericii, neputînd fi vîndut ca legat, iar dacă se vinde se înapoiază şi nimeni nu poate să aibă vreo acţiune asupra lui dacă nu este cu un interes mai mare.

Art. 113. — Dacă documentul despre legat cuprinde ceea ce poate fi legat şi ceea ce nu poate fi legat, se execută posibilul şi se anulează imposibilul. Suspendarea legatului pentru o vreme limitată este posibilă, urmînd să aparţină bisericii din care face parte legatarul însuşi.

Cel care a legat (ceva) în mod absolut pentru nevoie, dovedind pe urmă sărăcia lui, este îndreptăţit de a primi din uzufruct, după nevoia lui, însă nu poate să ceară înapoi legatul anulîndu-l sub pretextul sărăcirii sale.

Art. 115. — Cînd tribunalul spiritual emite o sentinţă adeverind existenţa unui legat pios străin de cei care nu sînt supuşi competenţei sale, informează organele implicate de aceasta spre a putea primi un document oficial.

Secţiunea a zecea

Despre testament

Art. 116. — Testamentul este actul prin care testatorul face pe moştenitorul lui sau pe o altă persoană, proprietarul permanent al moştenirii sale întregi sau a unei părţi din ea, prin calea dăruirii.

Art. 117. — De la testator se cere să fie un om înţelept, matur, liber, autorul acţiunii sale şi capabil de dăruire.

Art. 118. — Testatorul nu poate să lipsească de moştenirea lui pe moştenitorii legitimi, cum sînt tatăl, mama, soţul, soţia, copiii de parte bărbătească şi femeiască, care au un drept legitim executabil după moartea lui.

Art. 119. — Legea civilă privitoare la reglementarea testamentelor reglementează distribuirea părţilor legitime din moştenire moştenitorilor legitimi.

Art. 120. — Testatorul, din moment ce se bucură de toate însuşirile cerute de lege, are dreptul de a modifica sau schimba testamentul oricînd vrea. şi fiecare testament posterior anulează pe cel anterior.

Art. 121. — De la persoana căreia i se testează se cere să fie printre cei vii cînd survine moartea testatorului.

Art. 122. — Testamentul este întocmit de testator în prezenţa martorilor, urmînd să fie înregistrat în registrul privat după ce va fi confirmat de căpetenia spirituală care îl va citi în auzul iscălitorilor săi asigurîndu-se de validitatea lui.

Art. 123. — Opunerea împotriva testamentului făcută de mireni va fi rezolvată de tribunalul civil. Însă testamentul întocmit de clerici, călugări şi călugăriţe va fi examinat de tribunalul căruia aparţin trecînd cu vederea că ar avea moştenitori deoarece şi-au consacrat viaţa şi bunurile lui Dumnezeu.

Art. 124. — Tribunalul spiritual întocmeşte şi confirmă testamentul conform dispoziţiilor legii civile. El întocmeşte testamentul clericilor, călugărilor şi călugăriţelor, conform regulamentului Patriarhiei şi examinează validitatea lui şi-l pune în executare.

Art. 125. — Orice opoziţie făcută împotriva testamentului va fi rezolvată de tribunalele civile.

Secţiunea a unsprezecea

Bunurile clericilor, succesiunea şi jurămîntul lor

Art. 126. — Sub denumirea de clerici se înţelege patriarhul, mitropolitul, episcopul, arhimandritul, preotul, diaconul, călugării şi călugăriţele, precum şi ceea ce este legat de ei din titlurile şi oficiile religioase.

Art. 127. — Cuvîntul «bunuri» cuprinde toate elementele din care se compune patrimoniul şi se împarte în bunuri mobile şi imobile.

Art. 128. — 1. — Bunurile care aparţin clericului înaintea hirotoniei rămîn proprietate personală a lui şi se transmit după el moştenitorilor lui legitimi.

2. — Bunurile pe care le dobîndeşte clericul după hirotonia lui şi pe calea moştenirii, testamentului sau a donaţiei de la rudele lui, rămîn proprietatea personală a lui şi se transmit moştenitorilor lui legitimi după el.

3. — Bunurile pe care le dobîndeşte clericul după hirotonia lui şi care nu fac parte din cele amintite mai sus, le primeşte clericul ca fiind reprezentantul persoanei morale a instituţiei bisericeşti şi ele rămîn proprietatea acestei instituţii, neputînd fi înstrăinate decît în folosul comunităţii şi instituţiilor publice, conform regulamentelor în vigoare. Aceste bunuri rămîn în proprietatea bisericii, fără să treacă la moştenitorii legitimi şi clericului.

4. — Bunul pe care clericul nu-l semnalează autorităţii de care depinde, ca fiind un bun primit pe cale de moştenire, de testament sau de donaţie, se socoteşte ca unul din bunurile comunităţii sau instituţiei din care face parte clericul, dacă nu se dovedeşte că imobilul înscris pe numele lui în cadastrul imobiliar i-ar fi fost venit pe cale de moştenire.

Art. 129. — Cînd clericul este invitat să jure, el depune acest jurămînt în faţa autorităţii religioase de care depinde, şi aceasta îl transmite în scris părţii care a solicitat depunerea jurămîntului.

Doctorand Nicolae V. Dură

RECEPTAREA CANOANELOR ÎN BISERICA ETIOPIANĂ *

Procesul de organizare şi instituţionalizare a Bisericii primare a dus la crearea diferitelor tradiţii canonice locale. Aceste tradiţii canonice locale au fost expresia unei ecumenicităţi a iubirii, a întrajutorării reciproce, o mărturie a comuniunii euharistice şi a trăirii evanghelice. Canonştii şi istoricii bisericeşti consideră soborul apostolic de la Ierusalim (49—50) ca primă manifestare a legislaţiei canonice. Normele canonice decretate de sinodul apostolic au pus bazele legislaţiei cononice şi au dus la uniformizarea tradiţiilor cultice-canonice din Biserica primară. Procesul de uniformizare a cultului şi ritului creştin, precum şi a organizării vieţii comunităţilor locale, a determinat convocarea sinoadelor care aveau să reglementeze chestiuni de importanţă cultică, disciplinară şi dogmatică. Canoanele sinoadelor locale, provinciale, convocate în graniţile etnico-geografice, vor fi acceptate în unanimitate de Bisericile ortodoxe respective. Pînă la începutul secolului al IV-lea, receptarea canoanelor sinoadelor locale în Bisericile din diferite părţi geografice ale lumii s-a făcut în duhul dragostei şi comuniunii apostolice.

I. *Receptarea canoanelor în Bisericile Vechi-Orientale.* — Canoniştii Bisericilor Vechi-Orientale vorbesc de o receptare completă a canoanelor primelor trei sinoade ecumenice. În ele, Bisericile lor au găsit expresia sobornicităţii tradiţiei canonice ortodoxe şi codificarea obiceiului juridic şi a trăirii liturgico-religioase a Orientului Prezenţa Orientului în crearea acestor canoane este binecunoscută. Niceea şi Efesul fuseseră prezidate de episcopi alexandrini, iar dialectica şcolii alexandrine prevalase în controversele teologice. Separarea Bisericilor vechi orientale de Biserica Ortodoxă Ecumenică s-a datorat unor cauze multiple. Spiritul lumii greco-romane nu era în vederile creştinilor din Bisericile vechi orientale. În aceste Biserici, procesul pentru independenţă naţională a fost întotdeauna secundat de cel eclesiastic. Prelucrarea şi adaptarea canoanelor sinoadelor ecumenice post-efesene rămîne mărturie grăitoare a ortodoxiei niceene profesate de aceste Biserici şi expresia receptării doctrinei canonice a legislaţiei ecumenice. Crearea unei noi legislaţii canonice va oglindi realitatea tradiţiei canonice a acestor Biserici şi va fi o manifestare vădită a păstrării autonomiei de sub jurisdicţia seculară şi eclesiastică a Imperiului roman.

Fizionomia codului canonic al Bisericilor Vechi-Orientale, din care face parte şi Biserica etiopiană, va avea următoarea structură pînă în evul mediu :

a) Canoanele şi literatura canonică, zisă apostolică, redactate înainte de primul sinod ecumenic.

b) Canoane ale sinoadelor locale, provinciale etnico-greografice şi a primelor trei sinoade ecumenice.

c) Canoane ale Părinţilor Bisericii, majoritatea derivate din surse elenice.

d) Legislaţia decretată de aceste Biserici după sinodul de la Calcedon (451).

Această legislaţie canonică se păstrează cu fidelitate de către Biserica etiopiană în colecţia de canoane, cunoscută sub numele de *Sinodos*. Numărul şi uneori explicarea canoanelor diferă în codul canonic al fiecărei Biserici ortodoxe vechi orientale. Receptarea locală a canoanelor s-a făcut fără proclamaţii, iar sancţionarea lor a fost decretată de practica şi obiceiul locului. Un consens unanim în receptarea colecţiilor de canoane şi o codificare a acestor colecţii nu s-a înfăptuit pînă în prezent în Bisericile vechi orientale. Uniformitate în materie de legislaţie canonică nu există.

II. *Legislaţia canonică în Biserica etiopiană.* — Dacă sub aspectul trăirii liturgice şi al mărturisirii de credinţă, Biserica Etiopiei are fizionomia şi individualitatea

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

ei bine marcate, nu același lucru se întîmplă sub aspectul canonc. Legislația canonică a Bisericii etiopiene pînă la obținerea deplinei independențe canonice, în 1959, este, mai mult sau mai puțin, o copie a codului canonic al Bisericii Copte. Winandus Fell remarca faptul că «...nu numai versiunea etiopiană a canoanelor apostolice, ci chiar întreaga colecție a Sinodosului emană din textul arab sau copt» [1]. Cunoașterea legislației canonice a Bisericii Copte este o condiție sine qua non în cercetarea legislației canonice a Bisericii etiopiene. O prezentare a codului canonic al Bisericii copte se impune cu atît mai mult cu cît ne va înfățișa în mare și imaginea codului canonic etiopian. Potrivit părerilor diferiților canoniști copți [2], fizionomia acestui cod sau corp canonic ar arăta astfel :

a) *Perioada preniceeană.* Pentru această perioadă, canoniștii copți admit în codul canonic oficial următoarele colecții canonice zise apostolice :

Didascalia și cele 127 și respectiv 30 de canoane ale Sfinților Apostoli.

b) *Perioada niceeană și post-niceeană,* cuprinde :

Canoanele sinoadelor ecumenice de la : Niceea (325), 20 de canoane și respectiv varianta celor 84 de canoane [3]; Constantinopol (381) — 7 canoane; Efes (431) — 8 canoane. Deseori în varianta coptă găsim alăturate și cele 12 anatematisme ale Sfîntului Chiril. Acestea apar și în versiunea etiopiană [4].

c) *Canoanele sinoadelor locale-provinciale.* Ancira (314) — 25 canoane; Neocezareea (315) — 15 canoane; Gangra (340—345) — 20 canoane; Antiohia (341) — 25 canoane; Laodiceea (343—381) — 40 canoane; Sardica (343—344) — 20 canoane; Cartagina (419) — 137 canoane.

În colecția de canoane Sinodos, «Corpus Juris Canonici Aethiopici», nu se află întotdeauna nici numărul de 7 sinoade locale. În unele manuscrise ale Sinodosului etiopian lipsesc canoanele sinoadelor de la Ancyra și Cartagina [5]. Nu întotdeauna găsim și numărul exact de canoane. Traducătorii și copiștii manuscriselor Sinodosului etiopian au împărțit canoanele potrivit preferinței lor. Deși conținutul canoanelor este în mare parte același, numărul lor este diferit în variantele etiopiene [6].

d) *Canoanele Părinților Bisericii.* Sfîntul Atanasie cel Mare — 107 canoane; Sfîntul Vasile cel Mare — 13 și respectiv 106 canoane; Sfîntul Ipolit — 38 canoane; Sfîntul Grigore de Nyssa — 4 canoane. Sub numele său se află și canoanele lui Michael de Damietta; Sfîntul Chiril al Alexandriei — 12 anatematisme; Sfîntul Ioan Gură de Aur — 12 canoane; Petru al Alexandriei (302—311) — 14 canoane; Timotei al Alexandriei (477) — cele 7 «Responsa Canonica».

e) *Canoanele evului mediu.* Această legislație canonică este opera Bisericii copte, dar ea a folosit ca surse de inspirație legislația nomocanonică bizantină. Tradiția canonică ecumenică străbate această legislație ca un filon de aur, arătîndu-ne că, deși oficial separate, de fapt, cele două Biserici au continuat să se influențeze reciproc, cel puțin sub aspectul tradiției canonice. Pentru canoniștii copți canoanele evului mediu sînt :

Cele 31 de canoane ale patriarhului Christodulos al Alexandriei (1084—1061). Cele 34 canoane ale patriarhului Chiril al II-lea al Alexandriei (1068—1092). 32 ca-

---

1. Winandus Fell, *Canones Apostolorum Aethiopice ad fidem librorum Mscr.* Primus Edidit, Lipsiae, 1871, p. 11.

2. Vezi Otto Meinardus, *A Study on the canon law of the coptic Church,* în «Bulletin de la Société d'archéologie copte», t. 16, Le Caire, 1962 ; Salib Sourial, *The Sources of the modern law (Personal Statute of the coptic Orthodox Church),* în «Kanon», *Jahrbuch* der Gesselschaft für das Recht Ostkirchen, Acta Congressus, 1971, Wien, 1973.

3. Vezi P. Mauro da Leonessa, Cappuccino, *La versione etiopica dei canoni apocrifi del concilia di Nicea,* secondo I Codici Vaticani, ed il Fiorentino, în «Rassegna di studi etiopici», anno II, numero I, Roma, 1941—1942, p. 29.

4. *Ibidem.*

5. Vezi *Sinodosul* din Patriarhia Bisericii Etiopiene, copiat de Kîbăbă Habtă Mariam, 1956, în limba ghe'ez.

6. Pentru Sinodul de la Niceea (325) vom găsi enumerate 22 de canoane (titluri), deși conținutul este identic cu cel al celor 20 de canoane. Vezi *Sinodosul* din 1956, copiat de Kîbăbă H. Mariam (Arhiva Patriarhiei Bisericii Etiopiene).

noane şi legile de succesiune testamentară ale patriarhului Gabriel Ibn Turaik al Alexandriei (1131—1145). Chiril al III-lea Ibn Laklak, patriarh al Alexandriei (1235—1243), cu două serii de canoane.

f) *Legislaţia nomocanonică din evul mediu pînă în prezent.* — Opera capitală a acestei legislaţii nomocanonice, apărută în Biserica coptă şi apoi în Biserica etiopiană, este *Fetha Negast* [7]. Teologii etiopieni consideră acest nomocanon drept opera sinodului de la Niceea [8], deşi studii temeinice ale canoniştilor europeni au infirmat această părere [9]. Din legislaţia nomocanonică coptă din evul mediu mai fac parte şi unele canoane, (în special penitenţiale), dispoziţii şi regulamente etc., emise de organele centrale deliberative şi executive ale acestor Biserici, şi sancţionate uneori şi de sinoadele locale.

Un studiu comparativ al legislaţiei canonice ecumenice receptate în codul canonic copt şi cel bizantin [10] ne va ajuta să înţelegem mai bine procesul de receptare a acestei legislaţii canonice în Biserica Etiopiană.

a) *Din perioada preniceeană,* Biserica Ortodoxă a primit în codul său canonic doar cele 85 de canoane apostolice [11].

b) *Legislaţia canonică ecumenică.* Biserica Ortodoxă enumeră în codul său pe lîngă canoanele Sinoadelor I, II şi III ecumenice şi canoanele Sinoadelor IV, VI şi VII ecumenice.

c) *Canoanele sinoadelor locale-provinciale.* În codul canonic răsăritean se află şi un canon al sinodului de la Constantinopol (394). Împărţirea materialului canonic pe capitole diferă în cele două coduri, copt şi bizantin. Astfel în codul canonic bizantin găsim trecut separat canonul sinodului de la Cartagina din 256. Sinodul de la Gangra are 21 de canoane în codul răsăritean, iar în cel copt 20 de canoane. Sinodul de la Laodiceea are 60 de canoane în versiunea bizantină, iar în cea coptă 40. Colecţia canonică de la Cartagina din 419 [12] are 133 canoane în codul bizantin, iar în cel copt 137. Textul canoanelor este acelaşi; diferă doar împărţirea materialului canonic de către fiecare versiune.

d) *Canoanele Sfinţilor Părinţi.* Legislaţia canonică a Sfinţilor Părinţi diferă foarte mult în cele două coduri canonice. Unele canoane atribuite unor sfinţi părinţi se

7. Vezi I. Guidi, *Il Fetha Nagast o «Legislazione dei Re»,* codice Ecclesiastico e Civile di Abbisinia, Roma, Casa Editrice Italiana, 1899; Abba Paulos Tzauda, *The Fetha Nagast,* The Law of the Kings, edited by Peter L. Strauss, published by the Faculty of Law, «Haile Sellasie I University», Addis Ababa, Ethiopia, 1968; *Fetha Nagast, Nîbabîna Tîrgoame,* 1958 (Cal. etiopian) tipărit în limba ghe'ez şi amharică. Această operă a fost scrisă în limba arabă de Ibn al-Assal la începutul secolului al XIII-lea. Ea va fi tradusă în Etiopia în secolul al XVI-lea. Vezi Peter H. Sand, *The Origins of the ethiopian Fetha Nagast. A reception of the Roman law in the 17 century,* Addis Ababa, 1968.

8. Vezi *Fetha Nagast, Nîbabîna Tîrgoame,* ... p. 8.

9. Fetha Nagast este opera lui Ibn al-Assal, teolog copt din secolul al XIII-lea. El a făcut o operă de colecţionare şi modificare a legilor nomocanonice romano-bizantine, folosindu-se de versiunile greceşti ale calcedonienilor (Melchiţilor) din Egipt. Vezi Roberto Rossi Canevari, *Fetha Nagast* (Il libro dei Re) Codice delle leggi Abissine..., Milano, 1936, p. XIV; Giuseppe A. Costanzo. *L'Ecloga araba nel Fetha Nagast e la sua prima versione in italiano.* Roma, 1947; AD *Emilia, Juflussi din diritto musulmano nel capitolo XVIII, 2 del nomocanone arabo-cristiano di Ibn al-Assal...* în «Revista degli Studi Orientali», vol. XIX, fasc. I, Roma, 1940, p. XVIII: Carlo Alfonso Nallino, *Libri giuridici bizantini in versioni arabe cristiane dei sec. XII—XIII,* în Rendinconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei». Classe di scienze morali, storiche e filologche, serie sesta vol. I, Roma, 1925; *Esinodos, Efîtîha Nagăst Hatăta Băsmîsraci Dînţ Etădărăgă,* în limba amharică, lucrare nepublicată în colecţia de manuscrise, Institutul de Studii Etiopiene, Addis Ababa. Vezi şi A. Paulos Tzadua în «Kanon», *Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht Ostkirchen, Acta Congressus,* 1971, Verlag Herder, Wien, 1973.

10. Codul canonic oficial al Bisericii Ortodoxe a fost confirmat la sinodul de la Constantinopol din anul 920. Vezi G. A. Ralli şi M. Potli, *Sintagma ton Tion kaieron canonos* (Sintagma (Ateniană), 6 volume.

11. Vezi canonul II al sinodului Trulan. 12. Vezi *Sintagma Ateniană,* III, p. 297 ş.u.

găsesc doar în codul canonic bizantin, iar altele doar în cel copt. Această legislație va da o coloratură specifică celor două coduri canonice. În codul canonic copt vom găsi 107 canoane atribuite Sfîntului Atanasie cel Mare; în codul canonic bizantin sînt trecute doar trei canoane. În codul bizantin găsim canoanele unor sfinți părinți [13], care nu sînt trecute în codul copt. Acestea sînt: Dionisie al Alexandriei (sec. III) — 4 canoane, Sfîntul Grigore Teologul (sec. IV) — 1 canon, Amfilohie de Iconiu (sec. IV) — 1 canon, Ghenadie de Constantinopol (sec. V) — 1 canon etc. În codul canonic copt găsim în schimb unele canoane care lipsesc în cel bizantin, ca de pildă: cele 38 de canoane ale Sfîntului Ipolit; anatematismele Sfîntului Chiril al Alexandriei; canoanele lui Michael de Damietta [14].

Legislația canonică post-ecumenică împropriată în codul copt și cel bizantin [15] este caracteristică fiecărei Biserici în parte. Fizionomia acestei legislații va purta amprenta realităților locale, dar nu va fi străină de doctrina canonică a legislației ecumenice.

Biserica etiopiană și-a împropriat întreaga legislație canonică și nomocanonică existentă în biserica coptă, începînd cu Didascalia și literatura canonică zisă apostolică pînă la traducerea nomocanonului *Fetha Nagast*. Slujitorii Bisericii etiopiene au păstrat cu sfințenie patrimoniul legislației canonice însușit de la copți. Acest fapt a determinat pe canoniștii europeni să considere codul canonic etiopian drept o copie fidelă a celui copt. P. Mauro da Leonessa nota că: «Etiopia a menținut cu străjnicie vechea sa legislație ecleziastică, primită de la Biserica mamă...» [16]. Dacă din acest de vedere dogmatic și liturgic Biserica Etiopiei are trăsături distincte de cea coptă, pentru această perioadă, sub aspect canonic, codul canonic etiopian este aproape o traducere fidelă a celui copt. Deosebirea constă doar în unele adaosuri de canoane pseudo-apostolice și-n explicarea și interpetarea canoanelor receptate în Sinodos. Receptarea codului canonic copt a implicat însă și o receptare a codului canonic al Bisericii ecumenice. În organizarea și viața Bisericii etiopiene vom găsi însușite chiar și dispoziții canonice legiferate de sinoadele ecumenice IV, VI și VII. Receptarea legislației canonice post-efesene de către Bisericile necalcedoniene nu presupune traducerea canoanelor respective, ci mai ales improprierea doctrinei canonice a acestei legislații. Acest fapt este evident în aceste Biserici vechi orientale, inclusiv Biserica Etiopiei. Teologii acestei biserici nu vor putea nega anumite realități din viața Bisericii lor, care au la bază principiile și normele canonice legiferate de sinoadele ecumenice IV, VI și VII. Pentru exemplificare amintim doar cîteva: canonul 2 al sinodului VI ecumenic și canonul 1 al sinodului VII ecumenic cerea să rămînă întărite și statornicite canoanele emise de autoritățile legale bisericești anterioare. Din codul canonic al Bisericii etiopiene fac parte și cele 85 de canoane zise apostolice, receptate de Biserica Ecumenică prin canonul 2 al sinodului VI ecumenic, deși canoniștii copți nu trec aceste canoane în codul lor canonic [17].Sinodul VII ecumenic, prin canonul 7 prevedea și întărea cultul Sfintelor icoane. În Biserica Etiopiei dispozițiile acestui canon sînt respectate cu evlavie și rîvnă deosebită. Canonul 12 al sinodului VI ecumenic dispune respectarea celibatului episcopilor. Dispoziția acestui canon a fost și este păstrată cu rigoare de Biserica Etiopiei. Data cînd s-a introdus această practică în

13. Vezi Canonul II al sinodului VI ecumenic, Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I, partea a II-a (Canoanele sinoadelor ecumenice), Arad, 1931. Vezi și *Fontânele și Codicii dreptului bisericesc ortodox*, de Prof. Constantin Popovici, 1886, p. 8.

14. Vezi *Sinodosul Etiopian*, loc. cit.

15. În codul canonic bizantin au fost adăugate «... interogationes, responsiones et epistolae canonicae, decreta synodalia Patriarcharum, Novellae imperatorum, ...» *(De Collectionibus canonum Ecclesiae Graecae Schediasma Litterarum)*. Scripsit Fridericus Augustus Biener, Berolini, 1827, p. 36.

16. *La versione etiopica dei canoni apocrifi del Concilio di Nicea*. Secondo I Codici Vaticani ed il Fiorentino, în «Rassegna di studi etiopici», anno II, numero 1, 1942 — XX, Roma 1942, p. 29.

17. Vezi Otto Meinardus, *op. cit.*, ; Salib Sourial, *op. cit.*, ; Vezi și *Sinodosul Etiopian*, *op. cit.* ; Dr. Nicodim Milaș, *op. cit.*

18. Ne referim la versiunea celor 84 de canoane atribuite Sinodului de la Niceea.

Biserica Etiopiei nu ne este cunoscută dar la această întrebare teologii Bisericii etiopiene afirmă într-un glas că sfintele canoane interzic episcopilor să fie căsătoriți. Pseudo canoanele sinodului de la Niceea [18] și celelalte interpolări de canoane din colecțiile canonice copte, sînt mărturii elocvente ale receptării directe sau a prelucrării conținutului canoanelor decretate de sinoadele ecumenice IV, VI și VII. Prin receptarea acestei literaturi canonice și nomocanonice Biserica etiopiană devenea subiect al legislației canonice a Bisericii ecumenice.

Teologii etiopieni nu fac distincție între literatura zisă-apostolică și cea ecumenică. Dimpotrivă, literatura canonică zisă apostolică, trecînd drept opera Sfinților Apostoli, se bucură de prețuire mai mare decît canoanele sinoadelor ecumenice. Această literatură canonică însoțită de canoanele zise apostolice prefațează codul canonic etiopian. Lipsa unor variante etiopiene de canoane pseudo-apostolice, din codul canonic al Bisericii copte ne mărturisește spiritul de independență canonică al Bisericii etiopiene de cea coptă și caracteristicile ei în materie de legislație canonică. În canoanele pseudoapostolice etiopiene cercetătorii dreptului canonic oriental vor găsi un material prețios pentru studiul literaturii canonice zise apostolice. Pentru perioada preniceeană, vom găsi în codul canonic etiopian colecția de canoane intitulată «Abulidis», care nu este altceva decît o versiune mai dezvoltată a lucrării lui Ipolit al Romei, *Tradiția apostolică*. În această colecție se găsesc și unele interpolări și prelucrări a unui material canonic de proveniență tîrzie. Identificarea lor cu exactitate este greu de făcut deoarece producătorul și copistul etiopian nu a redat textual canonul respectiv, ci în mare parte l-a comentat. Lucrarea lui Ipolit se află și în Biserica coptă dar nu este considerată ca făcînd parte din codul canonic oficial; ea prezintă o valoare prețioasă pentru studiul de cercetare a literaturii canonice zise apostolice din Biserica primară. În Biserica etiopiană lucrarea lui Ipolit se află trecută în *Synodos*, codul canonic al Bisericii etiopiene, dar circulă și în colecție separată sub numele de «Cănona Zăa Abulidis» sau «Abulidis». Teologii Bisericii etiopiene pun la îndoială paternitatea acestei colecții și o consideră ca atare. Nici cele 127 de canoane nu sînt lipsite de unele interpolări și parafrazări. Jean Pèrier și Augustin Pèriér, comparînd versiunea copto-arabă cu cea etiopiană, au ajuns la concluzia că «...în pasajele în care textul arab este defectuos și dificil de înțeles, textul etiopian parafrazează, rezumă sau mai mult traduce «obscurum» prin «obscurius». Noi găsim în textul etiopian în cea mai mare parte a timpului un nonsens, lucruri bizare, inexactități ale versiunii arabe... Adaosurile considerabile ale versiunii etiopiene constau mai ales în rugăciuni. Ele dovedesc sau că traducătorul interpola detalii luate din propria sa liturghie, sau că avea la dispoziție un manuscris arab mai dezvoltat, ...versiunea etiopiană, privită în sine, nu poate fi plasată decît în ultimul rînd, prin ordinea valorii și la o foarte mare distanță de mama sa și de bunica sa» [19]. În Etiopia a existat un text al celor 27 de canoane în limba greacă dar se pare că a fost înlocuit cu varianta arabă. Dacă admitem că cele 27 de canoane au apărut în Etiopia din traducerea arabă, înseamnă că respingem posibilitatea existenței acestor canoane în Biserica Etiopiei înainte de secolul al XIV-lea, cînd apare în traducere completă Sinodosul etiopian. În lumina acestor considerente, trebuie să admitem că în Etiopia a existat o colecție a celor 127 de canoane în limba greacă. Ele au fost traduse în limba etiopiană din limba greacă; ulterior versiunea făcută după textul arab s-a încetățenit ca autoritativă. Astfel, textul etiopian al celor 127 de canoane este o traducere arabă care la rîndul ei fusese făcută după un text grec sau copt.

În privința celor 30 de canoane etiopiene, zise apostolice, trebuie să menționăm că, deși conținutul lor este același, numărul lor este redus uneori la 25 în versiunea etiopiană [20]. Ele s-au păstrat doar în versiunile siriacă, arabă, etiopiană și armeană. Despre versiunea originală în limba greacă, care s-a pierdut, ne amintește Ibn al-Assal, redactorul nomocanonului *Fetha Nagast* din secolul al XIII-lea [21]. Versiunea etiopiană este intitulată *Alte decrete ale Apostolilor înmînate lui Clement* [22].

19. *Les 127 Canons des apotres*, Texte arabe en partie inédit, publié et traduit en français d'après les manuscrits de Paris, de Rome et de Londres par Jean Périer et Augustin Périer, în «R. Graffin—F. Nau, Patrologia Orientalis, Tomus octavus», Paris, 1912, Introduction, p. 555.

20. Vezi *Sinodosul Etiopian, loc. cit.* Vezi și Winandus Fell, *op. cit.*

21. Vezi Bachmann, *Corpus Juris Abessinorum, jusconnubii*, Berlin, 1890, p. 33.

22. Vezi *Sinodos*, manuscris, Biblioteca națională (Hîzbaui Betă Meţahîft), Addis Ababa.

Este vrednic de amintit faptul că în Biserica etiopiană literatura zisă apostolică face parte integrantă din codul canonic al Bisericii etiopiene. Canoniștii copți nu amintesc nimic de cele 85 de canoane ale Sfinților Apostoli și de Constituțiile Apostolilor. Cele 85 canoane apostolice, primite în codul canonic al Bisericii Ecumenice prin canonul 2 al sinodului VI ecumenic, sînt la loc de frunte în Sinodosul etiopian. Numărul și variantele acestor canoane diferă în colecțiile etiopiene, care circulă sub formă de manuscris [23]. Constituțiile Apostolilor, deși au fost înlăturate din colecția canonică a Bisericii Ecumenice prin același canon 2 al sinodului VI ecumenic, se bucură de o autoritate canonică superioară legislației canonice a primelor 3 sinoade ecumenice receptate de etiopieni. În Biserica etiopiană, Constituțiile Apostolilor sînt considerate opera autentică a Sfinților Apostoli și circulă în colecții intitulate «Ehauriat Sinodos» [24] (Sinodosul Apostolilor).

Printre colecțiile canonice etiopiene, care circulă separat sau sînt încorporte în Sinodosul etiopian, mai amintim: «Testamentum Domini» [25], «Călementos» [26], «Cartea misterului cerului și pămîntului» [27] și «Octateuhul lui Clement» [28]. «Cartea misterelor cerului și pămîntului» este o traducere greacă sau coptă cu interpolări; singura variantă care ne-a rămas este doar cea etiopiană. «Octateuhul lui Clement» nu este altceva decît o versiune a celor 71 de canoane în versiunea siriacă. «Călementos» este o colecție cu caracter canonic atribuită lui Clement [29] episcopul Romei. Întrucît această colecție nu este cunoscută canoniștilor Bisericilor Ortodoxe vom reda în rezumat conținutul ei, folosindu-ne de un manuscris [30] de la Biserica Sfîntul Gabriel din Addis Ababa. În prefața lucrării, se notează că această colecție reproduce ceea ce a spus Sfîntul Apostol Petru ucenicului său Clement. În cuprinsul lucrării se întîlnește frecvent afirmația «zice Sfîntul Călementos», fără să se prezinte titlul vreunui capitol. Pentru a prezenta conținutul acestei colecții împărțim cuprinsul ei în 10 părți sau capitole.

Capitolul I. — Se istorisește creația lumii, potrivit genezei biblice. capitolul II. — Cuvîntarea Sfîntului Apostol Petru către Călementos după înălțarea Domnului; capitolul III. — Despre Împărăția Domnului; capitolul IV. — Despre preoție; capitolul V. — Despre iubirea omului de către Dumnezeu și mîntuirea neamului omenesc; capitolul VI. — Despre regulile și dispozițiile Bisericii; capitolul VII. — Despre Sfînta Cruce. Moise în pustie, simbolul Crucii; capitolul VIII. — Despre pocăință; capitolul IX. — Despre comemorarea morților; capitolul X. — Chidan (Testamentul Domnului) cu subdiviziunile:

a) despre papasat (ierarhie); b) liturghia Domnului Iisus Hristos; c) Tîmîrtaui Hîbîuat («disciplina arcana»).

După cum se poate observa, în partea finală a lucrării au fost încorporate lucrări mai vechi ca: Testamentul Domnului și Fragmente dintr-o lucrare cunoscută sub numele de Tîmîrtaui Hîbîuat. În această colecție se află și o lucrare intitulată

23. Vezi *Catalogue raissoné des mss, étiopiens appartenant à Antonie d'Abbadie,* Paris, 1859, p. 76—77.

24. Această lucrare circulă doar în manuscris, în limba ghe'ez. Un manuscris complet al Constituțiilor Apostolilor, și care datează de cîteva secole, am găsit la Mînăstirea Debre Bizen (Provincia Eritreia). Acest manuscris poate fi luat drept autoritativ în studiul versiunii etiopiene a Constituțiilor Apostolilor.

25. Vezi *Le Testament en Galilée de Notre — Seigneur Jésus Christ.* Texte éthiopien. Edité et traduit en français par L. Guerrier avec le concours de S. Grébaut, în «Patrologia orientalis, Tomus Nonus, Paris, 1913.

26. Vezi *Călementos,* manuscris în limba ghe'ez, Ecîdîst Găbriel Betă Cristian, Arhiva Bisericii Sf. Gabriel) Addis Abeba.

27. Vezi *Les trois deraiers traités du livre des mystéres du ciel et de la terre.* Texte étiopien publiè et traduit par Sylvain Grebaunt, în «Patrologia Orientalis», tomus sextus, Paris, 1911.

28. Vezi F. Nau, *Octateuque Sirien,* în «Le Canoniste con temporain», Paris, 1907, 1908, 1909, 1910.

29. În textul acestei colecții, Clement este trecut drept ucenicul Sfîntului Apostol Pavel.

30. Acest exemplar este considerat de teologii etiopieni cel mai complet și autoritativ. Deși nu este trecută data copierii se pare că acest manuscris datează cu cîteva secole în urmă.

Regulile Sfintei Biserici transmise de Domnul Iisus Hristos lui Petru pe muntele Măslinilor. Cuprinsul acestei lucrări, cu caracter canonico-liturgic, prezintă așa zisele cuvîntări ale Domnului Iisus Hristos către Apostolul său Petru. În prima cuvîntare se amintește despre preoția lui Moise și Aron, Tabot, Leviți și se subliniază faptul că Tabotul servește și în Noul Testament. Această afirmație trăda de fapt o realitate existentă în Biserica Etiopiei. În loc de Sfîntul Antimis, în altarul Bisericilor etiopiene, se așează Tabotul [31]. În a doua cuvîntare se arată însemnătatea reală a Sfintei Euharistii și se cere să fie luată cu sfințenie. În cuvîntarea a treia se redă regula despre pocăință. Canoanele penitențiale cuprinse în acest capitol au fost de un mare ajutor preoților duhovnici din Etiopia.

În Biserica Etiopiei se mai află o lucrare cu caracter canonico-penitențial, intitulată «*Fewes Menfesawi*» [32] (*Medicina Spirituală*). Aceasta este opera unui oarecare episcop Mihail din Siria, care a întocmit-o în dorința de a pune la dispoziția duhovnicilor îndrumări canonice. Preoții etiopieni consultă des această lucrare atunci cînd dau epitemii credincioșilor lor. Teologii Bisericii etiopiene consideră această operă «o carte de drept scrisă de savanții etiopieni la cererea împăratului Zara Yaqob» [33]. Mes'hafe Synodoa [34] este o altă lucrare canonică de proveniență arabă. Cuprinsul ei se referă la condițiile care trebuie să le îndeplinească o persoană pentru a deveni episcop și cum să viețuiască ca episcop; îndrumări asemănătoare se dau și preoților, diaconilor și mirenilor.

Colecțiile canonice etiopiene din perioada sinoadelor ecumenice (325—787) sînt identice [35] cu cele copte. Așa-zisele 84 de canoane ale sinodului de la Niceea [36] sînt opera coptilor de după perioada ecumenică. Astăzi, tot mai mulți teologi ai Bisericii etiopiene sînt conștienți de faptul că prin cele 84 de canoane, plăsmuite de copți, a fost frustată pentru secole dorința de independență a Bisericii etiopiene. Prin canonul 42 [37] din aceste pseudocanoane niceene se interzice Bisericii etiopiene să aibă episcopi autohtoni și o biserică independentă de jurisdicția patriarhatului copt din Alexandria. Spiritul tradiționalist patronează încă viața Bisericii etiopiene. Deși este evident faptul că Sinodul de la Niceea (325) nu putea să decreteze canoane pentru o Biserică ce avea să intre sub jurisdicția canonică a Bisericii copte cu 5 ani mai tîrziu [38], cele 84 de canoane figurează încă în Sinodosul etiopian.

---

31. Tabloul are aceeași folosință ca și Sfîntul Antimis. Diferența constă în faptul că tabloul etiopian este lucrat din marmură sau lemn.

32. Vezi manuscris nr. 22, *Fewes Menfesawi*, Ecîdîst Silasse Betă Cristian, Betă Măṭahîft, Addis Abeba.

33. *Fawes Menfesawi*, Holy Trinity Cathedral, manuscris nr. 22, în «Catalogue of Manuscripts Microfilmed by the Unesco Mobile Microfilm Unit in Addis Abeba and Gojjam Province, 20 February, 1970. Teologii etiopieni confundă traducerea nomocanonului Fetha Nagast cu Fewes Menfesawi, deși în prefața acestei lucrări este amintit ca autor episcopul Mihail și nu Ibn al-Assal.

34. Vezi *Mes'hafe Synodoa*, în «Catalogue of Manuscripts Microfilmed ...», *op. cit.*

35. În unele manuscrise ale Sinodosului etiopian nu aflăm același număr de sinoade locale acceptate. În exemplarul manuscris al Sinodosului din Patriarhia Bisericii etiopiene lipsesc canoanele sinoadelor de la Ancira și Cartagina. Uneori în unele manuscrise ale Sinodosului găsim menționate aceste sinoade dar nu sînt trecute canoanele lor. Lipsa unei tipărituri, a unei ediții textuale critice a Sinodosului etiopian își spune cuvîntul atunci cînd se întreprinde un studiu de cercetare al dreptului canonic etiopian.

36. Vezi P. Mauro da Leonessa, *op. cit.*, la nota nr. 16.

37. În canonul 42 se spune: «În ceea ce privește pe etiopieni, să nu se numească un întîistătător dintre teologii lor și nici să se aleagă vreunul după propria lor voință. Mitropolitul lor este supus scaunului de Alexandria, care este îndreptățit să numească peste ei un catolicos ... care este sub jurisdicția sa. Și cînd mitropolitul respectiv este numit cu titlul de catolicos, el nu are permisiunea să hirotonească alți mitropoliți după cum fac alți întîistătători. El va fi doar onorat cu numele de patriarh (catolicos), fără să se bucure de puterea de patriarh». (*Fetha Nagast*, în limba ghe'ez, Ecîdîst Sillasse Betă Cristian Betă Măṭahîft, Addis Abeba. Vezi și *The Fetha Nagast, The law of the Kings*, Translated from the Ghe'ez by Abba Paulos Tzadua, op. cit., p. 18.

