STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a-ANUL XXVIII — Nr. 7-10, SEPTEMBRIE — DECEMBRIE 1976

BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a - ANUL XXVIII, Nr. 7—10, SEPTEMBRIE—DECEMBRIE 1976

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACŢIE :

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

Membri : *din partea Institutului teologic universitar din Bucureşti : P. C. Pr. rector MIRCEA CHIALDA ; P. C. Pr. conf. D. POPESCU ; din partea Institutului teologic universitar din Sibiu : P. C. Pr. rector GRIGORIE MARCU şi P. C. Diac. prof. CONSTANTIN VOICU.*

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

COLABORATORI

Înalt Prea Sfinţiţii Mitropoliţi şi Prea Sfinţiţii Episcopi, Prea Cucernicii Preoţi Profesori de la Institutele teologice universitare, candidaţi la titlul de doctor în teologie, studenţii Institutelor teologice şi Prea Cucernicii Preoţi.

CUPRINSUL

Studii și articole

Pr. prof. Ioan G. Coman, *Mînia și fenomenologia ei în literatura patristică* . . 545
Pr. Ath. Negoiță, *Preocupări actuale de teologie biblică vechitestamentară în America* 564
Protos. prof. Veniamin Micle, *«Cunoștință pre scurt a istoriei bisericești»... de Samoil Clain Ieromonahul* 572
Pr. Nic. Dură, *Anaforele Bisericii Etiopiene. Procesul apariției și dezvoltării lor* . 589
Drd. Vasile Axinia, *Contribuția profesorului Valerian Șesan la dezvoltarea dreptului bisericesc* 600
Drd. Dan Ilie Ciobotea, *Elemente ale religiei geto-dacilor favorabile procesului de creștinare a strămoșilor* 611
Drd. Alex. M. Ioniță, *Episcopia Constanței* 623
Drd. Petru Rădășanu, *Elocvența în retorică și omiletică* 633
Drd. Dumitru M. Colotelo, *Hirotonirea preotului în riturile liturgice orientale* . 646
Drd. Alex. Găină, *Biserica ortodoxă din Moldova în timpul domniilor lui Alexandru Vodă Lăpușneanul (1532—1561 ; 1546—1568)* 657
Pr. drd. Nic. Rădulescu, *Păcatul și eliberarea după Noul Testament* 669
Drd. Emanuel Banu, *Importanța sfintelor taine în creșterea noastră în Hristos* 683
Pr. conf. Ion Bria, *Introducere în ecleziologia ortodoxă* 695
Pr. conf. Ștefan Alexe, *Însușirile și limitele Bisericii* 705
Const. Daniel, *Nu toate sectele iudaice au luat parte la osîndirea Mîntuitorului* 714

Din cronica și activitatea Institutelor teologice

Vizita secretarului general al Conferinței Creștine pentru Pace, Karoly Toth, la Institutul teologic universitar din București, de Pr. asist. N. Necula . 726
Vizita D-lui dr. Heinz Joakim, președintele Serviciului relațiilor externe bisericești ale Bisericii Evanghelice luterane din R. F. Germania la Institutul teologic universitar din București, de Pr. Asist. N. Necula și Pr. asist. Al. I. Stan 728
Conferințele ținute de prof. Luigi Prosdocimi la Institutele teologice din București și Sibiu, de Pr. asist. N. Necula 731
Decernarea titlului de «doctor honoris causa» al Facultății de teologie din Salonic, P. C. Pr. prof. Dumitru Stăniloae 733
Arhimandritul Iuliu Scriban (1878—1949) de Pr. Prof. I. Constantinescu . . 735
«Închiderea» anului universitar 1975—1976 la Institutele teologice universitare din București și Sibiu 744

Note bibliografice 747

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

*

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

*

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

Pr. Prof. Ioan G. Coman

MÎNIA ŞI FENOMENOLOGIA EI ÎN LITERATURA PATRISTICĂ

Mînia e una din manifestările noastre psihice, uneori şi fizice în general dăunătoare omului atît pe plan individual, cît şi social şi care nu odată a provocat nenorocire şi lacrimi la nivel personal şi dezordine, războaie şi alte cataclisme la nivel istoric. Ea e cunoscută în întreaga istorie a omului şi a condiţiei umane şi nu o dată a fost şi este înfierată pentru efectele ei negative, deşi a găsit şi apărători în aceia care au susţinut şi susţin că mînia a constituit şi constituie şi izvorul unor opere de artă şi creaţie ca Iliada, Piramidele, diverse tablouri reprezentînd scene de revoltă, sau de pornire împotriva nedreptăţii ori a ticăloşiei de orice fel. Întreaga Iliadă e brodată artistic pe mînia lui Ahile, cum o proclamă poetul însuşi : «Cîntă, zeiţă, mînia ce-aprinse pe-Ahil Peleianul» ; întregul sau aproape întregul teatru tragic grec e clădit pe probleme sau complexe psihologice ori ereditare înrudite cu mînia : *Cei şapte contra Tebei, Prometeu înlănţuit, Orestia, Antigona, Oedip rege, Medeea, Ifigiena la Aulis* etc. Dar această mînie, care nu e numai legendară, s-a soldat aproape totdeauna cu nenorocire şi dezastru. Mînia avea însă, uneori şi efecte pozitive, mai ales cînd ea era provocată de încălcări ale dreptăţii, ordinii sau binelui în general.

Culturile antice, îndeosebi cea ebraică şi cea greco-latină, au înregistrat fenomenul mîniei, apreciindu-l diferit, în general osîndindu-l. Dacă Vechiul Testament flotează între admiterea şi interzicerea mîniei prin cele două texte din Psalmi : «Mîniaţi-vă dar nu greşiţi» [1] şi : «Părăseşte mînia şi lasă iuţimea» [2], filozofia greacă respinge net mînia ca nefiind demnă nici de zei, nici de oameni. Este aici un efect al moralei raţionaliste. Nici platonismul, nici aristotelismul, nici epicurianismul şi nici stoicismul n-au admis-o, iar unii din gînditorii vestiţi ai antichităţii au combătut-o în tratate speciale ca Seneca (4 î.Hr. — 65 d. Hr.) şi Plutarh (46—120 d. Hr.). Primul i-a consacrat un tratat masiv în trei cărţi, în care problema e tratată foarte amănunţit, analitic, şi adînc, la toate nivelurile universalismului stoic : istoric, filozofic, moral, religios, umanist[3]. Urmările mîniei ca : omoruri, otrăviri, mişelii, oraşe pustiite, naţii nimicite, căpetenii vîndute şi o infinitate de alte ticăloşii acoperă această manifestare psihică negativă cu un oprobriu total inacceptabil

1. Psalm. IV, 4. 2. Psalm. XXXVI, 8.

3. *Sénèque, Traités philosophiques* I... La colère, Texte établi, traduit et annoté avec une «Introduction générale» par. F. et P. Richard, Paris, Librairie Garnier Frères, p. 204—413. O luminoasă traducere românească a acestei opere a lui Seneca o datorăm de mult lui P. Muşoiu, Seneca, *Despre mînie*, în româneşte cu o «Introducere» de..., Bucureşti, 1899.

pentru un stoic roman, care nu poate decît să deplîngă că prin jocurile din circ compatrioții săi își ucid gladiatorii, atîțînd mînia unora împotriva altora. Cu excepția atitudinii sale, mai mult literare, față de zei și mai ales față de destin la care raportează totul, considerațiile lui Seneca asupra mîniei au putut și pot fi folosite amplu și astăzi de către morala creștină [4]. Dreapta judecată — λόγος ὀρθός — e o pîrghie eminamente stoică, înainte de a deveni un ghid în asceza patristică. Pentru Plutarh, acest mare encicloped și eclectic din care Sfinții Părinți s-au inspirat uneori abundent și pe care cîteodată ei îl «creștinează» în mare măsură, mînia e cea mai urîtă și disprețuită dintre patimi ; ea nu poate ridica ceea ce a dărîmat [5]. Din cauza marei apropieri de concepție și de atmosferă dintre Plutarh și unii Sfinții Părinți, vom împleti contribuția acestui autor cu aceea a scriitorilor patristici, pentru a sublinia încă odată adevărul că, peste unele diferențe, omul este același și dorește să rămînă continuu identic cu sine însuși, adică *om* sau «fiu al omului», cum proclamă Sfînta Scriptură și Imnul lui Cleanthe.

1. Elementele și sensul mîniei

Mînia e cunoscută mai ales din manifestările și efectele ei și mai puțin prin propria ei substanță, deși n-au lipsit încercări de a i se da o definiție. Cuvîntul Mîntuitorului despre mînie e o osîndă fără apel, pentru că El o consideră ca pe o manifestare total negativă a sufletului și o așază în perspectivă morală și soteriologică : «Oricine se mînie pe fratele său vrednic va fi de osîndă ; și cine va zice fratelui său : racă, vrednic va fi de judecata sinedriului ; iar cine va zice : nebunule, vrednic va fi de gheena focului. Deci, dacă îți vei aduce darul tău la altar și acolo îți vei aduce aminte că fratele tău are ceva împotriva ta, lasă darul tău acolo, înaintea altarului, și mergi întîi și împacă-te cu fratele tău și apoi, venind, adu darul tău» (Matei V, 22—24). Sfîntul Apostol Pavel, inspirat din Psalm. IV, 4, atenuează, dar numai aparent, severitatea față de mînie, întrucît, asemenea Mîntuitorului, atribuie și el o valoare soteriologică înlăturării acestei patimi, operă a diavolului, pe care n-o poate elimina decît iertarea reciprocă : «Mîniați-vă și nu greșiți ; soarele să nu apună peste mînia voastră. Nici nu dați loc diavolului... Ci

4. *Imnul lui Cleanthe către Zeus* seamănă ca fond și uneori și în termeni cu atîția psalmi sau imnuri ale Bisericii din epoca patristică și cea actuală ; citățm fragmentar : «Ție lumea își datorește nașterea ei ; Tu stăpînești peste toate prin lege ; Ție trebuie să ți se adreseze tot ce trăiește, căci noi sîntem urmașii tăi... Nimic pe pămînt nu se face fără tine, nici în cer, nici pe mări, afară de ceea ce săvîrșesc răii, care o fac din propria lor sminteală... Astfel, Tu ai împreunat toate lucrurile, pe cele bune și pe cele rele, pentru ca, cuvîntul tău să fie unul în toate lucrurile, ca el să rămînă veșnic în acestea. Îndepărtează nebunia din sufletele noastre, ca să Te putem cinsti cu onoarea de care Tu ne-ai învrednicit, ca să putem lăuda totdeauna faptele Tale, să Te lăudăm pentru că ai făcut din noi oameni» ; apud Walter Pater, *Platon et le Platonisme*, trad. de l'anglais par Dr. S. Jankelevitch, Payot, Paris, 1923, p. 60—61.

5. Plutarh, *Cum să ne vindecăm de mînie*, 5, 455 ; 10, 458, traducere de Ștefan Bezdechi, după ediția lui G. N. Bernardakis, Teubner, 1892 (Din publicațiile Institutului de studii clasice, nr. 10), Tipografia Cartea românească din Cluj, Sibiu, 1943, p. 33, 42. Traducere corectă și elegantă, pe care o și folosim în studiul de față.

fiți buni între voi și milostivi, iertînd unul altuia, precum și Dumnezeu v-a iertat vouă, în Hristos» (Efes. IV, 26, 27, 32).

Această fenomenologie a mîniei indică limpede că ea e o patimă diametral opusă dragostei, virtutea de bază a vieții creștine. Ea devine, astfel, temă importantă la autorii creștini, nu atît sub raport literar, cît spiritual și pastoral. De aici atenția pe care i-au acordat-o scriitorii patristici, dintre care unii i-au dedicat chiar tratate întregi ca : Lactanțiu [6], Sfîntul Vasile cel Mare [7], Sfîntul Grigorie Teologul [8] și Martin de Braga [9], pentru a nu vorbi de comentatori ai Sfintei Scripturi sau de autori de scrieri duhovnicești, care în considerațiile lor despre evoluția vieții sufletești, sau în combaterea păcatelor capitale, nu omit aproape niciodată să înfiereze mînia. Dintre Părinții pustiului ca Evagrie Ponticul, Marcu Ascetul, Nil Ascetul, Diadoh al Foticeii etc., Sfîntul Ioan Casian acordă analizei și tratării mîniei pagini speciale în prezentarea celor 8 păcate capitale (Despre cele 8 gînduri ale răutății, *Filocalia*, trad. rom., vol. I, Sibiu, 1946, p. 110—116). Mînia e un păcat capital.

Părinții capadocieni au acordat analize întinse mîniei și au încercat, uneori, chiar cîte o definiție, care fără a fi exhaustivă, rămîne, totuși sugestivă. Sfîntul Vasile, de exemplu, consideră că bogăția de sens a noțiunii «mînie» se exprimă și prin aceea că ea se folosește de doi termeni diferiți : θυμός și ὀργή. În timp ce θυμός exprimă o aprindere și o exhalare rapidă a patimii, ὀργή indică durerea constantă și pornirea de durată urmărind răzbunarea pe cei ce au comis o nedreptate ; e ca o fierbere a sufletului spre răzbunare. Oamenii păcătuiesc prin amîndouă aceste patimi, sau, mai bine zis, prin aceste două aspecte ale aceleiași patimi, fie că ei se lasă porniți cu furie și vehemență împotriva celor ce-i întărîtă, fie că întind curse celor ce i-au mîhnit [10]. Sfîntul Grigorie Teologul rezumă păreri ale celor ce s-au ocupat cu această problemă spunînd că, după unii, mînia e o aprindere a sîngelui din vecinătatea inimii, atribuind această patimă corpului, ca pe oricare din cele mai multe boli provocate de anumite cauze. Alții pun mînia nu pe seama trupului, ci a sufletului și o definesc ca pe o dorință de răzbunare. Alții consideră mînia drept un element compus, adică aparținînd și sufletului și trupului, repetînd că ea e o aprindere a sîngelui avînd drept cauză dorința de răzbunare. Dacă mînia rămîne în interior punînd la cale curse, atunci ea e amintirea relelor făcute [11]. Sfîntul Grigorie de Nyssa repetă și el definiția că, fiziologic, mînia e o fierbere a sîngelui din jurul inimii, iar, psihologic, e o întoarcere a răului cu rău [12]. Cele două aspecte fiziologic și psihologic ale mîniei se contopesc într-un act de răutate pe care antropologia și morala, inclusiv arta,

6. *Despre mînia lui Dumnezeu către Donat*, P.L., VII, 79—148.
7. *Impotriva mînioșilor*, P.G., XXXI, 353—372.
8. *Contra mîniei*, P.G., XXXVII, 813 A—851 A.
9. *Despre mînie*, P.L., LXXII, 41—50.
10. Sf. Vasile, *op. cit*, 6, 369 AB.
11. Sf. Grigorie Teologul, *op. cit.*, vv. 35—45, 816 a.
12. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre suflet și înviere*, P.G., XLVI, 56 A.

filozofia și literatura greco-latină au înregistrat-o și au osîndit-o, uneori nunanțat, dar, în general, categoric. Analizele psihologice și morale ale autorilor profani, ca, de exemplu, Aristotel, Teofrast ori Plutarh, sînt mai variate, mai amănunțite și mai frecvent supuse aprecierii rațiunii sau bunului simț decît se petrece lucrul în literatura patristică unde însă mînia e mai mult decît un vițiu — un κακόν — frizînd păcatul, și unde ea devine chiar păcat — ἁμαρτία. Punctul ei de referință sau reper critic e nu numai rațiunea ca forță naturală și chip al lui Dumnezeu în om, ci și porunca lui Dumnezeu Însuși. Autorii patristici s-au ridicat la nivelul aretalogiei biblice sau ascetice și pentru că, printre altele, ei au cunoscut și au folosit aretalogia profană, îndeosebi pe aceea a lui Plutarh.

Ce au învățat autorii patristici despre mînie din aretalogia profană a lui Plutarh ?

Mînia e după, Plutarh, un fenomen negativ, ce se produce mai ales în sufletele slabe : femeile sînt aplecate spre mînie mai mult ca bărbații, bolnavii mai mult decît cei sănătoși. bătrînii mai mult ca tinerii, cei cărora le merge rău, mai mult decît cei mulțumiți [13]. Filozoful Ieronim, peripatetic din secolul III î.Hr., zice că din cauza iuțelii ei, nu simțim mînia cînd ia naștere, ci ne pomenim cu ea deja existînd. Nașterea și evoluția mîniei se văd bine în cazul celebru al lui Ahile, care se mînie progresiv contra lui Agamemnon [14]. Mînia face grozăvii schimbînd cugetul omului, scoțîndu-l din sine și izolîndu-l ca pe acela care-și dă foc cu casă cu tot și umple toate cele dinăuntru, adică sufletul, cu turburare, fum și zgomot, încît personajul nu poate nici să mai vadă, nici să mai audă pe cei ce vor să-i vină în ajutor [15]. Mînia e mîndră, încăpățînată și greu de înduplecat, ca o tirană aprigă. Ea e întărîtată printr-o batjocură, o glumă, un haz sau o aluzie pe seama cuiva [16]. De mînie nu scapă nimic neatins. Mîniosul se supără pe prieteni, pe dușmani, pe copii, pe părinți și chiar pe zei [17]. Înfățișarea mîniosului e departe de a fi agreabilă, nici chiar accesibilă. Din pricina mîniei, omul își schmbă înfățișarea, iar culoarea feții, mersul, glasul au un aspect sălbatec și neobișnuit, vocea aspră și ursuză nu mai are farmecul cuvîntului, nici afabilitatea și puterea de convingere [18]. Ar fi bine ca, în momentele de mînie, cineva să ne țină în față o oglindă pentru a ne vedea chipul schimonosit și tulburat. Umflîndu-ne și încordîndu-ne chipul, mînia ne face să scoatem un glas urît și neplăcut [19]. «Se spune că marea turburată de vînturi cînd aruncă la țărm alge și iarbă de mare, se curăță, dar ceea ce mînia scoate din suflet cînd ea îl face să rostească cuvinte amarnice, deșănțate și urîcioase, murdărește mai întîi pe cei ce scot astfel de cuvinte și îi umple de ocară, îndreptățindu-ne să bănuim că ei sînt totdeauna plini de asemenea hîzenii și că mînia nu face altceva

13. Plutarh, *op. cit.*, 8, 457, p. 37.
14. *Ibidem*, 4, 454, p. 30 ; 4, 455, p. 31.
15. *Ibidem*, 2, 453, p. 27.
16. *Ibidem*, 2, 454, p. 28 ; 3, 454, p. 29.
17. *Ibidem*, 5, 455, p. 32—33.
18. *Ibidem*, 6, 455, p. 33.
19. *Ibidem*, 6, 456, p. 34.

decît să le scoată la suprafaţă. În felul acesta, spune Platon, plătesc o gloabă foarte grea pentru lucrul cel mai uşurel din lume, cuvîntul, lăsînd impresia că sînt nişte firi rele, duşmănoase şi spurcate la gură» [20]. Chiar vinul neamestecat nu dă naştere la cuvinte aşa de grele şi nestăpînite ca mînia. Mînia n-are nimic nobil sau bărbătesc; de obicei, însă, oamenii fac din ea forţă, curaj şi bărbăţie; în realitate, mînia e o slăbiciune şi o micime de suflet [21].

Iată reflecţii şi aprecieri severe ale lumii profane asupra mîniei scoase dintr-o experienţă psihologică şi morală milenară. Forma quasi-elegantă a acestor aprecieri acoperă un fond regretat şi detestat, fond întegrîndu-se în marele flux al vieţii obişnuite. Literatura patristică ridică însă uneori tonul şi osîndeşte mînia mai grav ca literatura profană, pentru că analiza acesor patimi se face, adesea, în cadrul Revelaţiei şi în perspectiva virtuţii opuse, care e dragostea, cu scopul final care e acela al mîntuirii, deşi unii Sfinţi Părinţi admit minia, în anumite împrejurări.

Sfîntul Vasile cel Mare începe prin a pune problema ca teolog, încadrînd-o în texte biblice, ca: «Mînia pierde pe cei cuminţi» (Pilde XV, 1) [22], sau textul paulin: «Toată mînia, pornirea, strigătul şi toată răutatea să fie îndepărtate de la voi» (Efes. IV, 31), sau înseşi cuvintele Mîntuitorului: «Cel ce se mînie în zadar pe fratele său, e vinovat judecăţii» (Matei V, 22). Manifestarea mîniei e redată, ca la Plutarh, prin deverse comparaţii. Mînia e ca un şuvoi de apă violent, ca o turburare urîtă, ca o fiară care nu mai îngăduie omului să fie om, pentru că nu mai are nici un ajutor din partea raţiunii [23]. Ceea ce e veninul pentru cei otrăviţi, aceea e mînia pentru cei cuprinşi de ea. Mînioşii sînt turbaţi asemenea cîinilor, se precipită asemenea scorpionilor şi muşcă asemenea şerpilor. Sfînta Scriptură dă celor cuprinşi de mînie denumirea de fiare, cu care şi-au creat afinităţi prin această răutate [24]. Ea îi numeşte cîini muţi (Isaia LVI, 10), şerpi, pui de vipere (Matei XXIII, 33) şi alte fiare asemănătoare. Mînioşii, asemenea fiarelor şi animalelor otrăvitoare, care nutresc o ură neîmpăcată împotriva oamenilor, sînt gata pentru o distrugere reciprocă şi pentru primejduirea celor dintr-o seminţie cu ei [25]. Pentru Sfîntul Grigorie Teologul, mînia e un foarte mare rău, ea e un demon inseparabil de om (σύνοικος δαίμων); sînt oameni care se mînie şi împotriva umbrelor şi chiar a sfătuitorilor lor, care le sînt rude [26]. Ravagiile mîniei trebuie combătute ca focul şi ca fiarele. După cum atunci cînd focul scoate o flacără sălbatecă, se aruncă tremurînd cu multe pîrîituri, se îndreaptă în sus dus

20. *Ibidem*, 6, 456, p. 35—36.

21. *Ibidem*, 7, 456, p. 36; 8, 456—457, p. 37.

22. Textele biblice citate de Sf. Vasile şi alţi autori patristici diferă, uneori, de ediţiile critice în uz astăzi, stabilite de specialişti. Citărm textele biblice în forma folosită de Sf. Vasile însuşi, căci ele se integrează în demonstraţia autorului şi prin ele cunoaştem ţinuta textului Sfintei Scripturi din acea vreme.

23. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, 1, P.G., XXXI, 353 C.

24. *Ibidem*, 1, 353 CD.

25. *Ibidem*, 1, 353 D, 356 A.

26. Sf. Grigorie Teologul, *op. cit.*, vv 1, 13—14, 28—30, P.G., 37, 813 A, 814 A, 815 A.

ca de o pornire însufleţită şi pîrjoleşte cu putere tot ce-i vine în faţă, noi încercăm să-l potolim cu forţa aruncînd în el apă ori praf, sau după cum voim să doborîm cu lănci, cu cîini sau cu prăştii fiara ieşită din vizuinea umbroasă, sburlită, cu scăpărări în priviri, spumegînd, gata de luptă şi de ucidere, tot aşa, cu ajutorul lui Dumnezeu, am putea înfrînge această patimă, sau am modera-o [27]. Mînia face din mînios o expresie a ruşinii. Sînt multe boli ascunse ca dragostea, invidia, tristeţea şi ura. La unii, aceste afecţiuni n-apar deloc, sau apar puţin pentru că ele sînt ţinute înăuntru. Unele poate se topesc în adîncul sufletului înainte de a se arăta privitorilor. O nenorocire rămasă ascunsă e un cîştig. Mînia însă e un rău în întregime nud şi vizibil, e o imagine care se manifestă fără voia trupului. Ar trebui ca mînioşilor să li se ţină o oglindă în faţă, pentru ca privindu-se să mai lase puţin din lipsa lor de măsură avînd chipul bolii în faţă şi să cedeze înaintea unui acuzator mut [28].

Imaginea cu oglinda — acuzator mut — e luată din Plutarh, lipsa de măsură, faimoasa hybris fusese un leitmotiv în tragedia şi în concepţia filozofică populară greacă, temperarea sau moderarea mîniei era un elemnet de înţelepciune general omenească. Orbirea ochilor inimii şi incapacitatea lor de a deosebi cele ce ne sînt de folos din pricina mîniei, de care face caz Sfîntul Ioan Casian, vin probabil tot de la Plutarh. Sfîntul Grigorie are comun cu Sfîntul Vasile o seamă de materiale, îndeosebi comparaţia mîniei cu fiara şi cu dezlănţuirea unor stihii, la Sfîntul Vasile puterea apei, la Sfîntul Grigore aceea a focului, apoi felul variat de a se manifesta al acestei patimi, cruzimea ei care poate duce pînă la ucidere, caracterul ei complet asocial. Descrierea mîniosului e, la cei doi Capadocieni, o interesantă pagină de antropologie şi filozofie morală, dar şi expresia unui remarcabil talent literar.

După Sfîntul Vasile, cei înclinaţi spre mînie, care se aprind din orice pretext, strigă, se înfurie ca fiarele, se năpustesc mai fără de ruşine ca animalele otrăvitoare şi nu se opresc înainte ca accesul să fi fost consumat printr-un rău mare şi iremediabil, pentru că mînia se sparge în ei ca o băşică. Nici ascuţişul săbiei, nici focul, nimic din lucrurile ce inspiră teamă nu sînt în stare să reţină sufletul înnebunit de mînie, aşa cum nimic nu e în stare să liniştească pe cei stăpîniţi de demon, de care mînioşii nu se deosebesc întru nimic, nici la înfăţişare, nici la ţinuta sufletului. La cei ce caută răzbunare, sîngele le fierbe în inimă şi le clocoteşte ca sub puterea focului ; îmbujorîndu-i faţa, sîngele îl arată pe mînios cu alt chip, schimonosindu-i ca o mască pe scenă înfăţişarea obişnuită şi cunoscută de toţi ; ochii proprii şi obişnuiţi sînt de nerecunoscut, privirea e rătăcită şi scăpărătoare. Mîniosul îşi ascute dinţii ca porcii furioşi, are faţa lividă şi injectată de sînge, volumul corpului se umflă, iar vinele îi plesnesc sub presiunea furtunii interioare [29]. Vocea

27. *Ibidem*, vv 17—28, 814 A—815 A. 28. *Ibidem*, vv 76—90, 818 A—819 A.

29. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, 2, 356 BCD—357 A ; Martin de Braga, *op. cit.*, 1, P.L., LXXII, 43 AB.

e aspră şi puternică, vorba e nearticulată şi cade la întîmplare, iar cuvintele nu ies, fiecare deosebit, în ordine şi cu înţeles. Cînd mînia, asemenea flăcării abundente, se aprinde iremediabil contra celor ce-o provoacă, atunci n-ar trebui văzut spectacolul, care nu poate fi redat prin cuvinte şi nici suportat prin faptele ce se produc : mîinile se ridică împotriva celor de un neam şi lovesc în toate părţile trupului, picioarele sînt aruncate fără milă împotriva membrelor principale şi tot ce apare devine armă împotriva nebuniei. Dacă mînioşii întîlnesc alţi mînioşi, adică altă mînie şi aceeaşi nebunie, ei îşi provoacă unii altora suferinţa pe care e firesc s-o îndure cei ce militează sub comanda aceluiaşi demon. Luptătorii aduc ca trofee ale mîniei mutilări de membre şi, adeseori, moartea. Adesea, corpul e frînt sub lovituri, iar mînia pierde simţul durerii. Mînioşii n-au timp să simtă cele pe care le îndură, pentru că întreg sufletul e ocupat cu răzbunarea contra celui ce i-a ofensat [30]. Drept concluzie, Sfîntul Vasile face această recomandare practică ; să nu încercaţi a vindeca răul cu rău şi a vă întrece unii pe alţii în provocarea de nenorociri. În luptele mîniei e mai nenorocit învingătorul, pentru că el pleacă cu un surplus de păcat. Să nu întorci răul cu rău şi fii atent ca o dobîndă rea să n-o plăteşti cu un rău mai mare. Te-a insultat un mînios ? Stăvileşte răul cu tăcerea. Primind în inimă dezlănţuirea mîniosului ca pe un fluviu, imită vînturile, care, printr-o suflare protivnică, împing inapoi ceea ce li s-a adus. Nu te folosi de învăţător vrăjmaş şi nu pismui ceea ce urăşti. Nu fii oglinda mîniosului, manifestînd în tine chipul aceluia. Se înroşeşte mîniosul ? Tu, oare, nu te-ai înroşit ? Sînt ochii aceluia injectaţi de sînge ? Dar, ai tăi privesc liniştiţi ? E vocea lui aspră ? Dar a ta e dulce ? Nici ecoul din deşerturi nu se resfrînge aşa de precis şi pur spre cel ce vorbeşte, cum se întorc insultele la insultător. Mai mult : se redă acelaşi sunet, iar insulta se reîntoarce cu asupră. Ce-şi reproşau insultătorii unii altora, în vremea Sfîntului Vasile ? Unul califica pe celălalt că e obscur şi că se trage din părinţi obscuri. Cel vizat numea pe celălalt haimana între haimanale ; unul zicea celuilalt sărac, iar acesta, la rîndu-i, numea pe respectivul, vagabond, unul zicea celuilalt ignorant, acesta îl făcea pe respectivul, nebun, pînă li se isprăveau insultele ca săgeţile. După ce şi-au aruncat insultele prin limbă întocmai ca printr-o praştie, ajung la răzbunarea prin fapte [31].

La această descriere aşa de complexă, din care s-ar putea compune trăsăturile unui erou de dramă, adăugăm pe aceea datorită Sfîntului Grigorie Teologul, ceva mai nuanţată şi aplicînd mîniosului o analiză psihologică mai amănunţită şi mai profundă. Mîniosul, zice Sfîntul Grigorie, are o înfăţişare de cruzime, privirile i-s rătăcite, perii capului zburliţi ca la mistreţi, bărbia umedă, obrajii palizi cu aspect cadaveric : la unii aceşti obraji sînt roşii, la alţii sînt plumburii, ca şi cum i-ar fi mînjit un pictor nebun şi plin de răutate. Gîtul e umflat, vinele ridicate, respiraţia deasă sacadează cuvintele, suflul e turbat, zbuciumul schimonisitor, nările dilatate respirînd numai insultă, mîinile lovindu-se,

30. *Ibidem*, 2, 357 AB. 31. *Ibidem*, 3, 357 BCD.

picioarele sărind cu îndoituri și întortocheli, apoi rîsul, sudoarea și chinurile lui provocate de demon ; în fine, aplecări cu capul în sus și în jos fără rațiune, gura umflată și zgomotoasă ca o arie, mîna lovită de degete semnalînd amenințare [32]. Ce urmează e aproape indescriptibil : insulte, lovituri, degradări, sperjururi, împroșcări de salivă bogate din gura clocotindă, asemenea mării cînd acoperă cu spumă stîncile de care se lovește. Cînd spune ticăloșii, cînd le ia pe acestea ca punct de plecare pentru altele, cînd e strîmtorat de cineva, cînd nu mai știe nimic. Nu suportă liniștea celor de față, ci caută să tîrască totul în tumultul lui. Cere tunete, se face purtător de trăznete și se mînie pe cerul însuși fiindcă stă pe loc. În timp ce comite o ticăloșie, își alimentează mintea cu alta. E mîndru că face ce vrea. Ucide, persecută, pîrjolește. Cu ce scop ? Iată ce orb și zadarnic lucru e fierberea mîniei. O stîrpitură umană califică drept sclav pe o frumusețe de om, drept infam pe cineva ilustru. Nu știu dacă asemenea fapte sînt vrednice de plîns sau de rîs. Mînia întrebuințează orice arme, chiar dacă acestea nu-s de față [33]. Mînia e ca o maimuță, ea ajunge un Typhoeus. Mîniosul întoarce mîna, întinde degetele, caută o colină și chiar culmea Etnei spre a arunca acolo, de la distanță, cu puterea mîinii, și lancea și mormîntul dușmanului. Ce foc sau ce grindină va reține insulta ? Cînd mînia va epuiza prăștiile de cuvinte, atunci mîinile intră în acțiune de luptă și violență. Acestea-s fapte de demon și mai mult decît ruină. Iar ruina e lotul celor agitați duși de muncirea duhului necurat [34].

Mînia și acțiunea ei constituie o înstrăinare de Dumnezeu, care e blîndețe și dulceață. Nu e bine să batjocorim chipul lui Dumnezeu, înlocuindu-l cu o înfățișare necunoscută. Nici nebunia și nici bolile trupului nu ne aduc așa de mari nenorociri ca mînia. Aceasta e boala nenorociților și e vrednică de milă, căci ea vine pe neașteptate și constituie o catastrofă [35]. Beția e un rău care se întîmplă oamenilor care-l voesc și care-i cunosc cauza, dar se lasă învinși ; în cazul beției, culmea viției e rîsul [36], căruia un somn îi pune capăt ; mînia, în schimb, e un rău care le depășește pe toate celelalte.