38. Primul episcop al Etiopiei a fost Abuna Frumențiu (Abba Salama sau Kăsate Bîrhan); el a fost hirotonit în anul 330 de Sfîntul Atanasie cel Mare al Alexandriei. Istoricii și

O *altă trăsătură caracteristică* a receptării legislației copte de către Biserica etiopiană rezidă în interpretarea și aplicarea acestor canoane. Etiopienii au creat o literatură de comentarii canonice inspirate din tradiția și obiceiurile juridice locale. Această literatură a circulat și circulă pe cale orală, transmițîndu-se de către dascăli ucenicilor săi. În cazuri fericite, aceste comentarii s-au transmis prin manuscrise [39] de la o generație la alta, servind dascălilor drept manuale de predat. Este o jurisprudență canonică orală, care poartă cu ea psihologia credincioșilor din Etiopia și realitățile canonice și sociale ale Bisericii etiopiene. Aceste comentarii sui-generis constituie marea carte a jurisprudenței canonice etiopiene. Receptarea canoanelor în Biserica Etiopiei s-a făcut prin și de această jurisprudență, în granițele codului canonic copt. Îndrumătorul juridic al etiopienilor a fost legea nescrisă a dreptului consuetudinar [40] a cărui vîrstă e milenară. Normele cutumiare etiopiene sînt fructul unei înțelepciuni populare și a unei experiențe milenare. Profesorul Av. Luigi Agresti nota, referitor la dreptul consuetudinar etiopian: «Abisinia, a rămas pentru secole cu instituțiile sale tradiționale — care găsirăm... în dreptul cutumiar disciplina practică» [41]. Obiceiul juridic autohton a rămas singurul instrument în validarea textului controversat al canoanelor. Pentru etiopieni dreptul cutumiar este legat de preceptele morale ale religiei [42]. Așa se explică faptul că etiopienii atribuie încă obiceiului juridic autoritatea superioară legislației scrise apărută în ultimii ani: codul civil [43] codul penal [44] etc., care sînt o copie a legislației europene [45].

Legislația împăraților etiopieni [46] a constituit o altă pîrghie în receptarea codului canonic copt în Biserica etiopiană. Legile bazileilor etiopieni, emanate în duhul pravilnic al canoanelor Bisericii Ecumenice, au întărit și explicat legislația canonică copto-bizantină. Străină de realitățile istorice ale Bisericii etiopiene, legislația canonică copto-bizantină a fost interpretată și aplicată și cu ajutorul acestei legislații [47].

Aceste două pîrghii ale dreptului etiopian, dreptul consuetudinar și legislația împăraților etiopieni, au avut precădere în aplicarea lor, iar canoanele au fost și sînt

---

canoniștii consideră că Biserica Etiopiei a intrat sub jurisdicția scaunului de Alexandria de-abia din anul 330, deci cu 5 ani după primul sinod ecumenic. Prof. Sergew Hable Sellasse nota că «... Atanasie a devenit arhiepiscop în 328, după moartea lui Alexandru, ceea ce înseamnă că creștinismul a fost predicat în Etiopia începînd din anul 330». *(Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270,* Addis Abeba, 1972, p. 103).

39. În școlile ecclesiastice de pe la bisericile din Gondar am găsit la un dascăl octogenar, care preda studiul nomocanonului Fetha Nagast, un asemenea manuscris, care servea drept manual pentru studenții săi.

40. Vezi Dennis J. Duncanson, *Sir'at Adkeme Milga. A native law code of Eritrea (extras),* Faculty of law — Addis Abeba; Domenico da Maadà, *Valore giuridico delle consuetudini etiopiche,* în «Atti del convegno internazionale di studi etiopici», Roma, 2—3 aprilie, 1959, în «Accademia Nazionale dei Lincei, Anno CCCLVII — Roma, 1960, p. 220 ș.u.; Felice Ostini, *Trattato di diritto consuetudinario dell Eritrea,* Asmara, 1959, p. 74.

41. *Cenni degli antichi e dei novi ordinamenti giuridici dell Abissinnia,* Napoli, 1936, p. 3.

42. Vezi René David, *Sources of the Ethiopian civil code,* în «Journal of Ethiopian law», vol. IV, Addis Abeba, 1967, nr. 2, p. 343.

43. Vezi *Civil Code of the Empire of Ethiopia,* 1960.

44. Vezi *Penal Code of the Empire of Ethiopia of 1957.*

45. Vezi Dr. Jacques Vanderlinden, *An introduction to the sources of Ethiopian law,* Addis Abeba, Facuity of law, 1966, p. 59. Idem, *Introduction au droit de L'Ethiopie moderne,* Paris, 1971; George Krzeczunowicz nota «... codul civil... guvernează chestiuni care au fost rezolvate tradițional de regulile cutumiare». *(An Introductory theory of laws, in the context of the ethiopian legal system,* Haile Sellassie I University — Faculty of law, 1971 — 1972, p. 2.

46. Referințe privind conținutul legiuirilor împăraților etiopieni ni s-a păstrat în cronicile etiopiene. Vezi *Liber Axumae,* C.S.C.O.. Scriptores Aethiopici, 8 (Louvain), 1970; H. Weld Blundell, *The Royal Chronicle of Abyssinia 1769—1840,* (Cambridge) 1922, C. Conti Rossini *Gli Atti di re Na'akueto La'Ab :* AIUON, 2 (1943).

47. Vezi *Fetha Nagast cu comentariu,* Introducere, Addis Abeba, 1959, în limba ghe'ez și amharică, tipărită în Bîrhanîna Sălam Matămia Bet.

interpretate în lumina dispozițiilor acestor norme, deși ele au fost în mare parte sursa de inspirație pentru legislația bazileilor etiopieni. Dispozițiile și regulamentele bisericești, date de împăratul Zara Yuqob (1434—1468), inspirate din normele dreptului cutumiar etiopian și din legislația canonică a Bisericii copto-etiopiene, instrucțiunile decretate de împăratul Zara Yaqob erau doar o reactualizare a unor obiceiuri a căror vechime urca la epoca lui Menelik I al Etiopiei, fiul împărătesei etiopiene din Saba [48] și al împăratului Solomon al Israelului. Canoniștii etiopieni notau pe marginea manuscrisului ce cuprinde instrucțiunile bisericești emise de împăratul Zara Yaqob că «dispoziția care a fost stabilită de împăratul nostru Zara Yaqob, ...nu este de astăzi, ea este veche și urcă în vremurile sosirii din Sion sub împăratul Ebna Hakim [49]. Ea privește hrana preoților tabernacolului din Sion și a fost în vigoare pînă în timpul împăratului Dawit cel ortodox... [50]. Această mărturie ne demonstrează faptul că orice lege nouă apărută în Etiopia fie în traducere, fie în decretare originală, avea în vedere respectarea tradiției legale autohtone, canonice sau nomocanonice, a cărei validitate se măsura după respectarea sau nu a obiceiului cutumiar al locului. Chiar conducătorii Etiopiei, care au reglementat anumite chestiuni bisericești în temeiul dreptului popriu (*jure proprio*), ca suverani și pontifi ai Bisericii etiopiene, au ținut seama în decretarea dispozițiilor lor de dreptul cutumiar și tradiția canonică a Bisericii copto-etiopiene.

III. *Apariția legislației canonice copte în Biserica Ortodoxă Etiopiană.* — Mărturii sigure privind traducerea lucrărilor canonice în limba etiopiană (ghe'ez), apar doar din secolul al XIV-lea. Din secolul XV, avem primul exemplar al Sinodosului etiopian. În anul 1440 împăratul Zara Yakob trimitea monahilor etiopieni de la Ierusalim colecția de canoane intitulată Sinodos [51]. Acest exemplar avea să servească drept referință sigură pentru cercetătorii europeni de mai tîrziu. O copie a acestui exemplar a fost inventariată în 1649 în Biblioteca Pontificală din Roma. Lipsa documentelor în perioada anterioară ne este suplinită însă de realitatea istorico-canonică a Bisericii etiopiene. În anul 330, Sfîntul Atanasie al Alexandriei consacra ca mitropolit al Axumului pe Abba Frumențiu (Salama) [52]. Grec de naționalitate, dar sirian prin cetățenie, Abuna Salama a fost primul ierarh al Bisericii etiopiene. În ciuda părerilor contradictori privind naționalitatea sa, rămîne, ca fapt istoric, apostolatul său în Etiopia [53]. Întîistătătorul Bisericii Alexandrine Sfîntul Atanasie cel Mare, l-a înzestrat pe păstorul Bisericii axumiților cu îndreptare și călăuze sigure, dogmatice și canonice, unanim receptate de Biserica Alexandriei în acest timp. Marele apărător al

48. Deși istoricii moderni au infirmat teza etiopiană, etiopienii sînt convinși că împărăteasa din Saba a fost etiopiancă. O putem considera etiopiancă, doar admițind faptul istoric că a avut loc o emigrare de urmași ai acesteia din Yemenul de sud în Etiopia de astăzi cu cîteva secole după această dată.

49. Numele de Ebna Hakim este o formă arabizantă a sinonimului etiopian Menelik.

50. A. Caquot, *Aperçu prelimenaire sur le Maṣhafa Ṭefut de Genghen Amba*, în «Annales d'Ethiopie», tome premier, Paris, 1955, p. 106.

51. Vezi Winandus Fell, *Canones Apostolorum Aethiopice*, Lipsiae, 1871, p. 6. Pentru apariția lucrărilor canonice în limba etiopiană din secolul al XIV-lea vezi Enrico Cerulli, *La Letteratura etiopica*, terza edizione amplificata. L'Oriente Cristiano Nell'Unità delle sue tradizione, Sansoni — Academia, Milano, 1968, p. 31.

52. Salama în limba ghe'ez înseamnă «revelatorul păcii», «părintele luminii». Acest cognomen a fost dat de localnici sau mai precis de «cei 9 sfinți» veniți în Etiopia din Imperiul Bizantin la sfîrșitul secolului al V-lea. Abuna Salama a fost creștinătorul curții regale axumite (a celor doi frați gemeni Abraha și Aṣbîha», și a fost primul ierarh al acestei biserici. Vezi Rufinus, *Historia Ecclesiastica*, P.L. XXI. col. 479; Socrates, *Istoria bisericească*, P.G., LXVII, col 125 ff.; Sergew Hable — Selasse, «*Die Aethiopische Kirche im 4. bis 6 Iahrhundert*»; Abba Selama 2 (1971), p. 43—75.; vezi și: L. Duchesne, *Early History of the Cristian Church from its Fonndation to the End of the Fifth Century*, trans. C. Jenkins, (London, 1924), vol. III, p. 390—395. Sergew Hable — Sellasie, *State and Church in the Aksumite Period*: PICES (Adis Abeba, 1966), P. 1 ff.

53. Vezi Sergew Hable Selassie, *Ancient and Medieval Ethiopian History*, to. 1270, Adis Abeba, 1972.

Ortodoxiei niceene, Sfîntul Atanasie i-a înmînat Abunei Frumenţiu o colecţie de canoane ce ar fi putut cuprinde canoanele unor sinoade locale, provinciale şi ale sinodului de la Niceea (325). Este plauzibilă ipoteza că Constituţiile şi canoanele alexandrine au făcut parte din colecţiile aduse de Frumenţiu la Axum. Nu este exclus, ca Frumenţiu să fi adus cu el canoanele apostolice, cu întreaga lor literatură zisă-apostolică, destul de bine cunoscute de Biserica Alexandriei. Evident, aceste colecţii canonice aduse de Frumenţiu erau scrise în limba greacă. O eventuală traducere a colecţiilor de canoane în limba etiopiană (ghe'ez), în timpul păstoririi Abunei Frumenţiu (secolul al IV-lea), nu pare posibilă. Această traducere putea să apară doar după secolul al VI-lea. În primul rînd trebuia să fie tradus Noul Testament [54] şi apoi colecţiile canonice care îl urmau. Dar, întrucît Noul Testament a circulat în limba greacă pînă la venirea «celor 9 sfinţi» (secolul V—VI), este de la sine înţeles că acelaşi lucru s-a petrecut şi cu canoanele. Este greu de admis că axumiţii au primit mai întîi legea canonică pe limba lor şi apoi evanghelia. Limba greacă era limba oficială a curţii imperiale din acele timpuri, era limba literaţilor şi a negustorilor. Un argument mai convingător îl constituie existenţa comunităţii greceşti [55] de la Axum, care era destul de înfloritoare. Mai mult, limga ghe'ez s-a format în forma de astăzi, în secolele V—VI, odată cu vocalizarea caracterelor sabeene, care au dat naştere unei limbi vocalizate, silabice [56].

Colecţiile de canoane aduse de Frumenţiu şi apoi de cei 9 sfinţi au circulat în limba greacă. Împroprierea acestor colecţii canonice în versiuni greceşti, copte şi siriene, de limbă greacă, în Biserica etiopiană, apare odată cu începuturile organizării ei canonice. Colecţiile canonice aduse de Frumenţiu şi colaboratorii săi au servit ca îndreptare şi norme organizatorice şi disciplinare Bisericii Axumite. Ele au rămas netraduse, întrucît erau cunoscute doar de ierarhii acestei Biserici şi colaboratorii lor, care le foloseau în limba greacă. Înclinăm să credem că doar canoanele niceene însoţite de Mărturisirea de credinţă au putut fi traduse, datorită interesului lor major. Dacă acest fapt s-a împlinit, Abuna Frumenţiu n-a fost străin de acest lucru. Numai aşa credem că putem explica poziţia Bisericii etiopiene pentru Sinodul de la Niceea şi canoanele lui. Aşa am putea explica şi faptul de ce etiopienii atribuie paternitate niceeană unei întregi literaturi canonice şi nomocanonice, inclusiv nomocanonul Fetha Nagast. Unii cercetători ai literaturii vechi etiopiene, ca de pildă, Bernard Manuel Weischer [57], admit doar traducerea din limba greacă a Bibliei, a Regulilor Sfîntului Pahomie şi a biografiilor lui Paul de Teba şi Sfîntul Antonie. Literatura canonică a fost neglijată de către cercetătorii istoriei literaturii etiopiene, acceptîndu-se drept autoritative unele păreri emise de etiopieni de renume. Conti Rossini, cunoscutul savant de studii etiopiene, nota că apariţia şi traducerea Sinodosului etiopian s-a făcut în secolul al XIII-lea sau al XIV-lea [58]. Afirmaţia lui C. Rossini a fost însuşită de toţi canoniştii şi istoricii etiopieni de pînă acum. Evident, acceptarea acestei teze ar însemna excluderea existenţei colecţiilor de canoane din Biserica Etiopiei pînă în secolele XIII—XIV. În secolul al XIV-lea apare doar colecţia «Sinodos», tradusă din limba arabă, sau mai precis apare versiunea etiopiană a Sinodosului copt de limbă arabă. Prin traducerea Sinodosului, versiunea arabă, se încheia doar procesul de codificare şi receptare a legislaţiei canonice copte de către Biserica Etiopiană. Existenţa colecţiilor de canoane în Biserica axumită, odată cu începuturile

54. Ignazio Guidi spunea despre traducerea Bibliei : «... Pentru negustorii greci, de a căror libertate cultică se preocupa apostolul Abisiniei, Frumenţiu, această traducere nu era necesară ; pentru indigenii din Abisinia, se simte nevoia de o traducere ghe'ez spre a doua jumătate a secolului al V-lea ...» *(Storia della Letteratura Etiopica,* Roma, 1932, p. 12—13.

55. Vezi Rufinus, *Historia Ecclesiastica,* P.L. XXI, col. 479.

56. Vezi A.J. Drewes, *Inscriptions de l'Ethiopie antique,* Leiden, 1962 ; Idem, *Problème de Paléographie étiopienne,* A.E., 1, 1955.

57. *Historical and phillological problems of the axumii literature (especially in the Querellos)* în «Journal of Ethiopia Studies, vol. IX, nr. 1, p. 61, H.S. I University, Ianuary, 1971, Addis Abeba.

58. *Il Sinodos Etiopico,* în «Atti della Reale Accademia d'Italia», vol. III, fascicolo 1—5, Roma, 1942, p. 41.

ei organizatorice, nu poate fi contestată pentru lipsa documentelor, care să facă referință expresă la literatura canonică etiopiană, anterioară acestei date. Mărturii literare anterioare secolelor XII—XIII n-au rămas în Etiopia, datorită vitregiilor vremurilor sub care au trăit locuitorii acestei țări; dar aceasta nu extinde un patrimoniu cultural, o istorie, o tradiție sau o zestre a literaturii canonice în Etiopia. Istoricii admit în unanimitate că traducerea și completarea patrimoniului religios al Bisericii etiopiene s-a datorat venirii celor 9 sfinți din Imperiul bizantin, deși în biografiile (gădlele)[59] lor nu se face, practic, nici o mențione precisă. Dacă aceasta este părerea unanim acceptată, de ce nu s-ar putea admite că alături de Biblie și literatura dogmatică și monahală a fost importată și cea canonică? Cei 9 sfinți au adus cu ei nu numai anatemele contra Sinodului de la Calcedon, ci și diferitele colecții canonice, cărora li s-a dat o importanță quasi-evanghelică. Desigur aceste colecții n-ar fi putut cuprinde altceva decît canoanele locale, ale celor trei sinoade ecumenice, canoanele zise apostolice și poate unele dispoziții date de Biserica coptă și cea siriană necalcedoniană pînă la acea dată. N-ar fi exclus ca aceste colecții canonice să nu fi trecut granițele Axumului[60] sau ale mînăstirilor ctitorite de ei. Ucenicii celor 9 sfinți au întemeiat noi locașuri de priveghere și pomenire și le-au înzestrat cu lucrări religioase, traduse în parte din arabă[61]. Printre acestea la loc de cinste au figurat și colecțiile de canoane. Mitropoliții copți și colaboratorii lor, continuînd tradiția începută de Abuna Frumențiu, hirotonit de Sfîntul Atanasie cel Mare, au adus cu ei pe meleagurile etiopiene nu numai veșmintele copților ci și colecții de canoane. Monahii etiopieni, pelerini la locurile sfinte sau la lavrele părinților pustiului din Egipt[62], au adus cu ei diferite lucrări religioase ale orientului creștin, printre care și colecții de canoane. Numai așa putem explica varietatea și diversitatea versiunilor colecțiilor canonice din Biserica Etiopiei.

În concluzie putem afirma că, declinul Axumului și timpurile tulburi, pe care le-a trăit Etiopia după secolele al VII-lea—al VIII-lea, nu înseamnă de fapt lipsa unei

59. Cei «9 sfinți», după cum sînt cunoscuți de etiopieni în literatura religioasă a țării, au fost 9 monahi veniți din imperiul bizantin. Motivul venirii lor este încă discutabil. Unii teologi îi consideră anti-calcedonieni, alții pro-calcedonieni. Ei își desfășoară activitatea sub 4 împărați etiopieni, (Ella Amda, Tazena, Caleb și Găbre Măscăl), la sfîrșitul secolului al V-lea și începutul secolului al VI-lea. Contribuția lor la îmbogățirea patrimoniului literar-religios este apreciată în mod deosebit. Ei au implantat în Etiopia organizația monahală cenobitică. Forma aceasta de viață monahală anahoretică era prezentă încă din timpul lui Frumențiu (secolul al IV-lea). Istoricii numesc epoca acestor 9 sfinți «a doua evanghelizare». Vezi Sergew H. Selasse, *op. cit.*, p. 115. Istoricii literaturii etiopiene mărturisesc că biografiile acestor 9 sfinți sînt opera secolului al XV-lea. Vezi Enrico Cerulli, *op. cit.*, la nota nr. 51; Conti Rossini, *Vitae Sanctorum Antiquorum I, Acta Yaret Pantalewon*, în «C.S.C.O., Scriptores Aethiopici, vol. X, Louvain, 1955; I. Guidi, *Il Gadla Aragawi*, în «R.R.A.L., Atti, serie 5, (1896); Conti Rossini, *La leggenda di Abba Afse in Etiopia*, în langes syriens offerts à M. Réne Dussaud», Paris, 1939, p. 152.

60. Axumul a fost vechea capitală a imperiului etiopian reședința împăraților și ierarhilor greci și copți. Axumul de azi a rămas doar un muzeu de vestigii ale trecutului și simbol al unității naționale și religioase de altădată.

61. Vezi Jean Doresse, *Les Anciens Monastères Coptes de la Moyen Egypte et leurs influences sur l'Éthiopie Chrétienne Médie* în «Travaux de la Rechérche Cooperative sur progamme», 230, fasc. septembre, 1970, p. 85.

62. Vezi O. Meinardus, *Ethiopian monks in Egypt*, Alexandria, 1962, p. 61; Idem, *Ecclesiastica Aethiopica in Aegypto*, «Journal of Ethiopian Studies», Addis Abeba, vol. III, nr. 1, 1965. Prezența monahilor etiopieni în pustiul Egiptului o atestă Palade. În 391 găsim pe Moise etiopianul, una din figurile reprezentative ale monahismului din Egipt. Vezi O. Meinardus, *op. cit.*, p. 75. Manuscrisul poliglot al Psaltirii, (Psaltirea Barberiană), scrisă în limbile coptă, armeană, ghe'ez (etiopiană), arabă și siriană, atestă prezența monahilor etiopieni, în evul mediu, la lavrele orientului mijlociu. Prezența monahilor etiopieni la locurile sfinte este subliniată de Abba Filipos (acum Mitropolitul Filipos) în lucrarea sa, *«The Rights of the Abyssinan orthodox Church in the Holy places. Documentarq manuscripts»*, Addis Abeba, 1963.

literaturi religioase. Actele distrugătoare ale împărătesei Gudit (Iudit)[63] înmormîntau sub flăcări o istorie și o civilizație ce rivalizau cu Babilonul și Memphisul timpurilor apuse. Arabia Saudită, leagănul de naștere al axumiților, va fi ocupată de perși. Religia lui Mahomed care a devenit cimentul unității arabe a avut influență asupra temeliilor statului creștin etiopian. Statele musulmane vor separa această insulă creștină[64], — Etiopia, — de restul lumii creștine. Doar monahii pelerini vor înfrunta vitregiile, rămînînd singurii cărăuși[65] ai veștilor de peste mare, în țara lui «Prester Jon»[66]. Ambasadori ai Nîgușilor la curtea mamelucilor și califilor egipteni sau la patriarhii copți, monahii etiopieni zăboveau luni de zile prin mînăstirile copților pînă se întorceau cu noul Abuna[67]. Aceste albine ale pustiului strecurau, sub mantia prăfuită de colbul deșertului, manuscrise ce aveau să creeze Etiopiei faima cunoscută. Acești ostenitori ai culturii naționale etiopiene n-au omis din opera lor de traducere nici canoanele Bisericii Orientale. Sub dinastia Zague (1030/1050—1268/1270) activitatea traducerii literaturii religioase a Orientului creștin în limba ghe'ez a fost destul de prolifică. Bisericile de la Lalibela[68], socotite printre minunile arhitectonice, apărute în această epocă, sînt o mărturie grăitoare. Cu toate acestea, mărturiile literare lipsesc. De-abia din secolul al XIV-lea vom avea unele informații. Dar lipsa informației documentare timp de zece secole (IV—XIV) nu exclude existența unei literaturi canonice de traduceri. Dacă realitatea istorică a evenimentelor din viața Bisericii Ortodoxe etiopiene, creionate în paginile acestei lucrări, nu este o mărturie grăitoare privind receptarea canoanelor de către Biserica etiopiană, înainte de apariția menționării lor în sursele literare din secolul al XIV-lea, este grăitor un alt adevăr istoric, anume, prezența episcopilor și mitropoliților greci în Etiopia[69], care aveau în posesie colecțiile canoanelor. Etiopienii sau ierarhii lor au putut să cunoască aceste

63. Împărăteasa păgînă Gudit (Iudit cea frumoasă) a distrus în secolul al X-lea Axumul și tezaurul său cultural. Vezi C. Rossini, *La caduta della dinastia Zagué e la versione amarica della Be'ela Nagast»* : RRAL, vol XXXI, ser. 4, (1923), pp. 279—314. C. Bezold, *Kebra Nagast, die Herrlich keit der Koenige*, Muenchen, 1905, p. 22. ; Sergew H. Sellasse, *op. cit.*, p. 225.

64. Vezi *Gedle Yemrehane Kristos*, manuscris, în limba ghe'ez Bete Medhane Alem, Axum. ; H. G. Wiet, *L'Égypte Byzantine et Musulmane*, Cairo, 1932. ; J. S. Trimingham, *Islam in Ethiopia*, London, 1954.

65. Vezi E. Cerulli, *Etiopi in Palestina ; storia della comunità etiopica di Gerusalemme*, 2 vol., Rome, 1943—1947 ; O. Meinardus, *Monks and monastries of the Egyptian Deserts*, Cairo, 1961.

66. Legenda despre «Prester John» sau «Preotul Ioan» a apărut în prima jumătate a secolului al XII-lea. Misionarii papei de la Roma, în căutarea unui suport moral pentru cruciadele susținute de pontiful roman, au creat o legendă despre un împărat creștin care este și preot, numit Ioan. La început acest preot-împărat a fost localizat în India ; Ulterior el a fost identificat cu împăratul creștin din Etiopia. Vezi F. Alvares, *The Prester John of the Indies*, trans. C. F. Beckingham and G. W. B. Huntingford, (Hacluyt Society, Cambridge, 1961) ; R. Lefebre, *Riflessi etiopici nella cultura europea del medioevo e del rinascimento* : Annali Lateranensi, vol. VIII (1944) ; G. Oppert, *Der Presbyter Johannes in Sage und Geschichte*, Berlin, 1864 ; J. Richard, *L'Extrême — Orient Légendaire au Moyen Age : Roi David et Prêtre Jean* : A. E. 2 (1957) ; V. Slessarev, Prester John, *The letter and the legend*, London, 1959.

67. Vezi Sawirus ibn al — Mukaffa, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, trans. Aziz Suryal Attiya et al., Cairo, 1948. vol. II, Part. II, p. 118—120.

68. Vezi *Gedle Lalibela*, în limba amharică, în «National Library», (Zewge Welde Sadik), Addis Abeba, 1959 ; J. Perruchon, *Vie de Lalibela, roi d'Éthiopie*, Paris, 1892.

69. Printre mitropoliții Axumului găsim și un georgian care venea din Ierusalim, în 479. Martyrius (478—486), patriarhul Ierusalimului, trimitea pe diaconul Georgian Toma cu o scrisoare de recomandare la patriarhul Alexandriei, rugîndu-l să-l sfințească episcop al Etiopiei. G. Garitte, *La version georgienne de la vie de S. Cyriaque par Cyrille de Scythopolis*, în «Museon», 75, 1965, p. 339—340. Enrico Cerulli nota că acesta este un caz unic, deoarece cultura greacă era dominantă în acest timp în Etiopia (*La Leteratura Etiopica*, *loc. cit.*, p. 220).

colecții de canoane ale ierarhilor greci [70]. Așa ne vom explica de ce tradiția canonică a Bisericii Etiopiei este comună cu cea a Ortodoxiei bizantine [71]. Ea s-a născut și a rămas în albia acestei tradiții dogmatico-canonice. În prezent teologii Bisericii etiopiene acordă tot mai multă atenție provenienței variantei celor 84 de canoane pseudoniceene de către Biserica coptă, care prin canonul 42 sancționa jurisdicția sa asupra Bisericii etiopiene și cerea perpetuarea obiceiului ca ierarhii Bisericii etiopiene să fie recrutați numai dintre copți. Lupta pentru independența Bisericii etiopiene încununată cu succes în 1951, prin alegerea primului întîistătător etiopian, arhiepiscopul Vasileos, a creat o conștiință canonică în rîndul teologilor etiopieni. Canoniștii Bisericii etiopiene au început să cerceteze mai cu atenție codul canonic copt. Ei s-au folosit în studiul lor comparativ de codul canonic al Bisericii Ecumenice. Garanția canonicității canoanelor din codul etiopian are nevoie de mărturia codului canonic al Bisericii Ecumenice din timpul patriarhului Fotie. Revizuirea codului canonic etiopian nu se poate restrînge însă numai la canoanele și legile împărătești primite de nomocanonul în 14 titluri, redactat de patriarhul Fotie în 883 și aprobat drept cod oficial al Bisericii Ortodoxe Ecumenice de Sinodul endemic din Constantinopol din anul 920. Codificarea codului canonic etiopian cere revizuirea tuturor «...normelor bisericești (sinoade, canoniști), parte de organe de stat, și care au fost receptate de întreaga Biserică ortodoxă» [72].

Procesul de receptare și încorporare a canoanelor într-un Codex etiopian «Liber Canonum» a început în secolul al IV-lea și se continuă pînă astăzi. Colecțiile de canoane ale Bisericii Ecumenice a Răsăritului au fost cunoscute etiopienilor prin intermediul colecțiilor grecești și apoi prin cele copto-arabe, derivate în parte din izvoare bizantine. Cercetătorii dreptului canonic oriental recunosc că colecțiile de canoane și nomocanoane siriene și copto-arabe sînt derivate din colecțiile grecești [73]. Prin traducerea acestor colecții siriene și copto-arabe, Biserica etiopiană și-a impropriat tezaurul canonic al Bisericii Răsăritene.

Nădăjduim ca înviorarea raporturilor Bisericii etiopiene cu Biserica Ortodoxă să deschidă noi perspective procesului de receptare a canoanelor sinoadelor ecumenice IV, VI și VII, în Biserica etiopiană, spre ușurarea refacerii unității Bisericii Mîntuitorului Hristos, cea una, sfîntă, sobornicească și apostolească.

70. După moartea Abunei Frumențiu a urmat Minas a cărui origine nu se cunoaște. După nume se pare a fi grec. După moartea lui Minas, sursele greco-romane sau etiopiene nu dau nici o mărturie despre ierarhii Axumului. Desigur păstorii Axumului au continuat să vină de la Alexandria. Părerile istoricilor sînt controversate în privința ierarhilor de la Axum după sinodul de la Calcedon (451). Unii îi numesc calcedonieni, alții necalcedonieni. Se crede totuși că de-abia din secolul al VII-lea vor veni pe scaunul arhieresc al Axumului, necalcedonienii din Egipt. Vezi E. Renodotius, *Historia Patriarchorum Alexandrinorum*, 1717 ; J. M. Wansleb, *Histoire de l'Eglise d'Alexandria*, 1677.

71. Prezența mitropoliților greci de la Adulis rămîne însă un adevăr incontestabil și o mărturie a posibilității receptării canoanelor Bisericii Ortodoxe bizantine de către Biserica Etiopiei, și după despărțirea jurisdicțională de la Calcedon ; V. Monneret de Villard, *Mosé, Vescovo di Adulis*, în «Orient Christ. Periodica» 13/1947, p. 613—623 ; J. M. Neale, *A History of the Hol Eastern Church*, London, 1843, vol. I, p. 220 ; Sozomenus, *Historia Ecclesiastica*, VIII, 14.

72. Dr. Valerian Șesan, *Revizuirea Canoanelor și altor norme Bisericești precum și codificarea lor*, Cernăuți, 1937, p. 14.

73. Vezi : Otto Meinardus, *A Study on the canon of the coptic Church*, loc. cit ; Salib Sourial, *The Sources of the modern law*, loc. cit. ; Botte, B. *Les plus anciennes collections canoniques*, în «Orient Syrien», 1950, p. 331—350 ;

Nicolae Vătămanu

„ȘARPELE DE ARAMĂ" (NUMERI, XXI) ÎN NUMISMATICĂ ȘI ÎN ISTORIA MEDICINII

Cercetările arheologice întreprinse, în urmă cu peste 50 de ani, de către Virgil Drăghiceanu, la biserica Domnească din Curtea de Argeș, au dus între altele la un rezultat senzațional: s-a descoperit mormîntul intact al unui voievod, îmbrăcat în costum de cavaler după moda apuseană, într-un sarcofag de piatră, în care se odihnea de peste o jumătate de mileniu [1].

Voievodul, asupra identității căruia nu există încă un acord complet, pare a fi Radu I Basarab (1377—1383) [2]. El purta o tunică scurtă de purpură cu nasturi de argint și în jurul mijlocului avea o cingătoare de piele închisă cu o magnifică pafta de aur; pe degete s-au găsit inele bătute în pietre prețioase și gravate cu inscripții latine, iar capul îi era împodobit cu o diademă țesută din fir de aur și brodată cu perle.

Era dovada felului de viață pe care-l duceau la Argeș cei dintîi domnitori ai noștri, luxul și bogăția de care se înconjurau. Dar unul dintre aspectele cele mai deosebite și de un interes excepțional îl constituiau simbolurile magice gravate pe bijuteriile descoperite. În primul rînd atenția cercetătorilor a fost atrasă de prețioasa pafta de aur, care cîntărea 280 g și reprezenta un castel medieval, cu două turnulețe în părți, din care un cavaler și o doamnă păreau a-și vorbi. În mijloc, sub o arcadă gotică, era un portal în care pe fondul de email azur se deosebea o lebădă de bronz cu cap de femeie.

Era desigur un simbol, dar semnificația lui n-a fost încă deplin și convingător dezlegată. S-a pretins că ar fi interpretarea unui roman de epocă [3] sau că ar reprezenta personajul «Frau Welt» sau «Frau Venus», adică transpunerea în spiritul medieval a anticei Afrodita, metamorfozată în lebădă [4].

Nu s-a dat însă atenție dosului paftalei, unde în dreptul lebedei din portal, se găsește o mică casetă închisă cu un capac prins în două șuruburi. Am socotit că aci se găsește taina paftalei de la Argeș.

Din ceea ce s-a descoperit în sarcofag s-a putut constata că voievodul purta în jurul mijlocului un cordon suplu, peste care era așezată centura cu paftaua de aur. Aceasta era însă doar un ornament, pentru că în realitate nu încheia centura. Prin greutatea sa paftaua scobora, cînd purtătorul era în picioare, pînă mai jos de șale. Ținînd seama de unele obiceiuri de port persane, sîntem înclinați să credem că acea cutiuță din spatele paftalei cuprindea medicamente sau substanțe afrodisiace.

---

1. «Buletinul Comisiei Monumentelor Istorice», X—XVI (1917—1923).

2. I. Ionașcu, *Basarabii în tabele genealogice*, în «Studii și articole de istorie», XVII (1972), p. 128.

3. N. Vătămanu, *Medicina veche românească*, București, 1970, p. 91—93.

4. M. Schwob, *Médailles et amulettes à légendes hébraïques*, în «Revue numismatique», seria II, vol. 2 (1892), p. 241; G. Schlumberger, *Amulettes byzantines anciennes destinées à combattre les maléfices et les maladie*, în «Revue des études grèques», V (1892), p. 73.

Legătura dintre lebăda cu cap de femeie și conținutul casetei este de natură a da naștere unor interpretări deosebit de sugestive.

Alte simboluri magice, mai puțin tainice însă, apar pe inelele de pe degetele voievodului. Sînt gravate diferite inscripții de texte religioase servind drept talismane, foarte deseori folosite în evul mediu, precum: «Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum». Pe piatra unui inel, o gemă antică de culoare roșie, este gravat un cap de femeie; inelul însuși poartă desene de formă romboidală și inscripția: «Jesus autem transiens per medium illorum ibat» (Luca IV, 30). Pe o parte a monturii se vede o stea în opt colțuri sub care se citesc literele AL-A. Camille Enlart [5] vedea în aceste litere o formulă magică, foarte cunoscută în evul mediu și exprimată prin sigla A G L A, constituită din inițialele unei citații din profetul Isaia: «Atha Gabor Leolam Odonai», adică «Puternic vei fi, Doamne, în vecii vecilor!» [6].

Cărturarii talmudiști, ca și cei creștini, socoteau că AGLA, unul dintre cele 72 de nume ale Dumnezeirii, nu trebuie să fie pronunțat de neinițiații împovărați de păcate și nevrednici.

De aceea au transformat pe AGLA în ARFA sau în ASLA ori au scos una dintre litere, ca de pildă în AL-A, care se găsește pe inelul lui Radu I Basarab.

Ne vom ocupa acum de o a treia categorie de simboluri magice care se întîlnesc pe unele dintre monedele bătute în timpul domniei lui Radu I Basarab, cel de al doilea domnitor român care a emis monede, după fratele său Vladislav, care l-a precedat la tron.

Există mai multe tipuri de monede, dar în studiul de față nu ne vom opri decît la cele «cu șarpe» [7], care așa cum se va constata au o strînsă legătură cu istoria medicinii. Șarpele apare numai pe monedele bătute în vremea domniei lui Radu I Basarab, cu excepția unui singur tip care poartă și numele fratelui său Vladislav, împreună cu care împărțise puterea, în calitate de coregent [8], înainte de a rămîne singur domnitor.

Aceste monede poartă, în general, sigle compuse din inițiale și din flori destinate, pare-se, să deosebească diferitele emisiuni sau să desemneze pe meșterii monetari. Mulțimea tipurilor monetare și frecvența emisiilor, uneori chiar de două ori pe an dacă nu și mai des, adăugate la tot așa de frecvente retrageri din circulație constituiau, după cum se crede, o importantă sursă de venituri pentru domnitori.

Dar în timp ce siglele obișnuite îndeplineau acest rol, pe care-l putem numi tehnic și de rutină, prezența șarpelui capătă o semnificație cu totul deosebită [9]. Să precizăm că domnia lui Radu I Basarab începea la un sfert de secol după teribila apariție a ciumei negre care a pustiit Europa în întregime. Prima izbucnire a acestui teribil flagel, în anii 1348—1350, a fost urmată, la scurte intervale de o serie de alte izbucniri dezastruoase, astfel încît calamitățile care s-au succedat în a doua jumă-

5. I. C. Chițimia, *Considerații referitoare la interpretarea formulei slave MLRB*, în «Romanoslavia», XII (1965), p. 305.

6. C. Moisil, *Monede vechi românești inedite sau puțin cunoscute*, în «Analele Academiei Române», mem. secț. ist., seria a 2-a, t. XXXVIII (1915), p. 70.

7. C. Moisil, *Monetele lui Radu I. Basarab*, în «Bul. Com. Mon. Ist.», p. 122.

8. *Ibidem*.

9. Oct. Iliescu și N. Vătămanu, *În legătură cu unele particularități ale monedelor lui Radu I Basarab*. Comunicare la Societatea de Numismatică, 25 martie 1962.

tate a secolului XIV trebuie să fie considerate ca aparţinînd aceleiaşi înfricoşătoare epidemii cunoscută sub numele de ciuma neagră [10].

Lipsa arhivelor şi a cronicelor cu privire la aceşti primi ani de viaţă a principatelor române au stat la baza ignorării ravagiilor groaznicului flagel în trecerea lui prin ţările noastre. Pînă acum nu s-a putut aduce nici o atestare documentară în sprijinul propagării ciumei negre la noi. Servindu-ne însă de indicii indirecte, am izbutit să stabilim cu certitudine că în cursul secolului XIV şi ţara noastră a suferit de pe urma acestei calamităţi [11]. Printre aceste inidicii figurează, în primul rînd, *reprezentarea şarpelui biblic* gravat pe monedele bătute în timpul domniei lui Radu I Basarab. Exemplare de acest fel sînt destul de rare; pînă în prezent s-au identificat numai 21 ducaţi de argint [12], care aparţin următorelor trei tipuri:

1. Paisprezece dintre aceşti ducaţi, deci cei mai mulţi, poartă pe avers inscripţia în slavonă «Io Radoula» sau «Io Radoula velic voevod», adică «Io Radu mare voievod» şi o cruce greacă cu braţele egale, terminate în flori de crin. În cantoane apar grupuri de cîte trei globule. Pe revers este gravat un coif văzut din profil, surmontat de un vultur cu aripile strînse, privind spre stînga. În faţa coifului se vede un şarpe, cu gura căscată, aşezat vertical.