Aceste descrieri, care constituie și expresia unei înalte ținute artistice, sînt prea sugestive și detaliate pentru a nu fi complet realiste, în pofida unor frumuseți literare de mîna întîi pe care le cuprind și care le ridică la nivel clasic. Experiența noastră personală cu persoane mînioase confirmă în întregimee și în amănunt descrierea unor mînioși de acum 16 secole. Ceea ce subliniază în chip deosebit tragedia și adevărul faptelor de mînie din secolul IV d. Hr., sînt efectele mîniei, aceeași în epoca patristică, astăzi și totdeauna. Variatele manifestări ale mîniei uneori denotă implicit felul efectelor ei, dar cel mai adesea aces-

32. Sf. Grigorie Teologul, *op. cit.*, vv 94—110, 820 A—821 A.
33. *Ibidem*, vv 110—133, 821 A—822 A.
34. *Ibidem*, vv 134—147, 823 A.
35. *Ibidem*, vv 148—159, 824 A.
36. Se vede că Sf. Grigorie n-a trăit în mediul unor oameni beți și n-a cunoscut de aproape pe beți. Dacă efectul beției ar fi numai rîsul, beția ar constitui o deviere nevinovată, aproape o binecuvîntare !

te manifestări constituie ele însele efecte nefericite ale patimii. Mînia, zice Sfîntul Vasile, face limba fără frîu, iar gura fără pază. Mîini nestăpînite, insulte, învinuiri, calomnii, lovituri, pe care nu le-ar putea enumera cineva, sînt produse ale furiei și mîniei. Prin mînie se ascute sabia, prin ea se comite uciderea omului de către mînă omenească, prin ea frații se ignorează unii pe alții, părinții și copiii uită de legile firii. Mînioșii se ignoră în primul rînd pe ei înșiși, apoi pe toți ceilalți apropiați și prieteni. Așa cum torenții care curg spre prăpăstii duc cu ei tot ce întîlnesc în cale, tot așa și pornirile violente și nestăpînite ale mînioșilor mătură totul în drumul lor [37]. În fața celor mînioși nu se bucură de respect nici căruntețea, nici virtutea vieții, nici legătura de rudenie, nici binefacerile primite mai înainte, nimic din cele vrednice de cinste. Mînia e o nebunie de scurtă durată. Din cauza pornirii de răzbunare, mînioșii își neglijează propiile lor interese. Exasperați ca de strechie de amintirea celor ce le-au făcut rău, fierbînd și izbucnind de furie, ei nu se opresc înainte de a fi făcut rău celui care i-a iritat, sau de a primi răul ei înșiși, după cum se întîmplă, căci, adesea, lucrurile care izbucnesc cu violență suferă ele însele mai mult decît celelalte, pentru că se sfarmă de cele ce le stau în cale [38].

2. Mînia dreaptă. Mînia lui Dumnezeu

Afară de mînia-patimă-răzbunare-răutate, criticabilă sub toate aspectele, există o mînie ajutătoare a rațiunii și a dreptății, spun Sfînta Scriptură și Sfinții Părinți. Dacă filozofia stoică grație raționalismului și fatalismului ei ireductibil repudia în general iremediabil mînia, ca și pe toate celelalte patimi, întrucît înțelepciunea și înțeleptul reprezentau desăvîrșirea totală [39], Sfînta Scriptură și Sfinții Părinți știau că patimile puteau și trebuiau să fie corectate, iar eliminarea alterării chipului lui Dumnezeu din om prin aceste patimi trebuia să se realizeze grație unui sever proces de educație, care, urmărind diortosirea tuturor devierilor în ființa umană, putea folosi și mînia, în sensul de judecător și pedagog onest.

În cazul acesta, mînia nu răsare din răutate și nu se manifestă turbulent. Asemenea ostașului care-și depune armele la comandant, zice Sfîntul Vasile, mînia se oferă gata să ajute la realizarea învățăturii și se face aliatul rațiunii împotriva păcatului. Ea este nervul sufletului, căruia îi dă putere pentru direcția faptelor bune. Dacă nu te mînii împotriva diavolului, nu e cu putință să-l urăști cît trebuie. Se cuvine să avem o rîvnă egală atît în dragostea de virtute, cît și în ura de păcat. Dacă, așa cum cîinele urmează pe păstor, mînia urmează rațiunii, atunci ea e docilă în mîna celor ce dau ajutor, răspunde ușor la apelul rațiunii,

37. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, 1, 356 AB.

38. *Ibidem*, 1, 356 B.

39. Léon Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*. L'évolution de l'humanité. La Renaissance du livre, Paris, 1923, p. 424—425.

se înfurie la apariţia unei voci sau a unui chip străin, deşi acestea par a-şi oferi serviciile ; în schimb ea se teme, cînd aude glasul intimului sau prietenului, adică al raţiunii. Mînia este o colaborare de primul rang pentru partea raţională a sufletului. Nu se pot întinde curse, ca, de exemplu, aceea a unei plăceri insidioase, cuiva în care mînia joacă un astfel de rol. Deci mînia e folositoare dacă ştim s-o temperăm. E înţelept cel ce-şi conduce bine mintea, pe cînd cel ce şi-o ascute spre paguba semenilor, e un viclean şi un rău făcător [40].

Sfîntul Ambrozie recomandă mînia contra greşelii care provoacă indignarea ; a înlătura mînia în asemenea caz, înseamnă nu virtute, ci încetineală, slăbiciune şi indulgenţă, dar el adaogă imediat ca mînia să fie biruită prin raţiune, căci cel ce-şi înfrînează mînia e mai tare chiar decît cuceritorul unei cetăţi (De officiis ministrorum 1, 21, 96, P. L. XVI, 56—57). Deşi în principiu adversar al mîniei, Sfîntul Ioan Gură de Aur o consideră uneori ca necesară pentru raţiuni de utilitate : prin ea se îndreaptă nedreptatea, neglijenţa şi toate nepăsările (La Ps. IV, 7, P.G. 55, 50—51). Diadoh al Foticeei consideră că o mînie dreaptă e utilă sufletului, îl virilizează dacă e folosită cu calm contra nelegiuiţilor şi păcătoşilor. Mînia temperată e mai bună decît lipsa de mînie, căci prima a fost dată chiar de Creator firii noastre şi e utilă mai ales contra armatei demoniace *(Cent chapitres sur la perfection spirituelle*, 62, 61, «Sources chrét.», no. 5. p. 119—120, 129—130) (Marcel Viller, *La colère et sa thérapeutique chez les auteurs spirituels*, în *Dictionnaire de spiritualité*, tome II, prem. partie, Paris, 1953, col. 1072—1073).

Dacă mînia e practicată cînd şi cum trebuie, ea creează bravura, răbdarea şi cumpătarea. Dacă e practicată împotriva dreptei judecăţi, ea ajunge la nebunie, aşa cum remarcă şi psalmistul : «Mîniaţi-vă şi nu păcătuiţi» (Ps. IV, 4). În acelaşi sens, Domnul ameninţă cu judecata pe cel ce se mînie în zadar pe fratele său (Matei V, 22). Deci, Hristos nu interzice folosirea mîniei la nevoie, ca medicament [41]. Principiul fusese deja practicat în Vechiul Testament prin Moise împotriva idolatriei (Exod XXXII, 27—31), prin Finees împotriva desfrîului (Numeri XXV, 8), prin proorocul Ilie împotriva preoţilor lui Baal (III Regi XVIII, 22, 40). Mînia aceasta soldată cu ucidere în Legea Veche nu mai este îngăduită de Mîntuitorul în Legea nouă, decît împotriva omucigaşului, tatăl minciunii şi făcătorul păcatului. Pe fratele nostru mînios să-l compătimim, dacă nu-l putem îndrepta, pentru că dacă rămîne în păcat va fi dat focului veşnic împreună cu diavolul [42].

În Sfînta Scriptură se vorbeşte uneori de mînia lui Dumnezeu (III Regi XIII, 6 ş.u. ; Marcu III, 5). Dar Dumnezeu nu suferă nimic din cele pe care le suferă oamenii, pentru că El e o natură neschimbătoare şi nu iese niciodată din Sine Însuşi. Şi, totuşi, se întreabă Sfîntul Grigorie Teologul, cum se atribuie lui Dumnezeu caractere schimbătoare ? Se face aceasta în chip metaforic, aşa cum se întîmplă cu cele mai multe din situaţiile explicate prin cuvînt. Pentru că noi înşine lovim cînd

40. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, 5, 364 BCD—365 ABCD, 368 A.
41. *Ibidem*, 6, 368 AB. 42. *Ibidem*, 6, 369 A.

sîntem mîniaţi, s-a scris că şi Dumnezeu se mînie cînd loveşte pe cei răi. I-am inventat ochi, urechi, mîini, atribuind lui Dumnezeu lucruri de care ne folosim noi înşine. Dar auzi că nu cei buni, ci cei răi suferă din partea mîniei lui Dumnezeu. În schimb, mînia oamenilor nu are măsură. Ea nivelează pe toţi. Să nu spui că mînia ta e de la Dumnezeu, sau că e a lui Dumnezeu. Ori reflectezi să imiţi pe Dumnezeu ? Fii zelos, dar aruncă mînia departe. Mînia oamenilor pioşi e mînie de oameni drepţi[43]. O asemenea mînie a fost aceea a Sfîntului Apostol Pavel contra corintenilor şi galatenilor, întrucît a dat rezultate bune. Mînia devine un rău cînd e lipsită de raţiune şi de măsură [44]. Mînia lui Dumnezeu, zice Lactanţiu, rămîne veşnică împotriva celor ce păcătuiesc veşnic. Mînia divină e îmblînzită nu prin tămîieri, jertfe sau daruri preţioase, ci prin îndreptarea vieţii. Cine încetează de a păcătui face să înceteze mînia lui Dumnezeu [45].

3. Încercări de a trata mînia

Patima mîniei nu e obiectul unei ştiinţe exacte, cu profil ştiinţific precis şi cu o terapeutică fără greş, care să aducă o vindecare certă. Tratamentul ei e încă empiric şi variază după situaţii şi complexe temperamentale. Se poate spune că mînia fiecăruia dintre noi îşi are tratamentul propriu. Sînt, totuşi, unele recomandări generale rezultate din experienţa milenară a vieţii omeneşti şi care, fără a garanta vreun succes sigur, pot fi reţinute ca utile : stăpînirea de sine, smerenia, răbdarea, dreapta judecată, înţelepciunea, educaţia, adevărul, exemplele, urmarea Domnului. Să trecem în revistă unele din aceste recomandări.

Stăpînirea de sine e un puternic antidot împotriva mîniei. Reacţia la mînie prin tăcere sau printr-o glumă dezarmează pe cel pornit pe harţă. Rîsul ,zice Sfîntul Grigorie, e cea mai puternică armă în lupta cu mînia [46].

Practicarea smereniei ar paraliza mînia între creştini. Sfîntul Vasile relevă : Te-a insultat cineva ? Tu binecuvintează ! Te-a lovit cineva ? Tu rabdă ! Te disprețuieşte şi te socoteşte cineva de nimic ? Tu reflectează că eşti făcut din pămînt şi că în pămînt te vei întoarce (Gen. III, 13). Arătîndu-te invulnerabil insultelor, îi faci duşmanului imposibilă răzbunarea. Făcînd din mînia altuia prilej de filozofie personală, îţi pregăteşti marea cunună a răbdării. Diverselor insulte care-ţi sînt adresate răspunde-le cu tăcere. Cînd la rîndul tău te ispiteşte pofta de a insulta, gîndeşte-te că eşti pus la încercare, anume dacă cu ajutorul răbdării treci de partea lui Dumnezeu sau cu mînia treci la adversar. Dă judecăţii tale timpul de a alege partea ce bună. Ce e mai dureros pentru un duşman decît să vadă pe adversarul său neatins de insulte ? Să nu-ţi lepezi dreapta judecată şi să nu dai acces insultătorilor. După cum cel ce loveşte pe cineva insensibil se pedepseşte pe sine, fiindcă

43. Sf. Grigorie Teologul, *op. cit.*, vv 371—400, 838 A—841 A.
44. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia 16, 7, 8, la Matei*, P.G., 57, 248.
45. Lactanţiu, *De ira Dei*, P.L. VII, 140 B, 141 A.
46. Sf. Grigorie Teologul, *op. cit.*, vv 505—506, 848 A ; Plutarh, *op. cit.*, 10, 458, p. 43.

nici pe dușman nu se răzbună și nici mînia n-o consumă, tot astfel cel ce insultă pe cineva insensibil la pedepse, nu poate găsi o mîngîiere a patimii sale. Dimpotrivă, se chinuiește. El apare insultător, iar tu mărinimos ; el mînios și dificil, ar tu răbdător și blînd [47].

Exercitarea severă a dreptei judecăți de care am pomenit, sau a înțelepciunii este profilaxia mîniei, cît și temperare a patimei dacă aceasta s-a produs deja. Dreapta judecată era și este la toate popoarele un zid de netrecut împotriva acestei patimi. David zice : «Pus-am gurii mele pază, cînd a stat păcătosul împotriva mea. Amuțit-am și m-am smerit și nici de bine n-am grăit și durerea mea s-a înnoit» (Psalm XXXVIII, 2—3) [48]. Plutarh reproduce povața poetesei Sappho : «Cînd pieptul ți-e sfîșiat de mînie, să-ți ții limba tăcută» [49]. Cînd Socrate simțea că se mînie, își îndulcea glasul, începea să surîdă și privea blajin, nelăsîndu-se biruit de patimă. El lua o direcție opusă ei [50]. Mînia se vindecă printr-o cură de idei sănătoase, prin sălășluirea rațiunii în suflet, căci rațiunea e asemenea alimentelor sănătoase, care aduc sănătatea în ființa omului. Judecata trebuie să se opună mîniei și s-o strîngă în chingi. Cine se opune de două, trei ori mîniei, reușește prin a o învinge [51]. Mînia, zice Sfîntul Ambrozie, trebuie prevenită prin înscăunarea rațiunii sau a judecății la conducerea sufletului, ale cărui elemente ea le pune în ordine. Jugul și frînele rațiunii temperează mînia, durerea, teama de moarte și lovitura neprevăzută [52]. Mai adînc ca Sfîntul Ambrozie, Sfîntul Grigorie Teologul recomandă : cînd ceea ce îți arde mintea scoate fum înainte de a se aprinde focul și de a se face flacără, cînd îți dai seama de turburarea duhului, împletește-te imediat cu Dumnezeu, gîndește-te la El ca la călăuza ta, ia-l de martor la lucrurile care te frămîntă și înfrînează pornirea mîniei prin rușine și teamă cît timp boala este încă tratabilă [53]. Dumnezeu e văzut aci ca Rațiunea supremă cu care trebuie să ne împletim, adică să ne ajutăm înainte de a lăsa mînia să scoată flăcări. Mînia trebuie deci înfrînată de la început, cînd încă ești stăpîn pe rațiune. E mai ușor de înnăbușit patima de la început decît mai tîrziu, cînd te-a cuprins de-a binelea. Mînia nu încetează de a se aprinde continuu pe sine însăși și de a răsturna judecata care conduce pe om [54].

Experiența milenară a inspirat antichității păgîne și creștine ideea unei educații în vederea vindecării mîniei, educație al cărei pilon este stăpînirea de sine, deja menționată, inclusiv un număr de elemente pe care le va dezvolta mai ales filocalia creștină. Stăpînirea de sine trebuie să aibă mii de ochi, ca Argus din legendă, și o putere fulgerătoare de

47. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, 3, 357 BCD, 360 ABCD.

48. În versiunea biblică folosită de Sf. Vasile, textul sună : «În timp ce păcătosul stăruia în fața mea, nu m-am mîniat, nici nu m-am răzbunat, ci am fost mut și m-am umilit și am tăcut asupra celor bune». Textul acesta răspunde mai bine documentației tezei Sf. Vasile decît textul oficial.

49. Plutarh, *op. cit.*, 7, 456, p. 36. 50. *Ibidem*, 4, 445, p. 31.

51. *Ibidem*, 1, 453, p. 25 ; 2, 453, p. 26 ; 3, 454, p. 28—29.