2. Al doilea tip poartă pe avers tot o cruce greacă, cu flori de crin la extremităţi, dar în cantoane globulele sînt înlocuite cu litera «a». Pe revers, aceeaşi reprezentare a şarpelui, în faţa coifului surmontat de vultur.

3. Ultimul tip poartă pe avers crucea şi globulele, dar pe revers, în locul şarpelui, este gravată, o singură dată, litera «a», identică în ce priveşte forma cu aceea de pe tipul 2 [13].

Dacă trecem acum la analiza semnificaţiei acestor simboluri, vom începe cu ceea ce ne este cunoscut, adică prin litera «a» care reprezintă iniţiala termenului magic AGLA, termen redus aci la o singură literă. În patru litere sau în mai puţine, se grava pe clopote pentru a le apăra de trăznet [14], sau pe inele pentru a-i feri pe cei ce le purtau de boli şi îndeosebi de molime.

Prezenţa termenului AGLA, redus la AL-A sau numai la «a», ca şi reprezentarea şarpelui pe aceste monede, menite să aibă o largă circulaţie, fuseseră recomandate mai întîi credincioşilor catolici, de la care le-au luat apoi şi cei ortodocşi, prin spirit de imitaţie. Ele urmau să servească drept amulete spre a-i apăra de ciumă. Fenomenul a devenit foarte frecvent în cursul secolului XIV, cînd epidemiile s-au succedat cu o viruleanţă tot mai puternică. Urmarea a fost că s-au căutat cu tot mai multă insistenţă monedele, «Pestthalerii» şi medaliile cu şarpe, bătute special. Desigur că numeroasele emisiuni îmbogăţeau tezaurul domnesc. Dacă, în principiu, acesta era adevărat şi pentru alţi principi [15], Radu I Basarab nu urmărea realizarea

10. F. H. Garrison, *An Introduction to the History of Medicine*, Philadelphia—London, 1929, p. 188. 11. N. Vătămanu, *op. cit.*, p. 86.

12. Oct. Iliescu, *Cu privire la problema realizării unui «corpus» al monedelor feudale româneşti*, în «Studii şi cercetări de istorie medie», I (1956), p. 296.

13. Oct. Iliescu, *Emisiuni monetare ale Ţării Româneşti în secolele XIV şi XV*, în «Studii şi cercetări numismatice», II (1958), p. 311.

14. F. de Mély, *Le Rétable de l'agneau de Van Eyck*, în «Revue Archéologique», XV (1921), p. 33.

15. Jaqueline Brossolet, *Quelques aspects religieux de la grande peste du XIVe siècle*, Conferinţă la Centru de cercetări de istoria evului mediu la Universitatea Paris-Sorbona, 9 decembrie 1971.



Fig. 1. — Medalion-amuletă contra ciumei, încadrată în ramă de metal.



Fig. 2. — Pestthaler din Kremnitz; secolul XVI; argint.



Fig. 3. — Pestthaler — 1587(?)
Iisus, sub chipul șarpelui, pe cruce.



Fig. 4. — Ducat cu șarpe (revers).



Fig. 5. — Medalia lui Paracelsus contra ciumei; avers și revers.

de venituri suplimentare, cu orice preț, fiindcă era un domnitor bogat. O cronică italiană contemporană, *La Cronaca Carrarese*, vorbește de o comandă a lui Radu I Basarab, la Veneția, pentru zece mii de armuri necesare oștirii sale [16]. Cu toată exagerarea cifrei armurilor rămîne totuși adevărat faptul că în lupta dintre unguri și români regele Ludovic era să cadă în mîinile oștirii lui Radu I Basarab.

Înzestrarea excepțională a oștirii, ca și lupta ce a uramt, au reprezentat pentru Radu I Basarab realizări de o însemnătate cu totul excepțională. Pentru a le sublinia valoarea, el a pus să se bată o emisie specială de ducați, pe care, fapt unic în istoria numismaticii românești, el însuși este reprezentat în armură, avînd alături scutul armurial menit să-l identifice [17]. Aceeași reprezentare se găsea zugrăvită și la exteriorul bisericii Mînăstirii de la Argeș, pînă la o reparație din secolul XVII.

Iată, așadar, că o acțiune cu semnificație politică și militară, din vremea domniei lui Radu I Basarab, a fost comemorată printr-o emisie monetară.

Un alt eveniment, de o importanță tot atît de deosebită, adică epidemia de ciumă neagră, a fost și ea evocată prin baterea de monede purtînd pe ele reprezentarea șarpelui și a literii «a», inițiala siglei AGLA. Marea epidemie de ciumă semnalată în cursul anilor 1348—1350 și-a făcut din nou apariția la puțină vreme după aceea. Astfel, la Constantinopol, capitala Imperiului bizantin, cu care noi românii ne aflam în strînse legături de ordin religios, economic și politic, molima bîntuia încă din 1386 [18]. Mitropolitul Țării Românești Hariton, care se găsea la Muntele Atos, își întocmea, în 1378, testamentul temîndu-se că va muri. Nu se poate închipui că epidemia care pricinuia atîtea ravagii în țările învecinate să fi cruțat țara noastră.

Este foarte probabil că reprezentarea șarpelui pe monede [19] corespundea unei anumite perioade din evoluția epidemiei, probabil momentului cînd virulența devenea cea mai ucigătoare. Prezența șarpelui constituia o invocație pentru a se înlătura boala; iar cînd șarpele invocat nu și-a arătat puterea, el a fost înlocuit pe monede prin litera «a» (AGLA), o altă invocare a milostivirii divinității [20].

Legăturile dintre reprezentarea șarpelui și molima de ciumă datează din cele mai vechi timpuri și are ca izvor o istorisire biblică. După ce au ieșit din Egipt, evreii s-au răzvrătit împotriva lui Moise. Pentru a-i pedepsi, Iahve a slobozit asupra lor șerpi veninoși, care mușcau și omorau pe evrei. Înfricoșați, păcătoșii au venit la Moise, rugîndu-l să-i apere. Profetul a primit atunci poruncă de la Dumnezeu să facă un șarpe de aramă și să-l atîrne de un stîlp; oricine va mai fi mușcat și se va

16. G. I. Brătianu, *Expediția lui Ludovic I al Ungariei împotriva lui Radu I Basarab*, în «Revista istorica», II (1925), nr. 2, p. 12.

17. N. Vătămanu, *Revelații în tabloul ctitorilor Mînăstirii Curtea de Argeș*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXV (1967), nr. 7—8, p. 122.

18. N. Vătămanu, *Medicina veche românească . . .*, p. 82.

19. Bruno Kisch, în lucrarea : *Plagues and Coins*, în «Ciba Simposia», X (1948), nr. 10, p. 807, arată că în trecut se băteau monede cu prilejul diverselor epidemii : așa a fost tetradrahma lui Selinus (cca. 550 î.d.Hr.) pentru a aminti ravagiile pricinuite de malarie în Sicilia, sau dinarii lui Lucius Valerus Asciculus (46 d.Hr.) din vremea unei epidemii de ciumă în Italia.

20. M. Vernes, *Le serpent d'airain fabriqué par Moïse et les serpents guérisseurs d'Esculape*, în «Revue archéologique», VII (1918), p. 36.

uita la șarpele de aramă, va scăpa cu viață [21]. Fără îndoială că era vorba, sub această prezentare poetică și legendară, de calamitățile pricinuite de o gravă epidemie, care ar fi putut fi ciuma.

Povestiri în care intervin șerpii vindecători au fost multe în trecut [22]. Ele circulau în toate metropolele lumii vechi, și îndeosebi la Roma și la Constantinopol. Ovidiu în *Metamorfozele* sale (XV, 626—744) și Pliniu în *Naturalis Historia* (XXIX, 22) amintesc de introducerea cultului lui Esculap la Roma, cult adus din orașul Epidaur, sub înfățișarea unui șarpe mare, adăpostit în templul de pe malurile Tibrului; șarpele avea să reprezinte mai tîrziu pe Esculap însuși.

În evul mediu și în vremea Renașterii era obiceiul să se invoce deseori puterile binefăcătoare ale șerpilor, care se credea că ar putea face să înceteze sau să înlăture epidemiile. Explicația acestei credințe stătea pe de o parte, în răspîndirea progresivă a culturii religioase și, pe de altă parte, în marea frecvență a epidemiilor de ciumă. Emisiile de monede și de medalii care au pe ele reprezentarea unui șarpe și care serveau drept amulete, au devenit foarte căutate și a trebuit să fie repetate. Astfel erau foarte răspîndite în secolul XVI [23]. Centrul cel mai reputat, specializat în baterea unor astfel de medalii, se găsea la Joachimstahl în Boemia.

Medaliile aveau pe o față scena Răstignirii, iar pe cealaltă era reprezentat Moise, înconjurat de poporul său și prosternat în fața șarpelui de aramă. Inscripția «Numeri, 21» arăta originea biblică a istorisirii. Se mai întîlneau diverse alte texte religioase și invocații. De cele mai multe ori erau așa-numitele «binecuvîntări ale lui Zaharia», după numele unui papă (741—752), după alții al unui episcop din Ierusalim [24], sau atribuite altor sfinți, care făcuseră să înceteze, cîndva, epidemii de ciumă.

Medaliile acestea erau executate cu un deosebit simț artistic [25] și uneori erau prinse într-un cadru metalic, de asemenea măiestrit lucrat. Se putea vedea pe multe dintre medalii șarpele încolăcit în jurul Crucii, ceea ce îl identifica cu însuși Iisus Hristos. Alteori era încolăcit în jurul unui Tau egiptean, în formă de T (care simboliza de asemenea Crucea).

Una dintre aceste medalii-amuletă împotriva ciumei, care a reținut mai mult atenția, a fost aceea a marelui medic din vremea Renașterii, Paracelsus. Aversul medaliei avea gravat un șarpe încolăcit în jurul unui Tau precum și inscripția: «Contra Pestem»; reversul arăta un scorpion încadrat în cuvintele «Seneston Paracelsi».

În afară de amuletele în chip de medalii sau de monede, așa-numiții «Pesthaleri», adică taleri din vremea ciumei [26], se mai făceau amulete și în formă de cruce, cu inscripții foarte variate [27].

---

21. Numeri, XXI.

22. I. S. Schonten. *De slangenstaf van Asklepios, Symbol der Geneeskunde,* Amsterdam, f.a., p. 13. 23. F. G. Garrison, *op. cit.*, p. 240.

24. Br. Kisch, *op. cit.*

25. H. H. Molaret și J. Brossolet, *La peste source méconnue d'inspiration artistique, Koninklijk Museum voor Schone Kunsten, Jaarboek,* Antwerpen, 1956, p. 33.

26. R. Crawford, *Plague and Pestilence in Literature and Art,* Oxford, 1914; *Pestilantia in Nummis,* Sammlung Pfeiffer, Nürnberg, 1942. 27. H. H. Molaret, J. Brassolet, *op. cit.*

Trebuie să precizăm însă că toate aceste monede și medalii-amulete, datează, așa cum am mai amintit, din vremea marilor epidemii din secolele XVI și XVII. Însă din vremea ciumei negre, a marii epidemii din a doua jumătate a secolului XIV, nu se cunosc decît două emisiuni monetare cu șarpe: aceea a ducilor de Milano, din familia Visconti [28] și cele bătute de Radu I Basarab.

Familia Visconti și-a făcut apariția pe scena istoriei în secolul XIII. Pe blazonul său se vede un mare șarpe înghițînind un sarazin stacojiu. Această compoziție armurială datează din anul 1283, deci înainte cu 70 de ani de izbucnirea epidemiei de ciumă neagră în Europa. Simbolul reprezentat nu are nici el legătură cu epidemia de ciumă, deoarece evocă o faptă eroică a lui Ottone Visconti, care, plecat în cruciadă, a ucis în luptă sub zidurile Ierusalimului pe un rege sarazin, care purta un coif surmontat de o viperă [29]. Deci, încă odată, nici o legătură între blazonul casei Visconti și epidemia de ciumă neagră.

În aceste condiții putem trage concluzia că singura monedă cu șarpe din vremea ciumei negre este aceea bătută, în mai multe variante, de voievozii noștri între anii 1377—1383. Este, de altfel, și prima dintre aceste monede cunoscute pînă în prezent, deoarece precede cu 44 ani Pestthalerul de la Kremnitz (1527 și 1528) și cu atît mai mult medalia-amuletă venețiană și din alte orașe italiene (1576—1580). Ulterior, numărul tipurilor de Pestthaleri se va ridica la importanta cifră de 83 [30], în afară de numeroasele emisii și tipuri de medalii.

Ne mai rămîne să lămurim un ultim punct: încercînd a descoperi originea acestor diverse magice medievale: lebăda cu caj de femeie, casetă misterioasă, sigla AL-A sau «a» aflată pe inele sau pe monede și, în sfîrșit, să găsim o explicație a prezenței șarpelui pe feluritele piese aduse în discuție.

Trebuie mai întîi să amintim că aceste simboluri erau acceptate de mințile cele mai distinse și mai instruite ale vremii, fiind folosite deopotrivă de învățații talmudiști ca și de cei creștini. Unele dintre simboluri trecuseră dincolo de cercul restrîns al cărturarilor, ajungînd în lumea mai largă. Un exemplu grăitor în acest sens este oferit de reprezentarea apotropaică, apărătoare de boli, a șarpelui.

Mai trebuie să ținem seama de faptul că Radu I Basarab nu era catolic, ci ortodox și că istoria îl cunoaște ca pe un pios ctitor de mînăstiri ortodoxe și aceasta tocmai într-o vreme cînd propaganda catolică era foarte activă și făcea deosebite sforțări pentru a aduce poporul nostru la confesiunea romană-catolică.

Și totuși, după obiceiurile vremii sale, acest principe își petrecuse anii tinereții pe la mai multe curți străine și probabil a fost trimis chezaș al credinței tatălui său la regele Ungariei [31]. Trebuie adăugat și faptul că însuși bunicul lui Radu I

28. A. Engel, P. Serrure, *Traité de numismatique moderne et contemporaine*, Paris, 1907, p. 429.

29. *Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettre ed Arti*, sub voce, Roma, 1949.

30. Cea dintîi se află în colecția «Germanisches National-Museum» din Nürnberg; celelalte în «Pestilentia in Nummis», p. 10.

31. G. I. Brătianu, *În jurul originii stemelor Principatelor Române*, în «Revista istorică română» I (1931), p. 233.

Basarab Întemeietorul se arătase dispus să trimită pe unul dintre fiii săi la curtea suveranului regatului vecin. Ceva mai mult încă, principii Basarabi stabiliseră legături de familie cu înalta nobilime maghiară, astfel, Elisabeta, sora lui Radu I Basarab, se căsătorise cu Ladislau de Opeln. De asemenea și faptul că Vladislav, fratele și predecesorul lui Radu I Basarab la tron, adoptase, marea pecete a țării cu inscripție latină [32]. Și, în sfîrșit, costumul pe care-l purta Radu I Basarab și cu care a fost găsit în mormînt, toate acestea dovedesc strînsele legături ale principilor din această dinastie românească cu lumea occidentală, cu obiceiurile și moravurile ei.

Crescut în spiritul catolic de mama sa, și în contact cu felul de viață din partea de vest a Europei, Radu I Basarab era desigur din plin familiarizat cu cultura vremii sale și astfel înclinat a se lăsa cîștigat de simbolismul magic al contemporaneității.

Însă, din momentul în care i s-a încredințat soarta poporului său, acest principe a știut să se ferească de influența mediului catolic, care ar fi putut să-l ducă la o dependență spirituală, și politică a țării. Fără a avea cîtuși de puțin nevoie să abandoneze spiritul în care fusese educat și felul de viață în care crescuse, inclusiv moda vestimentară cu care se obișnuise, el s-a întors hotărît către lumea bizantină de care se simțea legat prin credință, către acea putere imperială care nu arăta nici un fel de dorințe de cucerire, izbutind astfel să apere neștirbită independența tinerei dar viguroasei Țări Românești.

32. C. Moisil, *Monetăria Țării Românești în timpul dinastiei Basarabilor*, în «Anuarul Institutului de istorie națională», Cluj, III (1924), p. 177.

Prof. M. Vasilescu

ȘTEFAN CEL MARE, APĂRĂTOR AL CREȘTINĂTĂȚII

La 10 ianuarie 1975 s-au împlinit 500 de ani de cînd, lîngă Vaslui, la locul numit Podul Înalt, Ștefan cel Mare obținea marea și răsunătoarea lui victorie împotriva turcilor; 500 de ani de cînd, după Mircea cel Bătrîn, Iancu de Hunedoara și Vlad Țepeș, un alt voievod român se alătura șirului de iluștri apărători ai creștinătății din acel zbuciumat veac al XV-lea; 500 de ani de cînd se vădea Europei întregi acest adevărat «răsărit de soare» pe cerul mai mult înnegurat al istoriei noastre trecute. Această istorie, care a fost martora atîtor prefaceri sociale și politice, atîtor răsturnări de oameni și popoare, această istorie cunoaște puține personalități de proporțiile, de măreția și de valoarea lui Ștefan. Cei 500 de ani care s-au scurs de la marea izbîndă de la Podul Înalt formează perspectiva istorică prin care viața și acțiunile lui Ștefan pot fi judecate în adevărata lor valoare.

Ștefan cel Mare s-a urcat pe tronul Moldovei în anul 1457, după ce l-a înfrînt pe Petru Aron, nevrednicul său înaintaș. Deși a cucerit domnia prin luptă, Ștefan nu s-a impus poporului cu forța, ca un uzurpator. Așa cum istorisește Grigore Ureche, după ce «s-au strînsu țara la Direptate», Ștefan «i-au întrebatu pre toți: iastele cu voie tuturor să le fie domn? Ei cu toții au strigat într-un glas: Întru mulți ani de la Dumnezeu să domnești. Și decii cu toții l-au ridicatu domnu și l-au pomăzuitu spre domnie mitropolitul Teoctistu»[1]. Era în primăvara anului 1457, în preajma Învierii Domnului. Coincidență simbolică, în care Sadoveanu vedea semnele unui destin hotărît în veac: «Căci de a doua zi țara își începe învierea sa»[2].

Într-adevăr, în cei 47 de ani, aproape o jumătate de veac, Ștefan s-a identificat cu lupta poporului care îl alesese domn la Direptate, împotriva primejdiei cumplite a dominației otomane. Situația din sud-estul Europei la mijlocul secolului al XV-lea era atît de încordată și atît de amenințătoare, încît încercarea domnului Moldovei de a ține piept acestui uragan ridicat în numele semilunii apare de un eroism incomparabil. Imperiul otoman, care se afla în plină forță și expansiune teritorială, era o mare putere a lumii și reprezenta atunci o imensă primejdie pentru întreaga Europă. Această primejdie era cu atît mai mare cu cît turcii erau conduși atunci de unul dintre cei mai mari sultani pe care i-au avut de-a lungul întregii lor istorii. Mahomed al II-lea nu era numai un soldat desăvîrșit ci și un politician rafinat și un strateg iscusit. În planurile lui de dominație europeană era conștient că primele mari piedici erau totuși micile state românești de la Dunăre. El socotea că, atîta vreme cît românii stăpînesc Chilia și Cetatea Albă iar ungurii Belgradul sîrbesc turcii nu vor putea birui pe creștini. Într-adevăr, biruința lui Iancu de Hunedoara la Belgrad în 1456 și izbînda lui Ștefan la Podul Înalt în 1475 au întîrziat cu aproape un secol expansiunea turcească spre Europa centrală.

Pe lîngă amenințarea din afară, situația internă a Moldovei nu era nici ea mai bună. Cu un an înainte de suirea pe tron a lui Ștefan, Petru Aron se grăbise să

1. Grigore Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei*, ed. P. P. Panaitescu, ESPLA, Buc., 1955, p. 83.
2. Mihail Sadoveanu, *Viața lui Ștefan cel Mare*, ESPLA, București, 1954, p. 69.

accepte, după ce se sfătuise cu boierii, cererea turcilor de a le plăti 2000 de galbeni pe an. Dealtfel, Petru Aron închinase țara și ungurilor și polonilor, conștient că atît cei 2000 de galbeni cît și «ajutorul» de călăreți, provizii și boi nu le vor plăti nici el, nici boierii, ci poporul. Iată de ce poporul, «țara», sînt cei care l-au ridicat domn pe Ștefan, cu nădejdea că vor scăpa de povara acestui tribut.

Ștefan ocupă deci tronul cu sprijinul intern al răzeșilor, al tîrgoveților și al boierimii mici. Cu ajutorul lor a înfrînt rezistența marilor feudali, întărind puterea centrală și dirijînd apoi întreaga politică a Moldovei către apărarea independenței. A reorganizat și a întărit armata. Ca și marii săi înaintași, Iancu de Hunedoara și Vlad Țepeș, Ștefan a fost unul dintre puținii domni care au cutezat să ridice la luptă întregul popor, adunînd «oastea cea mare». A întărit vechile cetăți și a ridicat altele noi. A reluat de la unguri Chilia și de la poloni Hotinul, întregind astfel salba de cetăți care apărau de jur împrejur Moldova. Și-a asigurat apoi liniștea la hotare. Este uimitor talentul diplomatic cu care a știut să țină în echilibru forțele politice care amenințau Moldova, făcînd cele mai subtile mișcări în sistemul complicat al luptelor, al alianțelor, al tratatelor de pace și uneori chiar al arbitrajului între state rivale. Rezolvă repede conflictele cu polonii și ungurii, pe care și-i apropie apoi. În Țara Românească înlocuiește pe Radu cel Frumos, supus turcilor, cu Laiotă Basarab, apoi cu Basarab Țepeluș, asigurîndu-și astfel și hotarul de sud. Intră în legături cu hanul Uzun-Hassan al Persiei, cu care se înrudea prin soția sa, Maria din Mangop. De asemenea, stabilește relații politice, cimentate printr-o serie de căsătorii dinastice, cu cnezatele rusești de Kiev și Moscova. Au mai existat legături sporadice și fără rezultat cu Veneția, interesată și ea în lupta împotriva turcilor. Ștefan s-a adresat chiar și papei, pe care a încercat să-l convingă să formeze o alianță a statelor creștine împotriva pericolului turcesc, care amenința și Europa de apus.

Conflictul cu turcii devine inevitabil după amestecul lui Ștefan în Țara Românească și răsturnarea din domnie a lui Radu cel Frumos. După acest act de curaj, Ștefan îl comite și pe al doilea: refuză plata tributului, pe care Mahomed îl cerea plătit personal de domn, așa cum făcea și domnul Țării Românești, și mai ales refuză predarea celor două cetăți din sudul țării, Chilia și Cetatea Albă. Rezultatul acestui refuz este expediția lui Soliman pașa în Moldova și lupta de la Podul Înalt, din ianuarie 1475. După majoritatea izvoarelor, Soliman venea cu o armată de 120.000 de oameni, în timp ce Ștefan nu-i putea opune decît 40.000 de moldoveni, «mai toți țărani și lucrători de pămînt», cum relatează cronicarul polon Dlugosz. Ștefan i-a biruit totuși pe turci, dar, spune Grigore Ureche, «nu așa cu vitejiia, cum cu meșterșugul». Și anume, Ștefan a pustiit totul în drumul turcilor, în așa măsură încît, după povestirea colorată și sugestivă a aceluiași cronicar, «au slăbitu caii turcilor cei gingași». Apoi «a amăgit»[3] oastea turcească cu buciume și cu trîmbițe spre mlaștinile Bîrladului, după care i-a lovit din spate, măcelărindu-i. Atît de cumplită a fost înfrîngerea turcilor încît, după cum povestește Misail Călugărul, unul dintre interpolatorii lui Ureche, cînd s-au văzut în ținutul Tutovei, departe de primejdie, turcii, «în legea lor au dat laudă lui Dumnedzău că au scăpat ș-au ieșit la lume»[4]. Răsunetul victoriei moldovenilor a fost pe măsura izbînzii, iar laudele nu mai conteneau. Ureche spune că «mare bucurie au fostu tuturor domnilor și crailor de prin prejur de biruință ce au făcut Ștefan vodă»[5]. Laudele și admirația au rămas însă în vorbe, iar țăranii moldoveni au rămas să înfrunte mai departe singuri puhoiul turcesc, spre bucuria «tuturor domnilor și crailor».

3. Grigore Ureche, *op. cit.*, p. 92. 4. *Ibidem.* 5. *Ibidem*, p. 93.

Chiar în anul următor, Mahomed însuși întreprinde o expediție de pedepsire a țării și a domnului. Turcii sînt însoțiți și de munteni, tătarii atacă și ei la ordinul sultanului. Iar Ștefan rămîne singur în fața primejdiei. A folosit aceeași strategie ca și la Podul Înalt, pustiind țara în drumul turcilor, alegînd loc de strîmtoare pentru luptă și atacînd cel dintîi, ca să surprindă pe turci. Vitejia moldovenilor a fost fără seamăn. Ureche povestește că au căzut atîția moldoveni, «cît au înălbit poiana de trupurile de a celor periți», iar după luptă, «dacă au strînsu Ștefan vodă trupurile morților, movilă de cei morți au făcutu» [6]. Jertfele au fost însă zadarnice. Moldovenii au fost învinși, spre «scîrba mare» a domnilor și crailor, spune același cronicar. Turcii au înaintat pînă la Suceava, unde urma să fie înscăunat alt domn. Ei nu izbutesc însă să cucerească cetatea, iar pe drumul de întoarcere spre Dunăre sînt hărțuiți necontenit de oastea moldovenilor, încît lasă toată prada pe care o luaseră, întorcîndu-se totuși fără izbîndă. Luptele cu turcii au continuat și după aceea. La Cătlăbuga, la Scheia, noi victorii ale moldovenilor au umplut de spaimă pe turci.

Luptele victorioase ale moldovenilor împotriva turcilor, sub marele lor domn Ștefan, au avut un răsunet neobișnuit și au fost înregistrate de cronicile timpului. Dintre acestea, o cronică rusească vede în Ștefan un al doilea Alexandru Macedon. Cronicarii poloni Miechowski și Dlugosz sau Bonfinius, biograful lui Matei Corvin, văd în Ștefan un erou al secolului lor, un bărbat demn de admirat, un om minunat, blînd și drept, înțelept și iscusit în ale războiului. Chiar papa Sixt al IV-lea, mai generos în vorbe decît în ajutoare, socotea că numele lui Ștefan a căpătat atîta celebritate încît este rostit de toți și că Ștefan este în unanimitate foarte lăudat.

Domnia lui Ștefan cel Mare reprezintă punctul culminant al luptelor țărilor române împotriva pericolului turcesc și pentru păstrarea independenței. Dar, ca și Mircea odinioară, Ștefan și-a dat seama că singur nu va putea continua. Țăranii moldoveni l-au sprijinit pînă la sacrificiul vieții în această luptă care era mai ales a lor. Printre rîndurile cronicarilor se citește că victoriile și jertfele au fost în primul rînd ale acestor țărani, care au înălbit poienile Moldovei cu trupurile lor. Pierzînd cetățile-cheie de la Dunăre și mare și lipsit de un ajutor efectiv din afară, Ștefan cedează în cele din urmă, consimțind să plătească tribut turcilor. El păstrează însă perfecta autonomie a țării, deoarece acest tribut nu reprezintă încă starea de vasalitate față de Imperiul otoman, ci numai cumpărarea păcii cu turcii, obligați prin legea lor să se afle în «război sfînt» cu statele neislamice.

Victoriile lui Ștefan împotriva turcilor depășesc însă cu mult, ca însemnătate, granițele Moldovei și interesele ei locale. Ștefan era un monarh european și un apărător al întregii creștinătăți și el însuși era perfect conștient de acest lucru. Letopisețul care se scria la curtea sa, soliile către aliații săi, pisaniile bisericilor pe care le-a ctitorit, lespezile de piatră pe care le-a așezat pe mormintele strămoșilor, toate acestea stau mărturie pentru adînca evlavie a lui Ștefan, pentru credința lui că stă sub ajutorul lui Dumnezeu. În scrisoarea-proclamație prin care, la 25 ianuarie 1475, aducea la cunoștința Europei victoria de la Podul Înalt [7], Ștefan sublinia faptul că el i-a biruit pe dușmanii creștinătății «cu ajutorul Domnului Dumnezeului nostru atotputernic», căruia îi aducea mai departe laudă. El credea chiar că Dumnezeu a ferit pînă atunci Moldova, tocmai pentru că această țară era «poarta creștinătății».

6. *Ibidem*, p. 95.

7. *Documentele lui Ștefan cel Mare* publicate de Ioan Bogdan, vol. II, București, 1913, p. 319—321.

Cu toate prilejurile Ştefan aducea laudă lui Dumnezeu, nu numai după biruinţe ci şi după înfrîngeri. Portretele care s-au păstrat pe ziduri de biserici, pe evangheliare, pe epitrahile sau pe acoperăminte sfinţite ni-l arată pe domn îngenunchiat în rugăciune, implorînd ajutorul de sus în faţa primejdiei sau mulţumind pentru izbîndă. În muzeul de la Putna se mai păstrează tripticul care îl însoţea în toate campaniile.

Conştiinţa însemnătăţii europene a victoriilor sale antiotomane este deopotrivă de limpede la Ştefan. Demnitatea cu care el se adresează principilor creştini prin scrisoarea din 25 ianuarie 1475 este grăitoare în această privinţă. Ştefan nu implora ajutor ca unul care se afla în nevoie, ci deschidea ochii celor care nu puteau sau nu voiau să vadă mai departe de limitele ţării şi timpului lor. Cererea lui era aproape o poruncă: «Aşa trebuie să faceţi şi voi, pe mare şi pe uscat», le spunea el domnilor creştinătăţii, încheind astfel: «Deci, fiţi gata fără întîrziere». Chiar într-un moment mult mai greu, cînd începea să se teamă pentru cetăţile-porturi din sudul Moldovei, Ştefan justifica cererea de ajutor adresată Apusului tocmai prin această valoare europeană a acţiunilor sale militare. În mai 1478, el se adresa astfel veneţienilor, prin solul său, Ioan Ţamblac: «Nu vreau să mai spun cît de folositoare este pentru treburile creştine această ţărişoară a mea; socotesc că este de prisos, fiindcă lucrul e prea vădit. [...]. Afară de asta, fiindcă turcul s-a împiedicat de mine, mulţi creştini au rămas în linişte de patru ani»[8]. Mai departe, Ştefan arăta că se aşteaptă la noi atacuri turceşti, îndreptate împotriva Chiliei şi a Cetăţii Albe, la care sultanul rîvnea de mult timp. «Trebuie să aveţi în vedere — spunea el — că aceste două ţinuturi sînt Moldova toată, şi că Moldova cu aceste ţinuturi este un zid pentru Ungaria şi pentru Polonia»[9]. Sceptic cu privire la ajutorul veneţienilor, Ştefan nu se umileşte, ci manifestă aceeaşi dîrză hotărîre de luptă: «Dacă Dumnezeu va vrea să nu fiu ajutat, din două lucruri unul se va întîmpla de bună seamă: ori această ţară va pieri, ori voi fi silit, de nevoie, să mă supun păgînilor. Lucrul acesta însă nu-l voi face nici odată, vrînd mai bine o sută de mii de morţi decît aceasta»[10]. Nevoia şi mai ales lipsa de înţelegere a contemporanilor, pe care i-a depăşit prin geniul său politic, îl vor sili însă să încheie pace cu turcii.

Însemnătatea epocală a lui Ştefan nu stă însă numai în victoriile sale războinice. Căci, dacă veacul său a fost într-adevăr plin de aceste victorii, pămîntul Moldovei este pînă astăzi presărat cu numeroase monumente rămase din timpul lui. Mînăstirile şi bisericile cu care a însemnat locurile izbînzilor sau ale înfrîngerilor reprezintă o adevărată culme a arhitecturii româneşti. Din influenţe arhitectonice variate, dar asimilate în chip creator, s-a născut pe vremea lui Ştefan originalul şi graţiosul stil moldovenesc, remarcabil prin mlădierea formelor şi prin varietatea lor, prin sobrietatea şi bunul gust al ornamentelor. Sînt unice în lume bisericile cu picturi exterioare de la Voroneţ, Humor, Moldoviţa şi Sucevita, despre care un vizitator străin, specialist în istoria artelor, scrie că nu pot fi asemuite decît cu faţada bisericii San Marco din Veneţia. Manuscrisele artistic caligrafiate şi împodobite cu gingaşe miniaturi, vignete şi iniţiale înflorite, broderiile artistice lucrate în aur, argint şi pietre preţioase, chenarele dantelate în piatră de la uşi, ferestre sau pietre de mormînt, sculpturile în lemn, ferecarea în aur şi argint a cărţilor bisericeşti şi a icoanelor, toate acestea sînt operele mari ale unor mărunţi artişti anonimi ieşiţi din rîndurile poporului nostru, în marea epocă a lui Ştefan cel Mare. Tot în această epocă glorioasă, alţii, mărunţi mînuitori ai condeiului, au început să aştearnă pe hîrtie faptele tre-

8. *Ibidem*, p. 349—359. 9. *Ibidem*. 10. *Ibidem*.

cutului, alcătuind primele cronici. Atît de strălucită este această epocă a lui Ștefan în istoria poporului nostru, încît a putut fi comparată cu epoca lui Pericle la vechii greci [11].

Produs al timpului său, Ștefan cel Mare și-a depășit însă timpul. Și dacă unul din cronicarii noștri scria că «nu sînt vremile sub om, ci bietul om sub vreme», Ștefan a demonstrat, prin viața și prin faptele lui, că atunci cînd ascultă bătaia de inimă a poporului său și-i cunoaște năzuințele, omul poate supune vremea. Ștefan a fost un exponent al poporului său, al «țării» care s-a adunat la Direptate ca să-l aleagă domn. Și poporul i-a răsplătit truda, urmîndu-l și iubindu-l ca pe un adevărat fiu al său.

Marea personalitate a lui Ștefan a spart zăgazurile istoriei, care n-a putut să-l cuprindă, și a intrat în cîntec, în versuri, în basm, în legendă. Rapsozii populari l-au cîntat în versuri ca acestea: «Ștefan, Ștefan, domn cel mare, Seamăn pe lume nu are Decît numai mîndrul soare».

Mamele și-au adormit pruncii în basme care povesteau vitejia marelui domn. La mai puțin de două veacuri de la moartea lui, Neculce culegea și așternea pe hîrtie numeroase legende populare despre Ștefan, intitulate «O samă de cuvinte ce sîntu audzite din om în om, de oameni vechi și bătrîni și în letopiseţu nu sînt scrise...» [12].

Sfîrșitul lui Ștefan a fost un adevărat «apus de soare». Povestindu-i domnia, Grigore Ureche, cronicarul vremii lui, încheia: «Iară pre Ștefan vodă l-au îngropat țara cu multă jale și plîngere în mănăstire în Putna, care era zidită de dînsul. Atîta jale era, de plîngea toți ca după un părinte al său, că cunoștiia toți că s-au scăpatu de mult bine și de multă apărătură. Ce după moartea lui, pănă astăzi îi zicu sveți (sfîntul, n.n.) Ștefan vodă, nu pentru sufletu, ce iaste în mîna lui Dumnezeu, că el încă au fostu om cu păcate, ci pentru lucrurile lui cele vitejești, carile niminea din domni, nici mai nainte, nici după aceia l-au ajunsu» [13].

În perspectiva istoriei, figura lui Ștefan apare tot atît de luminoasă și mare. Mihail Sadoveanu, vrednic urmaș al lui Grigore Ureche și Ion Neculce, își încheia astfel povestirea despre *Viața lui Ștefan cel Mare*: «Puține din cele alcătuite de măria sa s-au schimbat. S-au prefăcut hotarele; au trecut rîndurile de oameni. Pretutindeni au rămas lăcașurile lui Dumnezeu; în toate răzășiile stău uricele sale; în toate cotloanele pămîntului Moldovei amintirea războaielor pentru dreptate; cel din urmă urmaș al plugarilor de atunci cunoaște semnele măriei sale Ștefan într-un vad de ape, într-un pisc de stîncă, într-o ruină de pe un colnic. De patru veacuri și jumătate acea putere trăiește asupra Moldovei, ceea ce dovedește că anume oameni nu pier decît prin pulberea lor. Puterea lor adevărată stăruiește dincolo de ceea ce numesc oamenii de rînd moarte. La sfînta Putnă, unde măria sa și-a așezat singur mormîntul și piatra cu inscripție între flori de acantă, nu s-a stins nici o clipă candela aprinsă în iulie 1504. Sfîrșitul, între cele din urmă zvîrcoliri omenești, [...] a rămas al acelui trecut și al acelei singure clipe cînd Dumnezeu dînd semn, sufletul a fost eliberat de mucenicia acestei vieți. Diplomatul ascuțit, strategul teribil și prudent se scutura cu frunzele acelui an de jale. Spiritul rămîne în lucruri, în întocmiri și în suflete și încă încearcă a ne călăuzi pe căile viitorimii» [14].

Acesta a fost Ștefan cel «Mare și Sfînt», așa cum l-a văzut și l-a simțit poporul român de-a lungul celor cinci veacuri, de la răsunătoarea sa izbîndă de la Podul Înalt pînă astăzi.

---

11. Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *Istoria românilor*, Editura Albatros, București, 1971, p. 307.
12. Ion Neculce, *Letopiseţul Țării Moldovei*, ESPLA, București, 1955, p. 105.
13. Grigore Ureche, *op. cit.*, p. 111. 14. *Ibidem*, p. 226—227.

DIN ACTIVITATEA ŞI CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

CU PRIVIRE LA CONFERINŢA „CONSIDERAŢII ASUPRA CULTULUI DIN BISERICA PRIMARĂ" ŢINUTA DE PROFESORUL JEAN JACQUEUS VON ALLMEN LA INSTITUTUL TEOLOGIC DIN BUCUREŞTI, LA 18 MARTIE 1974

Conferenţiarul, profesor de Teologie practică la Facultatea de teologie reformată a Universităţii din Neuchâtel (Elveţia) şi membru marcant al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, precizează de la început că a ales această temă întrucît Bisericile creştine de azi, divizate atît prin doctrina cît şi prin cultul lor, sînt nevoite să caute în cultul Bisericii primare indicaţii şi recomandări pentru reconstituirea unei platforme liturgice pe care ele s-ar putea întruni şi de pe care ar putea discuta diferenţele care le despart. De aceea, d-sa îşi propune să facă în prima parte a conferinţei sale un inventar al izvoarelor cu ajutorul cărora s-ar putea reconstitui cultul Bisericii primare, pentru ca să enumere apoi elementele principale ale acestui cult.

Fără îndoială, cele dintîi izvoare sînt scrierile Noului Testament, care nu constiutie însă un tratat liturgic. Informaţiile pe care ni le dau acestea sînt unele directe, ca de ex. modelul de rugăciune dat de Mîntuitorul discipolilor Săi («Tatăl nostru...»); acestea ne-au parvenit însă în forme diferite, de aceea interpretarea lor nu poate fi decît conjecturală. Altele sînt indirecte (aluzii, mai mult sau mai puţin clare), ele pretîndu-se deci la multiple posibilităţi de interpretare şi deschizînd calea la controverse. Rămîn, totuşi, un mare număr de rugăciuni, imne, formule, de mărturisiri de credinţă, de salutare sau de binecuvîntări liturgice, pe baza cărora se poate intui, măcar aproximativ, caracterul şi spiritul cultului creştin din epoca Sfinţilor Apostoli. În legătură cu aceasta, prof. Von Allmen adoptă teza unui alt teolog protestant, după care însăşi Evanghelia lui Ioan ar fi fost scrisă cu scopul să arate legătura dintre viaţa lui Iisus şi ceea ce se petrecea cu ocazia întrunirilor liturgice ale comunităţilor creştine din vremea scrierii acestei Evanghelii (vezi O. Cullmann, *La foi et le culte de l'Eglise primitive*, Neuchâtel, 1963, p. 131—309).