52. Sf. Ambrozie, *De officiis ministrorum* 1, 21, 97, P.L., XVI, 57 AB.

53. Sf. Grigorie Teologul, *op. cit.*, vv 54—60, 817 A.

54. *Ibidem*, vv 63—73, 818 A.

pătrundere și de adîncime. Plutarh reflectează în această privință : «Să nu dai prilej mîniei să se ivească nici măcar în glumă, căci preschimbă amabilitatea în ură, nici cînd vorbești în public căci transformă pasiunea pentru discuție în ceartă, nici cînd judeci căci dă autorității înfățișarea aparentă de aroganță, nici cînd instruiești pe cineva căci produce descurajare și ura de carte, nici cînd ești în stare prosperă căci sporești pisma împotriva ta, nici cînd ești în nenorocire, căci ea, mînia, cînd ești ursuz și te certi cu tovarășii tăi de suferință, îți înstrăinează mila lor» [55]. Acest mini-decalog cu caracter preponderent social continuă să aibă și astăzi o valoare incontestabilă și constituie un avertisment continuu împotriva lipsei noastre de stăpînire : căci sîntem în stare să domesticim fiare sălbatice, ca pui de leu sau de lup, dar asmuțim mînia împotriva copiilor, a prietenilor și a cunoscuților, împodobind această patimă cu gingașul nume de ură a viciului [56].

Sfinții Părinți sînt mai analitici și mai precișI. Cum putem înlătura mînia ?, se întreabă Sfîntul Vasile. Printr-o educație în smerenie deja menționată și pe care Domnul a și poruncit-o și a și practicat-o, zicînd : «Dacă cineva vrea să fie întîiul, să fie cel din urmă dintre toți și slujitor al tuturor» (Marcu IX, 35) [57]. Educația în smerenie opusă educației moi și indulgente nu lasă cîmp deschis orgoliului amorului propriu, bunei păreri de sine, lipirii de bunurile temporale, lăcomiei, temerii de a suferi și de a fi disprețuit, pe care le combate prin virtuțile opuse [58]. Dacă, zice Sfîntul Vasile, te-ai obișnuit cu ideea că ești cel din urmă dintre toți, după porunca Domnului, de ce să te indignezi că ai fost insultat ? Cînd te ofensează un copil, faci din insulta lui un temei de rîs. Cînd un nebun proferă cuvinte de necinstire, îl socoți mai degrabă vrednic de milă decît de ură [59]. Rolul cuvîntului e decisiv în declanșarea și aprinderea mîniei. Dacă, în ce privește fondul psihologic al mîniei, Sfîntul Vasile are dreptate cînd afirmă că nu cuvintele proferate de cineva provoacă durerea, ci orgoliul nostru față de insultător și părerea pe care și-o face fiecare despre sine [60], în cazurile reale de mînie aprinsă la maximum, patima aceasta provoacă cuvîntul, cuvîntul provoacă lovitura, iar lovitura provoacă răni, din care vine moartea, conchide Sfîntul Grigorie Teologul. Mînia este tatăl omorului crud. Nemînierea e lucru de laudă. Răsplata acestui lucru este evitarea primejdiei, iar răsplata acesteia e partea unui pămînt moștenit cinstit, după cuvîntul lui Hristos [61]. Evident, educația cuvîntului, a cuvîntului cuviincios, smerit, măsurat, este continuu actuală ; Sfinții Părinți merg chiar pînă la impunerea tăcerii : limba să tacă, gîndurile să tacă, recomandă stăruitor Sfinții Părinți capadocieni și Sfîntul Ioan Scărarul ; dar fondul sufletesc e acela care decide dacă mînia poate apărea sau nu, mai precis conștiința evanghelică a duhului, blîndețea și bunătatea chenotică a

55. Plutarh, *op. cit.*, 14, 462, p. 54. 56. *Ibidem*, p. 56.
57. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, 7, 369 B.
58. Marcel Viller, *op. cit.*, col. 1075.
59. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, 7, 369 C. 60. *Ibidem*, 369 C.
61. Sf. Grigorie Teologul, *op. cit.*, vv 317—324, 835 A, 836 A.

inimii. Domnul, Cel ce poartă toate cu cuvîntul puterii sale (Evr. I, 3) n-a deschis pămîntul spre a înghiți pe nelegiuitul care L-a lovit, ci-l sfătuiește și-l învață: «Dacă am vorbit rău, dovedește că este rău, iar dacă am vorbit bine de ce mă lovești?» (Ioan XVIII, 23). Sfîntul Grigorie Teologul observă că dacă oamenilor Legii Vechi li se dăduse porunca: «Să nu ucizi!», creștinilor li se poruncește: «Să nu te mînii, nici să lovești, nici să comiți omor!». Cine oprește mînia, nu îngăduie nici lovirea, nici omorul. Cine înlătură sămînța împiedică apariția spicului. Oprirea privirii pofticioase înseamnă stîrpirea adulterului, interdicția jurămîntului înseamnă remediu contra sperjurului, înăbușirea mîniei este măsura de siguranță contra omorului [62].

Rugăciunea este un antidot împotriva mîniei. Cine se poate ruga cald și cu toată dăruirea acela strîmtează drumul mîniei, căci rugăciunea dăltuiește calea de diamant a bunătății, blîndeții și înțelegerii. Pe deasupra, prin ea putem cere harul biruinței asupra mîniei, biruință care se realizează grație educației continui a inimii care cere, dă, mulțumește și se contopește cu cel căruia se adresează. Să ne rugăm fără mînie, după porunca Apostolului (I Tim. II, 8) și fără a ține minte răul. Doctorul sufletelor «ne poruncește ca nu numai cînd sîntem noi mîhniți asupra fratelui să lăsăm darul și să ne împăcăm, ci și dacă el s-a mîniat asupra noastră pe drept sau pe nedrept», relevă Sfîntul Ioan Casian (*op. cit.*, p. 113).

4. Apel la imitarea modelelor de nemîniere

Un element de importanță covîrșitoare în educația pentru nemînierea spiritului este insistența pe lîngă acesta de a cunoaște și accepta cu calm adevărul, oricare ar fi acesta. Deprinderea primirii adevărului se face din copilărie prin exercițiu și instruire și mai ales printr-un apel constant la realitate, la pildele vieții reale, așa cum se desprind ele din istorie și soteriologie, sau din ambele simultan.

Pilda și modelul desăvîrșit de nemîniere îl oferă Domnul Iisus Hristos prin patimile și învățătura sa. Deși Dumnezeu și Stăpîn al cerului, El s-a lăsat dus la junghiere ca un miel fără de glas. Cîte scuipări și lovituri n-a îndurat El! Deși cu urechea tăiată, Malchus a recunoscut bunătatea Domnului. Sub torturi, Hristos n-a strigat și nu s-a certat. Pe tîlharul plin de răutate nu l-a zdrobit. Nu încape comparație între suferințele Domnului și cele ale noastre, dacă se ține seamă de rangul celui care suferă [63]. Iată, de exemplu, dacă cineva crede că te insultă numindu-te sărac, adu-ți aminte că Domnul «bogat fiind, s-a făcut sărac pentru noi» (II Cor. VIII, 9); sau dacă te califică de prost și neînvățat, adu-ți aminte de insultele cu care dușmanii ei batjocoreau adevărata Înțelepciune: «Ești samarinean și ai demon» (Ioan VIII, 48). Dacă te mînii, confirmi insulta, dacă nu te mînii, rușinezi pe insultător. Ai fost pălmuit? Și Domnul a fost pălmuit. Ești scuipat? Și Domnul nostru a

62. *Ibidem*, vv 305—314, 834 A—835 A.
63. *Ibidem*, vv 202—252, 827 A—831 A.

fost scuipat și «nu și-a întors fața sa de rușinea scuipatului» (Isaia L, 6). Ești calomniat? Și El a fost calomniat, deși era Judecător. Ți-au sfîșiat haina? Și pe Domnul l-au dezbrăcat și și-au împărțit hainele lui între ei. Nu ești încă osîndit, nu ești încă răstignit [64].

Acest tablou, în aparență inacceptabil pentru mentalitatea modernă, dezvoltă o puternică dialectică evanghelică a drumului spre mîntuire. Sfîntul Grigorie Teologul orchestrează această dialectică împingînd-o un pas mai departe: Te blestemă cineva? Roagă-te pentru el! Te amenință cineva că-ți va face rău? Amenință, la rîndu-ți, că vei îndura! Comite cineva o crimă? Fapta ta să fie o binefacere! În felul acesta vei avea două foloase: 1) vei fi un foarte bun păzitor al Legii și 2) vei îmblînzi pe celălalt cu blîndețea ta, făcîndu-ți din dușman ucenic. Unii obiectează că natura e aceea care a sădit mînia în noi. Dar, replică Sfîntul Grigorie, tot natura a sădit în noi și stăpînirea mîniei. Dumnezeu și natura ne-au dat rațiunea, ochii, mîinile și mersul picioarelor cu scopul de a ne folosi de ele exclusiv în bine [65]. E ceea ce a realizat Domnul Iisus Hristos, modelul și ajutorul nostru.

Înainte și după Mîntuitorul, au fost bărbați fericiți care și-au temperat pornirea mîniei, printr-o mare biruință asupra lor înșiși. Moisi și Aaron deși au adus asupra Egiptului atîtea plăgi, totuși ei s-au comportat blînd față de cutezanța lui Faraon. Marele David a răbdat cu blîndețe insulta lui Șimei (II Regi, 16), nu s-au supărat pe acesta, ci s-a smerit, ca și cînd insulta ce i se aducea era îndreptățită. Sfîntul Vasile trage două concluzii din această împrejurare: 1) să nu te socoți vrednic de mărire și 2) să nu consideri pe nimeni inferior ție sub raportul demnității. Astfel, nu ni se va stîrni mînia cînd vom fi loviți de ofense. Dacă nu te simți mușcat de insultă, ești invulnerabil. Dacă, totuși, sufletul ți-e afectat, ține mîhnirea în tine. «S-a tulburat inima mea în mine», zice același prooroc David (Psalm CXLII, 4) [66]. Prin sunetele sale din chitară David a slobozit pe Saul de duhul rău și l-a cruțat pe rege cînd acesta i-a căzut în mînă. Paricidului și uzurpatorului odios care era propriul său fiu Abesalom, David i-a arătat totuși o nesfîrșită dragoste, cînd acest fiu a fost ucis. Natura covîrșește crimele, pentru că-și ia ca aliat blîndețea sufletului. Proorocul Samuil a îndurat ofensa adusă de Saul, atunci cînd acesta i-a sfîșiat haina și, la cerere, l-a iertat. Apostolul Petru a suportat cu generozitate și curaj libertatea de limbaj a Sfîntului Pavel într-o cetate ca Ierusalimul cu atîția elogiatori și ucenici ai învățăturii sale. Ce să mai zicem de frumusețea sufletului Sfîntului Ștefan, primiția martirilor și a jertfelor, care, în timp ce era lapidat, de sub pietre i se auzea glasul cerînd de la Dumnezeu iertare pentru omorîtorii săi, ca pentru niște binefăcători? [67].

Deși nu ireproșabil alese, întrucît, cu excepția Mîntuitorului și a Sfîntului Ștefan, fiecare din celelalte personaje citate săvîrșiseră cîndva și acte de mînie, aceste exemple de nemîniere erau cazuri precise luate

64. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, 4, 364 AB.
65. Sf. Grigorie Teologul, *op. cit.*, vv 338—344, 354—357, 836 A, 837 A, 838 A.
66. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, 5, 364 BC, 365 A.
67. Sf. Grigorie Teologul, *op. cit.*, vv 202—236, 827 A—830 A.

din istoria poporului ales și a primelor decenii ale creștinismului, personaje de autoritate și a căror nemîniere sau blîndețe în momentele semnalate din viața lor dăduseră o turnură nouă mersului istoriei sau cel puțin anumitor perioade ale acesteia. Dacă David s-ar fi mîniat pe fiul său Abesalom și ar fi dat el poruncă să fie ucis, sau dacă ar fi ucis pe Saul cînd ar fi putut s-o facă, regele ar fi lăsat în istorie amintirea unui ucigaș de meserie, nu a unui conducător de popor, iar dulceața psalmilor lui ar fi fost de mult spulberată de vîntul uitării. Dacă Iisus Hristos s-ar fi mîniat pe ucigașii lui și nu i-ar fi iertat, mîntuirea noastră ar fi fost compromisă ca lipsită de baza ei adevărată, nesfîrșita iubire a lui Dumnezeu pentru oameni, iar trupul său răstignit pe cruce ar fi fost aruncat la groapa comună ca al unui tîlhar. Dacă Apostolul Petru n-ar fi dat ascultare mustrării Apostolului Pavel (Gal. II, 11—21), mesajul evanghelic s-ar fi stins ca un fum în limitele precare ale unei secte iudaice.

La exemplele din sfera iudeo-creștină Sfîntul Grigorie Teologul adaugă cîteva exemple din cultura elenică, din care, după părerea sa, creștinii puteau culege lucruri bune și folositoare [68]. A întrece considerabil pe păgîni în cultură, nu e ceva de prea mare laudă pentru noi, creștinii ; dar a fi mult întrecuți de ei, ce rușine ! Sfîntul Grigorie e convins cu toată antichitatea că problemele de ordin etic, ca tratamentul patimilor, suișul desăvîrșirii etc., fac parte integrantă din cultură. Exemplele de nemîniere sau de comportare înțeleaptă fac parte firească din aria culturii. Sfîntul Grigorie citează cîteva asemenea exemple dintre filosofi, comandanți de oști și oameni de stat. Prezentăm aceste exemple în ordinea aleasă de Sfîntul Grigorie. Filosoful din Stagira, Aristotel, era gata să lovească pe cineva pe care-l surprinsese asupra unor fapte ticăloase. Cînd însă își dădu seama că l-a cuprins mînia, se opri și se luă la luptă cu propria-i patimă ca și cu un dușman. Întîrziind puțin își zise : «Ți s-a întîmplat ceva nou. Aveai ca stăpîn mînia. Dacă nu m-aș fi mîniat, aș fi plecat biruit. Acum însă ar fi rușinos ca eu, un rău, să lovesc pe alt rău și să fac pe învingătorul asupra unui sclav, eu care sînt un învins al mîniei». Se povestea apoi că în timp ce Alexandru (cel Mare) asedia un oraș grecesc și chibzuia ce avea să facă, Parmenion îi spusese că, dacă el ar fi în locul împăratului, n-ar cruța acel oraș. La care Alexandru răspunse că «nici el nu l-ar cruța dacă ar fi Parmenion. Principiul tău este cruzimea, pe cînd al meu este blîndețea și grija de a feri orașul de primejdii» [69]. Cineva din drojdia cetățenilor insulta pe marele Pericle aruncîndu-i în față numeroase și ticăloase reproșuri. Aceasta dură pînă seara. Pericle suportă în liniște insulta ca pe o onoare. În cele din urmă el dispuse ca insultătorul, care pleca spre casă, să fie dus în cortegiu de făclii și astfel el stinse mînia aceluia [70]. Unui insultător care la numeroasele ofense adăuga și amenințarea : «Să mor, dacă n-am să te ucid, mizerabile, de-o să pot», i se

68. *Ibidem*, vv 256—257, 831 A.

69. *Ibidem*, vv 261—277, 832 A—833 A.

70. *Ibidem*, vv 279—284, 833 A. Episodul cu Pericle e citat și de Sf. Vasile cel Mare, *Către tineri*, 7, ed. F. Boulenger, 1935, p. 50.

răspunse cu aceste cuvinte de înaltă omenie : «Să mor şi, eu dacă n-o să mi te fac prieten» [71]. Un dregător sus-pus, care nu putea suporta onorurile excepţionale al căror obiect era Sfîntul Grigorie, întărîta pe împăratul Constanţiu contra acestuia din urmă. Constanţiu, care era un împărat evlavios, spuse, printre altele, şi vorba aceasta : «Ce e mai blînd ca o albină ? Şi, totuşi, ea nu cruţă pe cei ce-i dijmuiesc agoniseala». Personajul în chestiune auzind a replicat : «Cum, prea bunule, nu ştii că acul nu oferă albinii nici o siguranţă ? Ea înţeapă, dar moare îndată» [72].

Citarea acestor exemple arată preţuirea de care se bucurau ele în ochii Sfîntului Grigorie Teologul, cum şi valoarea în sine a înfrînării mîniei, chiar dacă unele dintre personajele citate, ca, de exemplu, Alexandru cel Mare şi Constanţiu, erau cunoscute şi prin teribile scene de izbucnire a acestei patimi. E, în aceste exemple, un început de acceptare a despătimirii în lumea precreştină şi necreştină, despătimire privită cu admiraţie mai ales în etica elenică individuală şi socială.