Conferenţiarul enumeră apoi şi izvoarele extra-biblice: Didahia (Învăţătura) celor 12 Apostoli, Epistola I-a a Sfîntului Clement Romanul către Corinteni, Epistolele Sfîntului Ignaţiu al Antiohiei, Scrisoarea lui Plinius cel Tînăr către împăratul Traian şi Apologia I-a a Sfîntului Justin Martirul şi Filosoful, ceea ce înseamnă că perioada de timp asupra căreia se vor referi consideraţiile conferenţiarului se extinde pînă spre mijlocul secolului al doilea.

Pe baza indicaţiilor din *Epistola lui Plinius cel Tînăr*, s-a presupus de către unii cercetători existenţa, în Biserica primară, a două feluri de servicii divine: cel al cuvîntului sau propovăduirea Evangheliei (echivalent cultului sinagogal iudaic) şi cel al tainei (echivalentul creştin al cultului sacrificial de la templul din Ierusalim). Prof. von Allmen nu admite acest punct de vedere, ci afirmă că textul din scrisoarea lui Plinius este redactat pe baza unei duble depoziţii a unor creştini supuşi la cazne

în timpul interogatoriului: una, dată la început, în care nu se pomenește despre partea euharistică a serviciului divin, și alta, obținută de anchetator, după înăsprirea torturii și în urma căreia creștinii erau siliți să adauge și indicația despre masa lor comună din timpul adunărilor de rugăciune (Euharistia).

În schimb, d-l von Allmen admite existența, în cultul Bisericii primare, a altor două tipuri de servicii religioase: cele pe care d-sa le numește «ocazionale» (corespunzînd tainelor și ierurgiilor din cultul ortodox de azi) și cele care alcătuiau serviciul divin *obișnuit* sau regulat, adică cele care corespund celor Șapte Laude (serviciul divin zilnic) și Liturghiei din riturile liturgice răsăritene de azi.

Dintre cele dintîi, d-l von Allmen amintește numai botezul (Rom. VI, 3 ș.u. și Fapte VIII, 46 ș. u.), confirmarea prin punerea mîinilor (Fapte IX, 17 și Evr. VI, 2) ori prin ungere (II Cor. I, 21; I Ioan II, 20, 27) și hirotonia sau «slujba de punere a mîinilor în vederea exercitării slujirii pastorale» (Fapte VI, 6 și XIII, 3; I Tim. I, 6 și V, 22); tot aici e amintită și practica posturilor (Fapte XIII, 2 ș. u. și X, 30; II Cor. VI, 6 și XI, 27), pe care conferențiarul o recunoaște ca pe o practică creștină curentă în epoca apostolică.

Înainte de a trece la serviciul divin obișnuit (cel din timpul adunărilor liturgice), d-l von Allmen, răspunzînd la întrebarea pentru ce avem în cărțile Noului Testament atît de puține informații asupra vieții liturgice a creștinilor din epoca apostolică, se pronunță în favoarea explicației date de un alt teolog protestant (Joachim Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesus*, Göttingen, 1960), după care tăcerea parțială a documentelor creștine cu privire la viața de cult a Bisericii din primele secole s-ar datora unei discipline de discreție, care privea îndeosebi săvîrșirea Sfintei Euharistii.

Trecînd la serviciul liturgic regulat al creștinilor din epoca apostolică, d-l von Allmen pleacă de la cunoscutul text din Fapte II, 42, care, descriind sumar viața primilor creștini, o rezumă în patru elemente esențiale: stăruința în învățătura apostolilor, viață și comuniune frățească (κοινωνία), frîngerea pîinii și rugăciunea. Așadar, temelia propriu-zisă a cultului este doctrina sau învățătura Apostolilor și conformitatea cu ceea ce a spus și a făcut Iisus. Pentru preîntîmpinarea alterării acestei doctrine s-a început foarte devreme colecționarea predicii și învățăturii orale a Apostolilor prin transpunerea ei în scris, din care au rezultat cărțile Scripturii Noului Testament, pe care creștinii le citesc în adunările lor de cult, alături de scrierile Vechiului Testament, acestea din urmă fiind însă interpretate conform unei noi ermineutici, cea creștină, adică în lumina vieții, activități și misiuni mesianice a lui Iisus. Lecturile din cărțile Vechiului și Noului Testament alcătuiesc astfel o parte esențială a serviciilor divine din Biserica primelor veacuri.

În al doilea rînd, serviciul divin din adunările liturgice subliniază grija pentru păstrarea comuniunii frățești (κοινωνία) dintre membrii primelor comunități locale, adică grija de a prezenta Biserica nu ca pe o turmă risipită, ci ca pe o obște bine structurată, organizată după o anumită rînduială (I Cor. XII), după care participarea la serviciul liturgic însemna de fapt «participarea la trupul lui Hristos» (I Cor. XI, 20—29). Așa se explică viața comunitară a creștinilor din Biserica primară, manifestată prin mesele comune din timpul adunărilor liturgice.

Privitor la timpul și locul adunărilor pentru săvîrșirea cultului regulat, d-l von Allmen repetă lucrul, îndeobște cunoscut, că aceste adunări aveau loc duminica, sărbătorită ca zi a învierii Domnului, ceea ce făcea ca orice adunare a creștinilor să fie «o sărbătoare a Patimilor, cel puțin în Bisericile din diaspora». Dacă locul de adunare creștină *apostolică* sau *misionară* era la Ierusalim templul, iar la diaspora

erau sinagogile, ca loc de desăvîrşire a Euharistiei erau folosite casele sau locuinţele creştinilor, dintre care se enumeră cîteva. Se subliniază apoi importanţa care se dădea *unicităţii* locului de adunare pentru săvîrşirea serviciului divin în fiecare Biserică locală, unicitate menită tocmai să exprime comuniunea liturgică şi bisericească, garantată prin unitatea botezului şi a învăţăturii de credinţă, ca şi prin prezenţa episcopului şi care trebuia ferită de dizolvare prin ivirea ereziilor ori prin formarea de grupări antagoniste, ca în Biserica din Corint.

«Viaţa liturgică a Bisericii primare avea în centrul ei Cina euharistică, *frîngerea pîinii*, pe care Sfîntul Apostol Pavel o prezintă ca pe o parte integrantă din tradiţia constitutivă a Bisericii, provenită de la Hristos însuşi (vezi I Cor. XI, 23 ş. u.). Cina făcea parte la început din mesele comune (*agapele*), din care frîngerea pîinii era doar un moment; dar se manifestă curînd tendinţa de a separa Cina euharistică propriu-zisă de masa obişnuită *(Sättigungsmahl,* adică masa de săturare, cum zic germanii). Pretutindeni în cărţile Noului Testament unde se vorbeşte de agape (I Cor. XI, 12; Iuda V, 12; I Petru II, 13) se constată o aversiune pentru ele (şi pentru care au şi fost despărţite curînd şi definitiv de serviciul euharistic, — adăugăm noi).

Cu privire la Euharistia Bisericii primare, conferenţiarul îşi exprimă dezaprobarea faţă de teoria unui alt teolog protestant (Hans Lietzmann, *Messe und Rerrenmahl,* Berlin, 1926, ed. 3 în 1955), după care în cultul Bisericii primare s-ar distinge două tipuri de mese euharistice: cel ierusalimitean («Cina Domnului»), care se desfăşura într-un fel de atmosferă de extaz eshatologic, avînd la bază mesele luate de ucenici împreună cu Hristos după înviere, şi altul «paulin», preferat şi recomandat adică de Sfîntul Pavel, care se desfăşura mai ales în Bisericile din diaspora, avînd ca model cina din ajunul Patimilor, mai sobră, mai severă, punînd accentul pe patimile Domnului sau pe comemorarea lui Hristos cel răstignit; aceasta din urmă s-ar fi generalizat cu timpul în toată Biserica creştină, înlăturînd tipul ierusalimitean. D-l von Allmen este de părere că nu se poate vorbi de două tipuri deosebite de mese euharistice, ci de accentuări deosebite şi posibile ale unuia şi aceluiaşi lucru: prin Cina euharistică se punea adică uneori accentul pe Hristos cel ce avea să fie răstignit şi care vorbea ucenicilor la Cina cea de Taină, alteori pe Hristos cel înviat, deoarece Euharistia avea loc în «ziua Domnului», adică ziua săptămînală a învierii Lui.

Cu privire la cel de al treilea element constitutiv al programului serviciului divin obişnuit, şi anume *stăruinţa în rugăciune*, prof. von Allmen subliniază just caracterul predominant al rugăciunii primilor creştini: cel eshatologic, adică exprimarea nădejdii lor în apropiata a doua venire a Domnului sau a împărăţiei lui Dumnezeu, care constituia un sprijin al lor în suferinţele persecuţiilor şi care explică frecvenţa formulei iudaice «Maranatha» (Domnul vine) în serviciul divin al Euharistiei primare (I Cor. XVI, 22; Apoc. XXII, 20; *Didahia* X, 16, ş.a.). Însăşi împărtăşirea sau «distribuirea speciilor euharistice», cum zice conferenţiarul, trebuie văzută tot ca un fel de împlinire a acestei rugăciuni, ca o suplinire sau anticipare a prezenţei lui Hristos, cel aşteptat să vină. Se remarcă, de asemenea, importanţa acordată grijii misionare — grijii pentru răspîndirea Evangheliei — în rugăciunea Bisericii primare, dîndu-se ca exemplu în acest sens frumoasa rugăciune din Fapte IV, 24 ş. u., rostită de Biserica din Ierusalim, după slobozirea lui Petru şi Ioan din judecata sinedriului.

În sfîrşit, conferenţiarul vorbeşte de caracterul «polemic» al rugăciunii primilor creştini (noi i-am zice, mai degrabă, caracter «doxologic»), vizibil mai ales în rugăciunile de mărturisire a credinţei în puterea atotbiruitoare a lui Hristos, cel ce a înfrînt moartea; în acest sens se citează «psalmii creştinaţi», de felul cîntării lui Zaharia («Magnificat») din Evanghelia Sfîntului Luca (I, 67—79) şi diferitele formule

doxologice presărate în textele noutestamentare, ca cele din Rom. XI, 33—36; Efes. III, 20—21 și formula de încheiere a rugăciunii domnești («Că a Ta este stăpînirea...») de la Matei (VI, 13), la care noi am adăuga și mai numeroasele formule similare din Apocalipsă (vezi, de ex.: IV, 11; V, 9—10 și 12—13; VII, 12 ș.a.)...

În concluzie, conferențiarul reduce la trei caracterele specifice ale cultului Bisericii primare. Mai întîi, cultul acesta se prezintă nu ca un cult inventat, ci ca unul poruncit, *instituit* sau primit de la Hristos. Al doilea, punctul său culminant este Cina euharistică, înțeleasă ca o împlinire a poruncii Domnului «Aceasta să o faceți întru pomenirea Mea!» (Luca XXII, 19; I Cor. XI, 24 ș.u.), deci ca o *anamneză* (ἀνάμνησις) în sensul antic al cuvîntului, de participare la evenimentul comemorat prin ea. În al treilea rînd, terminologia liturgică noutestamentară este atît de puțin clericală sau sacerdotală, tocmai pentru a sublinia faptul că Euharistia nu trebuie înțeleasă ca un ritual magic, prin care adică Hristosul euharistic ar fi la dispoziția Bisericii, care îl cheamă și îl obligă să vină cînd vrea ea. Euharistia este adică și *epicleză*, invocare a lui Hristos prin rugăciunea în Duhul Sfînt. Cultul creștin este deci în același timp *anamneză* și *epicleză*, adică participare la mîntuire, dar și implorarea acestei mîntuiri (despre caracterul epicletic și anamnetic al Euharistiei a tratat conferențiarul mai pe larg într-o lucrare anterioară a sa: *Essai sur le Repas du Seigneur*, Neuchâtel 1966, recenzată de noi în revista «Ortodoxia», nr. 3/1968, p. 439—446).

Reținînd, deci, aceste ultime două însușiri fundamentale, ale cultului Bisericii primare, D-l vom Allmen conchide: Cultul instituit de către Hristos în Biserica Sa este un cult *anamnetic* și *epicletic* în același timp: un cult care ne ajută să comemorăm pe Hristos și opera Lui *mîntuitoare* și în care implorăm totodată prezența Lui în mijlocul Bisericii Sale. Sarcina noastră ecumenică ar fi, deci, să vedem dacă în cultul Bisericilor cărora aparținem creștinii de azi, se regăsesc aceste două caractere specifice ale cultului instituit de Hristos. Atunci am putea recunoaște reciproc, cultul propriei Biserici în cultul celorlalte Biserici, în ciuda variațiilor legitime la nivelul oficierii liturgice. Aceasta ar duce la recunoașterea mutuală a identității comunitar-bisericești.

Sperînd că am rezumat, îndeajuns de fidel și de complect, esențialul conferinței profesorului J. J. von Allmen, ne îngăduim acum cîteva considerații critice asupra ei.

Studiul cultului Bisericii primare constituie în general una dintre temele preferate ale istoricilor și liturgiștilor protestanți de toate nuanțele, care caută în el fundamentele și justificarea cultului actual al Bisericilor lor. Așa se explică impresionanta bogăție a bibliografiei liturgice protestante în jurul acestei probleme; cîțiva dintre reprezentanții ei cei mai iluștri sînt citați chiar în textul conferinței profesorului von Allmen (Hans Litzmann, O. Cullmann, Joachim Jeremias, O. Delling). De altfel, către credința, modul de viață și instituțiile de cult ale Bisericii apostolice se îndreaptă azi, din ce în ce mai stăruitor, atenția tuturor partenerilor dialogului interconfesional contemporan, care caută astfel să confrunte pozițiile actuale ale fiecărei confesiuni creștine, pentru a vedea dacă ele se conformează încă, ori în ce măsură s-au depărtat de criteriul sau dreptarul creștinătății apostolice.

Precum s-a văzut din rezumatul de mai sus, conferința D-lui von Allmen nu constituie propriu-zis un studiu exhaustiv al cultului Bisericii primare, ci mai mult o prezentare a spiritului general și a caracterelor dominante ale acestui cult, privite prin prisma țelurilor ecumenismului contemporan. E vorba de o viziune comună, de altfel, tuturor teologilor protestanți, chiar dacă uneori conferențiarul își manifestă dezaprobarea față de unele din teoriile lor. O viziune diferită de aceea a liturghiștilor ortodocși și catolici, care s-au ocupat cu aceeași problemă și dintre care aș aminti,

de ex., pe ilustrul teolog apusean L. Duchesne, cu lucrarea sa *Origines du culte chrétien* (Paris, 1889, ed. V-a în 1925), pe renumitul poligraf catolic F. Cabrol (a se vedea mai ales lucrarea sa *Les origines liturgiques*, Paris, 1906, iar dintre răsăriteni pe profesorul Pr. P. Vintilescu de la București (a se vedea magistrala sa expunere despre cultul Bisericii primare în lucrarea *Încercări de istoria Liturghiei. I. Liturghia creștină în primele trei veacuri*, București, 1930, extras din revista «Studii Teologice», serie veche). Pentru studiul cultului Bisericii apostolice, atît istoricii și liturgiștii protestanți cît și cei catolici și ortodocși nu au la dispoziție decît un singur izvor de informație și anume cărțile Noului Testament. În ele însă teologii catolici și ortodocși găsesc mai multe texte și indicații, referințe și aluzii, ori măcar sugestii care pot fi socotite rădăcini și fundamente ale unor instituții și practici ale cultului de azi. De aceea, considerațiile noastre se vor referi nu atît la ceea ce spun de obicei teologii reformați despre cultul Bisericii primare, cît mai mult la ceea ce nu spun.

Sînt puține lucruri din cele spuse de D-l von Allmen, cu care nu sîntem de acord, ca de ex. interpretarea personală a informațiilor din *Epistola lui Plinius cel Tînăr* despre cultul creștinilor anchetați de el (vezi în urmă). Preferăm să rămînem la interpretarea clasică și aproape unanimă de pînă aci, a acestui text: e vorba aici de o depoziție conformă cu realitatea. Era adică în vigoare, la începutul secolului II, practica adunărilor nocturne pentru rugăciune, care precedau serviciul euharistic de duminică, acesta din urmă fiind separat de privegherea nocturnă printr-un interval de cîteva ore, necesare pentru odihnă. Practica aceasta era generală în veacul apostolic (de ex., Fapte XII, 12 și XX, 7 ș. u.) și a perseverat încă mult timp după epoca apostolică, prelungindu-se în practica privegherilor de noapte, și azi în uzul mînăstirilor ortodoxe în ajunul sărbătorilor importante; în veacul al IV-lea, însemnările de călătorie ale pelerinei apusene Aetheria (Egeria) o confirmă categoric la Ierusalim (cap. 24 ș.u.).

Cu excepția acestui amănunt, pentru rest sîntem întru totul de acord cu cele spuse de D-l von Allmen în conferința sa. Cu un larg spirit ecumenist, D-sa recunoaște în cultul Bisericii primare, pe lîngă cele două taine îndeobște recunoscute de către protestanți (botezul și Cina euharistică), temeiuri pentru încă două dintre tainele recunoscute în Biserica ortodoxă și cea catolică, și anume confirmarea sau ungerea postbaptismală (Mirungerea) și punerea mîinilor pentru învestirea cu misiunea preoției (Hirotonia). Dar, ca și alți teologi protestanți, și D-sa preferă să treacă sub tăcere texte biblice în care se regăsesc temeiurile altor taine, ca de ex. cel din epistola Sfîntului Iacob (V, 14—15) pentru ungerea cu untdelemn a bolnavilor (taina eleoungerii sau Maslului, cp. și Marcu VI, 13), cel din epistola către Efeseni (V, 22 ș. u.) referitor la căsătorie (taina Nunții), pe care Sfîntul Pavel însuși a numește «taină mare» (μυστήριον μέγα), ori cele referitoare la practica apostolică a mărturisirii păcatelor (Ioan XX, 21—23; Fapte XIX, 18, și altele), care stă la originea tainei Pocăinței, instituită de Mîntuitorul (vezi, de ex., Ioan XX, 22—23). De asemenea, nu se amintește nimic despre numeroasele texte biblice care afirmă existența neîndoielnică, în veacul apostolic, a celor trei trepte ale clerului (episcopi, preoți și diaconi) cu denumirile lor actuale și cu funcțiile lor pastorale, administrative și liturgice bine definite, deși în unele dintre aceste texte mai stăruie încă o oarecare confuzie între termenul și oficiul de *episcop* de o parte și cel de *preot* (πρεσβύτερος) de alta, confuzie pe care însă nu o mai găsim în documentele ulterioare, ca de exemplu în epistolele Sfîntului Ignatie Teoforul de la începutul secolului I (vezi mai pe larg la Prof. Dr. Justin Moisescu, *Ierarhia Bisericească în epoca apostolică*, 1955).

Sîntem bucuroși să ne exprimăm acordul total cu D-l von Allmen cînd afirmă că Cina euharistică era punctul culminant al adunărilor liturgice din Biserica primară

şi că ea avea sensul de *anamneză* (comemorare, retrăire sacramentală) a misterului mîntuirii şi totodată de *epicleză*, adică de invocare sau implorare a Bisericii către Dumnezeu pentru dobîndirea acestei mîntuiri. În concepţia ortodoxă şi catolică se dă însă mai multă importanţă sensului şi caracterului sacrificial al Cinei euharistice şi realităţii prezenţei trupului şi sîngelui Domnului în elementele euharistice, prin prefacerea sau transsubstanţierea lor, pe care Mîntuitorul o prevesteşte, în termeni aşa de categorici, în cuvîntarea adresată de El iudeilor după minunea înmulţirii pîinilor (Ioan VI, 53—58) şi pe care El o afirmă apoi în cuvintele de la Cină («luaţi, mîncaţi, acesta este trupul Meu...» etc.), pentru ca Sfîntul Apostol Pavel să o amintească în instrucţiunile date de El corintenilor asupra Euharistiei (I Cor. XI, 23 ş. u.: «Oricine va mînca din pîinea aceasta sau va bea din acest pahar cu nevrednicie va fi vinovat de trupul şi de sîngele Domnului»).

Sînt încă şi alte practici ortodoxe de cult şi disciplină, care îşi găsesc fundamentul în textele biblice sau în scrierile epocii postapostolice, citate de D-l von Allmen, ca de exemplu postul de miercurea şi vinerea, reglementat în *Dihania celor 12 Apostoli* (cap. VIII: «...iar voi să postiţi miercuri şi vineri»), precum şi obiceiul creştinilor de atunci de a se ruga în fiecare zi la ceas III, VI şi IX obicei de origine iudaică, practicat şi de sfinţii apostoli (Fapte III, 1; 9 şi XXII, 17), recomandat şi în Didahia celor 12 Apostoli (cap. 8: «...de trei ori pe zi să vă rugaţi aşa...») şi păstrat pînă azi în pravila călugărească de rugăciune zilnică, atît la răsărit cît şi la apus.

Precum se vede, toate Bisericile creştine de azi pot să găsească fundamente solide şi rădăcini adînci ale cultului lor actual în cultul, încă fluid şi inconsistent, al Bisericii primare, abia schiţat, în chip ocazional şi cu totul sporadic, în cărţile Noului Testament şi în cele mai vechi scrieri creştine, ale Părinţilor apostolici. Deosebirea între catolici şi ortodocşi de o parte şi protestanţi de alta este că cei dintîi socotesc că în cărţile Noului Testament nu sînt scrise toate cele privitoare la cultul primilor creştini şi că multe erau reglementate pe calea tradiţiei orale, lucru pe care, de altfel, îl recunoaşte şi D-l von Allmen, atunci cînd aminteşte cele spuse Corintenilor de către sfîntul apostol Pavel, care, după ce le face recomandări privitoare la Euharistie, adaugă: «Iar celalalte le voi rîndui cînd voi veni» (I Cor. XI, 34). Dar reformatorii din secolul al XVI-lea s-au limitat numai la ceea ce se găseşte scris în cărţile Noului Testament, refuzînd valoarea tradiţiei orale în această privinţă şi luînd deci ca model pentru cultul Bisericilor lor cultul Bisericii primare aşa cum l-au văzut ei la epoca încheierii canonului Noului Testament, adică spre sfîrşitul secolului I. Dar istoria Bisericii creştine nu se limitează la această epocă; viaţa bisericească în scurgerea ei necontenită şi cu puterea ei de creaţie a adăugat la instituţiile de cult ale Bisericii primare şi amănunte noi, odrăslite din rădăcinile vechi, făcînd ca sămînţa aruncată de Mîntuitorul, de apostoli şi de primii misionari creştini să crească şi să se dezvolte în mod deosebit, după natura şi calitatea solului pe care a căzut, adică după condiţiile geografice şi istorice, geniul naţional, cultura şi temperamentul propriu diferitelor popoare care au îmbrăţişat, rînd pe rînd, creştinismul. Doctrina dogmatică s-a aprofundat şi s-a precizat treptat, organizaţia bisericească a devenit din ce în ce mai severă şi instituţională, iar cultul creştin, mai mult sau mai puţin uniform în primele trei veacuri, se diversifică, mai ales din veacul al patrulea înainte, în aşa numitele «rituri liturgice», adică moduri diferite de a se ruga, de a adora pe Dumnezeu şi de a oficia Liturghia şi serviciul divin zilnic al Bisericii.

Dar aceste diferenţe, care erau cunoscute şi uneori denunţate chiar în secolele IV şi V, n-au sfîşiat unitatea Bisericii universale din acel timp (vezi, de exemplu,

Sozomen, *Istoria bisericească*, cart. VII, cap. 19, trad. rom. de Iosif Gheorghian, Bucureşti, 1897, p. 398—300). Sfîşierea şi dizolvarea acestei unităţi a început cu regretabila separare a vechilor Biserici Orientale necalcedoniene după Sinodul IV ecumenic (451), s-a continuat cu Marea schismă de la 1054 dintre Răsăritul ortodox şi Apusul catolic şi a culminat cu Reforma religioasă din secolul al XVI-lea, care a sfărîmat unitatea bisericească a Apusului creştin, prin separarea Bisericilor protestante de diferite nuanţe, din care, după aceea, au ieşit numeroasele formaţiuni eclesiale disidente, neoprotestante. Este îndeobşte cunoscut şi recunoscut că nu diferenţele de cult au cauzat sfărîmarea aceasta treptată a unităţii originare a Bisericii ecumenice, deşi unele dintre ele au fost speculate uneori în controversele dintre Bisericile despărţite, contribuind la agravarea înstrăinării reciproce dintre ele (vezi pentru aceasta studiul nostru *Schisma şi cultul creştin*, în revista «Ortodoxia», an. 1954, nr. 2—3, p. 260—299). Dar pe măsură ce schisma şi separarea s-au adîncit, cultul însuşi a împrumutat o evidentă amprentă confesională, deoarece formele externe ale cultului sînt în fond expresia rituală a învăţăturii de credinţă proprie fiecărei Biserici sau confesiuni. Deosebirile de amănunt dintre cultul diferitelor Biserici nu sînt condamnabile în ele însele, dar devin păgubitoare pentru unitatea generală a Bisericii atunci cînd ele devin suportul şi vehiculul unor idei dogmatice sau învăţături de credinţă.

Fără îndoială, toate Bisericile au convingerea şi pretenţia că formele cultului lor de azi descind, mai mult sau mai puţin direct, din cultul Bisericii primare. Sînt ele obligate să-şi abandoneze cultul lor în evoluţia lui actuală şi în întregimea lui, şi să se reîntoarcă la simplitatea cultului Bisericii primare, pentru a reface unitatea creştină iniţială? — Noi credem că aşa ceva nu este nici posibil şi nici necesar. Pentru că nu trebuie să confundăm *unitatea în Biserică* sau *unitatea în diversitate*, aşa cum a fost realizată, de exemplu în creştinătatea ortodoxă, cu *uniformitatea Bisericilor*, cum e concepută, de exemplu, în eclesiologia catolică. Avem convingerea profundă că nu deosebirile de cult stau astăzi în calea Bisericilor, sau, în orice caz, nu ele constituie obstacolul principal care împiedică refacerea unităţii originare a Bisericii Ecumenice. Credem că ar trebui, mai degrabă, să ne străduim a redobîndi spiritul eclesial al primilor creştini, care nu numai că se iubeau între ei dar iubeau pe toţi semenii lor — aceştia înţeleşi în sensul învăţăturii Mîntuitorului, — precum ne atestă şi epistola anonimă către Diognet (cap. 5 şi 6, vezi trad. rom. din *Scrierile Părinţilor Apostolici*, trad. de I. Mihălcescu, Icon. G. Niţu şi Ic. M. Păslaru, vol. I, p. 317—319). Dacă vom fi toţi însufleţiţi de un astfel de spirit — spiritul păcii, al iubirii şi al desăvîrşitei comuniuni frăţeşti — depăşind astfel spiritul îngust confesional, restul nu ar conta prea mult, deoarece atunci unul şi acelaşi va fi Hristos, Care va lucra în noi toţi şi Care ne va recunoaşte ca adevăraţi ucenici şi adoratori ai Săi în primul rînd prin iubirea dintre noi (cp. Ioan XIII, 35).

În tot cazul, admirabila conferinţă a d-lui prof. J. J. von Allmen, ca toate lucrările sale teologice, se înscrie printre acele nobile eforturi eecumenice care ne indică adevărata cale şi modalitate de urmat în toate dialogurile interconfesionale destinate să favorizeze şi să promoveze lucrarea grea de refacere a unităţii creştine. Exprimîndu-i şi pe această cale toată admiraţia colegială pentru erudiţia sa teologică şi pentru bogata sa activitate ecumenistă, îi mulţumim totodată pentru prilejul pe care ni l-a oferit, de a exprima şi punctul de vedere al Bisericii noastre privind raportul dintre cultul Bisericilor de azi şi cultul creştin din veacul apostolic.

Pr. Prof. ENE BRANIŞTE

PREOTUL PROFESOR VALERIU IORDĂCHESCU

1885 — 1975

În seara zilei de 11 martie 1975, s-a stins din viață, la venerabila vîrstă de 90 de ani, preotul profesor Valeriu Iordăchescu, care a funcționat la catedra de Morală creștină de la fosta Facultate de teologie a Univensității din Iași vreme de 20 de ani.

Născut la 2 februarie 1885, la Sodomeni, lîngă Pașcani, dintr-o familie preoțească — tatăl său fiind preotul Dumitru Iordăchescu, Valeriu s-a bucurat, împreună cu fratele său mai în vîrstă, Cicerone, de o aleasă educație creștină în atmosfera și duhul evlaviei vechilor tradiții preoțești.

După absolvirea Seminarului Veniamin Costachi din Iași, a urmat cursurile Facultății de teologie din București, pe care le-a încheiat în 1908 cu o valoroasă teză de licență despre *Substanța sufletului*.

În tot timpul studiilor s-a remarcat prin aptitudinile sale intelectuale deosebite. A audiat cu folos și cursurile de filozofie ale lui Titu Maiorescu.

În anul 1909, după ce s-a căsătorit cu Maria, fiica preotului Mihai Popescu din Clipicești, a fost hirotonit preot pe seama unei parohii din Iași, unde a păstorit la bisericile Bărboi și Golia pînă în anul 1914.

Prezentîndu-se la examenul de capacitate pentru seminarii, a reușit primul. Pe baza acestui succes a fost numit profesor la seminarul teologic Sfîntul Andrei din Galați.

Între anii 1919—1921, a fost trimis și a funcționat ca superior al capelei române din Paris. Aici și-a întregit pregătirea, folosind bogatele posibilități pe care i le oferea orașul luminilor, cercetînd bibliotecile, audiind cursuri universitare și conferințe de filozofie la Sorbona și de teologie la Institutul catolic. A urmărit cu mult interes mai ales cursurile și conferințele renumitului filozof Henri Bergson de la Collège de France și ale strălucitului gînditor catolic Jacques Maritain.

Întors în țară în anul 1921, funcționează în continuare ca profesor și director — de astă dată la Seminarul Veniamin Costachi din Iașul său atît de iubit — pînă în anul 1927. În acest an, autoritățile superioare, apreciindu-i pregătirea, l-au numit profesor de Morală creștină la nou înființata Facultate de teologie de pe lîngă Universitatea din Iași. În această funcție de majoră răspundere își desfășoară cea mai mare parte din activitatea sa didactică, valorificîndu-și talentul și pregătirea pînă în anul 1947, cînd se retrage la pensie. Dar prin aceasta nu și-a încetat cu totul activitatea. Astfel, între anii 1951—1960, slujește ca preot la biserica Belvedere din București, avînd acum prilejul să aplice pe teren temeinicele sale cunoștințe teologice

şi să comunice credincioşilor, prin măiestria cuvîntului său, convingerile sale creştine, susţinute de o temeinică argumentare raţională.

Chiar în plină bătrîneţe, n-a încetat activitatea intelectuală, pentru care avea o adevărată vocaţie şi pasiune.

Şi-a păstrat vigoarea spiritului pînă în ultima clipă a vieţii, în ciuda slăbirii crescînde a forţelor trupeşti. Datorită vieţii cumpătate şi îngrijirii devotate a scumpei sale soţii, şi-a prelungit viaţa pînă la peste 90 de ani, vîrstă pe care puţini intelectuali o pot ajunge. Către sfîrşit, istovit de puteri, nu se mai hrănea, presimţind şi pregătind astfel trecerea spre o viaţă pur spirituală. A avut o moarte uşoară, ca o stingere de candelă, din care s-a terminat ultima picătură de ulei. A murit împăcat cu sine, împăcat cu Dumnezeu şi cu semenii şi pregătindu-şi toate rosturile creştineşti. Şi-a asigurat la cimitirul Belu un locaş de veci şi a săvîrşit o ultimă şi frumoasă faptă de binefacere, donîndu-şi locuinţa proprie parohiei bisericii Sfîntul Spiridon din strada Şerban Vodă, prin aceasta asigurîndu-şi pomenirea sa la soroacele îndătinate şi oferind o ultimă pildă de modul creştinesc în care se pot folosi bunurile pămînteşti.

Aceste cîteva date sumare privind biografia răposatului trebuie întregite printr-o încercare de a contura, pe cît posibil în linii mari, personalitatea sa.

Părintele Valeriu Iordăchescu a fost înzestrat de Dumnezeu cu deosebite aptitudini intelectuale, pe care le-a cultivat cu multă grijă printr-o lectură aleasă şi printr-o adîncire personală. Elevii şi studenţii săi îşi amintesc cu bucurie şi mîndrie că l-au avut profesor, pentru lecţiile şi prelegerile ţinute totdeauna liber: erau limpezi, atrăgătoare, presărate cu vorbe de duh şi cu solide temeiuri raţionale. Spiritul său, doritor de orizonturi cît mai largi, depăşea adesea limitele impuse de programă, avîntîndu-se la largul perspectivelor de ansamblu, plimbînd mintea auditorilor prin vaste regiuni ale culturii.

Era bine orientat în domeniul filozofiei. Preocuparea sa de căpetenie era de a adînci şi valorifica bazele filozofice ale moralei creştine. Această intenţie apare cu destulă evidenţă în prelegerile şi conferinţele ţinute şi cu deosebire în tematica discutată cu studenţii la orele de seminar, unde erau recenzate, pe lîngă lucrările unor Părinţi bisericeşti, operele de conţinut moral ale marilor filozofi: Imanuel Kant, Henri Bergson, Fr. Nietzsche, A. Schopenhauer, J. M. Guyau etc.

Interesul pentru problemele filozofice se vede şi din faptul că a tradus şi publicat lucrarea filozofului Jacques Maritain, intitulată *Reflexii asupra inteligenţei şi asupra vieţii sale proprii*, pe care a prefaţat-o cu un amplu şi temeinic studiu introductiv, în care se remarcă orizontul şi adîncimea gîndirii sale.

Dar mai presus de toate, preotul profesor Valeriu Iordăchescu a strălucit ca predicator şi conferenţiar. Întrunea toate condiţiile unui mare orator. Vorbea, cum am spus, totdeauna liber, limpede, captivant şi convingător.

La bogăţia şi varietatea cunoştinţelor pe care le stăpînea datorită unei memorii prodigioase, se adăuga o inteligenţă pătrunzătoare şi sprintenă, precum şi un dar al expresiei, care confereau adîncime, claritate, culoare şi noutate expunerilor sale. Auditorii erau dornici să-i asculte predicile şi conferinţele. Temele acestora erau alese după importanţa lor teoretică şi de actualitate. Iată cîteva din titlurile conferinţelor: *Poziţia religiei în gîndirea contemporană*; *În ce constă morala*; *Legea morală naturală şi legile omeneşti*; *Filozofia creştină în faţa concepţiei moderne despre ştiinţă*; *Religia din punct de vedere social*; *Munca, demnitatea şi folosul ei*; *Forţa morală*

și dreptul etc. Dintre acestea unele au fost publicate, ca spre exemplu ultima amintită aici. Merită a fi remarcată, printre altele, colaborarea sa la alcătuirea cărții *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, apărută cu aprobarea Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române și prin grija Prea Fericitului Patriarh Justinian, în anul 1952.

Fiind bine apreciat de autoritatea bisericească, i s-au încredințat înalte funcții administrative: director de seminar, profesor la seminarul pedagogic universitar, protoiereu, membru în Congresul Național Bisericesc și în Consiliul central bisericesc, președinte al Consistoriului apelativ mitropolitan, președinte, în multe rînduri, în comisiile de examen de capacitate pentru învățămîntul religios și în comisiile de examen de diplomă la Seminariile teologice etc.

Înaltele decorații care i s-au conferit au răsplătit activitatea depusă în slujba Bisericii și a Patriei, pe care le-a iubit și servit cu toată rîvna.

Cu prestanța sa fizică și cu prestigiul său intelectual impunea respect și părea distant, totuși avea o inimă generoasă. Era prietenos.

Cei care asistau la discuțiile angajate de Părintele Valeriu erau fermecați de sclipirile replicilor prompte ale inteligenței sale sprintene și de rigoarea lor logică.

Era aspru, dar drept. Dacă biciuia cu ironie usturătoare păcatele unora, n-o făcea decît pentru a-i îndrepta.

În rezolvarea problemelor celor mai importante ale Bisericii noastre, preotul Valeriu Iordăchescu a adus contribuții valoroase.

Alături de fratele său mai în vîrstă, regretatul preot profesor Cicerone Iordăchescu, care era, de asemenea, un mare cărturar, cu care alcătuia un duet minunat și alături de alți renumiți profesori de teologie din vremea sa: Gala Galaction, P. Tomescu, Toma Bulat ș. a., preotul Valeriu Iordăchescu a făcut parte dintr-o strălucită pleiadă de profesori și preoți, care au slujit Biserica și Patria noastră cu multă competență și dăruire.

Lucrarea lor rodește îmbelșugat în sufletul discipolilor lor, prelungindu-se astfel peste vremi influența lor binefăcătoare.

Preotul Valeriu Iordăchescu și-a cîștigat admirația și dragostea tuturor celor ce l-au cunoscut. Amintirea lui va dăinui multă vreme în sufletele elevilor și studenților săi prin lumina, căldura și convingerea creștină pe care le-a dăruit-o.

NOTE BIBLIOGRAFICE

I. P. S. Dr. Nicolae Corneanu, mitropolitul Banatului, *Zur Gemeinschaft der Kirchen* (Cu privire la comuniunea Bisericilor), în «Standpunkt», evanghelische Monatsschrift, zweiter Jahrgang, Heft 12, 1974, p. 324—325.

Problema comuniunii Bisericilor preocupă în chip deosebit Mişcarea ecumenică actuală, de aceea autorul aduce un preţios serviciu ecumenismului tratînd problema comuniunii dintre Biserici atît din punct de vedere teologic, cît mai ales din punct de vedere practic, pe baza bogatei experienţe a Bisericii Ortodoxe Române. Publicînd acest articol, revista «Standpunkt» consideră că el constituie o bună ocazie de a se atrage atenţia asupra muncii intense de cercetare a Ortodoxiei româneşti «a cărei dimensiune ecumenică merită o atenţie deosebită».

În prima parte a articolului, I. P. S. Mitropolit Corneanu analizează expresia «comuniunea Bisericilor» («Koinonia ton ekklision»), folosită din ce în ce mai mult în limbajul ecumenic. Noţiunea provine din Noul Testament, unde «vertical» înseamnă legătura dintre credincioşi şi Dumnezeu, iar «orizontal» arată dragostea care uneşte pe fiii aceluiaşi Părinte ceresc (I Ioan I, 2; I, 7; IV, 7; I Cor. I, 9; X, 16—17 ş. a.).

Sensul adevărat al noţiunii «koinonia» este «unirea» cu Hristos prin care Dumnezeu îşi face «intrarea» în sufletul creştinului (Ioan XIV, 20; XV, 4), însemnînd totodată şi trăirea în dragoste comună, după cum arată Sfîntul Ioan Exanghelistul (I Ioan IV, 16).