Mînia a fost şi este tratată în cadrul religiilor, al filosofiilor şi al diverselor sisteme sociale ca o patimă care trebuie vindecată sau atenuată cu orice preţ. Sfînta Scriptură a Vechiului şi Noului Testament osîndeşte mînia sau o admite dacă ea nu se transformă în păcat (Psalm. IV, 4). Se vorbeşte despre «o sfîntă mînie» a lui Dumnezeu şi a oamenilor drepţi, dar tendinţa constantă a Noului Testament prin Mîntuitorul şi prin Sfinţii Apostoli şi a literaturii patristice prin reprezentanţii ei calificaţi ca Sfîntul Vasile cel Mare, Grigorie Teologul, Ioan Gură de Aur şi Părinţii pustiului ca Evagrie Ponticul, Ioan Casian, Nil Ascetul, Diadoh al Foticeii etc. este eradicarea totală a acestei patimi. «Mînia este vinul şerpilor», zice Evagrie Ponticul, citînd textul din Deuteronom (XXXII, 33) [73]. Sfîntul Ioan Gură de Aur declară că «beţia mîniei e mai grea decît aceea a vinului... Mergi la adînc, scoate pe cei înecaţi de mînie, sfărîmă teatrul diavolului» [74].

Noţiunea de mînie are, în literatura patristică, ca aproape în toate literaturile şi culturile lumii, un sens variat, ea putînd însemna : 1) o izbucnire a furiei sau iuţimii, dintr-o pricină momentană ; 2) o stare sufletească de supărare sau duşmănie mai îndelungată gata să erupă la prima atingere ; 3) severitate sau exigenţă excesivă în realizarea anumitor sarcini — sens pe care Sfîntul Ioan Gură de Aur îl dă uneori mîniei ; 4) diverse stări de nemulţumire provocate de o opoziţie trecătoare sau constantă ; 5) mania negaţiei printr-o atitudine iraţională sau para-raţională ; 6) explozie violentă a urii şi pismei ; 7) după Plutarh, mînia e un extras al tuturor patimilor, fiind distilată din mîhnire, plăcere şi aroganţă ; are în ea bucuria de a face rău, pe care o întîlnim

71. *Ibidem*, vv 285—289, 833 A.
72. *Ibidem*, vv 290—303, 833 A—834 A.
73. Evagrie Monahul, *Capete despre deosebirea patimilor şi a gîndurilor*, Filocalia, trad. rom. vol. I, Sibiu, 1946, p. 52.
74. *Omilia XXV, 10, la Matei*, P.G., LVII, 236, 237.

la invidioşi, însă e mai rea ca invidia, pentru că în timp ce aceasta din urmă suferă ea însăşi, mînia face pe alţii să sufere [75].

Această varietate de sensuri şi polivalenţa practică a mîniei fac ca ea să fie o summa sau un extras al tuturor patimilor, întrucît acţiunea ei duce la moarte, dacă nu e corectată sau neutralizată pe parcurs. De obicei însă mînia se alimentează progresiv cu tot ce întîlneşte în cale, devine un uragan, sau o «ciumă», după cuvîntul lui Evagrie Ponticul. Ea e înteţită nu numai de cuvîntul sau fapta interlocutorului, ci şi de ţinerea de minte a răului, care poate lucra în tăcere, fără cuvînt, zice Sfîntul Ioan Casian. Sensurile pozitive ale mîniei ponderate ca: progresul, îndreptarea, disciplina, temerea etc., sînt totdeauna primejduite de posibilitatea de umflare sau de înveninare a mîniei. De aceea e bine să nu stîrnim mînia «nici pentru pricini drepte, nici pentru nedrepte. Căci duhul mîniei întunecîndu-ne mintea, nu se va mai afla întru noi nici lumina care ne ajută să deosebim lucrurile, nici tăria sfatului drept, nici cîrma dreptăţii» [76].

Cultura şi filozofia profană, îndeosebi cea stoică, sînt în general mai severe faţă de mînie decît unii autori din literatura patristică. Acesta pentru că filozofia stoică are ca etalon natura şi raţiunea a căror logică nu permite o altă alternativă între mînie şi înţelepciune. Raţiunea nu îngăduie abaterea de la linia ei, ca în ştiinţele exacte, pentru că şi mînia după aceeaşi logică implacabilă duce la dezastru, haos şi moarte. Corespondenţii stoicilor în atitudinea de condamnare irevocabilă a mîniei, în spaţiul creştin, sînt, mai ales Părinţii pustiului. Argumentul lor, în afara raţiunii pe care-l au comun cu stoicii este că mînia este ca o încununare supremă a celorlalte patimi pe care le potenţează la maximum ;ea constituie un păcat capital şi compromite mîntuirea, ca instrument al diavolului. Mînia e un diavol, sau un «duh al diavolului». Pentru Sfinţii Părinţi mînia e un instrument, un venin, un întuneric al morţii în cadrul dramei mîntuirii, pe care a adus-o Hristos. Ea numai destramă, haotizează şi ucide bucuria, echilibrul şi viaţa, aşa cum Cain a ucis pe Abel.

Apelul pe care Sfinţii Părinţi îl fac continuu la raţiune sau judecată nu e o simplă repetare a apelului filosofiei la aceeaşi raţiune, în cazuri similare. Acest apel se adresează şi Logosului — Raţiunii — Cuvîntului Hristos, care e Creatorul logosului spermatikos şi al tuturor raţiunilor umane, ordonatorul şi armonizatorul elementelor şi legilor cosmice, conducătorul dialecticei stihiilor pe care mînia, asemenea discordiei de care vorbeşte Empedocle, ţine să le destrame. Această raţiune, care e chipul lui Dumnezeu în omul creştin, această putere hristică lucrează spre a îmblînzi pe creştini prin smerenie, răbdare, blîndeţe şi dragoste, elemente în cea mai mare parte străine de raţiunea filosofică, dar esenţiale noţiunii de «Cuvînt» mîntuitor în creştinism. Stoicismul se baza pe implacabilele legi şi consecinţe ale raţiunii care — în domeniul etic — puteau duce şi adesea duceau la sinucidere, în timp ce etica evangheli-

75. Plutarh, *op. cit.*, 15, 463, p. 56.
76. Sf. Ioan Casian, *op. cit.*, IV, p. 116.

că și patristică încercau să realizeze persoana blîndă, nemînioasă, după modelul real al Cuvîntului întrupat, care, pe cruce fiind răstignit, nu s-a mîniat împotriva chinuitorilor, ci s-a rugat Tatălui zicînd : «Iartă-le lor, Părinte, că nu știu ce fac».

Mînia lui Dumnezeu e mînie sfîntă, căci ea nu greșește. Mînia dreaptă sau «mînia neprihănită», de care vorbește Diadoh al Foticeei [77], e pusă în noi de Dumnezeu ca o armă a dreptății. Cîți o pot menține în inima lor cu această menire și funcțiune ? Mînia dreaptă însoțită de pedepse a fost binevenită pentru cei ce aveau nevoie de o mare purificare a vieții, pe vremea cînd nu erau încă legi, zice Sfîntul Grigorie Teologul [78]. Și, totuși, mînia continuă să funcționeze și după apariția legilor, dar nu exclusiv sau măcar în general, ca instrument al dreptății, ci de obicei ca instrument de răzbunare, sau de ură, ea devenind păcat și încă unul greu. Mînia nu numai că rupe legăturile dintre oameni și-i face să piardă respectul reciproc, dar cuvintele urîte folosite de mînie impun chiar evitarea celui ce le pronunță. Pe cel ce vorbește urît, zice Sfîntul Ioan Gură de Aur, toți îl ocolesc ca pe un rău-mirositor, care se hrănește cu relele altora ca lipitoarea cu sîngele și ca gîndacii necrofori cu murdăria. Nu vorbi rău, ca să nu te întinezi și nu împreuna noroiul cu lutul, ci împletește cununi de trandafiri, de viorele și de alte flori. Fă ca albinele, construiește faguri și fii blînd cu toți [79].

77. *Cuvînt ascetic*, în *100 de capete*, 61, *Filocalia* I, p. 364.
78. *Op. cit.*, vv 400—407, 841 A.
79. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Psalm. XLIX*, P.G., LV, 256.

Pr. Ath. Negoiță

PREOCUPĂRI ACTUALE DE TEOLOGIE BIBLICĂ VECHITESTAMENTARĂ ÎN AMERICA

De obicei, prin teologie biblică înțelegem studiul ce se ocupă de ideile religioase ale Sfintei Scripturi în întregime, adică ale Vechiului și Noului Testament [1]. Pentru a folosi un cuvînt mai cunoscut, am putea spune că teologia biblică este dogmatica Sfintei Scripturi, fiindcă aici sînt adunate și orînduite, într-o anumită clasificare, toate ideile morale și religioase cuprinse în ambele Testamente [2].

Însă, în rîndurile de mai jos, prin teologie biblică vom înțelege totalitatea studiilor care intră în cercetarea Sfintei Scripturi [3], cum de exemplu: introducerea în Noul și Vechiul Testament, istoria și geografia acestor două Testamente, arheologia legată de ele, dar mai ales exegeza propriu-zisă, adică comentariile sau explicarea fiecăreia din cărțile ce compun Biblia noastră creștină [4].

După cum se știe în America este imens numărul denominațiunilor ce se întîlnesc aici [5], toate cu pretenția de a fi autentica Biserică a lui Hristos și a Sfinților Apostoli. Deoarece toate susțin că se întemeiază numai pe Evanghelia Domnului Iisus și n-au nevoie de tradiția — ce este tot așa de veche ca și Evanghelia —; aceste denominațiuni nu pot fi înglobate decît în corpul cel mare al Bisericii protestante. Așadar, sub acest aspect, Biserica protestantă este cea mai numeroasă din Statele Unite.

Iarăși, după cum se știe, începînd din secolul al XVIII-lea, Biserica protestantă a dat drum larg interpretării Sfintelor Scripturi. Sînt binecunoscute marile curente raționaliste ce au luat ființă în Apus, îndeosebi în Germania, pe tărîmul exegezei biblice. Aceste curente au dat naștere la multe teorii și ipoteze cu privire la alcătuirea cărților Sfintei Scripturi. Amintim în treacăt pe cele ce au lăsat urme mai puternice în scurgerea ultimelor trei secole.

1. *Vechea ipoteză documentară* —. Aceasta are de fondator pe medicul francez Jean Astruc (1766) care, bazîndu-se pe analiza literară a Genezei, a stabilit existența a două documente principale, documente evidențiate de către utilizarea numelor divine Elohim și Yahweh. Aceste documente n-au fost prelucrate ori remaniate

1. Edward Young, *The Study of Old Testament Today*, Fleming H. Revvel C°., 1952; Robert C. Dentan, *Preface to the Old Testament Theology*, Revised Edition, New York, Seabury Press, 1969; J. N. Schofield, *Introducing Old Testament Theology*, SCM Press, London 1964.

2. Studiul teologiei biblice, ca disciplină aparte, nu este mai vechi decît secolul al XVIII-lea. Pînă atunci el era inclus în dogmaticile creștine sau tratatele despre religia poporului biblic.

3. După cum se știe, teologia creștină este divizată în patru mari secțiuni: Teologia biblică, teologia istorică, teologia dogmatică sau sistematică și teologia practică.

4. Disciplinele ce compun trupul teologiei biblice în general, sînt acestea: limba ebraică, limba aramaică, limba grecească, arheologia biblică, geografia biblică, istoria biblică, exegeza biblică, introducerea în cărțile Sfintei Scripturi, istoria Orientului Apropiat, unde a apărut Biblia.

5. Un profesor american îmi spunea că numărul denominațiunilor întrece pe cel de două sute. Personal n-am putut verifica exactitatea afirmației acesteia.

de Moise, ci au fost juxtapuse fără schimbări esențiale în cartea Genezei [6]. Această teorie a fost dezvoltată apoi de profesorul J. G. Eichhorn († 1827), dascăl la Facultatea de teologie din Iena, care a adoptat ca bază a diferitelor documente nu numai numele divine, de mai sus, ci și conținutul întregii cărți Geneza [7]. Eichhorn menține pe Moise drept autor al Facerii, dar mai apoi el așează compilarea Pentateuhului în epoca cuprinsă între timpul lui Iosua Navi și profetul Samuel.

2. *Ipoteza fragmentară* urcă la I. Severus Vater († 1826), profesor la Universitatea din Halle, care a fost influențat mult de lucrările criticii literare [8] ale lui Wolf, cu privire la originea Iliadei și Odiseei. Vater își întinde ancheta lui peste întreg Pentateuhul și nu mai vedea în el decît o colecție de fragmente, prezentată fără nici o ordine și, de aceea, nu mai este posibilă determinarea epocii fiecărei colecții. Deuteronomul ar fi văzut lumina zilei primul, cam între epoca lui David sau Solomon, apoi puțin cîte puțin, lui i s-ar fi adăogat celelalte părți ale Pentateuhului. Totul ar fi fost reunit către epoca exilului babilonean [9]. Printre apărătorii acestei ipoteze se numără W. de Wette care primul a aplicat cele două texte din cartea Regi, capitolul XXII și Ieremia VII, 21 aceleiași critici a Pentateuhului și a ridicat chestiunea dacă istorisirile Pentateuhului puteau fi considerate ca istorice propriuzise [10].

3. *Ipoteza complimentară* este o nouă încercare de a explica alcătuirea cărților Vechiului Testament, fiindcă ipoteza fragmentară, ce descompunea Pentateuhul într-o serie de bucăți fără legătură între ele, nu era satisfăcătoare. Distincția dintre Elohist și Yahwist a fost menținută pentru toate cărțile Pentateuhului, dar admițîndu-se o *scriere fundamentală* (Elohistul) pentru primele patru cărți, completate de un alt izvor, ce utiliza numele de Yahweh. Un redactor ar fi reunit cele două izvoare și a completat pe primul cu secundul. Scrierea fundamentală era atribuită epocii ce a urmat numaidecît lui Iosua Navi. Redactorul care a compus și Deuteronomul ar fi scris în epoca lui Saul ori Samuel. În detaliu, această ipoteză a suferit puternice variații. Reprezentanții ei principali sînt Stahelin, Ewald, Bleek și Tuch [11].

4. *Noua ipoteză documentară,* numită și *ipoteza celor patru izvoare* și de asemenea *ipoteza evoluționistă,* este oarecum studiul ultim în ce privește alcătuirea Pentateuhului. Problema relativ la personalitatea autorului Pentateuhului, în această ipoteză, trece complet pe planul al doilea, pentru a face loc alteia și anume: De cînd datează Legea (Thora) conținută în Pantateuh? Tezele propuse mai întîi de către Yathe, care așeza alcătuirea Deuteronomului în epoca regelui Iozia (638—609), au fost dezvoltate apoi de către Reuss, Graf și Kuenen. Studiul Pentateuhului a început

6. Jean Astruc, *Conjectures sur les memoires originaux dont il paraît que Moise s'est servi pour composer la Genèse,* Bruxelles, 1753.

7. Y. G. Eichhorn, *Einleitung in das Alte Testament,* Leipzig, 1780—1783.

8. Ce este *critica literară?* Este cercetarea genului sau genurilor literare proprii fiecărei cărți a Scripturii, pentru a se putea face interpretarea ei cea mai adecvată. În afară de critica literară, adică a cuprinsului unei cărți din Sf. Scriptură, mai avem și *critica istorică,* care se pronunță asupra autenticității și istoricității operei. A fost cartea biblică alcătuită de autorul căruia este atribuită? Mărturia ei este ea conform sau nu cu datele istorice, geografice și arheologice pe care le posedăm? După metoda întrebuințată, se poate distinge: a. *critica internă,* adică considerarea operei după conținutul ei (stil, vocabular etc.); b. *critica externă,* adică judecarea cărților Bibliei după datele străine (compararea cu alți autori etc.).

9. J. S. Vater, *Kommentar über den Pentateuchus,* Halle, 1802—1805.

10. W. de Wette, *Beitrage zur Einleitung im Alten Testament,* Halle 1806.

11. L. Hudal et J. Ziegler, *Prècis d'introduction à l'Ancien Testament,* Mulhouse, 1933, p. 106—107.

cu Deuteronomul, de acum declarat cea mai veche parte a codului legislativ, conținut de întreg Pentateuhul. În această ipoteză apărea net efortul de a se stabili artificial un acord între Lege (Thora) și partea istorică, bazîndu-se pe numele divine și pe istorisirea reformei culturale, ce a avut loc pe timpul lui Iozia.

Wellhausen († 1918) a încercat, printr-o formulă abilă și plină de erudiție, să reformeze ideile lui Reuss și Graf. În diverse scrieri ale sale, mai ales în *Prolegomena zur Geschichte Israels* [12], Wellhausen a făcut să triumfe la exegeții raționaliști ipoteza celor patru izvoare. Cea mai mare parte a cărturarilor protestanți de nuanță liberală (Budde, Cornill, Holsinger, Bertholet, König, Nowack, Marti etc.), s-au așezat de partea ei [13].

Fiindcă am vorbit mai sus de ipotezele cu privire la Pentateuhul Vechiului Testament, este bine să amintim și de așa-numitele școli [14] ce au apărut pe ecranul întregii exegeze biblice, în timpurile mai aproape de noi :

a. *Școala istoriei religiilor* a fost elaborată de către un grup de cărturari protestanți, care au încercat să aplice metoda comparației religiilor vechi în domeniul biblic. Aceștia căutau o înțelegere pur istorică a religiei noastre creștinești, revelate, comparînd-o cu alte religii și alte culturi vechi-orientale. În ce privește Vechiul Testament, de exemplu, ei îl compară cu miturile și legendele babilonene și egiptene, importante pentru anumite detalii, cum și cu religiile zise primitive, (în ceea ce privește imaginile relative la suflet), apoi cu actele de magie [15] orientală, ori cu influențele unei sărbători babilonene de încoronare asupra psalmilor [16]. În ceea ce privește Noul Testament, acesta este comparat cu scrierile din perioada zisă intertestamentară, mai precis cu scrierile apocaliptice [17] din acea epocă, într-adevăr importante pentru înțelegerea ideilor eshatologice ale Noului Testament (Împărăția cerurilor, Fiul Omului etc.). Este comparat, de asemenea, cu elenismul în special cu misterele eleusiace [18], ori cu cultul oriental al lui Kyrios, pentru a înțelege adorarea lui Iisus ca Domn [19], ori cu gnoza lui Manes [20]. Se insistă în particular asupra studiului mediului sociologic *(Sitz im Leben)* [21] și al literaturii folclorice [22]. Asupra acestor puncte, activitatea acestei școli este strîns legată de cea a altei școale numită «Formgeschichtliche Methode» [23], de care va fi vorba în rîndurile de mai jos.

Vorbind în general, școala istoriilor religiilor caută să interpreteze cărțile biblice ca fiind produsul numai al istoriei spirituale a umanității. În chipul acesta, chestiunea transcendenței creștinismului a luat o dezbatere aprinsă și s-a pus problema de

12. J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, (Auflage, Berlin, 1905).

13. Deși există puternice deosebiri între partizanii lui Wellhausen, cu privire la întinderea izvoarelor Pentateuhului, totuși este oarecum posibil să se caracterizeze chintesența acestei a patra ipoteze și anume : Mai întîi ea neagă că Legea (Thora) ar fi fost alcătuită sau publicată de către Moise. La rîndul al doilea, ca rezultat al cercetărilor ei, se afirmă că : cele cinci cărți ale Pentateuhului nu provin de la unul și același autor și nici din aceeași epocă. Ele sînt rezultatul unei lungi evoluții istorice și aparțin la secole diferite.

14. *Metode de interpretare ale Sfintei Scripturi.*

15. Protagonist este profesorul danez, J. Pedersen.

16. Reprezentant este profesorul norvegian, S. Mowinckel.

17. Johann Weiss, W. Bousset, A. Schweitzer.

18. Este comparat cu misterele elenistice Botezul și Euharistia.

19. Wilhelm Bousset.

20. Reitsenstein, Bultmann etc. Manes a dat naștere unei secte care avea la bază numeroase idei parsiste și mesopotamiene, sectă ce a supărat mult liniștea Bisericii primare, în secolele III și IV.

21. Cum și-a făcut loc în viață o ideie.

22. Pentru înțelegerea istorisirilor din Geneză și Iona, cum și cele ale Evangheliilor.

23. Școala formelor istorice.

a şti dacă n-ar fi necesar să se înlocuiască, în universităţi, studiul teologiei cu cel al istoriei religiilor. Desigur, această şcoală a fost atacată, în ce priveşte teza ei generală, dar şi pentru faptul că trage concluzii grăbite din pure asemănări şi analogii.

b. *Şcoala formelor istorice* este constituită dintr-un grup de profesori germani, binecunoscători ai Bibliei, mai ales pentru Noul Testament. Studiile acestei şcoli se sforţează a descoperi particularităţile formale ale diferitelor feluri (Gattungen = genuri) de tradiţii, orale sau scrise, ce există, de exemplu, în Psalmi şi Evanghelii, cum şi a depista originea şi dezvoltarea lor. Ca factor general al Evangheliilor sînt arătate micile pericope (ca de exemplu, proverbele, discuţiile, istorisirile miraculoase, legendele) ce ar fi jucat un rol în viaţa comunităţii creştine primare (Sitz im Leben). Rolul evangheliştilor ar consta numai în aranjamentul şi apropierea datelor, în acest cadru (Rahmen).

c. *Şcoala din Tübingen* este curentul raţionalist în studiul Noului Testament, ce a avut mare influenţă în secolul al XIX-lea şi începutul celui de al XX-lea. În capul acestei mişcări a stat profesorul din Tübingen, Ferdinand Christian Bauer (1792—1860). După această şcoală, fiecare carte a Noului Testament este privită drept produsul unui anumit stadiu al istoriei timpului primar al creştinismului. Bauer vede această perioadă ca urmînd acelei triade hegeliene: teză, antiteză, sinteză. Cel mai vechi creştinism este cel al iudeo-creştinilor, cu trăsăturile sale caracteristice: ataşamentul faţă de Lege (Thora) şi credinţa mesianică iudaică. În faţa lui se ridică puţin cîte puţin creştinismul paulin (libertate cu privire la Lege, universalism). Plecînd de la acest contrast primitiv şi violent, se ajunge repede la o perioadă de meditaţie. Opoziţiile devin mai puţin forte, pînă la urmă ajungîndu-se la reunire, printr-o luptă comună, mai ales contra gnosticismului şi montanismului [24]. Urmează apoi o perioadă de pace şi împăcare, adică contrastele dintre iudaism şi paulinism dispar în creştinismul general care înglobează totul.

d. *Şcoala eshatologică* este un curent al exegezii protestante care accentuează ideea eshatologică, în special ceea ce se numeşte «speranţa apropiată» a împărăţiei lui Dumnezeu [25]. Această mişcare începe cu Johann Weiss, care, de la 1892, pretinde că în Noul Testament, împărăţia lui Dumnezeu este prezentată ca actul cel mai mare, actul decisiv şi apocaliptic, al lui Dumnezeu, la sfîrşitul veacului, acum foarte aproape, ca un lucru supramoral, act ce nu va fi realizat de oameni, ci de Dumnezeu. Ideile lui Weiss, pe care el şi le-a cizelat mereu, au fost reluate şi dezvoltate de Albert Schweitzer, care a emis idei foarte originale asupra Evangheliilor şi asupra lui Pavel. După Schweitzer, Hristos este determinat pe de-a-ntregul, în gîndurile şi acţiunile sale, de o viziune dogmatic-eshatologică şi anume: Iisus, fiul lui David, consideră că el este destinat a fi Mesia şi acţionează în consecinţă. Cînd el trimite discipolii în misiune, el s-aşteaptă ca prin străbaterea oraşelor lui Israel, să se reveleze împărăţia lui Dumnezeu pe pămînt. Şi cînd nu se întîmplă nimic, iar marea «opresiune» ce trebuie să precedeze venirea împărăţiei n-are nici ea loc, Iisus se convinge că el trebuie să îndure suferinţa pentru toţi, suferinţă de care se vorbeşte în textele relative la «Servul Domnului», după care se va împlini împărăţia lui

24. Doctrina lui Montan din Frigia, preot al Cibelei, convertit la creştinism, în secolul al II-lea după Hristos. El se credea trimisul Sfîntului Duh să reformeze Biserica lui Hristos. Erezia lui se întinsese aproape în tot Orientul Mijlociu.

25. Credinţa în iminenţa celei de a doua veniri a Mîntuitorului Hristos, spre a întemeia împărăţia vieţii eterne.

Dumnezeu (Marcu X, 45)[26]. Această așteptare a unui sfîrșit foarte aproape, după Schweitzer, domină pe de-a-ntregul gîndirea și voința lui Iisus Hristos. Ne putem uni, chiar și acum, cu Iisus Hristos, prin această voință pasionată de a fi în comuniune cu «Voința morală infinită a lumii».

e. *Școala radicală* este numele unui curent în știința Noului Testament, născut în secoalul trecut și care a obținut importanță deosebită în Olanda. În prima parte a școlii radicale olandeze, se ajunsese la convingerea că în cărțile Noului Testament figura lui Iisus ar avea numai un caracter aparent; că istoria Evangheliei a fost opera Bisericii creștine primare ce se proiecta pe sine asupra Evangheliei; că Epistolele lui Pavel au fost fabricate, datînd dintr-o epocă posterioară anului 125 după Hristos și în ele s-ar întrevedea tendința creștină a Bisericii primare. În perioada a doua a acestei școli radicale, s-a continuat pe această cale, dar s-a exploatat pe o scară întinsă și rezultatele cercetărilor din domeniul istoriei religiilor. În special, Arthur Drews este cel care a explicat pe Iisus și Evanghelia lui, prin prizma religiilor precreștine, mai ales printr-un «cult al lui Iisus», ce ar fi fost celebrat de către sectele secrete, care-l adorau ca pe un Dumnzeu secund, alături de Dumnezeul suprem. Cultele misterelor zeilor martiri, care mor și înviază[27], din Orientul Apropiat și Mijlociu, cum și mitologia astrală mesopotamiană ar fi furnizat elemente pentru această erezie. Evangheliile ar fi umanizat pe acest dumnezeu.

*

Este adevărat că astăzi, teoriile de mai sus au fost mult modificate, în special cea mai acerbă dintre ele, cea numită wellhausiană, dar totuși nu s-a renunțat complet la ele, atît în Europa cît mai ales în America. Aceasta din urmă, după cele două războaie mondiale, a atras către ea un număr mare de profesori de teologie scripturistică, europeni, stabiliți definitiv acolo. În plus, marile universități americane cheamă, pe cîte un an sau doi, pe profesorii cu renume din Europa sau și din alte părți, care să țină cursuri, arătînd datele cele mai recente înregistrate în domeniul respectiv; sînt așa numiții «visiting professors». A mai trata problemele biblice după felul cum se predau ele în facultățile de teologie acum un secol, lucrul acesta este privit ca ceva retrograd, de către școlile superioare americane.

Dar cu tot criticismul ce marchează metoda de interpretare a Sfintei Scripturi, în Bisericile care au rupt-o cu vechea tradiție creștină, totuși în America există facultăți de teologie care nu acceptă părerile criticii literare ori istorice, adoptate de școlile protestante în general. Printre altele, amintim Facultatea de teologie Westminster, din Filadelfia-Pennsylvania, care publică o revistă de mare prestigiu, intitulată «The Westminster Theological Seminary», astăzi în al XXXVII-lea an de apariție[28]. Profesorii de teologie biblică de la Westminster Theological Seminary au publicat recent lucrări de interpretare scripturistică, foarte apreciate în lumea exegeților actuali, dar cu un caracter conservativ care, pe această linie, nu se depărtează mai deloc de interpretarea noastră ortodoxă.

26. Suferința lui Mesia, pentru ispășirea păcatelor oamenilor, era binecunoscută din Vechiul Testament (Isaia, capitolele ce vorbesc despre «Servul Domnului»).

27. În Orientul Apropiat era larg răspîndit cultul zeului care murea și învia, simbolizînd dispariția vegetației toamna și iarna și reapariției ei primăvara și vara. La babilonieni acest zeu era Tamuz, iar la fenicieni și cannaaniți era Adonis. Din Siria a trecut și în lumea grecească.

28. Este bine să menționăm că majoritatea cea mare a școlilor de teologie creștină poartă numirile de «college» sau «seminary». Ele nu sînt ceea ce noi românii numim seminar sau colegiu, ci sînt veritabile facultăți de teologie. Unele colegii americane sînt chiar universități, deoarece pe lîngă teologie, în ele se predau și alte științe umaniste ori tehnice.

Ceea ce am spus mai sus privește școlile de teologie ale Bisericilor protestante mari, ca de exemplu cea Luterană, Presbiteriană, Anglicană, Calvină etc. Spusele de mai sus nu se referă și la sutele de mici denominațiuni pe care noi obișnuim să le numim secte. Acestea țin în mod habotnic la litera Cărții Sfinte, pe care o explică cît se poate de unilateral, cum este cazul de pildă al negării Sfintei Treimi de către denominațiunea Martorii lui Yehova etc.

*

Biserica romano-catolică din America vine în rîndul al doilea în ce privește numărul credincioșilor. Și ea are zeci de universități, iar numărul seminariilor și altor școli profesionale, sub egida Bisericii, este nebănuit de mare. După cum se știe, pînă mai ieri, Biserica romano-catolică nu diferea de Biserica noastră ortodoxă, în privința explicării Sfintei Scripturi. Ea dădea toată atenția tradiției milenare a Sfinților Părinți și scriitori bisericești și ținea mult la inspirația cărților sfinte. Desigur, ca și cea ortodoxă, Biserica romano-catolică nu susținea o inspirație cuvînt cu cuvînt, ci numai pe cea a ideilor exprimate de către aghiografi, care și-au păstrat vocabularul și genul de compunere, proprii fiecăruia din ei.

Biserica romano-catolică și-a schimbat această atitudine, în urma enciclicii papale *Divino Afflante Spiritu*[29]. Prin această enciclică, exegeții Bisericii occidentale pot să corecteze datele tradiționale, dacă bineînțeles survin documente pe baza cărora să se facă corectări. În urma descoperirilor arheologice din Orient, mediul în care a apărut Sfînta noastră Scriptură, au ieșit la iveală documente ce dau posibilitatea unei mai bune înțelegeri a Bibliei. Descifrarea literaturii babililonene, scrisă în alfabetul cuneiform cu multe secole înainte de apariția cărților biblice, a pus la îndemîna exegeților moderni date și informații pe care Sfinții Părinți și scriitori ai Bisericii primare nu le-au avut la îndemînă. Acestea sînt acum comentate pe o scară nebănuit de mare și, de aceea, teologii romano-catolici de astăzi fac ceea ce făceau pînă aci numai teologii liberali protestanți și anume revizuiesc pe unele locuri părerile tradiționale asupra cărților sfinte. La universitatea Loyola și De Paul din Chicago, școli catolice, am auzit pe profesorii de Vechiul Testament spunînd cu toată libertatea că Eclesiastul nu este scris de către Solomon, ci este opera unui autor care a viețuit în secolele III ori II î.Hr., cînd filosofia grecească își pusese amprentele ei peste gîndirea întregului Orient Apropiat. De asemenea, cartea Înțelepciunea lui Solomon nu mai poate fi pusă pe seama regelui cărturar Solomon, ci ea este produsul gîndirii elenistice, care predomina în Alexandria Egiptului, în secolele imediat înaintea apariției creștinismului. Pe timpul lui Solomon, secolul al X-lea î.Hr., credința în suflet și nemurirea lui nu era cunoscută, cum arată cartea Înțelepciunea lui Solomon sau cea a În-

29. «*Divino Afflante Spiritu*» este enciclica Papei Pius al XII-lea, promulgată în 1943 (în anul al cincizecelea al enciclicei «Providentissimus»). Ea este consacrată studiilor biblice și dă libertate cercetării aprofundate în acest domeniu.

Prima parte a enciclicei este de ordin istoric, căci amintește de directivele date de enciclica anterioară «Providentissimus», dată de Papa Leon al XIII-lea, cum și de către succesorii acelei enciclici și anume: Școala biblică și arheologică din Ierusalim, Comisiunea biblică a Vaticanului, Institutul biblic pontifical din Roma etc.

Partea doua a enciclicei este doctrinară. Sînt indicate directive de urmat de către exegeții catolici, cum de exemplu: importanța criticii textuale pentru refacerea textului original; necesitatea studiului limbilor originale pentru studiul Sfintei Scripturi; determinarea sensului literar al textului, în special pentru cunoașterea mediului și apoi recursul prudent la interpretarea patristică, apoi la aflarea genurilor literare etc.

ţelepciunii lui Iisus, fiul lui Sirah. Ideea învierii morţilor a apărut tîrziu în Israel, deci cartea Înţelepciunea lui Solomon este produsul secolului al II-lea şi I î.Hr.