În acest duh al comuniunii şi-au desfăşurat viaţa primele comunităţi creştine (Fapte II, 42—46), iar urmaşii Apostolilor au făcut din acest duh al comuniunii piatra fundamentală a Bisericii. Ei concepeau Biserica drept suma Bisericilor locale, unite întreolaltă printr-o comuniune fără limite: *koinonia ton ekklision.*

Această comuniune, înţeleasă întotdeauna de creştini ca universală, nu numai locală şi ecumenică, şi pe care numai ereziile şi schismele au putut-o tulbura, găseşte în vremea noastră adeziune în toată creştinătatea, tinzîndu-se a fi readusă în actualitate. Acest lucru se reflectă în faptul că doctrina comuniunii ocupă un loc central în teologia Ortodoxiei, de exemplu, unde ea este şi o realitate trăită. Ţinînd seama de colaborarea activă şi deschisă a creştinilor ortodocşi în toate forurile ecumenice, se poate constata că Ortodoxia este un factor puternic în Mişcarea ecumenică.

Trecînd la exemple practice, I. P. S. Mitropolit Nicolae al Banatului prezintă relaţiile de comuniune pe care Biserica Ortodoxă Română — în străduaniile ei de a instaura o comuniune reală între creştini, Biserici şi oameni — le întreţine cu toate celelalte confesiuni din România. Din comuniunea iubirii, pe care Biserica Ortodoxă Română o păstrează cu scumpătate, izvorăsc preţuirea reciprocă, egalitate deplină şi nenumărate punţi pe care le întinde fraţilor ei, indiferent de confesiune sau religie. În România s-a realizat un ecumenism de cea mai pură esenţă, în care înţelegerea reciprocă şi colaborarea interconfesională nu înseamnă renunţarea la doctrina Bisericii proprii, ci interes pentru problemele actuale ale omenirii, străduanie pentru a contribui la instaurarea peste tot a libertăţii, dreptăţii şi păcii, a progresului material şi spiritual.

Pentru a deveni una în Hristos, Biserica Ortodoxă Română militează pentru eliminarea tuturor formelor de «prozelitism» din vocabularul şi din atitudinea creştinilor. Pornind de la realităţi concrete şi specifice, ea ţine seama apoi de necesitatea sprijinirii unităţii poporului român, aceasta însăşi constituind un factor important care promovează comuniunea interbisericească şi pune capăt polemicii şi divergenţelor confesionale. Autorul citează în acest sens cuvintele Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian: «Biserica Ortodoxă Română s-a unit împreună cu celelalte culte religioase din ţara noastră într-un ecumenism religios, inspirat din credinţa optimistă, care ne învaţă să transformăm, să înfrumuseţăm şi să desăvîrşim viaţa omului. Noi sprijinim

fără rezerve inițiativele și acțiunile poporului nostru și ale conducerii noastre de stat pentru o viață fericită și înfloritoare, pentru colaborare și prietenie între popoare, pentru pacea și fericirea tuturor oamenilor» (*Apostolat social*, vol. X, București, 1971, p. 98).

Premisele acestei atitudini pe care au adoptat-o Bisericile din România sînt, în primul rînd, egalitatea tuturor oamenilor din lume și egalitatea tuturor naționalităților (Gal. III, 28; I Cor. XII, 13).

În acest fel s-a ajuns de la ecumenismul local la cel universal, de la comuniunea Bisericilor din România la comuniunea Bisericilor de pretutindeni, pentru împlinirea celei mai mari porunci: slujirea lui Dumnezeu și a aproapelui (Matei XXII, 36—40; Marcu XII, 28—31). Este vorba deci de o comuniune creștină și umană, de apartenența la «communio viatorum», împreună cu toți credincioșii, mergîndu-se astfel cu pași siguri spre împlinirea rugăciunii Mîntuitorului către Dumnezeu-Tatăl: «Ca toți să fie una, precum și noi una sîntem» (Ioan XVII, 11 și 22).

I. P. S. Mitropolit Nicolae al Ardealului, *Die christliche Ethik und der soziale Fortschritt* (Etica creștină și progresul social), în «Standpunkt» (R.D.G.), nr. 7, 1973, p. 175—178.

După cum remarcă redacția revistei «Standpunkt», autorul acestui articol, I. P. S. Mitropolit Nicolae al Ardealului, este cunoscut cititorilor din R.D.G. ca autor de lucrări ce tratează din punct de vedere ortodox probleme etico-sociale, precum și prin prelegerea ținută la Secția de teologie a Universității Martin Luther din Halle.

Referindu-se la atitudinea creștinului față de progresul social, I. P. S. Sa pleacă de la faptul că progresul tehnicii și științei moderne se împletește cu lupta popoarelor pentru o viață mai bună. În acest sens, autorul prezintă exemplul Bisericii Ortodoxe Române, ca Biserică strîns legată de năzuințele poporului, care sprijină munca și lupta acestuia pentru realizarea unei vieți noi. Temeiurile acestei cooperări nu sînt întîmplătoare și periferice, ci se află în înseși principiile eticii creștine.

Concepțiile despre activitatea Bisericii în domeniul social pot fi diferite: 1. una este aceea care sprijină viața cea nouă din loialitate față de stat, după porunca «Dați cezarului ce este al cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu» (Matei XXII, 21), atitudine în care nu este exclus aspectul activ al unei inițiative în sensul spiritului vremii. Dar pentru ca acest aspect să capete mai multă greutate este necesară lărgirea orizontului, care trebuie să cuprindă un întreg complex de principii moral-creștine în context social; 2. o altă concepție subliniază faptul că Biserica trebuie să țină seama de împrejurările în care trăiește și își desfășoară activitatea. Dar această concepție nu oferă un punct solid de orientare și o bază permanent valabilă, deoarece ea poate duce ușor la oportunism, la simpla acomodare după noile condiții de viață; 3. o a treia concepție scoate în evidență faptul că bazele unei permanente sprijiniri de către Biserică a progresului social, se află în înseși principiile moral-creștine. Față de prima concepție, care este incompletă și mai mult pasivă, precum și față de cea de-a doua, care este formală, ultima concepție este activă și realistă și ea a fost întotdeauna susținută de către Biserica, ierarhii și credincioșii Bisericii Ortodoxe Române.

Autorul își propune astfel să prezinte pe scurt principiile moral-creștine pe baza cărora Biserica Ortodoxă sprijină lupta popoarelor pentru o viață mai bună.

În primul capitol, «Atitudinea față de viața pămîntească», autorul arată că Biserica a combătut și combate acea atitutine extremă potrivit căreia creștinismul trebuie să se ocupe numai cu viața pașnică și să neglijeze grijile vieții pămîntești. Această concepție păgubitoare nu duce decît la un misticism bolnăvicios, în care creștinul fuge de viața pămîntească și caută refugiu numai în lucrurile de dincolo de ea. Este o concepție care se află în contrazicere cu învățătura creștină care afirmă că nimeni nu poate iubi pe Dumnezeu dacă neglijează și nu iubește pe aproapele său. Exagerînd o față a creștinismului, și anume îndreptarea către lucrurile de dincolo, această concepție înlătură celălalt aspect al său, îndreptarea plină de dragoste către nevoile aproapelui și denaturează atitudinea creștinismului față de viața pămîntească.

Biserica Ortodoxă înlătură şi cealaltă extremă, care susţine că creştinismul trebuie să se ocupe pînă într-atît cu viaţa pămîntească, încît să conceapă şi programe politice, economice şi sociale.

Pentru Ortodoxie, Biserica are o funcţie religios-morală, care constituie însuşi sensul existenţei şi acţiunii ei. Ea înlătură cele două atitudini extremiste şi se orientează după învăţătura lui Hristos, a Sfinţilor Apostoli şi a Sfinţilor Părinţi, păstrate din primele secole creştine pînă astăzi. Pentru ea problemele politice sînt atribuţii ale puterilor sociale, politice şi economice, care se orientează după legile evoluţiei societăţii. Creştinismul atribuie o mare valoare vieţii pămînteşti şi această încuviinţare a lumii şi a vieţii constituie adevărata atitudine creştină. Pentru creştin, viaţa veşnică se cîştigă prin ceea ce el realizează pentru îmbunătăţirea şi înfrumuseţarea vieţii aproapelui său.

Al doilea capitol vorbeşte despre viaţa creştină ca «piatră de încercare şi valoare». Autorul arată că ajutorarea aproapelui va fi criteriul fundamental la judecata din urmă. Condiţia principală pentru cîştigarea vieţii veşnice o constituie faptele iubirii faţă de aproapele în viaţa de aici, pentru înlăturarea mizeriei şi a nevoilor, pentru bunăstarea şi viaţa fericită a semenilor. Mîntuitorul cere de la noi ancorarea în realităţile vieţii şi acţiuni pentru îmbunătăţirea vieţii. Viaţa pămîntească are o valoare deosebită, deoarece în timpul vieţii pămînteşti cîştigăm viaţa veşnică. Clipa care deschide veşnicia, bunurile cu care se «cumpără» viaţa veşnică, au astfel o valoare corespunzătoare. Viaţa pămîntească primeşte o valoare deosebită, tocmai pentru faptul că ea este singura cale spre viaţa veşnică; o altă cale nu există.

De aici nu rezultă însă faptul că creştinismul trebuie să se ocupe cu reforme sociale. Rezultă însă datoria pentru ajutorarea individuală şi sprijinirea oricărui efort pentru îmbunătăţirea vieţii omeneşti. Nu este de datoria creştinului să formuleze programe politice, economice şi sociale, dar el trebuie să colaboreze cu forţele progresului social, pentru realizarea unei vieţi mai bune pe pămînt.

Al treilea capitol vorbeşte despre «Principii morale cu urmări sociale». Dacă astfel se prezintă pentru creştinism raportul dintre viaţa veşnică şi viaţa pămîntească, atunci comportarea moral-creştină se răsfrînge şi asupra domeniului social: creştinul se ocupă cu îmbunătăţirea vieţii omeneşti şi sprijină astfel de acţiuni. Autorul prezintă în acest capitol cîteva dintre principiile creştine care îndreptăţesc pe creştini la activitatea socială.

Libertatea, egalitatea, frăţietatea din domeniul moral fac să înflorească libertatea, egalitatea şi frăţietatea pe teren social. În acest sens, Sfinţii Părinţi au condamnat sclavia şi exploatarea din vremea lor şi au sprijinit măsurile pentru desfiinţarea sclaviei, ceea ce s-a putut realiza în vremea noastră prin activitatea forţelor sociale, economice şi politice. Prin principiile sale morale, creştinismul se află de partea progresului social şi pe linia imperativelor moral-creştine. Raporturile dintre oameni sînt determinate de principiul egalităţii şi dragostei frăţeşti, deoarece toţi oamenii sînt fraţi între ei. Dragostea dintre oameni duce la acel fel de viaţă în care, după modelul comunităţii din Ierusalim, nu mai există al meu şi al tău, ci numai al nostru. Pentru acest fel de comunitate creştină s-au entuziasmat Sfinţii Părinţi şi mai ales Sfîntul Ioan Gură de Aur, căruia îi plăcea să se numească apostolul dragostei, sau ambasadorul săracilor. Avînd în centrul moralei sale dragostea, creştinismul nutreşte în inimile creştinilor nu numai ajutorarea individuală sau organizată pentru cei lipsiţi, ci şi dorul după o societate în care egoismul şi mamonismul trebuie să dispară şi în care nu mai există exploatatori şi exploataţi. De aceea creştinii sprijină eforturile poporului pentru construirea societăţii fără exploataţi şi exploatatori.

Individul, care din punct de vedere religios este membru al Bisericii, iar din punct de vedere social este cetăţean al statului, se dezvoltă şi se desăvîrşeşte prin apartenenţa la poporul său şi prin jertfelnicia sa pentru marile idealuri ale poporului său şi ale omenirii. Promovarea patriotismului şi înfrăţirii popoarelor şi combaterea şovinismului, care duce la supraaprecierea poporului şi la disprețul şi ura faţă de celelalte popoare sînt comandamente de seamă ale moralei creştine.

Societatea în care nu mai există exploatatori poate fi numai o comunitate de oameni muncitori, a cărei bază o alcătuieşte munca. Morala creştină rămîne şi în acest sens un îndrumător şi un impuls, căci creştinismul a ridicat la un rang înalt munca spirituală şi manuală. Omul care nu iubeşte munca şi încearcă să trăiască

pe seama semenilor săi nu mai poate fi considerat, după morala creştină, creştin adevărat. Învăţătura creştină spune clar că «cine nu vrea să muncească, acela să nu mănînce» (II Tes. III, 10). Deoarece munca este atît de preţuită în creştinism, întrucît Dumnezeu însuşi «lucrează» necontenit, creştinul lucrează din conştiinţa datoriei, cu dragoste şi sinceritate şi cu năzuinţa de a îmbunătăţi şi înfrumuseţa toate. De aceea creştinul se află alături de poporul care munceşte pentru viaţa cea nouă şi-şi aduce contribuţia sa la construirea vieţii noi.

În concluzie, autorul arată că creştinismul are în principiile sale morale — care sînt libertatea, egalitatea, frăţietatea, dragostea, slujirea binelui comun, munca — datoria de a sprijini acele forţe sociale care împing înainte societatea spre idealul construirii unei vieţi noi. Participarea Bisericii Ortodoxe Române la lupta pentru pace şi pentru o viaţă mai bună se explică astfel ca o urmare necesară a principiilor moral-creştine, care au şi un orizont social, şi nu ca simplă observare a poruncii de a se adapta la noua stare de lucruri.

Ca cetăţean al statului şi ca fiu al Bisericii, creştinul este convins că societatea ideală este bazată pe muncă, iar pentru realizarea acestui ideal el este gata să contribuie cu toate puterile, ştiind că profilul său creştin se măsoară cu măsura iubirii de oameni, a iubirii faţă de popor şi faţă de întreaga omenire. — *(Diac. Ioan Caraza).*

Prot. Antonie Aleutopulos, *Merindea Ortodoxiei* (în greceşte), Atena, 1974, 420 p.

Cartea aceasta scrisă de un distins preot grec vrea să fie nu o operă de teologie savantă, ci «un îndrumător al fiecărui credincios ortodox în viaţa zilnică a lui. Doreşte să ajute la înţelegerea mai adîncă a tuturor adevărurilor mîntuitoare ale credinţei ortodoxe», trăite în cult şi în viaţa duhovnicească ortodoxă. «Folosirea aproape a tuturor cărţilor Sfintei Scripturi şi tîlcuirea ortodoxă a locurilor mai de temelie ale lor, care se referă la învăţăturile credinţei, cu deosebire la acelea pe care le răstălmăcesc aderenţii ereziilor şi ai rătăcirii, fac din cartea aceasta cel mai bun ajutător» pentru întărirea credincioşilor ortodocşi în credinţa lor (Prefaţă).

Autorul pleacă de la faptul că «mii de fraţi ortodocşi nu au nici o pregătire duhovnicească serioasă». Ei se află fără apărare şi în faţa propagandei asidue din partea aderenţilor altor credinţe. Şi întrucît aceia se folosesc în propaganda lor mai ales de texte biblice interesat explicate, autorul a avut să întărească pe credincioşii ortodocşi mai ales prin explicarea adevărată a acestor texte, dînd aceste texte nu în forma unor fărîme scoase din contextul lor, cum fac aderenţi acelor credinţe, ci în contextul unor pericope mai largi, ca să se vadă adevăratul lor înţeles.

Cartea cuprinde o întreagă învăţătură de credinţă într-un stil plăcut, popular, începînd cu învăţătura despre Revelaţie şi despre Dumnezeu, continuînd cu cea despre cădere, despre om, despre Iisus Hristos, despre Maica Domnului, despre Biserică, despre sfintele taine, sfinţi, icoane, viaţa viitoare, sfînta liturghie. Învăţăturii despre Biserică îi sînt rezervate mai mult de o sută de pagini, din care nu lipsesc nici capitole ca: locul laicilor în Biserică, parohia noastră. Cele mai noi porbleme ale teologiei contemporane îşi au şi ele locul lor în carte, ca: Schimbarea la faţă a lumii, legătura creştinilor cu lumea, responsabilitatea socială a creştinilor etc.

Un index alfabetic, anexat la sfîrşit, uşurează aflarea imediată a tuturor temelor din carte.

Cartea ar merita poate să fie tradusă în românește, fiind, prin stilul ei uşor, accesibilă tuturor credincioşilor şi dînd lămuririle şi temeiurile cele mai satisfăcătoare tuturor punctelor credinţei noastre. — *(Pr. Prof. D. Stăniloae).*

Biserica Ortodoxă înlătură şi cealaltă extremă, care susţine că creştinismul trebuie să se ocupe pînă într-atît cu viaţa pămîntească, încît să conceapă şi programe politice, economice şi sociale.

Pentru Ortodoxie, Biserica are o funcţie religios-morală, care constituie însuşi sensul existenţei şi acţiunii ei. Ea înlătură cele două atitudini extremiste şi se orientează după învăţătura lui Hristos, a Sfinţilor Apostoli şi a Sfinţilor Părinţi, păstrate din primele secole creştine pînă astăzi. Pentru ea problemele politice sînt atribuţii ale puterilor sociale, politice şi economice, care se orientează după legile evoluţiei societăţii. Creştinismul atribuie o mare valoare vieţii pămînteşti şi această încuviinţare a lumii şi a vieţii constituie adevărata atitudine creştină. Pentru creştin, viaţa veşnică se cîştigă prin ceea ce el realizează pentru îmbunătăţirea şi înfrumuseţarea vieţii aproapelui său.

Al doilea capitol vorbeşte despre viaţa creştină ca «piatră de încercare şi valoare». Autorul arată că ajutorarea aproapelui va fi criteriul fundamental la judecata din urmă. Condiţia principală pentru cîştigarea vieţii veşnice o constituie faptele iubirii faţă de aproapele în viaţa de aici, pentru înlăturarea mizeriei şi a nevoilor, pentru bunăstarea şi viaţa fericită a semenilor. Mîntuitorul cere de la noi ancorarea în realităţile vieţii şi acţiuni pentru îmbunătăţirea vieţii. Viaţa pămîntească are o valoare deosebită, deoarece în timpul vieţii pămînteşti cîştigăm viaţa veşnică. Clipa care deschide veşnicia, bunurile cu care se «cumpără» viaţa veşnică, au astfel o valoare corespunzătoare. Viaţa pămîntească primeşte o valoare deosebită, tocmai pentru faptul că ea este singura cale spre viaţa veşnică ; o altă cale nu există.

De aici nu rezultă însă faptul că creştinismul trebuie să se ocupe cu reforme sociale. Rezultă însă datoria pentru ajutorarea individuală şi sprijinirea oricărui efort pentru îmbunătăţirea vieţii omeneşti. Nu este de datoria creştinului să formuleze programe politice, economice şi sociale, dar el trebuie să colaboreze cu forţele progresului social, pentru realizarea unei vieţi mai bune pe pămînt.

Al treilea capitol vorbeşte despre «Principii morale cu urmări sociale». Dacă astfel se prezintă pentru creştinism raportul dintre viaţa veşnică şi viaţa pămînteasă, atunci comportarea moral-creştină se răsfrînge şi asupra domeniului social : creştinul se ocupă cu îmbunătăţirea vieţii omeneşti şi sprijină astfel de acţiuni. Autorul prezintă în acest capitol cîteva dintre principiile creştine care îndreptăţesc pe creştini la activitatea socială.

Libertatea, egalitatea, frăţietatea din domeniul moral fac să înflorească libertatea, egalitatea şi frăţietatea pe teren social. În acest sens, Sfinţii Părinţi au condamnat sclavia şi exploatarea din vremea lor şi au sprijinit măsurile pentru desfiinţarea sclaviei, ceea ce s-a putut realiza în vremea noastră prin activitatea forţelor sociale, economice şi politice. Prin principiile sale morale, creştinismul se află de partea progresului social şi pe linia imperativelor moral-creştine. Raporturile dintre oameni sînt determinate de principiul egalităţii şi dragostei frăţeşti, deoarece toţi oamenii sînt fraţi între ei. Dragostea dintre oameni duce la acel fel de viaţă în care, după modelul comunităţii din Ierusalim, nu mai există al meu şi al tău, ci numai al nostru. Pentru acest fel de comunitate creştină s-au entuziasmat Sfinţii Părinţi şi mai ales Sfîntul Ioan Gură de Aur, căruia îi plăcea să se numească apostolul dragostei, sau ambasadorul săracilor. Avînd în centrul moralei sale dragostea, creştinismul nutreşte în inimile creştinilor nu numai ajutorarea individuală sau organizată pentru cei lipsiţi, ci şi dorul după o societate în care egoismul şi mamonismul trebuie să dispară şi în care nu mai există exploatatori şi exploataţi. De aceea creştinii sprijină eforturile poporului pentru construirea societăţii fără exploataţi şi exploatatori.

Individul, care din punct de vedere religios este membru al Bisericii, iar din punct de vedere social este cetăţean al statului, se dezvoltă şi se desăvîrşeşte prin apartenenţa la poporul său şi prin jertfelnicia sa pentru marile idealuri ale poporului său şi ale omenirii. Promovarea patriotismului şi înfrăţirii popoarelor şi combaterea şovinismului, care duce la supraaprecierea poporului şi la disprețul şi ura faţă de celelalte popoare sînt comandamente de seamă ale moralei creştine.

Societatea în care nu mai există exploatatori poate fi numai o comunitate de oameni muncitori, a cărei bază o alcătuieşte munca. Morala creştină rămîne şi în acest sens un îndrumător şi un impuls, căci creştinismul a ridicat la un rang înalt munca spirituală şi manuală. Omul care nu iubeşte munca şi încearcă să trăiască

pe seama semenilor săi nu mai poate fi considerat, după morala creştină, creştin adevărat. Învăţătura creştină spune clar că «cine nu vrea să muncească, acela să nu mănînce» (II Tes. III, 10). Deoarece munca este atît de preţuită în creştinism, întrucît Dumnezeu însuşi «lucrează» necontenit, creştinul lucrează din conştiinţa datoriei, cu dragoste şi sinceritate şi cu năzuinţa de a îmbunătăţi şi înfrumuseţa toate. De aceea creştinul se află alături de poporul care munceşte pentru viaţa cea nouă şi-şi aduce contribuţia sa la construirea vieţii noi.

În concluzie, autorul arată că creştinismul are în principiile sale morale — care sînt libertatea, egalitatea, frăţietatea, dragostea, slujirea binelui comun, munca — datoria de a sprijini acele forţe sociale care împing înainte societatea spre idealul construirii unei vieţi noi. Participarea Bisericii Ortodoxe Române la lupta pentru pace şi pentru o viaţă mai bună se explică astfel ca o urmare necesară a principiilor moral-creştine, care au şi un orizont social, şi nu ca simplă observare a poruncii de a se adapta la noua stare de lucruri.

Ca cetăţean al statului şi ca fiu al Bisericii, creştinul este convins că societatea ideală este bazată pe muncă, iar pentru realizarea acestui ideal el este gata să contribuie cu toate puterile, ştiind că profilul său creştin se măsoară cu măsura iubirii de oameni, a iubirii faţă de popor şi faţă de întreaga omenire. — *(Diac. Ioan Caraza).*

Prot. Antonie Aleutopulos, *Merindea Ortodoxiei* (în greceşte), Atena, 1974, 420 p.

Cartea aceasta scrisă de un distins preot grec vrea să fie nu o operă de teologie savantă, ci «un îndrumător al fiecărui credincios ortodox în viaţa zilnică a lui. Doreşte să ajute la înţelegerea mai adîncă a tuturor adevărurilor mîntuitoare ale credinţei ortodoxe», trăite în cult şi în viaţa duhovnicească ortodoxă. «Folosirea aproape a tuturor cărţilor Sfintei Scripturi şi tîlcuirea ortodoxă a locurilor mai de temelie ale lor, care se referă la învăţăturile credinţei, cu deosebire la acelea pe care le răstălmăcesc aderenţii ereziilor şi ai rătăcirii, fac din cartea aceasta cel mai bun ajutător» pentru întărirea credincioşilor ortodocşi în credinţa lor (Prefaţă).

Autorul pleacă de la faptul că «mii de fraţi ortodocşi nu au nici o pregătire duhovnicească serioasă». Ei se află fără apărare şi în faţa propagandei asidue din partea aderenţilor altor credinţe. Şi întrucît aceia se folosesc în propaganda lor mai ales de texte biblice interesat explicate, autorul a avut să întărească pe credincioşii ortodocşi mai ales prin explicarea adevărată a acestor texte, dînd aceste texte nu în forma unor fărîme scoase din contextul lor, cum fac aderenţi acelor credinţe, ci în contextul unor pericope mai largi, ca să se vadă adevăratul lor înţeles.

Cartea cuprinde o întreagă învăţătură de credinţă într-un stil plăcut, popular, începînd cu învăţătura despre Revelaţie şi despre Dumnezeu, continuînd cu cea despre căderea, despre om, despre Iisus Hristos, despre Maica Domnului, despre Biserică, despre sfintele taine, sfinţi, icoane, viaţa viitoare, sfînta liturghie. Învăţăturii despre Biserică îi sînt rezervate mai mult de o sută de pagini, din care nu lipsesc nici capitole ca: locul laicilor în Biserică, parohia noastră. Cele mai noi porbleme ale teologiei contemporane îşi au şi ele locul lor în carte, ca: Schimbarea la faţă a lumii, legătura creştinilor cu lumea, responsabilitatea socială a creştinilor etc.

Un index alfabetic, anexat la sfîrşit, uşurează aflarea imediată a tuturor temelor din carte.

Cartea ar merita poate să fie tradusă în româneşte, fiind, prin stilul ei uşor, accesibilă tuturor credincioşilor şi dînd lămuririle şi temeiurile cele mai satisfăcătoare tuturor punctelor credinţei noastre. — *(Pr. Prof. D. Stăniloae).*

Noile traduceri ale Bibliei în limba franceză: — *Votre Bible:* Traduction nouvelle sur les textes originaux par F. Amiot, C. Augrais, L. Neveu, D. Sesboüe, R. Tamisier. Paris-Tours, Maine, 1973, 1789 p. et 9 cartes; — *La Bible de Jérusalem:* La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. Nouvelle édition entièrement revue et augmentée. Paris, Les éditions du Cerf, 1973, 1846 p. et 8 cartes; — *La Bible:* Traduction française sur les textes originaux, par Emile Osty, avec la collaboration de Joseph Trinquet. Introduction et notes d'E. Osty et J. Trinquet, Paris, Edition du Seuil, 1973, 2624 p. et 8 cartes.

În Franța, după publicarea în 1972 a *Noului Testament în traducerea ecumenică a Bibliei* și după publicarea în volum aparte a *Noului Testament* într-o nouă traducere a Bibliei de Ierusalim, în 1973 au apărut aceste trei noi traduceri integrale ale Bibliei în limba franceză, ceea ce a făcut ca în presă să se vorbească chiar de un «război al Bibliilor».

De aceea am socotit că nu este lipsit de interes să redăm pe scurt aprecierile făcute pe larg în «Revue biblique», publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques de Jérusalem, LXXXI (1974), no. 1, asupra acestor trei Biblii.

R. Tournay, semnalînd traducerea intitulată *Votre Bible* (p. 129), precizează că în această traducere introducerile la diferitele cărți biblice sînt reduse la esențial, notele sînt sobre și nu conțin decît referințele cele mai importante (fiind mai dezvoltate la Noul Testament), iar hărțile sînt foarte schematice. Traducerea folosește o limbă simplă și înlătură expresiile învechite și pe cele tehnice, dar «redă destul de fidel textul original» — după cum afirmă cardinalul J. Daniélou în «Prefața» la această traducere a Bibliei în limba franceză.

Pierre Grelot, publică însă o dezvoltată recenzie (p. 103—116), cu caracter comparativ, asupra celorlalte două traduceri ale Bibliei în limba franceză: *Biblia de Ierusalim* într-o ediție nouă și completată și *Biblia* tradusă de Emile Osty.

Ambele traduceri conțin *introduceri* și *note* care însoțesc fiecare carte din cele două Testamente, tabele cronologice, un tabel de măsuri și monede și mai multe hărți; cele două traduceri se deosebesc însă cînd este vorba de «indicele» finale; astfel Biblia-Osty se termină cu un «indice de nume de persoane și de nume de locuri», în timp ce Biblia de Ierusalim se termină cu un «Tabel alfabetic al notelor «celor mai importante» (în care numele de persoane și de locuri sînt în număr restrîns)». Pierre Grelot afirmă însă că în ambele Biblii «traducerea constituie piesa de căpătîi».

La început Pierre Grelot cercetează comparativ cele două traduceri sub aspectul realizării tipografice: litera variată pentru text, note, locuri paralele, titluri și subtitluri; așezarea în pagină ș.a. După aceasta trece la cercetarea calităților traducerii textelor originale în cele două Biblii studiate.

În Biblia de Ierusalim ediția 1973 este vorba de o traducere revizuită mai mult sau mai puțin profund, după cum au cerut-o cărțile biblice. Astfel în unele cărți biblice — de exemplu în profeția lui Isaia și în cartea Ester — revizuirea este foarte sensibilă; iar pentru Psalmi se poate vorbi chiar de o ediție pe de-a întregul refăcută.

Ținînd seama de reproșul făcut traducerii din prima ediție a Bibliei de Ierusalim cu privire la marea diversitate de formule folosite pentru a reda în franțuzește aceleași cuvinte sau aceleași expresii ebreiești sau grecești, coordonatorii traducerii din ediția a doua au întreprins o deosebită muncă de unificare a traducerii.

Astfel în legătură cu traducerea Vechiului Testament se poate spune că pentru a da un caracter curgător și unitar textului a fost nevoie să se armonizeze particularitățile de stil propriu fiecăruia dintre numeroșii traducători, să fie aleși aceiași termeni pentru nuanțele pe care fiecare noțiune le are în dependență de contextul imediat. În general uniformizarea de vocabular, în afară de cazul cînd contextul o cere,

este mult mai riguros, observată în Biblia-Osty decît în Biblia de Ierusalim. Datorită acestei munci de unificare au apărut modificări importante în traducerea din noua ediție a Bibliei de Ierusalim față de prima ediție.

Sînt aduse numeroase exemple de astfel de modificări de traduceri și analizate în comparație cu traducerea Bibliei-Osty, stăruind mai ales asupra preferării textului grec în locul celui mazoretic pentru a reda o traducere mai limpede a ideilor pe care le cuprind unele texte. Acest lucru este datorit și faptului că fraza franceză se eliberează mai ușor de constrîngerile originalului cînd se trece de la textul mazoretic la textul Septuagintei. Pierre Grelot întemeiază fiecare din aceste constatări pe analizarea a numeroase locuri din diferite cărți vechitestamentare în cele două traduceri. O deosebită atenție acordă Pierre Grelot analizării comparative a traducerii pasajelor în limba aramaică din profeția lui Daniel.

Principiile aplicate de traducătorii și coordonatorii Bibliei de Ierusalim și de traducătorii Bibliei-Osty la traducerea textului Vechiului Testament au fost aplicate și la traducerea textului Noului Testament, cu observația că Biblia de Ierusalim a realizat la traducerea Evangheliilor o mai limpede unificare a vocabularului și că E. Osty a renunțat în Biblia din 1973, la subordonarea literalității traducerii față de imperativele eleganței traducerii, așa cum făcea în edițiile Noului Testament din 1945 și 1950, însă această literalitate nu este pe de-a întregul satisfăcătoare.

O altă caracteristică a celor două traduceri la Noul Testament o constituie «efortul interpretativ» al traducerii. În legătură cu aceasta Pierre Grelot semnalează că Biblia de Ierusalim redă în versuri toate pasajele lirice făcînd mult mai ușor de înțeles textul îndeosebi din punct de vedere teologic; în timp ce Biblia-Osty redă în versuri numai pasajul din Luca I—II. Sînt prezentate și analizate exemple în legătură cu aceste observații.

După prezentarea observațiilor asupra traducerii textului biblic în cele două Biblii, Pierre Grelot trece la cercetarea îndeaproape a «introducerilor» și «notelor» cu care Biblia de Ierusalim și Biblia-Osty însoțesc textul tradus, și care constituie un aspect esențial al celor două Biblii.

În privința «Introducerilor» se poate constata un acord global între cele două Biblii, îndeosebi la cărțile Vechiului Testament. În Biblia de Ierusalim cu toate că în introduceri se menține aceeași ținută clasică, se constată totuși că exegeza catolică — «debarasîndu-se de ipotecile unui fundamentalism obtuz, care a constrîns-o timp de decenii» — manifestă o libertate mai rațională și fără complexe (de inferioritate și de agresivitate). Aceasta nu dăunează aspectului dogmatic pe care îl prezintă în cadrul discuțiilor și soluțiilor pe care li-l dau specialiștii. În schimb Biblia-Osty are în general introduceri mai bogate în care se analizează cu grijă conținutul fiecărei cărți pentru a orienta pe cititor asupra mesajului pe care-l conține fiecare carte biblică.

În prezentarea și analizarea exemplelor aduse din cele două Biblii cu privire la introduceri, Pierre Grelot se oprește îndeaproape asupra introducerii la Cîntarea Cîntărilor, care în noua ediție a Bibliei de Ierusalim a fost în întregime refăcută.

Dacă în prima ediție introducerea menționa ca posibile două interpretări la textul Cîntării Cîntărilor: *cea alegorică* și *cea naturală* (care socotește textul ca imne care celebrau unirea legitimă între soți), introducerea din noua ediție (cu toate că nu exclude teoria culturală și mitologică ce a făcut din Cîntarea Cîntărilor o parte dintr-un ritual al fecundității) afirmă limpede că: «justificările pe care le aduc unii exegeți în sprijinul sensului alegoric prin adunarea de paralele verbale cu restul Bibliei, par artificiale și forțate». Ca urmare, iubirea omenească, detașată de sacralizări mitice, dar sacralizată de Cuvîntul creator al lui Dumnezeu, constituie obiectul Cîntării Cîntărilor, care are cele mai importante paralele în cîntecele egiptene vechi de dragoste.

Așadar introducerea din noua ediție a Bibliei de Ierusalim prezintă o mutație evidentă în interpretarea Cîntării Cîntărilor, iar notele sînt adaptate la această nouă interpretare.

În privința notelor se constată că dacă în Biblia de Ierusalim acestea se caracterizează printr-o ținută de mai mare finețe, în schimb în Biblia-Osty notele sînt mult mai bogate, în ele sînt incluse însă indicarea locurilor paralele precum și indicații geografice și onomastice, în detrimentul justificării traducerii adoptate, a analizării

izvoarelor literare, a lămuririi instituțiilor și a legilor, a aprecierii teologice și a citării textelor din Vechiul Testament în Noul Testament. Aceste constatări sînt întemeiate pe numeroase exemple din cele două Biblii, din care devine evident că deși notele din Biblia-Osty sînt mult mai abundente și mai bogate în detalii nu cuprind note «cheie», care să conțină mici sinteze teologice necesare lămuririi textului biblic, așa cum astfel de note «cheie» se găsesc răspîndite în Biblia de Ierusalim.

Introducerile și notele la cărțile Noului Testament au în ambele Biblii aceeași ținută generală ca și cele de la cărțile Vechiului Testament. Pierre Grelot urmărește în continuare în paralelă aspecte din introducerile și notele la cărțile noutestamentare din Biblia-Osty și din Biblia de Ierusalim.

Din prezentarea sumară a aprecierilor făcute asupra celor trei noi traduceri ale Bibliei în limba franceză se poate constata în primul rînd ca fapt deosebit de îmbucurător preocuparea atît în lumea protestantă cît și în lumea catolică de a pune la îndemîna credincioșilor un text al Sfintei Scripturi din ce în ce mai îmbunătățit, atît ca traducere a texului original, cît și ca lămuriri folositoare pentru cititori conținute în introducerile la fiecare carte biblică și în notele ce însoțesc textul. În al doilea rînd se poate aprecia că noua ediție a Bibliei de Ierusalim este superioară primei ediții și că pare de preferat față de celelalte două Biblii prezentate în această notă. — *(Pr. Const. Gheorghe).*

Pierre Grelot, *La Septante de Daniel IV et son substrat sémitique* în «Revue biblique», publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques de Jérusalem LXXXI (1974), nr. 1 p. 5—23.

După cum se precizează în nota la titlu, studiul constituie rezultatul muncii colective, efectuate — în anul de studii 1971—1972, la Secția de studii biblice a Institutului catolic din Paris — de către: P. Cholet, J. Décréau, G. Fink, E. Loisel, E. Maréchal, Prof. A. Wartelle (studierea lingvistică și paleografică a textului grec) și P. Grelot (studierea textului aramaic).

Majoritatea comentatorilor profeției lui Daniel afirmă că vechea versiune greacă a textului este defectuoasă; iar pentru remedierea lui s-au propus diferite operațiuni: retraducerea întregului text în ebreiește, ori reconstituirea după textul grecesc a unui original aramaic, el însuși defectuos. Însă toți comentatorii sînt de acord în constatarea că în profeția lui Daniel capitolele IV—VI formează o «cărțulie aparte», care a putut avea existență independentă. Unii comentatori adaugă la această «cărțulie» și textul capitolului III, care cuprinde piese liturgice de origine semită, dar omise în textul aramaic. Așa se explică de ce în Lecționare grecești (ca și în traducerea lui Teodotion) par a fi citate îndeosebi capitolele III—VI din profeția lui Daniel.

Avînd în vedere că și cercetătorii care neagă ori care susțin că textul grec din Septuaginta la profeția lui Daniel este cel original presupun că acest text grec are un substrat semit, studiul își propune să demonstreze această presupunere. Pentru aceasta a fost ales capitolul IV din profeția lui Daniel, pe de o parte pentru că în acest capitol textul grec se îndepărtează în cea mai mare măsură de texul aramaic și prezintă omisiuni importante și adaosuri foarte dezvoltate; iar pe de altă parte pentru că, în starea actuală a documentării, în legătură cu textul capitolului IV din profeția lui Daniel pot fi folosite critic mărturiile Septuagintei întîlnite în diferiți codici: codicele Chisianus, Versiunea siro-exaplară și Papirusul 967 (care ar prezenta mărturia unui text anterior reviziurii din Exapla).

Pentru ușurarea studierii raporturilor între textul grec al Septuagintei la capitolul IV din profeția lui Daniel cu textul aramaic din textul mazoretic la același capitol, în *primul paragraf* este așezată în paralelă traducerea foarte literală a celor două texte: pe coloana din stînga traducerea textului aramaic, iar pe coloana din dreapta traducerea textului grec. În acest fel se poate vedea dintr-odată deosebirea între cuprinsul celor două texte. Iar în puținele note de critică textuală — care se reduce la codicii menționați — sînt semnalate doar variantele care introduc în text o modificare de sens și pasajele în care traducerea este nesigură.

În *paragraful al doilea* se face o comparație globală între cele două texte, analizînd în chip detaliat textul versiunii grecești a Septuagintei pentru a nota cuvintele, expresiile, turnurile de frază care indică un original semit la baza textului grec. În acest fel devin evidente modificările intervenite în textul grec «recompus», rămînînd să se stabilească dacă această recompunere a avut loc chiar în momentul traducerii textului semit în greceşte sau a avut loc într-un stadiu anterior.

Dacă la baza textului grec din Septuaginta stă un original semit, în ce limbă a fost scris acest text semit — în ebraică ori în aramaică? (întrucît nici una din ipoteze nu poate fi îndepărtată în chip aprioric).

În *paragraful al treilea* sînt analizate, nu numai din punct de vedere lingvistic, diferite versete în care se pot întîlni argumente care justifică existența unui original semit în limba aramaică ori în limba ebraică. Hotărîrea pentru una sau alta, din aceste limbi este cu atît mai dificilă, cu cît se poate presupune că traducătorul textului în limba greacă a putut introduce unele turnuri de frază specifice limbii greceşti pentru a reda în chip liber originalul aramaic sau ebraic; se poate de asemenea presupune că traducătorul a fost un iudeu familiarizat cu Vechiul Testament şi cunoscător al limbii ebraice ori aramaice (sau al ambelor limbi), care a putut introduce în dialectul grec comun («kini») turnuri semite proprii limbii aramaice ori ebraice.

În urma anchetei minuțioase pe care o conțin cele trei paragrafe ale studiului se pot stabili următoarele constatări:

— că versiunea greacă a textului din capitolul IV al profeției lui Daniel are un caracter secundar în raport cu versiunea aramaică a aceluiaşi text;

— că versiunea veche grecească constituie traducerea, cele mai adesea servilă, a unui text semit;

— că originalul semit al textului din capitolul IV al profeției lui Daniel nu a fost scris în limba aramaică, ci în limba ebraică (aşa cum demonstrează îndeosebi folosirea numelui divin «Iahve» sau «adonai»);

— că autorul textului ebraic s-a mulțumit cele mai adesea să adapteze şi să amplifice originalul aramaic la capitolul IV, făcînd împrumuturi din alte capitole din profeția lui Daniel, accentuînd caracterul lui de actualitate (vers. 22) şi întărind conținutul său teologic;

— că data acestei adaptări trebuie fixată între redactarea integrală a profeției lui Daniel (în care capitolele I şi VIII—XII erau scrise în limba ebraică) şi compunerea cărții a doua Macabei (adică între 163 şi 100 î. d. Hr.), poate chiar la jumătatea veacului II î.d.Hr.

Rămîne de văzut dacă aceste constatări făcute asupra textului grec al capitolului IV pot fi extinse şi la celelalte capitole din versiunea veche greacă a profeției lui Daniel, îndeosebi capitolele III, V şi VI, care împreună cu capitolul IV au o formă pe de-a întregul narativă şi au putut exista şi circula ca o «cărțulie» aparte.

În ceea ce privește adaptarea în limba ebraică făcută spre 145 î.d.Hr. sau după aceea, ea poate fi explicată prin faptul că reacțiunea macabeilor a provocat o renaştere a literaturii în limba ebraică (Daniel I, VII—XII; Iudit, cartea I a Macabeilor; iar mai tîrziu cartea Jubileelor şi literatura mişcării de la Qumran). Iar textul «recompus» al profeției lui Daniel se bucura de o autoritate deosebită în Palestina, ceea ce a făcut cu putință folosirea lui de către primul traducător grec. Însă un al doilea traducător grec — anterior Noului Testament — a ales pentru traducere textul original în limba ebraică şi aramaică (text canonizat în Biblia ebraică) şi l-a tradus în greceşte în aşa-numita versiune a lui Teodotion.

Merită să fie subliniată importanța pe care o prezintă în întregul studiu observațiile critice pe care le cuprinde paragraful al treilea, observații care îndreptățesc afirmația că originalul textului grec din capitolul IV al profeției lui Daniel a fost scris în limba ebraică.

L. Derousseaux, *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament.* Royauté, Alliance, Sagesse dans les royaumes d'Israël et de Juda. Recherches d'exégèse et d'histoire sur la racine *Yârê'*. «Lectio divina», 63; Editions du Cerf, Paris, 396 p.

Lucrarea a fost susținută ca teză de doctorat în teologie la Institutul catolic din Paris (în 1968), sub o formă puțin diferită de forma în care se prezintă acum (în afară de concluzia generală) și a fost publicată cu concursul Centrului Național de cercetări științifice (în 1970).

În *Prefața* lucrării, Prof. H. Cazelles precizează că L. Derousseux nu s-a oprit numai la cercetarea «temerii de Domnul» în Vechiul Testament, ci, lărgind cercetarea sa la toate popoarele și religiile care formează mediul biblic, a reușit să pună în lumină cunoașterea «problemelor umane care se puneau oamenilor în vremea cînd se scria Biblia, care a răspuns la aceste probleme».

Pentru aceasta L. Derousseux, cercetînd literaturile prebiblice, a demonstrat că problemele de viață — cu mărețiile, aspirațiile și primejdiile lor — care se puneau omului biblic sînt aceleași cu problemele de viață ce se pun și nouă. În studiul său L. Derousseaux a știut să demitizeze existența omului biblic, care nu trăia în ireal, ci își dădea seama că puterile lumii, nu pot fi înfruntate fără oarecare teamă, teamă care nu trebuia să fie teroare, ci teamă care — cu ajutorul înțelepciunii dăruite de Dumnezeu — trebuia să devină omenească și rațională.

În acest fel devine limpede felul în care trebuie să fie citite textele biblice, cum să fie datate și cum trebuie evidențiat înțelesul concepției biblice pe fondul tabloului general al lumii Vechiului Orient.

Autorul însuși califică lucrarea sa ca un studiu istoric asupra temerii de Dumnezeu și precizează că un asemenea studiu nu a fost făcut; încît lucrările, monografiile și studiile lexicografice și semantice constituie doar un punct de plecare și mijloace de interpretare justă a textului biblic, asupra căruia astăzi există un consens cu privire la istoria literară a documentelor biblice.

Teama de Dumnezeu (exprimată prin rădăcina ebraică *yârê'*) este în relație cu trei relități capitale vechitestamentare: legămîntul, regalitatea și înțelepciunea, care-și află analogii în întreg Orientul Vechi, fără a fi atestată în același fel în toate documentele din diferite epoci. Divergențele cele mai sensibile se manifestă între regatul de Nord și regatul de Sud, ca manifestare a influențelor legate de peripețiile istoriei și de instituțiile din cele două regate, înainte de înrobirea lor. Autorul prelungește însă cercetarea sa pînă în epoca lui Isus Fiul lui Sirah, a cărui carte prezintă deosebită importanță pentru cercetarea temei «teama de Dumnezeu».

În acest cadru istoric, autorul urmărește să precizeze: — de ce natură este sentimentul temerii de Dumnezeu?; — ce reprezentări ale lui Dumnezeu implică teama de Domnul: putere tiranică și arbitrară, ori părinte care se face cunoscut copiilor lui ca tată plin de bunătate, dar care a fixat Legea sa și este judecător sever?; — ce obiect divin este vizat prin aceste reprezentări?; — ce atitudine religioasă angajează teama de Dumnezeu, adică angajează o relație personală cu Dumnezeu și angajează o modificare vizibilă în comportarea credinciosului?

Studiul lui L. Derousseaux își propune deci să înfățișeze gîndirea religioasă a Vechiului Testament în ansamblul ei, spre deosebire de lucrările anterioare care tratau teama de Dumnezeu doar în cîte o carte vechitestamentară. În acest scop. L. Derousseaux schițează o evoluție a gîndirii religioase și a fenomenologiei religiei, situînd-o în însăși istoria instituțiilor poporului ebreu, cu toate că această istorie este complexă și în unele privințe încă nesigură.

În această perspectivă tema temerii de Dumnezeu apare foarte de timpuriu și continuă pînă astăzi, cînd prezintă o evidentă actualitate în dezbaterile ce au loc asupra autorității în poporul lui Dumnezeu și asupra chipului lui Dumnezeu-Tată.

*

După un scurt «Cuvînt înainte», după lista de abrevieri și după o introducere, în care sînt prezentate studiile apărute asupra temerii de Dumnezeu în Biblie, L.

Derousseaux organizează materialul studiului său în următoarele şapte capitole, care se remarcă printr-o excepţională sistematizare a cuprinsului:

— Capitolul I. — *Religiile şi teama de Dumnezeu*: Experienţa omenească a întîlnirii cu puterea divină (p. 13—66) — cuprinde paragrafele: — 1. «La leagănul religiei» (în care se arată că numai sacrul poate explica aspectele paradoxale ale experienţei religioase); — 2. «Teama de divinitate în textele egiptene vechi» (în textele piramidelor; sondaje în textele din Imperiul mijlociu şi din nou); — 3. «Teama de divinitate în lumea acadiană veche» (folosirea rădăcinii *palahu*; teama de zei şi de regi; teama în religia acadiană); — 4. «Sondaje în limbile semite aramaică şi ugaritică» (rădăcina *plh* în domeniul semitic; rădăcina *zhl* în aramaică; teama de zei în texte ugaritice).

— Capitolul II. — *Vocabularul temerii de Dumnezeu în Biblia ebraică* (p. 67—105) — cuprinde paragrafele: — 1. «Rădăcinile care exprimă teama în Biblie» (rădăcina *yr'*; celelalte rădăcini; rădăcini care exprimă îndeosebi cutremurul cosmic în faţa lui Dumnezeu); — 2. «Folosirea vocabularului care exprimă teama de Dumnezeu» (teama de Dumnezeu ca teamă sacră; teroarea divină; exprimă, oare, rădăcina *yâre'* teama sacră?); 3. — «Alte sensuri ale rădăcinii *yâre'* în afară de teamă sacră» (sensurile formei adjectivale, ale formei participiale şi ale formei substantivale, derivate din rădăcina *yâre'*); — 4. «O ipoteză de lucru».

— Capitolul III. — *Tradiţiile vechi din regatul de Nord şi teama de Domnul* (p. 107—148) — cuprinde paragrafele: — 1. «Teama de Iahve în izvoarele vechi ale Pentateuhului» (vocabularul folosit evocă prea puţin teama de Iahve; omul în faţa lui Dumnezeu; cînd Iahve salvează poporul prin prezenţa Sa; «numele de temut în izvoarele meridionale; personajele regale în istorisirile iahviste); — 2. «Teama de Iahve şi teama de rege în succesiunea davidică) (concepţia tradiţională în regatul unitar; regele şi poporul; regele şi Iahve); — 3. «Teama de Iahve în alte tradiţii vechi despre originile monarhiei» (vocabularul; Iahve, Dumnezeu de temut; istorisiri «antimonarhiste» recente; istorisiri în legătură cu cultul nou de la Ierusalim).

— Capitolul IV. — *Teama de Dumnezeu în documentele regatului de nord şi tradiţiile elohiste* (p. 149—203) — cuprinde paragrafele: — 1. «Vocabularul temerii de Dumnezeu în tradiţiile regatului de Nord» (în tradiţiile elohiste şi în alte tradiţii); — 2. «Credincioşii lui Iahve în istorisirile despre Ilie şi Elisei (textele; originalitatea expresiei «cel ce se teme de Iahve»; teama de Iahve în gîndirea religioasă din istorisirile despre Ilie şi Elisei); — 3. «Documentul elohist (existenţa, originea şi teologia textelor elohiste; teama de Dumnezeu în teofaniile către Iacob şi Moise; teama de Dumnezeu şi legămîntul, teofania de la Horeb; teama de Dumnezeu şi morala elementară; Avraam «cel ce se teme de Dumnezeu»); — 4. «Legămîntul şi regalitatea» (legămîntul de la Sichem; teama de Iahve şi regalitatea; textul dificil din Oseea X, 3).

— Capitolul V. — *Teama de Dumnezeu în Deuteronom şi în scrierile deuteronomice* (p. 205—257) cuprinde paragrafele: — 1. «Sensul verbului *yâre*: în Deuteronom» («teama de Iahve», dispoziţie fundamentală a legămîntului; analiza de ansamblu a textelor; «a se teme» şi «a învăţa»; «a iubi» şi «a se teme» în Deuteronom); — 2. «Teama de Iahve în a doua redactare a Deuteronomului» (vocabularul temerii de Dumnezeu în redactările Deuteronomului; diferenţe în teologia celor două redactări ale Deuteronomului); — 3. «A se teme de Iahve în istoria deuteronomistă» (forme care nu sînt strict deuteronomiste; pasaje îndeobşte atribuite redactorului deuteronomist); — 3. «Regalitatea în tradiţia deuteronomistă» (locul regelui în Deuteronom; regalitatea şi legămîntul în istoria deuteronomistă).

— Capitolul VI — *Teama de Iahve la profeţii din Iuda înainte de robie* (p. 258—299) — cuprinde paragrafele: — 1. «Ultimele cuvinte ale lui David-II Regi XXIII, 1—7» (analiza textului; genul literar al pasajului: un *maşal* profetic); — 2. «Teama de Iahve la profetul Isaia» (vocabularul temerii de Iahve; trei texte din Isaia asupra temerii de Iahve; Isaia pune bazele unei nou înţelepciuni regale); — 3. «Ieremia şi teama de Iahve» (teama omului faţă de Iahve şi de judecăţile lui; Ieremia şi teama de Iahve; Ieremia şi Deuteronomul; pe urmele lui Ieremia); — 4. «Teama de Dumnezeu în tradiţiile sacerdotale din regatul de sud» (profetul Iezechiil; Codul sacerdotal; Codul sfinţeniei).

— Capitolul VII — *Integrarea înțelepciunii în moștenirea religioasă a lui Israel sub semnul temerii de Iahve* (p. 301—357) — cuprinde paragrafele: — 1. «Teama de Iahve în colecțiile vechi ale Proverbelor» (probleme de datare — Proverbele nu par o lucrare omogenă; adunarea de proverbe a oamenilor lui Iezechia; marea adunare de proverbe a lui Solomon; ultima adunare de proverbe); — 2. «Intrarea înțelepciunii în moștenirea religioasă a lui Israel» (unele repere istorice; religia lui Israel la întoarcerea din robie; transformarea înțelepciunii); — 3. «Noțiunea «teama de Iahve» în cartea Proverbelor» (în Proverbe X—XXX) teama de Iahve este comportament moral; în Prolog. (Prov. I—IX) și epilog (Prov. XXX, 10—XXXI) teama de Iahve este înțelepciune, ca element al înțelepciunii regale, exprimînd o relație personală cu Dumnezeul legămîntului); — 4. «Cartea Iob pune în discuție înțelesul sapiențial al temerii de Iahve» (în introducerea cărții Iob; în prologul în proză: Iob «cel ce se teme de Dumnezeu»; în drama poetică); — 5. «Ecleziastul și teama autentică de Dumnezeu» (introducerea la Ecleziast; atestările temerii de Dumnezeu în Ecleziast; înțelesul temerii de Dumnezeu; măreția și limitele lui «Qohelet»); — 6. «Teama de Dumnezeu la Isus Sirah» (vocabularul ebraic și grecesc al temerii de Dumnezeu; sensul și originalitatea temerii de Domnul la Isus Sirah).

— *Concluzie generală* (p. 359—365): Teama de Dumnezeu și religia lui Dumnezeu-Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos.

Studiul cuprinde următoarele anexe: — «Indicele de citate biblice»; — «Indice de texte nereligioase reproduse în studiu»; — «Indice de cuvinte ebraice, aramaice, acadiene, egiptene și grecești folosite în studiu»; — «Indice de autori citați în cuprinsul lucrării».

*

Fiecare din capitolele studiului se încheie cu unele concluzii, care sintetizează demonstrarea făcută în fiecare capitol. Iar în *concluziile generale* ale studiului, L. Derousseaux prezintă sinteza concluziilor de la cele șapte capitole, încadrînd cele înfățișate în aceste concluzii într-un cadru mai vast al psihologiei religiei, depășind astfel cadrul strict al exegezei textelor biblice și al istoriei religioase a lui Israel.

Urmărind să lămurească în chip retrospectiv analizele efectuate în studiu, L. Derousseaux cercetează la fiecare nivel de dezvoltare a conștiinței religioase: sentimentele la care dă naștere în sufletul credincioșilor teama de Dumnezeu, chipurile pe care le evocă, obiectele pe care le vizează și atitudinea religioasă însăși a credinciosului.

Astfel *cel dintîi nivel* în dezvoltarea conștiinței religioase îl reprezintă *religia mamei* (în raport sau nu cu matriarhatul și cu civilizația agrară). Acest aspect este practic insesizabil în Biblie și nu este înfățișat în chip limpede nici în religiile Orientului Vechi, cu toate că în ele sînt prezente cultele fecundității și ale zeițelor-mame.

În acest stadiu nu se poate vorbi de o teamă precis conturată, ci mai degrabă de un sentiment de plenitudine, de fericire, de fuziune afectivă fără să se facă distincție de persoane. Imaginea evocată este «mama» (cu pămîntul și apa) ca simbol al vieții și al energiilor vitale nediferențiate, adică nu ca simbol personal. Așadar nu poate fi vorba nici de atitudine religioasă întrucît în acest stadiu de «religii» mistice și panteiste nu poate fi vorba de o morală propriu-zisă.

Al *doilea nivel* al dezvoltării conștiinței religioase îl constituie *apariția sacrului*, în care *sentimentele* încercate de om sînt teama (care-l îndepărtează de domeniul sacru pe care-l socotește primejdios), respectul și iubirea (care-l atrag); iar reprezentările temerii de sacru sînt impersonale, vizînd un obiect unic care scapă oricărei raționalizări. Însă sacrul este prin definiție ceva cu «totul altul», fenomenul pe care credinciosul adult îl percepe în afară de sine și de care se teme. Se poate deci afirma că în religiile societăților omenești unificate din Orientul Vechi omul maturizat se simte încadrat într-o ordine cosmică și într-o ordine socială, sintetizate în zei și în regi; și de aceea în atitudinea lui religioasă și socială apare *temerea de zei și de regi*. Iar *reprezentările* zeilor sînt și ele mai mult sau mai puțin unificate, înfățișînd stăpîni — uneori în chip de părinte, alteori în chip de tirani arbitrari — de care se tem și regii.

Obiectul vizat de teama religioasă îl constituie în același timp zeii și regii, ori zeii prin regii prin care zeii fac să domnească ordinea, pacea și desfășurarea ritmului vieții. De aceea panteonul este reprezentat după curțile regale, înfățișînd aceleași frămîntări interne, ceea ce face ca credinciosul să nu poată ști exact ce vrea divinitatea întrucît zeii nu sînt socotiți morali.

Atitudinea religioasă constă în acest stadiu într-o relație cu Puterile divine personale, relație ce se înfăptuiește prin mijlocirea vieții cultice și sociale. Aceasta permite trăirea într-o ordine care însă nu îmbrățișează în întregime viața morală.

Originalitatea documentelor biblice constă în revelarea unei religii autentice a unui Dumnezeu-Părinte sub două aspecte: unul de *autoritate* și altul de *iubire*; ceea ce a dus la două forme diferite de atitudini religioase — una în regatul de Nord și alta în regatul de Sud.

În tradițiile din regatul de Sud *(tradiții numite iahviste), sentimentul* omului în contact familial cu Iahve este cel de încredere, de bucurie, de siguranță și de optimism, căci Iahve este ajutător pentru cei ce cred în El și este de temut pentru dușmanii lor. Iahve este *reprezentat* ca «Părinte»-tată al strămoșilor neamului omenesc, al patriarhilor, al regelui și al dinastiei lui, tată al poporului întreg. Însă este totodată și «Rege universal» educator care și-a exprimat voința Sa și este judecător drept în fața Căruia cel păcătos se umple de teamă.

Obiectul vizat prin aceste imagini este un Dumnezeu cunoscut: Iahve, care a vorbit și s-a angajat solemn în istorie față de anumiți oameni, față de conducătorii și regii lor și își supune în chip irezistibil lumea întreagă.

Atitudinea religioasă a credincioșilor este de a trăi ca fii față de Iahve (ca David și ca patriarhii), de a trăi în credința în prezența nevăzută a lui Iahve, în cadrul evenimentelor, de a trăi în credința în planul pe care El l-a fixat pentru poporul Său și pe care-l împlinește prin conducătorii și regii poporului.

În tradițiile din regatul de nord *(tradiții numite elohiste),* constituie ca reacțiune față de regii idolatri, *sentimentele* noastre față de Dumnezeu sînt în primul rînd cele de teamă sacră, care obligă pe credincios să adere cu toată ființa la Dumnezeul legămîntului în care și-a fixat voința Sa, adică «să iubească» pe Dumnezeu ca un vasal fidel, dar și ca un fiu care-și iubește tatăl și ca o soție care-și iubește soțul, și «să slujească» pe Dumnezeu aducîndu-i cult ca unui Dumnezeu unic.

Reprezentările lui Dumnezeu sînt cele de stăpîn absolut care încheie legămînt cu un vasal pentru a-l obliga să i se supună; aceasta constituie și fața severă a chipului de părinte care cere supunere necondiționată; este de asemenea și chipul de părinte care a ales pe Israel din iubire și dorește să-l facă fericit educîndu-l prin cuvîntul său — ca un soț care-și iubește soția.

Obiectul vizat prin toate aceste reprezentări este Dumnezeul moral, Care garantează ordinea în lume și dreptatea, Care a intervenit în istorie și a dat Legea, Care avea să facă pe om să se cunoască pe sine însuși, adică dîndu-i o conștiință de om matur. De aceea *atitudinea* religioasă a credinciosului față de Dumnezeire constituie o relație personală cu un Dumnezeu personal, constituie un angajament liber dincolo de orice mijlociri constrîngătoare ale societății (regii nu au loc în acest angajament, care este răspunsul la cuvîntul divin care se adresează în chip direct fiecăruia). Acest angajament fundamental față de Dumnezeul legămîntului duce la un comportament moral precis și permanent, la un cult anumit și la anumite relații sociale (așa cum sînt definite îndeosebi în Deuteronom).

Spre deosebire de aceste două concepții despre teama de Dumnezeu, *cărțile sapiențiale* prezintă o altă concepție despre teama de Dumnezeu, în care teama de Dumnezeu nu mai este un sentiment ci un comportament moral care duce la fericire. Dumnezeu este garantul ordinii din lume și al dreptății imanente, față de care credinciosul se deschide cu încredere și așteptare, atitudine la care Iahve răspunde dînd credinciosului cuvîntul înțelepciunii Sale care este legămîntul. De aceea înțelept cu adevărat este «cel ce se teme de Dumnezeu» și intră prin cuvîntul înțelepciunii într-o relație personală permanentă de încredere și de iubire cu Iahve; Care este «Domnul, tatăl și stăpînul vieții sale».

*

În acest fel se constată că Vechiul Testament constituie mărturia unei relații a celui credincios cu Dumnezeu. Această relație, de o profunzime neîntîlnită în altă parte, poate fi caracterizată ca religia *temerii* și a *iubirii* deuteronomice, sau ca religia Părintelui, înfățișat sub aspect de autoritate și de iubire. Intervenind în viața credinciosului, Iahve îi vorbește și îi spune ce dorește, urmărind să educe pe copilul Său, să-l trezească la realitate, la conștiință și la responsabilitate. Perceput mai tîrziu ca Tată plin de tandrețe, Dumnezeu conduce cu ajutorul Legii pe credincios la un dialog adevărat și responsabil cu Sine.

Așadar, Vechiul Testament cheamă pe cel credincios *să se teamă, adică să iubească și să slujească* pe Dumnezeu recunoscut ca Părinte.

De aceea se poate afirma că Noul Testament nu inovează cu totul cînd numește prin Sfîntul Apostol Pavel credința: răspuns liber și total al celui credincios la chemarea lui Dumnezeu în Iisus Hristos. Iar acest aspect este esențial în revelarea Tatălui în Noul Testament, întrucît, sub semnul adevăratei temeri de Dumnezeu, Mîntuitorul ne revelează realitatea lui Dumnezeu și ne acordă un duh de fii adoptivi, ceea ce ne face să strigăm: «Avva, Părinte» (Rom. VIII, 15).

*

Nu am putut să ne oprim asupra exegezei textelor vechitestamentare în care sînt folosite expresiile fundamentale ce cuprind diferitele aspecte ale temerii de Dumnezeu, întrucît aceasta ar fi depășit prezentarea cursivă a demonstrației studiului. Afirmăm că fiecare capitol din acest studiu ar necesita o recenzare pe larg sau o prelucrare a conținutului lui, lucru ce s-ar dovedi foarte util pentru cei ce studiază Vechiul Testament ca și pentru preoții care trebuie să folosească în pastorația lor cuvîntul biblic.

Studiul lui L. Derousseaux reprezintă o muncă de aproape 20 de ani, făcută sub îndrumarea mai multor profesori și ierarhi catolici specialiști în Sfînta Scriptură, cercetînd biblioteci din Europa și pe cele din Ierusalim, unde autorul a studiat această temă timp îndelungat la Școala biblică din Ierusalim.

Autorul studiului *Teama de Dumnezeu în Vechiul Testament*, după ce cercetează pe larg tema temerii de Dumnezeu în viața popoarelor din Orientul Vechi, studiază, pentru prima dată în totalitatea aspectelor pe care le are teama de Domnul în fenomenologia religiei și în totalitatea cărților vechitestamentare, teama de Dumnezeu în desfășurarea istoriei poporului iudeu, în relație permanentă cu realitățile esențiale ale religiei revelate: împărăția, legămîntul și înțelepciunea.

Concluzia care se degajează din demonstrarea acestui excepțional studiu este că a se teme de Dumnezeu înseamnă a se dărui în chip total Dumnezeului Legămîntului, renunțînd definitiv la tot felul de idoli. Iar această stare rămîne totdeauna actuală, constituind singura cale care duce la Dumnezeu-Iubire.

B. N. Wanbacq, O. Praem, *Jèremie X, 1—16,* în «Revue Biblique» publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques de Jérusalem, LXXXI (1974), nr. 1, p. 57—63.

În general se socotește că nu proorocul Ieremia este autorul pasajului Ieremia X, 1—16, pentru că — spre deosebire de ținuta generală a profeției în care Ieremia își propunea să convertească pe cei ce se închinau unor divinități false — în acest pasaj Ieremia se adresează evreilor credincioși aflați în primejdie de a cădea în închinarea la «statui».

Desigur că închinarea la statui de care vorbește pasajul, nu era practicată în Iuda; ea era practicată însă de asirieni și de babiloneni, unde se aflau în robie credincioșii din Iuda. Dar în scrisoarea pe care Ieremia o trimite către cei robiți (Ier. XXIX), și în care el îi îndeamnă să se adapteze la noile condiții de viață, nu se vorbește nimic despre pericolul că ei ar putea fi seduși de închinarea la statui. De aceea se socotește că Ieremia nu este autorul acestui pasaj în întregul lui.

Autorii își propun să cerceteze sub toate aspectele —textologic, istoric — conținutul pasajului Ieremia X, 1—16, pentru a preciza care este adevăratul obiect la

care se referă fiecare grupă de versete din pasaj, dacă pasajul are unitate organică, dacă conținutul acestui pasaj se încadrează în contextul general al profeției lui Ieremia și în ce împrejurări a putut fi adresat de autor și anume cui.

Din cercetare rezultă în chip limpede caracterul compozit al pasajului Ieremia X, 1—16, în care conținutul de bază îl constituie versetul 2: «Să nu vă deprindeți cu felul de a fi al neamurilor; să nu vă spăimîntați de semnele cerului, de care se spăimîntă neamurile».

Însă în acest verset nu este deloc vorba de închinarea la statui, ci proorocul sfătuiește pe cei cărora se adresează să nu se spăimînte de fenomenele atmosferice: eclipse de soare ori de lună, pozițiile stelelor și altele, fenomene care jucau un rol important în religia asiro-babilonenilor.

Cu versetul 3 — «Căci datinile neamurilor sînt deșertăciune: căci se taie un lemn din pădure, mîini de meșter îl lucrează cu securea...» — încep texte în care se vorbește de «statui» cărora se acordă închinare, texte al căror conținut nu are legătură organică cu conținutul versetului 2; aceste texte sînt împerecheate cu diferite doxologii.

Din analizarea aprofundată a textului, autorii conchid că pasajul Ieremia X, 1—16 a putut ajunge la forma actuală astfel: proorocul instruiește pe cei cărora se adresa — casa lui Israel —, probabil influențați de obiceiurile neamurilor în mijlocul cărora trăiau, să nu se spăimînte de semnele cerului (X, 2); la aceasta un prim redactor a adăugat precizarea că datinile neamurilor sînt fără valoare, sînt deșertăciune = «hevel» (X, 3 a).

Un al doilea redactor, pornind de la termenul «hevel» care avea și sensul de *idol*, a adăugat textul în care se ia în derîdere «statuile» — idoli (X, 3 b—4), ceea ce au dezvoltat apoi alți redactori (X, 5, 8, 9). Între aceste texte alți redactori au intercalat unele doxologii (X, 6, 7, 10). După acestea a fost adăugată o aclamație liturgică (X, 11) și un imn în cinstea lui Iahve-Creatorul (X, 12—16).

Așadar ca text de bază al pasajului Ieremia X, 1—16 rămîne doar versetul 2, care conține un învățămînt special, fără legătură cu restul pasajului.

În acest verset, proorocul previne pe cei cărora se adresează — «casa lui Israel» — împotriva unei forme speciale de idolatrie. În profeția lui Ieremia expresia «casa lui Israel» se referă aproape numai la evreii din fostul regat de Nord (Ier. III, 6—11; XXXI). În vremea lui Ieremia regiunea aceasta era locuită de un amestec de popoare deportate aici de asirieni, printre care se aflau și babiloneni (IV Regi XVII, 24—33). Era firesc ca noii veniți să fi păstrat obiceiurile lor în legătură cu fenomenele atmosferice (IV Regi XVII, 29 ș.u.); și era de asemenea firesc ca evreii săraci și neinstruiți, care fuseseră lăsați să locuiască în regiunea fostului regat de Nord, să fie impresionați de credințele și datinile asiro-babilonenilor care locuiau împreună cu ei.

Așadar ținînd seama, pe de o parte, de faptul că autorii biblici, care se adresau evreilor exilați în Babilon, nu avertizează pe cei exilați împotriva credințelor și datinilor cu privire la fenomenele cerești; și, pe de altă parte, că aceste datini erau practicate chiar în mijlocul evreilor rămași în țara lor (îndeosebi în fostul regat de Nord), se poate afirma că proorocul Ieremia a adresat învățătura cuprinsă în textul X, 2 din profeția sa conaționalilor săi din țară, nu celor exilați în Babilon.

Iar restul pasajului (X, 3—16) constituie o dezvoltare ulterioară străină de conținutul versetului 2. — *(Ioan V. Georgescu).*

Gerhard Ebeling, *L'essence de la foi chrètienne.* Traduit de l'allemand par Gwendoline Jarczyk avec la collaboration de Luce Giard, Editions du Seuil, Paris, 224 p.

Cartea cuprinde prelegeri susținute de autor la Universitatea din Zürich, în 1958—1959, și adresate studenților de la toate facultățile. Din această pricină prelegerile au caracter de cuvîntări asupra credinței, adică păstrîndu-se la stadiul de

comunicare a ideilor fără o aprofundare întemeiată îndeaproape la izvoare. După cum afirmă autorul însuşi, el nu a avut în vedere să prezinte tema «esenţa credinţei» din punct de vedere dogmatic şi exhaustiv, ci a urmărit să facă «o introducere la înţelegerea credinţei creştine», lăsînd astfel cititorului atent «dreptul şi datoria de a depăşi ceea ce fiecare prelegere prezintă doar ca eseu asupra credinţei».

În fiecare din prelegerile grupate în această lucrare, Gerhard Ebeling tratează una din marile teme pe care le pune credinţa creştină, precum: Iisus, credinţa în Hristos, Dumnezeu, Cuvîntul lui Dumnezeu, Duhul Sfînt, omul, justificarea, iubirea, Biserica, lumea, ispita, speranţa ş.a.

Toate aceste teme sînt privite desigur din punctul de vedere al teologiei protestante păstrînd poziţiile proprii acestei teologii cu privire la rolul esenţial al credinţei în justficiare, ca şi cu privire la Sfînta Tradiţie şi la Sfînta Scriptură. Pentru aceasta, în chip corect, autorul precizează încă de la început «unele indicaţii asupra poziţiei sale în raport cu istoria Bisericii şi cu istoria Sfintei Scripturi».

Redăm în continuare titlul fiecăreia din prelegerile pe care le cuprinde lucrarea: — «Care este esenţa credinţei creştine» (p. 9—20); — «Istoria credinţei» (p. 21—33); — «Documentul credinţei» (p. 34—48); — «Mărturia credinţei» (p. 49—63); — «Fundamentul credinţei» (p. 64—79); — «Adevărul credinţei» (p. 80—93); — «Comunicarea credinţei» (p. 94—107); — «Curajul credinţei» (p. 108—120); — «Eul credinţei» (p. 121—132); — «Realitatea credinţei» (p. 133—144); — «Puterea credinţei» (p. 145—157); — «Proclamarea credinţei» (p. 158—171); — «Locul credinţei» (p. 172—185); — «Perseverenţa credinţei» (p. 186—197); — «Viitorul credinţei» (p. 198—210).

Gerhard Ebeling socoteşte că chiar în cazul cînd unele din aspectele temei despre esenţa credinţei s-au dovedit mult mai dificil de expus în ansamblu, auditorii şi mai tîrziu cititorii au putut ajunge la înţelegerea completă a tuturor problemelor tratate, datorită îndeosebi ajungerii la o nouă manieră de a înţelege esenţa credinţei.

În adevăr Gerhard Ebeling a reuşit să facă limpede sarcina ce şi-a propus în discutarea fiecărui aspect referitor la esenţa credinţei: aceea de «a conduce la izvorul credinţei», convins fiind de adevărul exprimat de Sfîntul Apostol Pavel, că «credinţa este din auzire, iar auzirea prin cuvîntul lui Dumnezeu» (Rom. X, 17).

Ca apendice, Gerhard Ebeling adaugă la cele 15 prelegeri textul conferinţei rostite la radio (20 februarie 1959) şi publică pentru prima dată în «Neue Zürcher Zeitung» (8 martie 1959), despre *Cuvîntul lui Dumnezeu şi limbajul* (p. 211—222), socotind că apropierea de timp şi de conţinut între conferinţă şi cele 15 prelegeri justifică adunarea lor la un loc, în aceeaşi lucrare.

În textul conferinţei despre «Cuvîntul lui Dumnezeu şi limbajul» Gerhard Ebeling analizează cauzele aşa-numitei probleme, simţite îndeosebi în Apusul creştin, despre sărăcia limbajului în redarea cuvîntului lui Dumnezeu.

În adevăr în transmiterea sa către oameni, cuvîntul lui Dumnezeu a dat naştere unei tradiţii lingvistice manifestată în multe feluri în Sfînta Scriptură; această diversitate a culminat în tradiţie şi exegeză în cursul istoriei Bisericii. Ieşit din această tradiţie bisericească, cuvîntul lui Dumnezeu trebuie să exprime realitatea sa în limbajul actual (în care se fac simţite tendinţa de modernizare a vocabularului şi de folosire a «jargonului» la modă în limbajul actual), adică să îmbrace într-un fel nou lingvistic realitatea sa permanentă.

Pentru aceasta, Gerhard Ebeling socoteşte că redarea cuvîntului lui Dumnezeu într-un limbaj nou nu este cu putinţă decît dacă realitatea cuvîntului lui Dumnezeu este înţeleasă într-un fel nou, ţinînd seama cu grijă de felul în care cuvîntul redat în forma tradiţională este înţeles în realitatea pe care noi o trăim. De aceea redarea cuvîntului lui Dumnezeu în realitatea limbajului actual necesită, pe de o parte, o perseverenţă sinceră în experienţa tradiţională şi o răbdare plină de grijă asupra înţelegerii cuvîntului lui Dumnezeu în limbajul actual. Numai în acest fel se poate ajunge la înţelegerea într-un fel nou a cuvîntului lui Dumnezeu şi la comunicarea lui cu atotputernicia ce-i este proprie. Atunci va deveni evident că ceea ce pare astăzi ca «sărăcie a cuvîntului lui Dumnezeu» este în realitate doar «sărăcirea de limbaj» proprie lumii de azi. — *(Pr. Const. Gheorghe).*

Hristu K r i k o n i Συναγωγὴ Πατέρωνεἰς κατὰ Λουκὰν Εὐαγγέλιον (Catene patristice la Evanghelia după Luca) strînse de Nichita al Heracleei († 1200), editate de «Centrul de studii bizantine» din Tesalonic (vol. 9), 1973, 530 p.

Muncă de migală şi de ani îndelungaţi, lucrarea de faţă este prima de felul acesta care se tipăreşte în teologia ortodoxă. Peste 2500 de pasaje din textul Evangheliei după Luca au fost urmărite de editor după doi codici (*371* păstrat în mînăstirea Ivirilor din Sfîntul Munte, din secolele XII—XIII şi *Vatican 1611* din anul 1116), dintre care ultimul a mai fost editat în Apus, de două ori cu destule lipsuri. Lucrările a peste 70 de Sfinţi Părinţi care au comentat textul Evangheliei a treia — între ele, la loc de cinste scrieri ale Sfinţilor Ioan Gură de Aur şi Chiril de Alexandria — au fost identificate şi indicate după ediţia Migne sau după alte ediţii critice.

Folosind o bibliografie selectivă adusă la zi, îndeosebi ediţiile şi studiile anterioare privind literatura catenelor biblice şi chiar ale textelor lucanice (B. Corderius încă din 1628, J. Cramer în 1838—1844, dar mai ales A. Mai din 1837—1847, J. Sickenberger din 1901—1902 şi recent, între 1928—1954, de R. Devreesse), Hristu Kirkonis a adus o contribuţie importantă la cunoaşterea unor probleme şi a unor oameni, care au fost prea puţin cunoscuţi pînă acum. Dacă mai ţinem seamă că la restabilirea textelor şi la identificarea lor s-a ţinut seamă şi de restul variantelor manuscrise (17 redactări diferite din cinci familii de codici datînd dintre secolele XII—XVI), iar plusurile sau minusurile dintre cei doi codici (*Vatican 1611* şi *Ivir. 371*) au fost continuu semnalate în coloane aparte şi cu caractere tipografice distincte pentru fiecare λῆμμα, pe care autorii patristic au comentat-o din textul Sfîntului Luca, atunci avem, într-adevăr, o imagine destul de completă asupra lucrării pline de greutăţi, căreia Hr. Krigonis i-a făcut faţă cu destul pricepere.

Dar cine era Nichita al Heracleii, care ne-a lăsat această impresionantă lucrare, într-o vreme cînd nu prea erau prielnice condiţiile de a putea cunoaşte atîtea comentarii patristice, şi în care pînă şi cei mai exigenţi bizantinologi (de exemplu H. Beck) nu admit că Biserica Bizantină ar fi avut şcoli de grad superior?

Documentele manuscrise îi păstrează amintirea cînd ca simplu «diacon», cînd «diacon şi dascăl» al marii Biserici din Constantinopol, cînd ca «schevofilax» sau «proximos», deci custode al odoarelor bisericeşti, uneori ca cel care dă tonul melodiilor ori rînduielilor de cult, alteori ca nepot al mitropolitului de Serres (cum afirma ms. at. gr. 1377), dar în cele mai multe manuscrise a semnat ca mitropolit din Heracleea Traciei.

Tărîmurile pe care s-a distins ca intelectual de elită sînt mai ales literatura teologică şi filologia. De fapt, el contează ca unul din cei mai mari exegeţi biblici din Bizanţul de la începutul mileniului al doilea al Bisericii creştine. Între ucenicii săi mai cunoscuţi sînt Toma de Aquino, în Apus şi Macarie Hrisokefaul, în Răsărit.

Amintim cîteva titluri din lucrările lui Nichita al Heracleii: — *Explicări la 16 cuvîntări ale Sfîntului Grigorie Teologul*, din care unele se păstrează numai în traducere latină. Unul din comentariile acestea, anume cel despre «iubirea de săraci», a fost publicat de profesorul K. Diovuniotis în 1950, la Atena; — *13 întrebări şi răspunsuri canonice*, păstrate şi în formă prescurtată şi într-o prelucrare făcută de canonistul Matei Vlastare; — *Cuvînt apologetic* despre felul cum au fost iertaţi la Sinodul de la Niceea din 787 episcopii eretici, editat în 1958 de P. Ioannou; — *Elemente de gramatică şi ortografie*, precum şi — *cîteva epistole* adresate fostului său îndrumător duhovnicesc, cunoscutul teolog contemplativ Nichita Stethatos (Pieptosul).