Pînă la războiul al doilea mondial, atunci cînd se vorbea de existenţa izvoarelor ce au servit ca bază la alcătuirea Sfintei Scripturi (yahwist, elohist, deuteronomist, codul sacerdotal), lucrul acesta nu-l făceau decît teologii liberali protestanţi. Ei spuneau că de la Moise nu ne-au rămas decît unele relatări sau istorisiri, care mult mai tîrziu au fost redactate în Pentateuhul din Biblia actuală. Astăzi şi exegeţii catolici vorbesc de redactări posterioare lui Moise şi autorilor pe care tradiţia creştină îi pune pe seama cărţilor Scripturii.

Este adevărat că admiterea unor revizuiri a textului cărţilor sacre, după epoca lui Moise sau celorlalţi autori ai cărţilor sfinte, fixaţi de tradiţia mozaică ori creştină, nu aduce nici o vătămare în ceea ce priveşte inspiraţia Sfintei Scripturi. Nu stilul ori limbajul utilizate de către cărţile biblice probează revelaţia divină a unei scrieri sacre, ci fondul, ideile pe care le conţine, acestea arată proveniența ei de origine dumnezeiască.

Protos. Prof. Veniamin Micle

CUNOŞTINŢA PRE SCURT A ISTORIEI BISERICEŞTI

ACUM ÎNTÎI AŞEZATĂ ŞI SCRISĂ PRE LIMBA ROMÂNEASCĂ DE SAMOIL CLAIN IEROMONAHUL, ÎN ANUL 1789.

SCURTĂ CUNOŞTINŢĂ A ISTORIEI BISERICEŞTI DIN ANUL 301 PÎNĂ LA ANUL 400.

Ce împăraţi au fost în suta a patra, care cît au trăit şi [1] cum au fost cu Biserica lui D(umne)zeu ?

La începutul sutei a patra, au fost înpăraţi Diocleţian şi Maximian Erculie. Foarte gonitori au fost aceştia de Biserica lui D(umne)zeu şi pre mulţi creştini au omorît. În anul 305 au numit împăraţi [2], Erculie pre Maximian Galerie, cel poreclit Armentaris, adecă Păcurar, pentru că au fost păstor oarecînd în Dachiia, iară Diocletian au numit înpărat pre Constantin Hlor. Într-aceiaşi zi, Sever şi Maximian au fost numiţi chesari.

f 133 Constantin Hlor nu au înpărăţit în multă vreme, că în / anul 306 au murit la Evora. Constantin Hlor nu au fost creştin, însă pre creştin(i) nu numai nu i-au gonit ci mult bine le-au făcut. Odinioară au dat la curtenii săi poruncă, ca, cîţi sînt creştini, din slujba şi din curtea lui să iasă. Unii slujitori creştini, să nu-şi piardă slujba, s-au lepădat de credinţa creştinească. Apoi, împăratul, pre cîţi s-au lepădat de credinţă, pre toţi i-au lepădat din slujba sa zicînd: Dacă voi D(u)mnezeului vostru aţi fost necredincioşi şi mie veţi fi necredincioşi, iară pre cei ce au mai voit să-şi piarză slujba decît să se lapede de D(umne)zeu, ca pre neşte oameni temători de D(umne)zeu şi credincioşi i-au ţinut în curtea sa şi în slujba sa.

După Constantin Hlor, cu voia tatălui său şi cu a ostaşilor, s-au pus înpărat Constantin cel Mare. Într-aceaia, la Chesariia [3], Maximin au început
f 133 v a goni pre creştini, silindu-i / să jertvească idolilor. Iară la Roma, asupra înpărăţiei, au năvălit Maxentie, feciorul lui Maximian Erculie, carele pre tatăl său(u), cel ce lăcuia în Campaniia, iarăşi l-au ridicat la înpărăţie, şi după ce au omorît pre Sever, carele venea cu oaste asupra lui Maxentie, Maximian Galerie, în anul 308, pre Lichinie l-au numit înpărat, carele foarte cumplit gonitor de creştini au fost.

Constantin au poruncit să lapede din steaguri icoanele lui Maximian şi a lui Diocletian. Lucru ne auzit pănă aici au fost ca să se lapede icoanele înpăraţilor încă trăind ei; acest lucru atît au necăjit pre Diocletian, cît dorea să moară. Pre Maximin îl rodea pisma cea de demult, pentru că Galerie pre Lichinie înaintea lui l-au pus, şi înţelegînd că Lichinie [4] au făcut tomneală să ia pre sora lui Constantin muiare, nebăgînd seamă de pacea
f 134 carea mai adăunăzi o făcuse, preascuns au trimis-o la Roma / să facă legătură şi prietenie cu Maxentie. Maxentie, pre soli, ca un ajutor din cer trimis i-au primit. Maxentie din Roma nu eşa, că i-au fost pro(o)rocit neşte

1. Urmează cuvintele : «ce au», şterse.
2. Urmează cuvîntul : «pre», şters.
3. Cuvintele : «la Chesariia», adăugate.
4. Cuvîntul : «Lichinie», adăugat.

gîcitori că va peri de va eşi din Roma ; deci numai prin povăţuitorii oastei au dat război asupra lui Constantin, şi deasupra au fost oastea lui Maxentie. Constantin, adunîndu-şi toate oştile, s-au apropiat de Roma. Ci văzîndu-se cu putere mai slabă au[5] cunoscut că de la D(umne)zeu trebuie să ceară ajutor ca să biruiască, şi socotind întru sine pre care D(umne)zeu mai ales să-l roage. Acestea gîndind el, şe-au adus aminte cum împăraţii de pre vremea sa, carii erau foarte cinstitori de d(umne)zei, rău au perit, nimica ajutîndu-le mulţimea dumnezeilor, iară tatăl său, Constantie, cît au trăit numai pre D(umne)zeu cel pre înalt l-au cinstit şi au fost păzit de toate nevoile, au aşezat dară să se întoarcă la acest D(umne)zeu mare, şi foarte
f 134 v deadinsul s-au rugat / D(umne)zeului acestuia, ca să-i ajute. Acestea făcînd el, iată, după ce puţintel au trecut de ameazăzi, cînd mergea pre cîmp cu oştile, au văzut deasupra soarelui cruce strălucind şi scrisoare ca aceasta : Cu aceasta vei birui. Foarte s-au mirat el şi ostaşii, această minune văzînd. Noaptea, cînd dormea, i s-au arătat I(isu)s H(risto)s cu acelaşi semn care l-au văzut pre cer şi i-au poruncit[6] să facă chipul ei şi să dea[7] să-l poarte înaintea oaste(i) cînd va merge să se lovească cu vrăjmaşii. Împăratul, cît s-au făcut zio, au spus priiatinilor săi şi au poruncit să se facă acestea. Şi într-aceaia chiemînd pre e(pisco)pi i-au întrebat cine iaste D(umne)zeul cel ce s-au arătat lui ? E(pisco)pii i-au spus că iaste unul născut Fiul şi Cuvîntul lui D(umne)zeu, şi l-au învăţat[8] pricina venirei lui H(risto)s şi taina întrupării Lui, şi toate bucuros ascultîndu-le împăratul au început a se închina lui D(umne)zeu cel ce s-au arătat lui, şi aşa cătră sfîrşitul lui
f 135 octomvrie, în anul 312, dînd război, au biruit pre Maxentie / şi au luoat Roma, iară Maxentie vrînd să fugă, cu podul care cu vicleşug îl făcuse, ca trecînd pre el Constantin, cu ai săi să se îneace, însuşi Maxentie cu ai săi s-au înecat. Iară împăratul Diocletian înţelegînd că Constantin i-au lepădat icoana, şi cum că cinsteşte pre D(umne)zeul creştinilor, pre a căruia slujitori cu atîta cumplire i-au gonit, urîndu-şi viaţa, nici mîncînd, ci tot plîngînd, şi acum în pat, acum jot trîntindu-se, după ce 20 de ani au împărăţit, şi de şeapte ani s-au lepădat de împărăţie, amară moarte au murit, în trei zile a lui dechemvrie, în anul 312.

După aceaia, Constantin şi Lichinie au dat poruncă, ca creştinii, în cele ce sînt a credinţii şi a slujbei dumnezeeşti, plină slobozenie să aibă, şi nimene pentru aceasta să nu cuteze a-i asupri.

Maximin, iarna, cu oaste venind în Thrachiia asupra lui Lichinie, s-au legat lui Joe d(umne)zeu, cum că de va birui, va şterge pre pămînt numele creştinesc. Pre Lichinie, îngerul, în somn, l-au învăţat cum să se roage lui
f 135 v D(umne)zeu şi ce să facă ca să biruiască, / că Maximin avea oaste[9] 70.000, iară Lichinie abea 30.000. Iară începînd războiu, au biruit Lichinie. Maximin, în haină de slugă, au fugit în Nicomediia de şe-au luoat muiarea la Thare, unde luînd venin, cu mari chinuri şe-au sfîrşit viiaţa. Lichinie, goni(n)d pre Maximin, au venit la Nicomediia şi mulţămind lui D(umne)zeu, iară au dat poruncă de slobozenie creştînilor. Aşa, la Nicomediia, unde s-au fost dat poruncă să se gonească creştinii, acolo s-au dat poruncă să fie sloboziţi în anul 313[10], şi aşa au încetat goana carea ţinuse zece ani şi mai patru luni.

După aceaia, Constantin au dat legi bune pentru creştini ; multe biserici au făcut şi, în tot chipul, se silea să le adaogă creştinătatea. Ci Lichinie, în anul 319, pre toţi creştinii i-au lepădat din curtea sa şi pre e(pisco)pi au început a-i purta rău şi iară a goni pre creştini. Şi făcînd război asupra
f 136 lui Constantin, / au fost biruit, şi Constantin pentru rugăciunile soru-sa

5. Urmează text şters : «alergau la D(umne)zeu să-i dea ajutor», înlocuit cu : «cunoscut că de la D(umne)zeu».
6. Urmează textul : «să poruncească», completat, apoi şters.
7. Cuvintele : «să dea», intercalate.
8. Urmează text şters : «pricina venirii lui H(risto)s», şi completat cu : «întrupării», apoi şters.
9. Cuvîntul : «oaste», adăugat.
10. Urmează text şters : «şi aşa s-au sfîrş(it) după ce».

carea era muiarea lui Lichinie, l-au ertat; ci nestîmpărîndu-se Lichinie, în anul 324 din porunca lui Constantin, au fost omorît.

Bun creștin și mare apostol au fost Constantin, și mult bine au făcut Bisericii lui D(umne)zeu și slujitorilor ei, și multe legi pentru binele creștinilor au dat, iară nu s-au botezat pănă la sfîrșitul vieții; se zice că au întîr(z)iiat a se boteza, ca să meargă la Iordan să se boteze, unde s-au botezat D(o)mnul, ci în anul 337 bolnăvindu-se, și de la Țaringrad mergînd la scăldătoare, au simțit că s-au apropiat sfîrșitul vieții lui și chemînd e(pisco)pii la sine, la Ahiron, aproape de Nicomediia, cu e(pisco)pii carii era acolo, l-au botezat și cu toate tainele l-au grijit, și așa de 65 de ani bătrîn au murit în zioa de Rusalii. Biserica între sfinți cinstește pomenirea
f 136 v lui, în 21 mai. /

După moartea lui Constantin cel Mare, în împărăție, au urmat trei feciori ai lui, carii, precum au fost poruncit tatăl lor așa au[11] împărțit împărăția. Constantin, cel întîi născut, au luoat Ispaniia, Galiia și toate locurile cele din colo[12] de munți. Constant, cel mai mic, au luoat Italiia, Africa, Sichiliia și Iliricul. Lui Constantie, celui al doilea născut, i-au venit Asiia, Răsăritul și Eghiptul.

Constantin cel mai tînăr foarte bun pravoslavnic și al Bisericii catholicești apărător[13] și în anul 340, aproape de Acvilea, au fost omorît[14] de ostașii lui Constant, fără de veste. Țerile lui le-au luoat Constant. Pre Constant l-au omorît Magnetie, în Galiia, la începutul anului 350, după ce au împărățit 13 ani; în mai 29 au fost trădat. Magnetie făcînd răscoală asupra împăratului, după ce l-au omorît, el s-au strigat împărat. Acestea auzindu-le Vetranie, care-le era mai mare preste o(a)stea cea din Panoniia, s-au strigat și el împărat. La Roma, Nepotian, nepot de soră a lui Constantin cel Mare, pentru că era din neamul împăratului și el s-au strigat împărat, ci de acesta puțin asculta; toți aceștia au fost creștini[15]. Iară Constantie au murit în anul 361. Acesta s-au dat către partea ariianilor și mul(te) necazuri au făcut catholicilor. Iară încît iaste preste tot creștinătatea, tustrei s-au nevoit ca să scază păgînătatea și să se înmulțească creștină-
f 137 tatea. /

După ce Constantie au înțeles că Magnetie, Vetranie și Nepotian s-au strigat împărați, așezînd lucrurile despre partea răsăritului, înainte de începutul lui iunie, de la Antiohiia au purces asupra lui Magnetie, iară deaca s-au adunat toți ostașii, i-au îndemnat să se boteze, pentru că ostașii sînt totdeauna în primejdie, și carele nu ar vrea să se boteze, să se lase de oaste. Însă Constantie nu s-au botezat pănă încă după 11 ani dintr-aceastea vreme, la ceasul morții. Magnetie au trimis la Constantie și la Vetranian ca să facă cu ei prietenie. Constantie încă au fost trimis sol de pace la Vetranian ca să nu se bată cu doi odată. Lui Vetranian, fiind bătrîn și prost, mai plăcutui-a să facă pace cu Constantin. În Panoniia se-au așezat împreună amîndoi oștile, și Constantie împreună cu Vetranian s-au suit pre un loc mai înalt și au grăit Constantie către ostași cum s-au legat marelui
f 137 v Constantin că vor fi cu credință fiilor lui, deci acum să / izbîndească moartea lui Constant și să răsplătească necredința lui Magnetie. Ci măcar de au numit numai pre Magnetie, ostașii au înțeles și pre Vetranian din cuvintele acelea că s-au legat că vor fi credincioși fiilor marelui Constantin, și au strigat cu toți cum că trebuie omorîți acei mincinoși împărați și numai de Constantie să asculte. Vetranian lepădînd porfira și căzînd la picioarele lui Constantie se-au cerut viața. Constantie fiindcă el din prostie înșelat nu din răutate au făcut aceaia, nu numai viața i-au ținut, ci și la masa

11. Urmează cuvîntul : «împărățit», șters.
12. Întîi a scris : «dincoace».
13. Cuvîntul : «apărător», intercalat.
14. Cuvintele : «au fost omorît», intercalate.
15. Textul de la : «după ce au împărățit...», adăugat.

sa l-au pus, şi rînduindu-i ca să poată cu cinste trăi l-au trimis la Brusia în Vithiniia, acolo Vetranie totdeauna mergînd la biserică şi făcînd multă milostenie creştinească viaţa au săvîrşit, după ce 10 luni au înpărăţit.

Într-aceaia, Magnetie trimiţînd pre Marchelin asupra lui Nepotian nu cu uşură bătaie l-au biruit şi l-au omorît. după ce 28 de zile au înpărăţit.
f 138 Constantie acum / numai pre Magnetie avea vrăjmaş. Deci, mai înainte de a purcede asupra lui, au numit pre vărul său Gal chesar, şi[16] fiindcă el ficior nu avea, i-au dat muiare pre soru-sa, Constantia, văduva lui Anibal. Gal de 25 era atunci; se cetește cum că şi Constantie s-au numit cîte odată, că acest nume i l-au fost pus înpăratul. Şi aşa pentru îndreptarea lucrurilor, către răsărit pre Gal cu putere de chesar l-au trimis la Antiohiia. Într-aceaia, jidovii în Palestina, la Diochesariia, au luoat arme şi într-o noapte au omorît pre toţi ostaşii romanilor care erau păzitori acolo, şi supt povăţuirea unuia care se chema[17] Patrichie, pre carele înpăratul său l-au numit, au început a prăda ţinuturile prin prejur. Gal, de la Antiohiia, purcezînd i-au biruit şi pre mulţii i-au tăiat, şi Diochsariia, Tiveriada şi Diospoli le-au aprins. Lui Gal, şi asupra perşilor i-au slujit norocul; şi pentru aceaia
f 138 v mărindu-se / şi făcînd nedreptate, şi-au arătat tirania inimii, fără de aceaia se părea că poftește înpărăţia, pentru aceaia Constantie cu vicleşug trăgîndu-l spre părţile apusului, l-au prins şi l-au dat la judecată, de unde eşindu-i judecată de moarte, în anul 354[18] i-au tăiat capul, de 29 de ani fiind, după ce au înpărăţit 4 ani. Gal, pănă la moarte au fost creştin, dară ariian. După aceia, Constantie au chemat de la Athina pre Iulian, fratele lui Gal, de la şcoală şi l-au făcut chesar şi i-au dat muiare pre Elena, soru-sa, şi i-au poruncit să grăbească către Galiia asupra varvarilor.