Dar cele mai cunoscute sînt *lucrările lui exegetice*, din care dacă cele privitoare la Pentateuh, la Iov, la Psalmi şi Prooroci sînt în vremea noastră, atribuite altora, în schimb cele despre Noul Testament (Matei, Luca şi Ioan) precum şi la epistolele pauline sînt autentice şi fiecare din ele cuprinzînd tot atîtea volume pline de erudiţie şi de rîvnă. Numai la opera Sfîntului Ioan Gură de Aur, de pildă, se referă Nichita de peste 900 de ori în comentariul la Luca, de peste 600 de ori la Sfîntul Ciril de Alexandria, de peste 250 de ori la Sfîntul Vasile cel Mare, de vreo 200 de

ori la Origen, la Titus de Bostra, Sfîntul Grigorie de Nisa, Sfîntul Atanasie al Alexandriei, Eusebie de Cezareea și alții. De multe ori e vorba doar de cîteva versete (de obicei numai de unul), iar de cele mai multe ori numai de explicări la cîte o expresie, o turnură de frază, de regulă, o idee, o problematică morală.

Toate acestea sînt tot atîtea dovezi despre faptul cum era înțeles și receptat cuvîntul dumnezeiesc în decursul veacurilor de viețuire a Imperiului bizantin. De aceea, oricît ar părea de aridă o astfel de lucrare (poate că n-ar fi fost fără folos un indice real al temelor tratate!), ea aduce numai cuvinte de apreciere ostenitorului și editurii.

«Revue des etudes byzantines», Paris, 1973.

Prestigioasa revistă a Institutului Francez de Studii Bizantine editată de călugării asumpționiști prezintă pentru anul 1973 un variat și bogat material de studii și de bibliografie plin de interes pentru viața materială și spirituală a sud-estului european. Semnalăm în cele de mai jos măcar cîteva.

La început (p. 5—164) *A. Failler* publică sub titlul *«La déposition du patr. Calliste I»*, după un larg studiu, textul grec și traducerea franceză a apologiei difuzate în 1354 de majoritatea sinodală ostilă restabilirii și reabilitării marelui susținător al isihasmului, care a fost patriarhul Calist. După abdicarea în decembrie 1354 a uzurpatorului Ioan Cantacuzino, care-l înlocuise cu Filotei Kokkinos, se știe că împăratul Ioan V Paleologul a rechemat pentru a doua oară pe Calist în patriarhat (1355—1363) cu toate că știa că nu acceptă politica sa unionistă. «Apologia» cuprinde o înlănțuire de argumente juridice, care tindeau să justifice gestul cam forțat al depunerii lui. În dosul ei se simte glasul majorității sinodale, dar faptele au infirmat ulterior legitimitatea acțiunii lor.

P. Gauthier publică un *edict al împăratului Alexie I Comnenul privind reforma clerului (1107)*. Versiunea publicată acum (după Marcianus gr. 49) cuprinde textul cel mai complet, cu data (iunie 1107) și semnătura împăratului.

Chr. Walter publică (p. 229—242) știri interesante privind *odăjdiile preoțești* așa cum reies ele din unele miniaturi, de pildă Add. 19502 din Londra, unde, între alte reproduceri «standardizate» pentru fiecare grad ierarhic, apare și o prezentare a dreptului Lazăr, cel înviat, îmbrăcat însă cu omofor, ca un ierarh!

Cunoscutul editor de texte bizantine *Jean Darrouzès* publică după 2 variante din secolul XIII (Basiliaeensis A III b și Laurentianus V, 2) regestul cunoscutelor *«Răspunsuri canonice» ale lui Ioan de Kitru și Dimitrie Homatenul*, ambii din secolul XIII, căci deși în sec. XVI Leunclavius, apoi în sec. XIX card. Pitra, J. P. Migne și canoniștii Ralli și Potli au publicat textul lor, s-a dovedit că noile manuscrise sînt mai complete și mai precise, așa că o reeditare a lor ne-ar aduce elemente necunoscute pentru viața de cult și administrație a vremurilor acelora. Între altele, subliniază J. Darrouzès, față de rigiditatea unor canoniști ca Balzamon și Matei Vlastare, «Răspunsurile» din sec. XIII vădesc mai multă înțelegere față de deosebirile de credință dintre greci, latini ori armeni.

Același savant (*Darrouzès*) publică *edictul împăratului Manuil Comnenul din octombrie 1173* privind interzicerea părăsirii eparhiilor de către episcopi pe termen mai lung de 6 luni cum se fixase încă prin novela 123 a lui Iustinian și prin can. 16 al sinodului protodevtera din 867. Acum, după căderea sub musulmani a patriarhatelor de Alexandria, Antiohia și Ierusalim se știe că aplicarea acestor dispoziții era și mai grea. Traducătorul publică după o versiune sinaitică (nr. 1117) textul actului, traducîndu-l și comentîndu-l (p. 307—317).

Interesant este studiul lui *Daniel Stiernon* despre *viața și opera Sf. Iosif Imnograful* (p. 243—266), în care se recenzează lucrarea cu același titlu prezentată ca teză de doctorat la Atena în 1971 de Eutihie Tomadakis, nepotul cunoscutului bizantilonog omonim. Se știe că în secolul IX trăiau doi imnografi cu numele Iosif: acesta, de origine siciliană, iar al doilea fiind fratele Sf. Teodot Studitul. Recenzentul atrage atenția că imnele și panegiricele atribuite celor doi cîntăreți nu totdeauna au putut

fi corect atribuite. Ca an al naşterii pentru sicilian, V. Grumel şi G. Beck au stabilit 810, iar al morţii 886. Amănuntele privind captivitatea acestui imnograf în Creta şi Herson, călătoriile la Roma şi Salonic, apoi ajungerea lui la Constantinopol în preajma stabilirii Duminicii ortodoxiei, — toate acestea, dacă sînt corect coroborate cu date aghiografice stabilite de cercetătorii din ultimul timp, atunci (cum ziceau în 1911 Ch. Loparev, iar în 1956 da Costa-Louillet) vieţile sfinţilor din secolul VIII—IX formează un izvor de mîna întîia pentru epoca respectivă. De aceea, scrie recenzentul, mai bine s-ar fi indicat, după criterii interne şi externe, care din cele 466 imne atribuite Sfîntului Iosif sînt de fapt ale lui ori nu. La rîndul nostru, găsim că ar fi fost necesar să se fi insistat mai mult şi asupra «Frontistiriului» (atelier de copişti ori conservator de muzică?) întemeiat de Sf. Iosif în mînăstirea sa din Bizanţ.

În fine, mai semnalăm studiul *Caterinei Asdracha: Ţinutul Rodope în a doua parte a secolului XIII* (p. 275—297), în care se arată că după recuceririle bizantine dintre 1242—1300 cele 5 theme din Rodope şi anume Stanimaca, Ahrida, Adrianopol, Boleron şi Strimon au fost înglobate în administraţia militară a Imperiului, dovadă lungile liste de funcţionari civili şi militari, ca şi de ierarhi şi dascăli şi care le anexează pentru o mai bună cunoaştere a locurilor respective.

Abia dacă mai socotim folosul bogatei bibliografii, recenzii de cărţi sosite la redacţie etc., cu care distinsa revistă ne-a obişnuit de mulţi ani, pentru a putea spune cît de mult pot împlini, chiar numai cîţiva inşi, cînd lucrează împreună! — *(Prof. T. Bodogae).*

J. Daniélou, A. H. Couratin, J. Kent, Historical Theology, Penguin Books, Baltimore, Maryland, 383 p.

După un volum dedicat Teologiei Sistematice, cel de al doilea volum al colecţiei *The Pelican Guide to Modern Theology* se ocupă de diferite aspecte ale Teologiei Istorice, în perspectiva lucrărilor apărute în perioada ultimilor treizeci de ani.

Capitolul «Literatura patristică» (p. 25—127) aparţine savantului catolic Jean Daniélou. Autorul precizează mai întîi, în *Introducere*, noţiunea de Părinţi ai Bisericii» care desemnează pe «episcopi, întru cînt sînt martori ai credinţei comune». În această privinţă ceea ce contează nu este calitatea individuală a operei lor, ci dimpotrivă, părtăşia lor la credinţa lor în comunitate cu alţi episcopi (p. 29). Teologia patristică este caracterizată printr-o îmbinare a exegezei biblice cu teologia speculativă şi cu contemplaţia mistică.

Literatura patristică iudeo-creştină a cunocut, în ultimii treizeci de ani, un interes aparte datorită descoperirilor de la Marea Moartă şi de la Nag-Hammadi, în Egipt. Specificul acestei literaturi constă în folosirea metodelor rabinice în exegeză, a celor două căi de morală, în utilizarea unor termeni ca: nume, zi, legămînt, lege, pentru Iisus Hristos şi în folosirea structurilor apocaliptice.

În subcapitolul dedicat «naşterii literaturii patristice în limba greacă», autorul discută influenţa exercitată asupra creştinismului de către diferite sisteme filozofice din secolul al II-lea ca platonismul mijlociu şi neoplatonismul şi arată că, în ciuda folosirii unor metode împrumutate din elenism, scriitorii creştini le-au interpretat în raport cu Întruparea Logosului, punctul de răscruce al întregii istorii.

Atenţie deosebită este acordată de către autor lui Origen, cel care a influenţat simţitor gîndirea patristică grecească de după el nu numai prin volumul scrierilor sale, ci şi prin adîncimea acestor scrieri.

Începutul literaturii patristice în limba latină este marcat de scrierile teologului african Tertulian, a cărui operă este aproape în întregime polemică şi a cărui teologie trinitară este considerată de către Jean Daniélou, mai articulată decît cea a scriitorilor greci contemporani lui. Tot acestei perioade aparţin şi scrierile *Octavius* a lui Minucius Felix şi *De unitate Ecclesiae* a lui Ciprian.

Problemele teologice care au determinat convocarea Sinodului de la Niceea (325) au dus la apariţia unei bogate literaturi teologice în Răsăritul creştin. Între scriitorii creştini de frunte ai acestei perioade se numără Eusebiu de Cezareea, care

concepe creştinismul ca religia monoteismului primitiv, păstrată de iudei şi restabilită prin Iisus Hristos. Reprezentantul cel mai de seamă al Ortodoxiei în această perioadă a fost Sfîntul Atanasie al Alexandriei care a separat naşterea Logosului de teoria despre univers şi în felul acesta a reuşit să respingă subordinaţianismul.

Perioada postniceeană este cunoscută prin o serie de teologi de frunte, atît ortodocşi cît şi eterodocşi, ca Didim cel Orb, Diodor din Tars, Apolinarie, Sfîntul Vasile cel Mare, care au folosit metodele lui Origen privitoare la Sfîntul Duh punîndu-le de acord cu teologia niceană, Sfîntul Grigore de Nazianz, teologul prin excelenţă al Sfintei Treimi şi Sfîntul Grigorie de Nissa, care continuînd gîndirea fratelui său i-a dat adîncime deosebită. El a fost cel care a accentuat doctrina despre chipul lui Dumnezeu ca direcţia de bază a naturii umane, subliniind, în acelaşi timp, transcendenţa absolută a lui Dumnezeu.

Autorul consideră perioada Sfîntului Ioan Gură de Aur, a lui Teodoret de Cir şi a Sfîntului Ciril al Alexandriei drept perioadă care marchează sfîrşitul literaturii patristice în limba greacă.

Cel care a dat direcţie proprie teologiei patristice în Apus a fost Fericitul Augustin a cărui nume este legat, mai cu seamă, de concepţia teologiei apusene despre Har, formulată împotriva concepţiei pelagiene. Prin poziţia adoptată de Fericitul Augustin însă teologia apuseană a rupt legătura nu numai cu pelagianismul, ci şi cu teologia răsăriteană care subliniază valoarea libertăţii voinţei precum şi orizontul universal al mîntuirii. Spre deosebire de Eusebiu al Cezareei, Fericitul Augustin socoteşte Biserica şi nu Imperiul drept centrul care subordonează toate realităţile pămînteşti, punînd, astfel, bazele concepţiei apusene despre puterea lumească a papalităţii.

Al doilea capitol al cărţii, intitulat *Liturghia* (p. 131—239) datorat liturghistului anglican A. H. Couratin, se ocupă de dezvoltarea istorică a cultului creştin: a Euharistiei şi a Botezului.

Structura Euharistiei primare a fost aceea a unei mese obişnuite, precedată de lecturi biblice şi de rugăciuni. Se pare că rugăciunea euharistică era singura rugăciune cu o formă stabilă. Aducerea pîinii şi a vinului, frîngerea pîinii şi împărţirea ei se făceau în linişte. Secolul al IV-lea a cunoscut cele mai multe transformări şi dezvoltări în liturghie, Astfel, în această vreme dispare din uz împărtăşirea în fiecare duminică a laicilor, acum se dezvoltă simbolismul altarului ceresc unde Hristos aduce pentru noi jertfa sa, este introdus iconostasul care corespunde caracterului acestei Sfinte Taine, apar rugăciunile speciale pentru cei ce au adus darurile etc.

O serie de transformări se petrec în Evul Mediu cînd apar, în Apus, liturghiile particulare pentru morţi şi pentru vii, fapt care a dus la nevoia mai multor liturghii, mai multor preoţi şi mai multor altare la aceeaşi biserică. Către sfîrşitul Evului Mediu predica, prima parte a Liturghiei apusene, a început să capete un caracter mai festiv.

În ceea ce priveşte practica Botezului este de remarcat faptul că, potrivit unei descripţii din secolul al V-lea, în Siria miruirea candidatului preceda botezarea lui cu apă, practica aceasta fiind urmată în Răsărit pînă în vremea Sfîntului Ciril al Ierusalimului, conform căruia mirungerea urmează botezării cu apă. Această schimbare a avut loc, probabil, sub influenţa scrierii apusene *Tradiţia Apostolică*, a cărei descriere a Botezului este aproape identică cu cea aflată în scrierile lui Tertulian. Sfîntul Ambrozie vorbeşte şi despre o spălare a picioarelor candidatului, îndată după ieşirea din apa botezului, lucru necunoscut în practica romană.

Cu timpul, în Apus, preoţii care săvîrşeau Botezul omiteau punerea mîinilor şi mirungerea, rezervîndu-le pentru episcop. În bisericile de tradiţie romană, această legătură a episcopului cu Botezul a rămas foarte strînsă. Confirmarea (exprimată prin punerea mîinilor) a început să-şi piardă din valoare după separarea ei de botez.

În încheierea studiului său, A. H. Couratin trasează liniile de dezvoltare a mişcării liturgice în Apus, subliniind faptul că mişcarea liturgică din secolul nostru, spre deosebire de cea din secolul trecut, are un caracter teologic mai pronunţat.

Cel de al treilea studiu din cuprinsul volumului *Teologia Istorică*, intitulat «Studiul Istoriei Bisericii moderne după 1930» (p. 243—369), scris de profesorul metodist J. Kent, constituie o prezentare comentată a diferitelor lucrări de Istorie bisericească apărute după 1930, în domeniul Istoriei Bisericeşti Universale, Istoriei Misiunilor

creştine, Reformei protestante, Creştinismului în America şi Anglia în secolul al XVII-lea, Renaşterii evanghelice în secolul al XVIII-lea, apariţiei Metodismului, Anglo-Catolicismului, Modernismului catolic, Protestantismului Liberal, Socialismului creştin, Mişcării ecumenice, etc.

Scrisă pentru credincioşii de rînd, lucrarea *Teologia istorică* reprezintă un instrument de lucru folositor pentru oricine doreşte să cunoască diferitele aspecte ale dezvoltării teologiei în acest domeniu.

Justo L. Gonzales, *A History of Christian Thought*, vol. I: From the Beginning to the Council of Chalcedon, Abington Press, Nashville & New York, 1970, 409 p.

În capitolul introductiv autorul prezintă perspectiva din care va privi dezvoltarea gîndirii creştine în decursul veacurilor, perspectivă pe care o pune în lumină definiţia dată dogmelor: «cuvinte omeneşti cu care Biserica caută să mărturisească Cuvîntul lui Dumnezeu şi în acest sens dogmele fac parte din propovăduirea Bisericii. Ca şi predica, şi dogmele devin cuvîntul lui Dumnezeu doar atunci cînd Dumnezeu însuşi se foloseşte de ele ca instrumente ale Cuvîntului Său» (p. 24). Măsura cu care trebuie să se socotească dogmele este Sfînta Scriptură, «temelia Apostolilor şi Profeţilor».

Cadrul religios în care a apărut noua religie este precizat în capitolul intitulat *Leagănul creştinismului.* Lumea iudaică palestiniană gravita, în vremea Mîntuitorului, în jurul templului şi al Legii, primul reprezentînd forma colectivă a religiei iudaice iar cea de a doua aspectul ei individual. Existenţa celei de a doua a ferit religia iudaică de fărămiţare odată cu distrugerea Templului în anul 70. În această perioadă a avut loc în lumea iudaică o interesantă suprapunere a două noţiuni: cea a lui Mesia şi cea a Fiului Omului. Pe de altă parte, în comunităţile iudaice din Egipt, unde a fost realizată versiunea grecească a Vechiului Testament, a apărut teologia Logosului, diferită însă de cea a Evangheliei a patra.

În ceea ce priveşte lumea culturală romană, de care cea iudaică a fost separată în cartea lui Justo L. Gonzales doar pentru scopuri didactice, două sisteme reţin atenţia autorului datorită influenţei lor asupra gîndirii creştine: platonismul şi stoicismul, fără a pierde din vedere caracterul sincretist al epocii atît în domeniul filozofiei cît şi în cel al religiei.

Justa L. Gonzales vede încă la Părinţii Apostolici începuturile diferitelor şcoli teologice de mai tîrziu, dar în acelaşi timp şi indicii clare ale unei unităţi dincolo de această diversitate. Ceea ce s-a accentuat mai mult în teologia Părinţilor Apostolici din Asia Mică şi Siria (Ignatie, Policarp şi Papias) este unirea cu Iisus Hristos şi de aici importanţa acordată Euharistiei de către Ignatie. La Roma (după cum se poate deduce din prima epistolă către Corinteni a lui Clement şi din *Păstorul lui Herma*) s-au pus bazele direcţiei practice şi morale, în timp ce la Alexandria se observă o combinare a interesului pentru etică cu cel pentru speculaţie şi un pronunţat interes pentru alegorie. Toţi Părinţii apostolici manifestă unitate doctrinară în probleme esenţiale ca de pildă: persoana Mîntuitorului, Sfînta Treime, Botezul, Euharistia etc.

Cu apologeţii greci (Aristide, Justin Martirul, Taţian, Athenagora, Teofil al Alexandriei, Hermias, *Epistola către Diognet* şi Meliton de Sardes) teologia creştină va cunoaşte o mai mare sistematizare. Apologeţii au accentuat mai mult caracterul de doctrină (morală şi filozofică) a Creştinismului. Doctrina despre Întrupare şi cea despre învierea morţilor şi-au păstrat locul lor central în operele apologeţilor.

Un capitol din cartea lui Justo L. Gonzales *(Ereziile timpurii: provocare şi răspuns)* este dedicat diferitelor erezii din secolul al II-lea: sistemul dualist ebionit, care vedea în Iisus Hristos un simplu profet chemînd lumea la supunere faţă de Lege; sistemul sincretist gnostic care a exercitat atracţie nu datorită cosmologiei sale complicate sau dualismului său, ci datorită doctrinei despre mîntuirea prin cunoaştere, rezervată unei minorităţi de iniţiaţi. Autorul tratează sistemul doctrinar al lui Marcion aparte de gnosticism, în ciuda punctelor comune, datorită faptului că

cel dintîi nu a pretins să fi posedat o cunoaştere secretă şi nici nu a arătat interes pentru speculaţie.

Împotriva acestor sisteme eretice Biserica a reacţionat într-un mod unitar prin afirmarea cu tărie a succesiunii apostolice a ierarhiei, prin canonul biblic şi prin regula credinţei. Ereziile secolului al II-lea au determinat o intensă activitate teologică la autori ca: Irineu, cel care a formulat doctrina despre mîntuire ca recapitulare în Hristos şi a subliniat unicitatea şi natura universală a creştinismului; Tertullian, făuritorul terminologiei teologice în Apus, a cărui învăţătură despre succesiunea apostolică, originea sufletului, păcatul strămoşesc, împreună cu formula sa trinitară, rămîn fundamentale pentru dezvoltarea teologică ulterioară.

La Alexandria, Clement şi Origen au scris împotriva ereziilor într-un fel diferit de cel al lui Irineu şi Tertulian, nelimitîndu-se la respingerea ereziilor ci permiţîndu-şi înalte speculaţii în diferite domenii, inaugurînd astfel un nou tip de teologie. Importanţa lui Clement constă în faptul că el a văzut în Logosul divin principiul care uneşte cele două Testamente, care uneşte filozofia păgînă cu Scriptura, în timp ce teologia lui Origen este teocentrică bazată pe învăţătura despre Dumnezeu în Treime. Acest punct de plecare, influenţat de unele idei platonice, a rezultat la Origen într-o serie de învăţături inacceptabile cum sînt cele despre eternitatea lumii, preexistenţa sufletelor, apocatastaza.

Portretul teologiei apusene a secolului al III-lea este redat prin prezentarea teologilor reprezentativi ai epocii ca: Hipolit al Romei, care trebuie aşezat între Irineu şi Tertulian, fiind mai apropiat de cel din urmă în ceea ce priveşte învăţătura despre restaurarea celor căzuţi, despre Sfînta Treime şi despre hristologie; Ciprian al Cartaginei, teologul unităţii Bisericii, unitate constînd nu în supunerea faţă de «un episcop al episcopilor» ci în credinţă comună, dragoste şi comuniunea tuturor episcopilor întreolaltă.

Teologii răsăriteni ai secolului al III-lea sînt priviţi în perspectiva relaţiei lor cu teologia lui Origen. Unii dintre aceştia, ca de pildă Pavel de Samosata şi Metodiu de Olimp, s-au remarcat prin opoziţia lor faţă de teologia lui Origen iar alţii, cum au fost Grigorie al Neocezareei, Dionisie al Alexandriei şi Lucian al Antiohiei, prin urmarea lui Origen. Dionisie şi Lucian sînt socotiţi origenişti de stînga pentru faptul că şi-au însuşit concepţia subordinaţionistă despre Fiul, împotriva sabelianismului. Autorul consideră că originea arianismului trebuie căutată în această direcţie origenistă de stînga şi nu în învăţăturile lui Pavel de Samosata.

Teologul ortodox care a dominat perioada post-niceeană a fost Atanasie al Alexandriei. Originalitatea acestuia constă în faptul că în sistemul său a acordat poziţie centrală monoteismului şi învăţăturii despre mîntuire.

Justo L. Gonzales respinge părerea lui A. Harnack, care etichetează pe cei trei părinţi capadocieni drept neoniceeni, ceea ce ar însemna homiusieni deghizaţi sub formă homousiană. Autorul arată că diferenţa care există între Sfîntul Atanasie şi capadocieni se datoreşte raptului că cei din urmă au avut de a face cu un arianism evoluat şi au folosit doar o metodă teologică diferită de cea a Sfîntului Atanasie.

În Apus, teologia trinitară a fost reprezentată prin Hilarie de Poitiers dar mai ales prin Fericitul Augustin, a cărui înrîurire va fi simţită în Apus, în secolele următoare, mai cu seamă prin cele trei puncte de bază ale doctrinei sale: accentuarea unităţii divine, doctrina despre purcederea Duhului Sfînt şi teoria despre *vestigia Trinitatis* în domeniul psihologiei umane.

Teologia trinitară a dus în mod inevitabil la discuţii cu privire la hristologie, în Răsărit existînd la acea vreme două direcţii opuse, cea antiohiană, care accentua existenţa celor două naturi în Hristos, reprezentată astăzi prin formula Logos-Om şi cea alexandrină, accentuînd divinitatea lui Iisus Hristos, reprezentată prin formula Logos-Trup. O încercare de soluţionare a problemei a fost făcută de Apolinarie din Laodiceea. El susţinea că Logosul, prin întrupare, a luat locul spiritului uman în natura umană a lui Hristos, afirmaţie respinsă cu energie de către Sfîntul Vasile cel Mare, Sfîntul Grigorie de Nazianz şi Sfîntul Grigorie de Nisa, întrucît, afecta învăţătura despre mîntuire concepută ca îndumnezeire a întregii naturi umane.

În privinţa vinovăţiei lui Nestorie, în legătură cu care părerile teologilor apuseni contemporani sînt împărţite, autorul nostru susţine că Nestorie s-a făcut vulnerabil «prin distincţia excesivă dintre natura omenească şi cea dumnezeiască în Hristos şi

prin inabilitatea sa de a vorbi despre unirea lor, în termeni destul de hotăriți» (p. 374). Datorită exagerărilor viitoare pe linia alexandrină a trebuit să se convoace Sinodul de la Calcedon (451), care să precizeze modul unirii celor două firi în Hristos.

Destinat să servească drept introducere în istoria gîndirii creștine, primul volum la lucrării profesorului de teologie metodist Justa L. Gonzales, prezentînd materialul într-o ordine cronologică — cea mai potrivită scopului pe care și l-a propus — reușește să pună în evidență și unitatea gîndirii creștine, dincolo de varietatea formelor sub care aceasta s-a manifestat. În plus prezentarea lui Justo L. Gonzales este foarte echilibrată. Ea reușește să evite extremele unor lucrări anterioare ca cele ale lui Adolf Harnack și Anders Nygren. — *(Asist. Aurel Jivi).*

Monumente istorice bisericești din Mitropolia Moldovei și Sucevei, Iași, 1974, 456 p.

Lucrarea de care ne ocupăm se deschide cu o *Prefață* (p. 5—8) semnată de I. P. S. Iustin, arhiepiscop al Iașilor și mitropolit al Moldovei și Sucevei, în care se arată importanța istorică, culturală și artistică a vechilor monumente bisericești din cuprinsul Mitropoliei Moldovei și Sucevei și necesitatea tipăririi unei astfel de lucrări, unde să fie prezentate la un loc cele mai reprezentative dintre aceste ctitorii bisericești — voievodale și boierești —, care fac fala geniului creator și a gustului pentru frumos ale poporului român și înscriu spiritualitatea românească în concertul spiritualității universale. Cu alte cuvinte, pe lîngă «menirea funcțională de a fi un ghid turistic» pentru cei ce vizitează — străini sau autohtoni — aceste monumente de artă, cartea la care ne referim are și un rol educativ, cultural și patriotic, ea contribuind, «într-o bună măsură, la reîmprospătarea, îmbogățirea și fixarea cunoștințelor în legătură cu monumentele noastre bisericești din Moldova». Aceasta, pentru că «alături de documentele vechi, de filele bătrînelor cronici, de cumpănitele predanii ale strămoșilor și de obiceiurile pămîntului, monumentele istorice bisericești sînt izvoare nesecate, care ne ajută să cunoaștem aspecte din istoria poporului nostru, să înțelegem moștenirea artistică și culturală a strămunilor».

După *Prefață* urmează o *Introducere* dublă: Profesorul dr. Vasile Drăguț se ocupă pe larg de: *Arhitectura religioasă, pictura murală* (p. 9—22), iar Conf. univ. dr. Corina Nicolescu de: *Icoane, broderii, argintării, mobilier* (p. 23—26). Dată fiind importanța deosebită a fiecăruia din aceste două studii introductive (redactate de specialiști în materie), vom stărui asupra lor, căutînd să scoatem în evidență ideile și datele principale.

Vorbind mai întîi despre *arhitectura religioasă* a vechilor monumente bisericești din Moldova, Prof. dr. Vasile Drăguț afirmă din capul locului că «arhitectura moldovenească trebuie considerată și prețuită ca una dintre cele mai originale și expresive sinteze artistice din întregul spațiu european, ilustrînd capacitatea poporului nostru de a se racorda la marile mișcări de cultură și civilizație din Orient și Occident, ilustrînd în mod nuanțat polivalențele unui univers artistic plin de fantezie, dar pururi armonios și echilibrat, stăpînit de legile unui clasicism funciar» (p. 9).

În contextul acestei caracterizări de sinteză, autorul urmărește, în continuare, evoluția arhitecturii vechilor monumente bisericești din Moldova, deosebind mai multe etape, fiecare cu specificul ei propriu, dar cu strînsă legătură cauzal-genetică între ele.

Etapa de început a «arhitecturii culte românești» pleacă de la biserica de piatră Sfîntul Nicolae din Rădăuți, ctitorie voievodală (sec. XIV), un «adevărat act de naștere» al acestui meșteșug la noi, și se caracterizează prin «o surprinzătoare sinteză între arhitectura de tradiție bizantină — de la care preia compartimentarea rituală a spațiului interior și centralizarea compozițională a naosului — și arhitectura gotică — de la care preia mijloacele de construcție, elementele de modenatură și plastică arhitectonică» (p. 10).

O altă etapă în dezvoltarea vechii arhitecturi moldovenești o reprezintă domnia lui Ștefan cel Mare (1457—1504), care «a însemnat pentru arhitectură, ca și pentru celelalte domenii ale artei moldovenești, o epocă de împlinire, de matură cristalizare», prin aceea că experiențele anterioare sînt turnate acuma în «forme clare, fără șovăială în alegerea procedeelor, fără echivoc în exprimarea gîndirii artistice» (p. 10).

În primii 30 de ani de domnie ai marelui voievod nu se poate vorbi însă de o atenție deosebită, deci de o înflorire a arhitecturii bisericești — prioritate avînd edificiile militare și civile cu scop defensiv —, așa că monumentele religioase construite acum sînt «puține la număr și nu întru totul reprezentative», excepție făcînd doar ansamblul mînăstiresc de la Putna. După 1487 însă, se poate vorbi de «marea epocă» a construcțiilor bisericești, «epocă în care s-a cristalizat pe deplin stilul moldovenesc» al domniei lui Ștefan cel Mare: predomină planul triconc; constructorii sînt preocupați de rezolvarea spațiului funerar, care impune «supradimensionarea în lărgime a pronaosului», soluție care «nu se regăsește nicăieri în cadrul arhitecturii Orientului creștin, fiind caracteristică numai pentru țările române»; gropnița ca piesă arhitectonică originală.

Împletire de arhitectură bizantină — «tendința de orizontalitate» — cu arhitectură gotică — «proiecția pe verticală» —, monumentele religioase din vremea lui Ștefan cel Mare oferă un «remarcabil exemplar de organizare spațială». Cît privește elementul decorativ al stilului epocii lui Ștefan cel Mare, «ceramica smălțuită devine componenta statornică a decorației fațadelor, după anul 1490», ea formînd un «puternic brîu situat sub cornișă», de culoare verde, brună sau galbenă.

Exemplificînd pe concret — prin menționarea și descrierea esențială a unora dintre locașurile bisericești — caracteristicele arhitecturii epocii lui Ștefan cel Mare (de ex. ansamblul de la Voroneț), Prof. dr. Vasile Drăguț ține să facă următoarea precizare cu privire la importanța împrumuturilor arhitecturale bizantine-balcanice, pe de o parte și gotice, pe de altă parte: E necesar «să avem în primul rînd în vedere originalitatea prelucrărilor locale (ale acestor împrumuturi), spiritul autohton al organizărilor spațiale, măsura umană a dimensiunilor arhitectonice, caracterul tectonic al decorațiilor, — calități care fac necesară considerarea monumentelor epocii lui Ștefan cel Mare ca reprezentative pentru geniul artistic românesc în general, corespondențele lor cu realizările artei populare fiind mai mult decît evidente» (p. 12). Deci, nu poate fi vorba de o imitație servilă, ci de topitul acestor împrumuturi în creozotul spiritului, potențelor și gustului estetic popular românesc.

Răstimpul domniei lui Petru Rareș (1527—1538; 1541—1546) reprezintă o nouă perioadă în dezvoltarea arhitecturii moldovenești. Acum se construiesc și se decorează bisericile mînăstirilor Humor (1530) și Moldovița (1532), avînd ca model biserica Înălțării de la Neamțu. Apreciate ca «cele mai reprezentative realizări ale arhitecturii moldovenești din această epocă», cele două biserici, «admirabil proporționate», evocă îndeaproape «virtuțile arhitecturii lui Ștefan cel Mare, dar se individualizează prin folosirea pridvoarelor deschise și, mai ales, prin decorarea fațadelor. Elementul decorativ cu totul nou — în locul ceramicii smălțuite — este pictura murală exterioară de vaste întinderi, care conferă bisericilor lui Petru Rareș o «capacitate sporită de emoționare». Sub raportul arhitectonic propriu-zis, acum pătrund în arhitectura bisericească moldovenească «influențe renascentiste», în speciai la ancadramentele interioare (ex. biserica Sfîntul Ioan din Suceava).

În ultimul sfert al acestui al XVI-lea veac cu arhitectura bisericii mînăstirii Sucevița (1582—1584) se consumă «ultimele momente de strălucire» ale vechiului stil moldovenesc.

O nouă etapă în evoluția arhitecturii bisericești din Moldova o reprezintă mai cu seamă primele decenii ale secolului XVII, cînd are loc o «continuă penetrare a influențelor arhitecturii muntenești» (ex. arhitectura mînăstirii Secul) și o vădită înclinare spre «ecletism» (ex. biserica cea mare a mînăstirii Dragomirna, ctitoria mitropolitului cărturar și artist Anastasie Crimca (c. 1609), cu foarte puternice împrumuturi din arhitectura caucaziană: verticalitate îndrăzneață, masivitate, aspect de fortăreață ș. a.).

Acest ecletism în care predominantă este influența artei caucaziene va culmina în arhitectura bisericii Sfinții Trei Ierarhi («o horbotă nemaivăzută de reliefuri po-

leite»). La mînăstirea Golia se întîlnesc chiar influențe ale barocului. Toate aceste elemente de influențe eterogene duc la o «excepțională diversificare a arhitecturii moldovenești, care nu mai reușește să închege un «stil unitar», dar (...) «chiar și în aceste condiții există un anumit spirit comun, care determină dacă nu o unitate stilistică, în orice caz un univers original, propriu numai Moldovei» (p. 14), conchide critic Prof. dr. V. Drăguț.

În secolul XVIII, pe care l-am considera o nouă etapă, se fac noi asimilări de forme decorative: apar acum influențe arhitecturale otomane, așa-zisul «baroc constantinopolitan» și neoclasice, care «particularizează considerabil înfățișarea monumentelor»; se observă o «deplină libertate în raport cu tradiția, o deschidere căutată către fenomenul artistic occidental, o vădită modernitate: fațade bogat decorate cu pilaștri, arcaturi oarbe polilobate, mici frontoane ornamentale etc. (bisericile Sfinții Teodori, biserica Sfîntul Gheorghe a vechii Mitropolii).

Vorbind despre *pictura bisericească*, născută și dezvoltată «ca o anexă și o necesitate a arhitecturii», autorul ține să precizeze de la început că, deși nu se păstrează din secolul XIV nici o pictură murală, cu excepția cîtorva mici fragmente de frescă descoperite, cu ocazia cercetărilor și restaurărilor din vremea noastră, pe zidurile paraclisului cetății Suceava sau în dărîmăturile bisericii vechi a mînăstirii Humorului (înainte de 1415) și a unor documente din vremea lui Alexandru cel Bun (1400—1432), în care se menționează numele unor zugravi de biserici — asta nu înseamnă că primele ctitorii domnești ar fi lipsite de podoaba picturală.

Primul ansamblu de pictură murală veche păsrată datează din primii ani de domnie a lui Ștefan cel Mare: e vorba de pictura murală a bisericii boierului Vitold din Lujeni, căreia i se alătură pictura din biserica Sfîntul Nicolae din Rădăuți și pictura inițială de la mînăstirea Putna, precum și pictura altor cîtorva biserici, care «formează un prim grup de opere reprezentative pentru muralismul moldovenesc» (p. 17). Privit sub unghi critic de specialitate, acest «muralism» se caracterizează printr-un «echilibru cromatic, o clară știință a construcțiilor grafice care consună cu substanța profund omenească a reprezentărilor. Hieratismului rigid al prototipurilor bizantine meșterii moldoveni îi opun căldura expresiilor vii pentru adevărul figurii umane». În general, programul iconografic este exprimat «cu claritate, în spiritul ierminiilor», dar (...) «și cu imagini rare a căror semnificație antiotomană este profund vădită», așa încît astfel de imagini oglindesc o realitate istorică la ordinea zilei atunci și probează elocvent concepția pe care o avea Ștefan cel Mare despre funcțiunea artei, «chemată să slujească chiar și într-un locaș religios, cauza politică și militară a Moldovei».

Punctul culminant al picturii murale din vremea lui Ștefan cel Mare îl întîlnim în decorația ansamblului mînăstiresc de la Voroneț (1488): «o vigoare a expresiei cu adevărat impresionantă», «grupuri compacte de personaje care se decupează pe fundaluri sobre (...); «reprezentările scenelor sfinte impun prin masa solid construită a formelor, prin stabilitatea fermă a organizărilor». «Gama cromatică, cu acorduri grave, accentuează caracterul expresiv, cu substanța simbolică, a acestor picturi, a căror caracteristică majoră este bărbăția» (p. 17). Aceste calități artistice ale picturii murale de la Voroneț și din alte biserici din această vreme ne duc implicit la existența unei «vaste școli de pictură moldovenească, cu program propriu și cu reprezentanți de seamă», — unul dintre aceștia fiind Gavriil ieromonahul, care, după opinia autorului, «trebuie să fie socotit printre cei mai strălucîți pictori români ai tuturor timpurilor». Aceasta, pentru «armonioasa împletire de eleganță și robustețe», pentru «acordul firesc între real și imaginar», pentru «calma noblețe a expresiilor», pentru «gama cromatică (...) orchestrată în acorduri luminoase de o tinerească prospețime» (p. 17).

În timpul domniei lui Petru Rareș pictura murală bisericească cunoaște cele mai înalte culmi artistice: trăiesc și lucrează acum meșteri foarte iscusiți; se realizează cele mai strălucite și mai semnificative decorațiuni picturale din întreaga istorie a vechii arte murale moldovenești. Îmbrăcarea integrală a fațadelor de biserici într-un veșmînt multicolor, în care picturile murale sînt ordonate «potrivit unui program iconografic coerent» constituie trăsătura caracteristică cea mai de seamă a muralismului

din această epocă. Promotorii și sprijinitorii acestui nou mod de decorare totală a pereților exteriori par a fi înșiși domnitorul Petru Rareș și sfetnicul acestuia, cărturarul Grigorie Roșca, viitorul mitropolit al Moldovei.

Sînt pictate în această manieră — printre altele — biserica mînăstirii Probota (1532), «care va deveni model» pentru celelalte monumente rărești.

(Comentînd diferitele mari compoziții picturale care decorează pereții Probotei — ca de pildă ansamblul «Judecății de apoi» — autorul studiului la care ne referim se străduiește totdeauna să găsească și o semnificație istorico-politică, generată de realitățile și frămîntările istorico-politice prin care trecea Moldova acelor vremi: lupta antiotomană).

Strălucirea la care ajunge arta picturii murale acum se datorează existenței unei rafinate școli artistice murale moldovenești, ilustrată de zugravi de biserici de certă valoare și faimă. Unul din aceștia a fost Toma, «pictor de Suceava», comparat de specialiști fie cu Fra Angelico, fie cu Andrei Rîbliov, fie cu Da Forli. Lui i se datorează, între altele, picturile de la Humor, care «poartă pecetea unei înalte arte». Păstrînd aproape neschimbată schema iconografică a bisericilor moldovenești anterioare, cu aceeași distribuție a scenelor și chiar cu unele rezolvări de amănunt, pictorul Toma «va adînci conținutul uman al expresiilor, va accentua dinamismul mișcărilor, va căuta efectul de strălucire și podoabă a veșmîntului»... Va trata, «mai liber și mai nuanțat», compozițiile, cu precizarea, uneori vehementă, a relațiilor de viață pămîntene (p. 20). Tot el decorează — exterior — peretele sudic și absida altarului de la biserica mînăstirii Sucevița, unde probează «adevăratele virtuți artistice ale sale», realizînd sub aspect artistic compozițional o «adevărată orchestrație de culori care se însoțesc și se compun pentru a alcătui o incredibilă desfășurare de imagini», deși «gama cromatică este relativ restrînsă (galben, ocru, cafeniu, verde, albastru), dar modelată în acorduri clare și luminoase, urmărind atît accentele locale cît și unitatea de ansamblu a marilor suprafețe» (p. 20).

Cam în aceeași manieră, un «pictor anonim» decorează cu compoziții murale interioare și exterioare biserica mînăstirii Moldovița, unde, spre deosebire de Humor, «gama cromatică este mai bogată cu mult galben și albastru», iar «acordurile sînt mai strălucitoare și mai sonore, gestul compozițional mai larg» (p. 20).

Cu Dragoș Coman, un alt mare artist din această vreme, care decorează biserica Tăierea capului Sfîntului Ioan din Arbora, începe o nouă etapă în pictura bisericească moldovenească. Printr-o viziune mai îndrăzneață, acesta realizează o «insolită sinteză de elemente orientale și occidentale, sinteză acordată cu suplețe fondului iconografic tradițional, spiritului de armonie și echilibru», în care cromatica și desenul său sînt de o largă elasticitate», — însușiri care fac din Dragoș Coman — spune belgianul Paul Philippot — «cel mai mare pictor al Orientului ortodox din secolul al XVI-lea».

Cu decorația exterioară de la Voroneț, care are un «caracter mai frust, mai robust, cu o evidentă receptivitate pentru chipul omului din popor» (p. 21) și este plină de semnificații realiste, proprii acelui moment istoric, marea epocă a picturilor murale din vremea lui Petru Rareș se poate considera încheiată. Picturile exterioare și interioare de la Sucevița, executate la finele secolului XVI de meșterii moldoveni Ioan și Sofronie, par a fi o «superbă trăsărire a momentului glorios pe care îl reprezentase muralismul moldovean din epoca lui Petru Rareș». Într-adevăr, «picturile de la Sucevița se caracterizează prin noblețea coloritului, eleganța proporțiilor, claritatea lor compozițională»; sînt «desfășurate pe un fond verde închis», vădesc o «excepțională știință a echilibrului», un «simț al raporturilor atît ca volum cît și ca pată cromatică», sînt de o «rară inventivitate componistică».

În secolul XVII pictura bisericească moldovenească suferă tot mai mult influențele străine: vin meșteri de peste hotare, se împrumută forme artistice nemaivăzute. Reține totuși atenția acum mai ales decorația picturală de la Dragomirna, ctitoria mitropolitului Anastasie Crimca, executată — în altar și naos — de marii meșteri locali: «popa Crăciun, popa Ignat și Gligore», care se străduiesc să realizeze, în spiritul tradiției, un «ansamblu unitar». Meșteri iconari din Rusia împodobesc

ctitoriile lui Miron Barnovschi, alături de ei lucrînd și zugravi români. Fără a mai fi vorba de o «mișcare artistică unitară», se impune totuși, acum, ca realizare artistică, pictura bisericii Golia: «expresivitatea figurilor, eleganța proporțiilor, armonia discretă a coloritului».

În secolul XVIII declinul picturii murale este și mai evident, mai ales din cauza vremurilor neprielnice. Reține totuși atenția unele ansambluri decorative, care poartă pecetea mediului rustic (picturile de la bisericile din Vorniceni, Vîrgolici ș. a.).

Ansamblul iconografic realizat de N. Grigorescu la Agapia, între 1859—1861, reprezintă o etapă și o viziune nouă modernă în istoria picturii murale din Moldova.

Vorbind despre obiectele de podoabă din interiorul bisericilor — *icoane, broderii, argintării, mobilier* etc. (unele din ele cu funcție cultică) — Conf. univ. dr. Corina Nicolescu arată că în general «toate aceste obiecte de preț vădesc aceeași evoluție artistică» pe care au cunoscut-o arhitectura și pictura murală, perioada de înflorire artistică maximă a lor fiind din vremea domniei lui Ștefan cel Mare pînă în vremea lui Alexandru Lăpușneanul (jumătatea secolului XVI).

Ornamentul mobilierului din biserici (multe din ele construite din lemn, material relativ ușor perisabil) consta în motive geometrice — soarele, luna, roza vînturilor etc., cărora li se vor adăuga apoi împletiturile de vrej. Aceste motive sînt comune în cîteștrele țările românești: Țara Românească, Transilvania, Moldova. Din vechiul tip de mobilier se păstrează interesante piese în muzeele și colecțiile de podoabe rare de la mînăstirile Voroneț, Moldovița, Probota, Slatina, Putna, Sucevița, Dragomirna etc. Purtînd pecetea procedeelor meșteșugărești și a sensibilității fiecărui artist, se observă, totuși, în această varietate, «o unitate de tehnică și de concepție artistică».

Icoanele, ca obiecte de cult și opere de artă, dețin un loc de seamă în tezaurele mînăstirilor moldovene. Astfel, la reședința mitropolitană din Iași, se găsesc unele dintre cele mai valoroase icoane vechi, iar la biserica din Văleni, din secolul XVI, se află poate «cea mai unitară și mai bogată colecție de icoane moldovenești, dispuse astfel încît să înlocuiască decorul mural»; la Neamțu și Bistrița se păstrează «două icoane de procesiune cu dublă față», care ar data din vremea lui Alexandru cel Bun, ce le-ar fi primit, după tradiție, de la Bizanț. Comparativ cu icoanele muntenești și transilvănene, «icoanele din Moldova prezintă cea mai mare varietate, păstrînd în același timp noblețea și monumentalitatea stilului bizantin. În colecția mînăstirii Văratec se pot vedea două icoane împărătești — Sfîntul Nicolae și Sfinții Mihail și Gavriil —, opere de mare talent și virtuozitate, lucrate de niște meșteri locali. Din cele șase icoane împărătești păstrate la Humor, «două ascund sub pictura recentă trăsăturile proprii picturii monumentale din secolul XV», iar în colecțiile de la Neamț, Bisericani se găsesc «icoane vechi ale căror rădăcini coboară pînă la prototipurile bizantine de la Ohrida, din secolele XIII—XIV», — indicii că în aceste centre ar fi existat vestiți zugravi de icoane.

Caracteristicile artistice ale unor astfel de icoane sînt: «înfățișarea statuară a figurilor», «veșmintele redate în tente largi», care «se mlădiază pe trup cu eleganță», bogăția fondurilor aureolelor și cadrelor sculptate», motivele florale care amintesc «brocaturile italiene». Ele se lucrau mai mult pe lemn și foarte rar pe pînză.

În secolul XVIII se desfășoară o bogată activitate în domeniul sculpturii ornamentale: «vreji cu frunze de iederă și fructe de rodii», șerpuind în jurul păsărilor» (Sucevița, Rădăuți, Moldovița etc.).

Broderia ca îndeletnicire artistică a deținut un loc primordial în epoca lui Ștefan cel Mare, cînd funcționau numeroase ateliere și după aceea. La Putna, Sucevița, Dragomirna, Secul se păstrează azi veșminte bisericești și broderii liturgice, «care în același timp cu rolul lor cultic sînt și adevărate documente istorice, dovezi ale fastului și bogăției care domnea în Moldova secolului XV, păstrătoare a strălucitei tradiții bizantine» (p. 26). Demne de reținut sînt îndeosebi portretele brodate ale domnitorilor, lucrate de o manieră realistă și care constituie «domeniul cel mai original din vastul orizont al broderiei de moștenire bizantină» (portretele lui Alexandru

cel Bun și al Doamnei sale Marina, portretele Movileștilor, portretele în mărime naturală ale familiei lui Vasile Lupu etc.). Printre alte capodopere ale vechii broderii moldovenești mai sunt menționate: epitaful dăruit de egumenul Silvan mînăstirii Neamț, epitaful și dverele dăruite Slatinei de Alexandru Lăpușneanul etc., «toate creații de înaltă cugetare artistică» ceea ce «conferă artei românești de la est de Carpați un autentic certificat de noblețe și vechime» (p, 26).

Partea a treia a lucrării de care ne ocupăm, care e de fapt și cea mai întinsă (p. 27—383), cuprinde 82 *prezentări monografice* privind vechi monumente istorice bisericești de pe tot cuprinsul Moldovei, redactate de 14 autori, dintre care unii sînt clerici — între ei un episcop —, iar alții sînt oameni de cultură laică. Aceste 82 de prezentări monografice sînt, în fond, niște lucrări de popularizare — de întinderi diferite potrivit importanței istorico-bisericești și cultural-artistice a monumentului descris, dar și în funcție de bogăția sau penuria de material documentar informativ. Ele cuprind «elemente descriptive privind cadrul natural în care sînt așezate monumentele, timpul cînd au fost înălțate, ctitorii, arhitectura, reliefîndu-se trăsăturile specifice fiecărui monument, pictura, importanța lor culturală în trecut, tezaurul artistic păstrat la fiecare monument, momente mai deosebite din istoria fiecăruia, precum și lucrările de restaurare efectuate în ultimii ani, pentru a le reda măreția și frumusețea originală» (p. 8).

Dacă am stăruit pe larg asupra părții introductive și am menționat numai elementele care constituie cadrul general pentru fiecare din cele 82 de descrieri monografice, am făcut-o în mod deliberat: Din partea introductivă, am scos în evidență toate ideile și elementele considerate necesare ca o punere în temă pentru înțelegerea, reținerea și asimilarea ideilor și datelor artistice și literar-istorice proprii fiecărei descrieri monografice. Dar tot deliberat am considerat firesc să nu punem pe tapet nici o idee, știre sau dată monografică, ci să lăsăm cititorului posibilitatea de a-i trezi interesul, curiozitatea și plăcerea de a descoperi el însuși asemenea date, fapte, idei și frumuseți, citind fiecare prezentare monografică în parte, — căci, într-adevăr, interesul și satisfacția sporesc cu fiecare pagină citită: afli o sumă de date interesante, dai peste lucruri, situații și mentalități neprevăzute sau nebănuite, proprii altor vremuri; faci analogii, reflectezi asupra lor, încerci sentimente de nostalgie...

Ultima parte a lucrării (p. 385—438), redactată în limba franceză cuprinde în întregime sau în rezumat capitolele textului românesc: *Avant-propos* (p. 385—388). *Introduction* (de fapt două; p. 389—406) — aceste amîndouă părțile redate în întregime în limba franceză; *Résumés* (p. 407—438), unde sînt prezentate pe scurt principalele date din fiecare descriere monografică și fac accesibilă lucrarea și pentru necunoscătorii de limbă română.

Lucrarea se încheie cu o *Bibliografie selectivă* cuprinzînd 556 de autori și titluri (p. 447—450) și o *Anexă bibliografică* ce cuprinde 177 de autori și titluri de lucrări (p. 447—450). În fine, o pagină (451) cuprinde *lista colaboratorilor.*

Volumul de care ne-am ocupat, *Monumente istorice bisericești din Mitropolia Moldovei și Sucevei,* este bogat ilustrat: 417 fotografii alb-negru și policolor la textul românesc și 82 fotografii alb-negru la rezumatul francez, reprezentînd imagini diferite de ansamblu sau detaliu, ilustrează fiecare pagină a descrierii monografice. Imaginile în culori sînt pur și simplu fascinante; o cromatică bogată, variată, vie, caldă, luminoasă în fiecare din aceste imagini îți reține cu deosebită plăcere atenția și, după ce ai închis cartea, te cheamă parcă s-o redeschizi și să mai privești încă o dată!

Tot policolor este și supracoperta.

Foarte interesantă și instructivă prin conținut, și prezentată grafic în condiții excepționale, considerăm că lucrarea la care ne-am referit este una dintre cele mai valoroase apariții în publicistica noastră bisericească. — *(Adrian N. Popescu).*

Ernst Chr. Suttner. — *Mitropolit Gavriil Bănulescu-Bodoni*, Würzburg, 1973.

Activitatea mitropolitului Gavriil Bănulescu-Bodoni, autorul prezintă în contextul istoric complicat al țărilor române din veacurile XVIII—XIX.

Se știe că la începutul veacului XVIII în țările noastre începe «epoca fanarioților», epocă a unei «aristocrații financiare grecești, așezate în Fanar, sediul Patriarhului ecumenic». Fanarioții erau susținători ai stăpînirii osmane, fiindcă acesteia îi datorau averea lor. Din familiile acestor fanarioți turcii au trimis stăpînitori în țările române timp de peste un veac și «cu stăpînirea fanarioților a început pentru principatele dunărene cea mai apăsătoare epocă din timpul turcilor», scrie autorul.

Mitropolitul Gavriil, din botez Grigorie, s-a născut în 1746 la Bistrița, într-o familie de moldoveni emigrați în Trasilvania. Prima școală a urmat-o în orașul natal, apoi în alte orașe ardelene A studiat și la Academia teologică din Kiev, la școli din Patmos, Smirna și mînăstirea Vatoped (Atos). În 1776 se întoarce în Transilvania, posedînd pe lîngă cele trei limbi culturale ale timpului (latina, slavona bisericească și greaca) mai multe «limbi vii». După un an de dăscălie în Transilvania, în 1777 e la Iași, dascăl de limba latină la Academia domnească, împritenindu-se aici cu dascălul de limba greacă, Nikifor Theotoki, care, mai tîrziu, ca episcop, îl va ajuta. La Iași află un părinte ocrotitor în mitropolitul Gavriil Calimah. Trimis de acesta la Constantinopol, e tuns aici monah, luînd numele protectorului său. Studiază apoi doi ani iarăși la Patmos. În 1781 întorcîndu-se la Iași, e numit dascăl de limba greacă, Theotoki plecînd în Rusia, fiind ales episcop. Mitropolitul Gavriil îl hirotonește preot și-l numește predicator la catedrală. Vremurile tulburi îl duc însă în 1782 la Poltava, ca dascăl la seminarul teologic, dar în 1784 este iarăși la Iași, la mitropolitul Gavriil. În 1786 e ales episcop de Roman, dar neconfirmat. În 1788 e ales mitropolit al Moldovei, dar administrator mitropolitan e numit arhiepiscopul Ambrosie de Ekaterinoslav. E hirotonit însă episcop de Akkerman și Bender, și în 1792 numit mitropolit al Moldovei. Vremurile însă îl duc îndată de aici la Ekaterinoslav și apoi ca mitropolit la Kiev, unde are multă grijă de Academia teologică. În 1803, din diferite motive, se retrage la Odesa. Dar în 1808, sub ocupația țaristă a țărilor române, e numit «exarh al Moldovei și Țării Românești», care, bisericește, erau acum supuse Bisericii din Rusia.

Mitropolitul Gavriil a dezvoltat — notează autorul — o frumoasă activitate bisericească. Astfel a tradus în limba română din cea rusă, ectenii la Sfînta Liturghie, între care cele privind autoritățile civile și bisericești. Face dese vizite canonice în bisericile românești, constatînd că nu există matricole bisericești, nici registre pentru evidența încasărilor și bunurilor bisericești, precum și alte întocmiri necesare bunului mers al vieții bisericești. Mitropolitul Gavriil caută să înlăture lipsurile. «Ortodoxia rusă oferea mitropolitului Gavriil — scrie autorul — etalonul vieții bisericești în orice privință».

A dispus ca în cele două mitropolii să se înființeze consistorii, care să conducă treburile bisericești pe temei de acte. În Moldova exista un «tribunal duhovnicesc» înființat de mitropolitul Veniamin Costache. Mitropolitul Gavriil a înființat unul la București. Și fiindcă fusese însuși dascăl, grijă deosebită a arătat și față de învățămîntul școlar. Mitropolitul Veniamin Costache înființase în mînăstirea Socola de lîngă Iași o instituție școlară pentru pregătirea viitorilor preoți. Mitropolitul Gavriil i-a adus îmbunătățiri, dar intenția de a înființa și în Țara Românească o astfel de școală n-a putut-o realiza.

Pentru a spori autoritatea clerului și a-i asigura o potrivită situație materială, dispune ca numărul preoților în parohii să fie proporțional, corespunzător cu numărul credincioșilor.

Asemenea s-a îngrijit și de pregătirea lor teologică. La Iași și București s-a tipărit în românește un catehism rusesc. Școala clericală de la Socola neputînd satisface deplin trebuința de preoți, mitropolitul Gavriil a dispus ca cei ce doresc să se hirotonească să stea un timp la Mitropolie pentru a-și însuși acolo învățătura creștină și ritualul serviciilor divine. Dispoziția aceasta a dăinuit un timp și după încetarea activității mitropolitului Gavriil în țările românești.

Mitropolitul Gavriil s-a ocupat şi de problema «mînăstirilor închinate». Autorul relatează pe larg situaţia acestora, menţionînd că sub mitropolitul Gavriil s-a făcut prima încercare de a lămuri şi reglementa situaţia acestora.

Printr-un ucaz al Sfîntului Sinod (rus) s-a dat exarhului (Gavriil) deplină jurisdicţie asupra «mînăstirilor închinate» şi împuternicirea de a supraveghea viaţa lor monahală şi administrarea averilor, neîngăduind ca banii lor să fie expediaţi în străinătate, ci să fie întrebuinţaţi pentru trebuinţe proprii, pentru şcoli, aziluri ş. a. Dar situaţia de atunci, evident, nu i-a permis mitropolitului Gavriil să facă mult în privinţa aceasta.

Ştim că a mai durat o jumătate de veac pînă ce problema «mînăstirilor închinate» a fost total rezolvată în România.

Autorul mai menţionează că mitropolitul Gavriil a zidit în opt ani 200 de biserici, a dat multe «cărţi pastorale» cu diferite îndrumări, chiar şi predici a trimis preoţilor, avînd îndatorirea numai să le citească în biserică». A înfiinţat o «tipografie mitropolitană», unde s-au tipărit cărţi liturgice, manuale şcolare. A contribuit şi la pregătirea tipăririi unei Biblii în limba română.

Mitropolitul Gavriil a fost, deci, foarte activ, pe teren bisericesc pînă la moartea sa (30 martie 1821).

Cu mitropolitul Gavriil viaţa bisericească românească intră într-o nouă fază.

E un studiu de foarte bună informaţie, mai ales pentru străini, bazat pe o bogată literatură de specialitate, utilizată cu simţ critic.

Ernst Christoph Suttner. — *Kloster Neamţ als Vermittler byzantinischer Literatur an der Wende vom 18 zum 19 Jahrhundert* (In «Ostkirchlirche Studien» 4/1974. Würzburg).

Profesorul Suttner sporeşte cifra studiilor sale privitoare la Biserica Ortodoxă Română cu publicaţia de mai sus, pe care o rezumăm.

În urma căderii Constantinopolului grecii au fost lipsiţi de centrul lor de cultură şi studii. Dar în curînd se întîlnesc greci la înaltele şcoli din Padua, Veneţia, în Roma la «Collegium S. Athanasii», iar mai tîrziu şi la universităţile din Anglia, Franţa, Germania şi Elveţia. Desigur, studiind în Apus, grecii n-au rămas neinfluenţaţi de problemele acestuia. Conducătorii bisericeşti fiind totodată şi conducătorii şi dascălii păstoriţilor lor, teologii cîştigă acum o importanţă şi mai mare decît o aveau în Imperiul bizantin. Dar cu toată discrepanţa menţionată Ortodoxia rămîne unită. Chiar Chiril Lucaris, patriarhul Constantinopolului, după moarte caterisit de Ortodoxie pentru «calvinismul» său, nu s-a desprins de legăturile bisericeşti tradiţionale.

O puternică înrîurire asupra clerului ortodox a avut atunci mitropolitul Petru Movilă de la Kiev, care a contribuit decisiv ca creştinătatea din ţara Kievului să rămînă credincioasă Ortodoxiei şi să nu se alieze Bisericii Romano-Catolice.

Pe atunci adică s-a întîmplat că, studiind în Roma, unii teologi ortodocşi, în mod trecător s-au aliat Bisericii Catolice, după cum şi facultăţile teologice evanghelice credeau că au cîştigat pentru Bisericile lor pe unii greci, — care însă reîntorşi în patrie, nu s-au despărţit de Biserica lor.

Vorbind despre Petru Movilă, evident, trebuie menţionată şi şcoala teologică de la Kiev, — primul institut pentru studii teologice superioare, pe care l-au putut înfiinţa ortodocşii după căderea Constantinopolului. Petru Movilă l-a organizat după sistemul apusean, cu latina ca limbă de predare, ceea ce a înlesnit utilizarea de manuale din Apus. Deci pregătirea clerului se făcea aici în bună parte în spirit apusean, ceea ce totuşi n-a dat Bisericii Ortodoxe o nouă orientare. În mînăstiri şi popor dăinuia mai departe pietatea tradiţională.

În acest spirit tradiţional, a crescut şi Petru Velicicovski — născut 1722 la Poltava într-o veche familie preoţească. De timpuriu a început să citească în biblioteca religioasă a tatălui său, interesîndu-l îndeosebi textele ascetice şi vieţile sfinţilor. Duhul, cam apusean, al şcolii de la Kiev, pe care a urmat-o, i-a rămas însă străin, căutînd el în mînăstiri ceea ce nu i-a putut da acea şcoală. Astfel a petrecut

el în diferite mînăstiri din Rusia, Moldova și Atos. La Atos a studiat intens scrieri ale Sfinților Părinți și manuscrise aflate acolo, relevîndu-se prin credincioșia sa față de spiritualitatea Ortodoxiei. În curînd și-a format aici un cerc de ucenici, studiind scrieri ascetice și mistice din literatura bizantină. Numărul ucenicilor sporind, Petru, devenit Paisie, pleacă cu frăția sa în Moldova, la Mînăstirea Dragomirna, apoi la Secu și în 1779 se stabilește în Mînăstirea Neamț. Aici nu prezenta nici o dificultate cumpărarea de manuscrise și ediții tipărite a părinților greci pentru studiu, iar numărul mare de monahi i-a dat posibilitatea să trimită tineri colaboratori la studii filologice. Și așa se făceau aici traduceri cu spirit critic și pe bază de mai multe texte. Mai ales Paisie stăruia mereu asupra exactității filologice a traducerilor, fie acestea în limba slavonă, fie în cea română. La această activitate literară Paisie antrenase și un însemnat număr de ucenici români.

Biblioteca aceasta a lui Paisie de la Neamț a fost pînă în primele decenii ale veacului XVIII un tezaur de literatură ascetică și mistică, din toate perioadele bizantine, în textul grec original, dar și traducere în slavonă și română. După moartea lui Paisie s-a înființat la Neamț și o tipografie.

Dar în curînd Mînăstirile Cernica și Călduruşani, preluînd «idealul monahal paisean», au preluat asupra lor — în locul Mînăstirii Neamț — și grija pentru traducerile românești ale literaturii patristice. În acest context trebuie menționați mitropoliții Veniamin Costache (1768—1846) și Grigorie Dascălul (1765—1834). Apoi spre sfîrșitul veacului XIX școlile teologice românești au preluat cultivarea literaturii patristice. Din literatura bizantină s-au tradus acum în românește și lucrări omiletice, istorice și dogmatice. De altfel, în general, literatura bizantină a avut o influență mare asupra celei românești. Dar pe cînd, cu timpul, la români s-a cam dat uitării «idealul monahal paisian», acesta a fost cultivat mult în «pusnicia» de la Kalugo (Rusia). În veacul XX mișcarea paisenă — scrie autorul — a avut rezonanță și în Bisericile apusene, cunoscîndu-se și aici «Filocalia».

Un bun studiu informativ pentru teologia apuseană.

Prof. Dr. Iwan G. Pantschowski, *Iubirea creștină de sine*, Sofia, 1974, 58 p. (în limba germană).

Autorul, profesor de teologie morală la Academia teologică ortodoxă «Sfîntul Climent de Ohrida» din Sofia, este foarte bine cunoscut în literatura teologică ortodoxă, iar «iubirea creștină» a făcut obiectul mai multor studii, în care aceasta e înfățișată sub diferite aspecte, cum este și cel din broșura de care ne ocupăm și al cărei rezumat îl dăm în rîndurile de mai jos.

Negarea valorii morale a iubirii de sine și nerecunoașterea ei ca virtute creștină (cum se face în etica filozofică, îndeosebi de către Kant și Schopenhauer și în etica teologică de către Anders Nygren) — se explică prin confundarea și identificarea iubirii de sine cu egoismul. În realitate însă este deosebire esențială între aceste două fenomene ale vieții morale.

Iubirea morală de sine se referă la persoană, căci, ca orice altă persoană, și aceasta merită, pentru înalta ei chemare, să fie iubită. Însă această iubire de sine, potrivit structurii ei morale, nu neglijează valoarea personală și drepturile umane ale aproapelui. Astfel între iubirea morală de sine și iubirea față de aproapele nu este nici un contrast moral.

Cu totul altfel este structura morală a egoismului. În egoism omul suprapretuiește numai persoana sa proprie și se iubește numai pe sine, firește, totdeauna pe seama aproapelui, care este utilizat numai ca mijloc pentru dobîndirea de foloase pentru sine. Astfel egoismul nu poate fi conciliat cu iubirea față de aproapele și deci este reprobabil sub aspect moral.

Iubirea creștină de sine are caracter moral, este străină egoismului și dispune de valoare pozitivă. Valoarea ei teologică este probată, e adevărat, indirect, dar totuși indubitabil, de texte scripturistice (Matei XXII, 39; Marcu XII, 13; Luca X, 27). Iubirea creștină de sine e presupusă și de iubirea față de Dumnezeu și față de aproapele — într-o anumită formă ea fiind cuprinsă de aceasta.

Temeiurile naturale ale iubirii creştine de sine sînt furnizate de instinctul de autoconservare şi de năzuinţa după dezvoltare şi sesizarea valorii vieţii şi persoanei umane. De acestea ţine seama Apostolul Pavel, cînd scrie: «Nimeni vreodată nu şi-a urît trupul său, ci fiecare îl hrăneşte şi-l încălzeşte» (Efes. V, 29). Iar temeiul special al iubirii creştine de sine îl constituie înnoirea naturii umane prin întruparea Fiului lui Dumnezeu şi prin lucrarea Sa soteriologică, precum şi prin apartenenţa credincioşilor la Trupul tainic al lui Hristos — Biserica — şi prin mîntuirea lor în ea.

Orice iubire are ca premisă cunoaşterea obiectului ei şi ea se înfiripează pe temeiul unui minimum de cunoaştere a obiectului şi creşte prin adîncirea acestei cunoaşteri. Acelaşi proces e şi la iubirea creştină de sine. Pentru valoarea şi însemnătatea ei moral-religioasă, ea formează acum în Vechiul Testament obiect de poruncă (Deut. IV, 9; VI, 22; Ps. IV, 5 etc.). Iar creştinismul i-a dat caracter de obligaţie moral-religioasă, fiindcă numai pe temeiul ei creştinul se poate iubi corect pe sine, poate iubi pe aproapele şi pe Dumnezeu (Matei VI, şi VII; I Cor. XI, 28; II Cor. XIII, 5; ş. a.). Iubirea creştină de sine îl face pe cel credincios să înţeleagă natura omului, cea cerută de Dumnezeu, precum şi demnitatea sa ca persoană şi chemarea sa în veşnicie. Apoi, iubirea creştină de sine, lămurindu-ne sublimitatea naturii noastre spirituale şi demnitatea persoanei noastre, generează complexul moral şi psihologic al stimei de sine.

Nimeni doar nu se poate iubi cu adevărat pe sine dacă nu s-a recunoscut pe sine de persoană, dacă nu-i conştient de demnitatea sa umană şi dacă nu-i cuprins de sentimentul stimei de sine. Lipsa sentimentului valorii şi demnităţii personale determină stima de sine să degenereze în autosupraprepţuire şi în îngîmfare.

Prin smerenie însă, etica creştină fereşte stima (preţuirea) de sine de abaterea ei de la drumul adevărat, încît ea nu cade nici în autosupraprepţuire şi nici în autosubprepţuire. Condus de smerenie, creştinul urmează sfatul Apostolului Pavel (Rom. XII, 16) de a nu tinde după lucruri înalte, ci de a se lăsa dus spre cele smerite.

Potrivit structurii sale valorice, smerenia creştină tinde spre idealul desăvîrşirii şi uşurează ridicarea spre el, fără să cadă în autodispreţuire intenţionată. Iubirea creştină de sine cere credinciosului să servească dezinteresat înaltelor valori evanghelice, dar nu-i cere să conteste esenţa personalităţii sale, nici să se înjosească şi să se nimicească în mod conştient şi intenţionat pe sine. Ea este drumul cel mai sigur pentru dobîndirea desăvîrşirii moral-religioase şi a mîntuirii veşnice.

Citind lucrarea aceasta, constaţi o analiză fină, claritate şi logică în expunere, simţi că e adînc impregnată de duh evanghelic şi conchizi că ai avut de-a face cu un studiu util.

«Zeitschrift für Kirchengeschichte», nr. 2/1974, Stuttgart, 172 p.

Redacţia revistei «Zeitschrift für Kirchengeschichte» a hotărît ca din timp în timp să dedice cîte un număr unei singure probleme. Începutul l-a făcut cu nr. 2/1974, care, în mai multe articole, se ocupă de «Războiul ţăranilor din 1525», din Germania.

E un eveniment istoric care a generat o bogată literatură de specialitate, fără să se ajungă însă şi la un acord deplin asupra tuturor datelor sale. În orice caz, factorul religios n-a lipsit din contextul lui, ceea ce explică tratarea faptului şi într-o revistă teologică.

În ce priveşte numirea «războiul ţăranilor», termenul «ţărani» nu trebuie limitat numai la populaţia de la sate «de la ţară», căci la începutul secolului XVI şi părţi de populaţii orăşeneşti urmăreau aceleaşi ţeluri sociale şi politice, ca şi populaţia satelor, nu numai solidarizîndu-se ele cu ţăranii, ci avînd chiar o influenţă hotărîtoare asupra mişcărilor revoluţionare în general. În multe variaţii se repetă adică acelaşi protest «împotriva sarcinilor care i se impun şi nedreptăţilor care i se fac omului sărac de autorităţile de tot felul», cum se spune şi în cele «12 articole ale ţărănimii din Şvabia» (1525) unul dintre cele mai însemnate documente ale «războiului ţăranilor», al cărui program a fost preluat şi de alte grupuri de ţărani. Chiar şi Luther şi Melanchton au dus discuţiile lor cu ţăranii pe baza celor 12 articole menţionate.

Izbucnirea «războiului ţăranilor» de la 1525, fră îndoială are premise şi de ordin religios.

«Reformele religioase» în general au avut și consecințe sociale, de pildă husitismul cu nuanțele lui, luteranismul, calvinismul. Astfet doctrina «Wiklif-Hus» despre Biserică și societate expune principiul activ al credinței, dar și principiul activismului social, considerînd nu numai omul individual și «reforma lui interioară», ci și societatea întreagă, accentuînd toleranța religioasă și ecumenismul creștinilor.

Nu vom insista aici în amănunt asupra deosebirilor religioase dintre «reformele» din secolele XIV—XVI; vom reține numai că pe cînd, de pildă, unele susțineau proprietatea privată, socotind-o «intangibilă», altele cereau desființarea totală a oricărei inegalități sociale, implicit, deci, și a proprietății private; unele conducîndu-se după «sola fides», altele după «sola lex». Evident, concepții de felul acesta n-au rămas fără urmări în viața socială a populației. Notat trebuie însă faptul că «reformele religioase» au contribuit și la traducerea Bibliei în limbile popoarelor (husitismul — după opinia lui N. Iorga — și la traduceri în românește) căci «de ce să nu fie Sfînta Scriptură și în limbile germană, italiană, cehă etc.», se spune în «manifestul taborit» din 1430.

Desigur, conceptele «literale» cunoscute ale Reformei protestante față de romanocatolicism, exercitînd o influență și în domeniul social-politic, au contribuit la izbucnirea «războiului țăranilor». «Vina tuturor rătăcirilor este Roma și zgîrcenia ei, ca și anumite lipsuri ale clerului» se spune într-un document din 1522. Un conflict grav în populația din Șvabia a izbucnit din cauza «zeciuielii», susținute de unii cu temeiuri biblice, pe cînd alții n-o recunoșteau ca «poruncă religioasă»; o acceptau însă ca impozit pus de stat. Cele «12 articole» menționate recunoșteau «zeciuiala», dar numai pentru întreținerea slujitorilor altarelor, pentru ajutorarea săracilor și pentru lucrări de interes obștesc.

Noul ferment «reformator religios» a contribuit, evident, la o «radicalizare politică» în sensul unei opoziții față de «realitățile lumești» ale cercurilor clericale de atunci, față de anumite privilegii de impozite și în general față de politica economică de atunci orientată spre Roma. Apar primele afirmații ale conștiinței trezite despre egalitatea tuturor oamenilor după «opera lui Dumnezeu», despre egalitatea tuturor în drepturi și datorii, ceea ce Biserica creștină propovăduiește totdeauna. Doctrina luterană despre «preoția generală» era, de asemenea, de natură să îndemne credincioșii la înlăturarea privilegiilor și de altă natură, nu numai religioasă.

Cunoscutul Erasmus de Rotterdam caracterizează «războiul țăranilor» «nu ca o răscoală împotriva autorităților, ci ca o rezistență cu caracter monastic...».

Istoricii acestui război desfășurat între mai 1524 și iulie 1526, cu apogeul în 1525 și terminat prin înfrîngerea maselor populare — sînt de acord în caracterizarea generală, că a fost o mișcare de eliberare întemeiată pe principii creștine, dar care a evoluat într-un război economic și de interese.

După propriile izvoare, «războiul țărănesc german» a fost o mișcare religioasă care, «după conceptul dreptății divine urmărea o schimbare a situațiilor sociale».

Hundert Jahre Christkatholisch-teologische Facultät der Universität Bern, 1974, VII+220 p.

La împlinirea unui veac de existență (1874—1974) «Facultatea de teologie catolică-creștină» (veche catolică) de pe lîngă Universitatea din Berna (Elveția) a publicat volumul cu titlul de mai sus.

Cuprinsul variat al volumului începe cu articolul intitulat «Întemeierea Facultății în 1874 în contextul unor nădejdi și perspective istorice», scris de Andreas Lindt.

Ideea înființării Facultății de teologie — spune autorul — apare în plin «Kulturkampf», mișcare de care e cuprinsă și Elveția, pentru a păstra «tradiția unui catolicism curat, liberal și patriotic împotriva Vaticanului, care, cu dogma papală de la 1870, declarase război omului modern». Prin intermediul unei facultăți teologice independente de Vatican, se urmărea să se desprindă catolicii elvețieni de Roma, determinînd o schimbare radicală în gîndirea și viața lor bisericească. Activ în direcția aceasta a fost îndeosebi teologul Friederich Nippoli (binecunoscut pentru scrierile sale teologice), chemat de la Heidelberg la Roma. Acesta milita pentru înființarea unui institut teologic în vederea pregătirii de preoți «care să corespundă trebuințelor

timpului, situației și spiritului unui nobil progres. Autoritatea statală a numit o comisie pentru pregătire, și la 15 iulie 1874 a publicat decretul pentru înființarea unei Facultăți teologice-catolice la Universitatea din Berna, iar la 11 decembrie 1874 s-a făcut inaugurarea ei oficială, cu discursurile de rigoare.

În articolul următor, «Facultatea teologică-creștină-catolică în lumina programelor sale», autorul lui, Albert Emil Rüthy, trece în revistă toți profesorii facultății, de la înființare pînă azi, cursurile, seminariile și lucrările ținute de ei. E o activitate foarte lăudabilă.

Celălalt cuprins al volumului e centrat pe două teme: a) ecleziologia (10 studii) și b) caracterul teologic (2 studii).

Prima etapă s-a impus prin faptul că apariția Bisericilor vechi-catolice se situează într-un timp de discuții ecleziologice cu Vaticanul, precum și pe faptul că probleme ecleziologice preocupă mereu Bisericile vechi-catolice și Facultățile lor teologice. La expunerea temei ecleziologice și-au adus contribuția cu studii și trei teologi ortodocși: 1. Prof. Ioan G. Coman (București) cu studiul *Christ et l'Eglise comme sacrament de salut selon les Pères.* E o conferință ținută la Institutul ecumenic de studii teologice de la Ierusalim — Tantur; 2. Dimitrie Dimitrievici (Belgrad) cu *Misterul Bisericii* și 3. Ilia K. Zonewski (Sofia) cu *Unitatea Bisericii și Bisericile locale.*

Tema a doua a volumului privește originea istorică a teologiei și caracterul ei.

Cartea la care ne-am referit e un volum de dens cuprins teologic. — *(Diac. Prof. O. Bucevschi).*

Biblioteca Centrală Universitară București și Comisia Națională a R. R. România pentru UNESCO, *Dosoftei, 1624—1693* Bibliografie, București, 1974, XXX+102 p.

Cu prilejul împlinirii a 350 de ani de la nașterea marelui cărturar român, sărbătorită prin UNESCO, a fost elaborată o bibliografie, în cadrul Serviciului de informare și documentare al Bibliotecii centrale Universitare din București.

Bibliografia este precedată de un valoros studiu introductiv semnat de Prof. univ. dr. doc. I. C. Chițimia, *Dosoftei, primul poet român de clasă europeană* (p. VII—XIX). Este analizată pe larg — cu multe exemplificări — opera sa poetică principală, adică *Psaltirea în versuri,* pe care Dosoftei «o aduce pe pămînt românesc și în vorbă autentic românească» (p. X).

Urmează un tabel cronologic, cu datele principale din viața și activitatea lui Dosoftei, precum și alte date privind viața culturală și politică a țărilor românești în perioada 1624—1693. La p. XXVI se repetă cunoscuta greșeală care apare în aproape toate tratatele de istorie literară și în lucrările închinate lui Dosoftei, că în 1673 s-a retras cu Ștefan Petriceicu în Polonia, iar în 1675 domnitorul Dumitrașcu Cantacuzino l-a închis în mînăstirea Sfîntul Sava din Iași, dar după puțin timp l-a eliberat și l-a reașezat în scaunul mitropolitan. În realitate, Dosoftei a rămas în scaun pînă prin februarie sau martie 1674, cînd a fost înlocuit de Dumitrașcu Cantacuzino (februarie 1674—noiembrie 1675) cu Teodosie, pînă atunci episcop la Roman. Dosoftei și-a reluat scaunul prin noiembrie sau decembrie 1675, după ce-a ajuns domn Antonie Ruset (10 noiembrie 1675).

Învățatul episcop Melchisedec al Romanului a arătat că la «Sfîntul Sava» a *fost închis Teodosie,* după ce Dosoftei și-a reluat scaunul mitropolitan. Acest lucru s-a făcut din dispoziția lui Antonie Ruset.

Bibliografia propriu-zisă se împarte în mai multe grupe, însumînd 584 de titluri (intră aici și documentele interne, în care este pomenit Dosoftei). Sînt consemnate și numeroase lucrări ale teologilor ortodocși publicate în felurite periodice bisericești (cîteva nume de autori sînt redate însă greșit).

Lucrarea are meritul că pune la îndemîna cercetătorilor un instrument de lucru deosebit de prețios. În același timp, poate fi socotită ca un binemeritat omagiu cărturarului și clericului român de formație umanistă, poetului talentat care a pus în versuri Psaltirea lui David și a tradus, pentru prima oară la noi, o operă din dramaturgia universală. — *(M. Păcurariu).*