Magnetie, biruit de oastea lui Constantie, din Panoniia, iară au fugit în Galiia şi, şi acolo, învins fiind, însuşi pre sine cu sabiia sa s-au omorît la Lugdun, după ce trei ani şi o jumătate au înpărăţit, mai de 50 de ani
f 139 bătrîn.

Dechentie, fratele lui, carele se făcuse chesar, înţelegînd de întîmplarea frate-său, s-au spînzurat. Acestea s-au făcut în luna lui avgust, în anul 353.

Într-aceaia, pănă ce Constantie făcea săboare, Iulian au biruit pre varvari, şi pentru bună norocirea armelor peste tot locul se lăuda. Constantie, temîndu-se să nu-şi piarză înpărăţiia, au socotit să piarză pre Iulian, pentru aceia au scris lui Iulian ca o parte de oaste de la el să meargă la răsărit asupra perşilor; ostaşilor, carii mai toţi erau din Galiia şi din Ghrmaniia şi avea muieri şi prunci, nu le-au plăcut să meargă la răsărit, şi pre Iulian, fără de voia lui, l-au strigat înpărat. Iulian, primind înpărăţiia, au scris lui Constantie să nu se supere, că el, ca şi mai înainte, va fi ascultător. Constantie i-au scris îndărăpt, cum că de-i place viiaţa să se îndestuleze cu cinste de
f 139 v chesar, / ci oaste nu au lăsat să nu fie înpărat. Acestea s-au făcut în anul 360. Constantie, înpedecat cu războiul perşilor, nu au putut îndată purcede asupra lui Iulian, ci după ce s-au tras perşii îndărăpt, degrab au venit la Antiohiia, ca de acolo să vie la Ţarigrad, şi sosind la Thars, l-au apucat neşte friguri; el socotind c(ă) cu mişcarea călătoriei le va goni, şi venind pînă la hotarul Capadociei, acolo s-au botezat de Evzois e(pisco)pul de la Antiohiia, carele era ariian, şi în trei zile a lui noemvrie, în anul 361 au murit.

După aceia, au rămas singur Iulian înpărat, carele într-acel an au venit la Ţarigrad. Acesta au chemat filosofii păgîneşti, cu carii se sfătuia cum să poată stinge creştinătatea, că încă în şcoală la Athina s-au lepădat de H(risto)s şi au început a sluji idolilor. Acum făcîndu-se înpărat, pre ascuns au
f 140 început a goni pre creştini, şi / între altele au dat poruncă ca pruncii creştinilor să nu se primească la şcoalele păgînilor, nici să înveţe pre pruncii creştini din cărţile dascălilor şi a filosofilor păgîneşti. Deci, între creştini

16. Cuvîntul : «şi», intercalat.
17. Cuvintele : «care se chema», adăugate.
18. Textul : «în anul 354», adăugat.

fiind mulţi învăţaţi [19], care lucru ustura pre Iulian, doi Apolinari, oameni învăţaţi, au făcut stihuri, diialogi şi alte scrisori pentru învăţătura pruncilor creştineşti, din Sfînta Scriptură urmînd rîndul, şi frumuseţea vorbei [20] scriitorilor păgîneşti. Acestea le învăţa creştinii în şcoală. După aceia, şi de obşte goană preste tot asupra creştinilor au făcut Iulian. Iară făcînd război asupra perşilor, rănit greu de săgeată, în 26 a lui iunie, în anul 363, de 31 ani bătrîn, după ce un an, opt luni şi 23 de zile au împărăţit de la moartea lui Constantie, au murit. Mai marii oastei, încă într-acea zi, au ales pre Iovian
f 140 v / sau Iovinian carele, după ce s-au îmbrăcat cu porfira, au zis că el nu poate să împărătească preste cei ce au slujit lui Iulian şi se închină idolilor, şi nu a minune că vrăjmaşii biruiesc şi cad ostaşii romaneşti. Atunci, toată oastea au strigat că iaste creştină, că, adevărat, cei mai mulţi fusese creştini. Iovian, apoi făcînd pace cu perşii [21] întorcîndu-se către Ţarigrad, au sosit la Antiohiia, şi fiind foarte bun pravoslavnic au făcut pace Bisericii şi pre e(pisco)pii prevoslavnici, cei izgoniţi, i-au întors în scaonele sale. De la Antiohiia, iarna, purcezînd către Ţarigrad, au venit la Didostan, oraş al Galatiei, şi fiind frig preste noapte au pus jear în casă unde au dormit ca să nu fie tare frig, şi de aburul jearului înecîndu-se a doa zi, în 16 a lui februarie, în anul 364, după ce opt luni au împărăţit, de 33 de ani bătrîn. Unii socotesc că şi bucatele nu s-au mistuit bine, că mînca mult, după cum
f 141 era mare la trup, şi nu se înfrîna destul de vin.

După aceia trecînd [22] sosind oastea la Nicheia Vithiniei, toţi cu un glas au ales împărat pre Valentinian. Ostaşii, într-acea zi, îl îndemna să-şi aleagă soţ întru împărăţie, el au răspuns: În puterea voastră era să mă faceţi împărat, iară acum fiindcă sînt împărat, al meu iaste să judec ce foloseşte binelui de obşte. Ci, pentru că de toate părţile năvălea varvari, i-au căutat să-şi numească soţ, şi sfătuindu-se pre cine ar luoa soţ, Dagalaif, povăţuitorul călărimei, au zis: De iubeşti pre ai tăi, ai frate, iară de iubeşti norodul împărăţiei, pre altul alege. Însă, după ce au sosit la Ţarigrad, tot au ales pre frate-său Valent şi l-au numit împărat. Valentinian au ţinut apusul, lui Valent i-au dat răsăritul, aşa au împărăţit împărăţia. Creştini era aceşti împăraţi, şi în anul acesta au dat neşte legi bune pentru creştini. Valentinian,
f 141 v în anul 367, / pre Gratian, feciorul său, l-au numit împărat. Valentinian, în anul 375, în Panoniia, primind la sine pre solii cvadilor, şi măniindu-se i-au înfruntat, cum că tot neamul lor iaste nemulţumitor, şi de grab l-au lovit apoplexia; n-au mai putut vorbi, i-au slobozit sînge, ci în zadar, că în 7 zile a lui noemvrie, în anul 375, după ce 11 ani şi 9 luni au împărăţit, de 55 de ani bătrîn, au murit. Bagă vină lui Valentinian, că niciodată nu şe-au oprit destul mînia; iară într-altele au fost om înţelept, învăţat la război, priveghetor şi bun apărător al împărăţiei. Ştiia alege oameni la deregătorii. La masă iubea curăţeniia, şi celor ce şedea la masă foarte iubitor de oameni se arăta, iară nu suferea să pue la masă mai mult decît era masa. La obiceiuri, şi despre dragostea fămeiască, foarte curat, cît cu pilda contenea pe cei mai mari. Pre fieştecine-l lăsa să-şi ţie credinţa sa, pre nime nu silea
f 142 să cuprinză / credinţa sa. Mai marii oastei, după şease zile de la moartea lui Valentinian, neaşteptînd voia lui Gratian, fiul său celui mai bătrîn, carele era la Trevir [23], pre Valentinian fecioru lui Valentinian răpăosatul, carele era de patru ani, l-au strigat împărat. Şi Gratian, om blînd fiind, nu i-au părut greu acest lucru, şi pre frate-său ca pre un fiu al său l-au ţinut. Amîndoi au împărăţit apusul. Gratian au dat legi bune pentru Biserica lui D(umne)zeu.

Valent, după moartea fratelui său mai mare, s-au pornit a goni pre pravoslavnici, mai vîrtos pre călugări, şi au poruncit cu sila să ia pre călu-

19. Urmează cuvîntul: «pentru», şters.

20. Cuvintele: «şi frumuseţea vorbei», adăugate.

21. Urmează text şters: «s-au întors la Ţarigrad», completat cu textul următor pînă la: «...la Antiohiia».

22. Cuvîntul: «trecînd», adăugat.

23. Textul: «carele era la Trevir», adăugat.

gări la oaste; să trimit ostași în Eghipt, prind pre călugării carii nu au putut scăpa, îi bat, îi chinuesc, le aprind chiliile. În anul 377 gothii au început a prăda Trachiia, Valent fiind în răsărit, la război asupra perșilor, pace au
f 142 v făcut cu perșii, întorcîndu-se către Țarigrad. Cînd au / fost la Antiohiia, au dat poruncă ca să încete goana asupra pravoslavnicilor; preoții și e(pisco)pii cei izgoniți să se chiiame îndărăpt, și călugării cei puși la băile cele de fer și de metal și la ocne, să se sloboadă. Atunci, preste tot locul, iară mai vîrtos la Alexandriia, iară au înflorit pravoslaviia. Valent, în 11 a lui iunie, în anul 378, de la Țarigrad au purces asupra gothilor și în noao zile a lui august, dînd război asupra gothilor, au fost biruiți romanii, și împăratul au perit, și ce s-au făcut ne se știe, că nici mort nu s-au aflat; unii zic că rănindu-se de o săgeată s-au abătut într-o colibă, și înțelegînd unii din gothi au dat foc colibei și au ars și împăratul împreună.

După Valent, preste toată împărăția au rămas nepoții lui, împărații Gratian și Valentinian. Deci Gratian văzînd că de toate părțile năvălesc var-
f 143 varii asupra împărației, măcar / că avea pre fate-său soț, dar fiindcă el era prunc și încă nu de acea treabă, au socotit să-și aleagă soț bărbat, carele să poată purta oastea asupra varvarilor, și chemînd pre Theodosie din Ișpania, în 19 a lui ianuarie, în anul 379 l-au vestit împărat, și au împărățit cu el împărația; răsăritul l-au dat lui Theodosie, apusul l-au ținut și el și frateului său Theodosie de 33 de ani era atunci, și era din neamul lui Traiian împărat. Tuturor au plăcut alegerea lui Theodosie.

După aceaia, s-au făcut răscoală asupra lui Gratian, cînd se războia el în Galiia asupra ghermanilor. Maxim, carele era mai mare preste oștile din Vritaniia, trăgînd pre ostași în partea sa, au făcut de l-au strigat împărat, că se măniiască pre Gratian, căci pre Theodosie l-au pus împărat, și purcezînd asupra lui Gratian l-au prins la Lugdun și l-au omorît în 25 a lui august, în anul 385, după ce 16 ani au împărățit. De 24 de ani bătrîn au
f 143 v fost. Bun pravoslavnic au fost și învățat; nici / somnului, nici vinului, nici muerilor nu au fost[24] dedat, blînd și răbdător au fost, iară la război viteaz și nefricos.

Maxim, soț în împărăție șe-au ales pre Victor, fiul său, pre carele l-au numit Flavie. Scaon șe-au ales la Trevir; prin mijlocirea Sfîntului Amvrozie, Maxim au lăsat în pace pre Valentinian să ție Italiia.

Împăratul Theodosie, purcezînd asupra lui Maxim, l-au prins la Acvilea. Ai săi, dezbrăcîndu-l de porfiră, desculț și cu mînile legate l-au făcut de au mers mai trei miluri de loc înaintea lui Theodosie și a lui Valentinian; Theodosie după ce i-au înputat faptele lui cele rele, pănă a sfătui milă au judecată să facă cu el, ostașii luîndu-l i-au tăiat capul în 28 a lui iulie, în anul 388, după ce mai cinci ani, de la uciderea lui Gratian, au împărățit.
f 144 Preste puțin, Arvogast, / pre carele Theodosie l-au fost trimis, prinzînd pre Victor, feciorul lui Maxim, l-au omorît.

Valentinian, în Galiia fiind, au scris Sfîntului Amvrozie cum că poftește să vie la sine în Galiia să-l boteze, și au trimis cartea pre unul din cei ce se chema silențiari; a treia zi Valentinian au întrebat venit-au îndărăpt trimisul? Ci aceia au fost cea mai de pre urmă zi a vieții lui, că după[25] prînz, singur preumblîndu-se în grădină, pre[26] țermurile Rodanului, ceilalți ai lui prînzind, din porunca lui Arvogast, unul dintre pretoriiani l-au[27] sugrumat și au pus deasupra măhrama lui Valentinian ca să gîndească alții că el s-au omorît pre sine. Omorîtu-s-au prea bunul împărat în sîmbăta Rusaliilor, în 15 a lui mai, în anul 392, abea de 20 de ani bătrîn, după ce 14 ani au împărățit. De a căruia moarte auzind Sf(întul) Amvrozie foarte s-au supărat, că au murit nebotezat, și zice că pentru că tare au dorit botezul, cu

24. Urmează cuvîntul : «dat», șters.
25. Urmează cuvîntul : «amează», șters.
26. Urmează cuvintele : «lîngă rîpa», șterse.
27. Urmează cuvîntul : «omorît», șters.

botezul dorului au fost botezat. Aşa zice Sf(întul) Amvrozie ; Că spune, oare este ceva mai mult în puterea omului decît a vrea şi a cere ? De mult de cînd doreşte a se boteza şi, mai vîrtos, pentru aceia m-au fost chemat la sine. Dă D(oa)mne robului Tău Valentinian darul care-l poftea, care viu şi sănătos îl cerea ! Dacă bolnav fiind ar fi întîrziiat, tot nu s-ar lăpăda de la mila Ta, de vreme ce mai v(î)rtos vremea decît bunavoe au lipsit. Şi mai jos : De iaste aceasta ceva pre rău, pentru că nu s-au botezat după cuviinţă, au doară socotiţi că nici o cunună nu se cade mucenicilor, carii au fost numai catihumeni ; iară dacă aceia cu sîngele său, înpăratul nostru cu credinţa sa s-au curăţit.

Apoi se roagă, ca D(umne)zeu să nu-l desparţă de însoţirea frătîne-său Valentinian şi a frate-să(u) Gratian, şi zice : Daţi mie Sfintele Taine, cu poftă ferbinte să cerem lui odihnă, jertvele noastre să le facem pentru acest suflet iubit. Şi se făgăduiaşte Sfîntul, ca în toată viiaţa va aduce jertvă pentru aceşti doi fraţi, pentru Gratian şi pentru Valentinian [28].

Arvogast neputînd el să fie înpărat, pentru că era de neam slab, numele
f 144 v de înpărat / l-au dat oarecărui Evghenie, om cărturar, şi au trimis la Theodosie solie de pace şi ca să-l cunoască înpărat.

Theodosie înpărat, în anul 393, în 10 zile a lui ianuarie, pre doi fii ai săi, pre Arcadie şi pre Onorie, i-au vestit înpăraţi, şi în anul 394 au purces în Italiia asupra lui Evghenie. Evghenie avea cu sine toată păgînătatea, că le dăduse lor slobozenie să jertfească cum le place. Începîndu-se dară războiul, după multă vărsare de sînge, au biruit Theodosie pre oastea lui Evghenie, carea căzînd la picioarele lui Theodosie milă au cerut ; Theodosie l-au ertat numai să aducă la sine pre Evghenie. Dintr-un deal, unde sta de se uita, văzînd pre ostaşii cu grabă venind către sine, i-au întrebat aduc pre Theodosie legat ? Ei au răspuns : Am venit să te ducem pre tine legat la Theodosie, şi dezbrăcîndu-l de porfiră, legat cu mînile în spate, l-au dus
f 145 la Theodosie. Theodosie l-au înfruntat pentru ce / fără de vină au omorît pre Valentinian, şi au fost pricină de s-au vărsat atîta sînge, şi şe-au pus nădejdea în idolul lui Iraclie, şi au poruncit de i-au tăiat capul. Arvogast, fugînd prin munţi şi văzînd că nu va putea scăpa, doao săbii prin piept junghiindu-se au murit în 6 septemvrie, anul 394. După aceia, Theodosie, celorlalţi tuturor le-au dat ertăciune, şi în anul 395, întorcîndu-se către Ţarigrad, lovindu-l boa(la) apei şi cunoscînd că va să moară, au împărţit înpărăţiia între doi fii ai săi ; tuturor înpotrivnicilor ertăciune, şi bună grijă avînd despre biserici, toate cu cuviinţă le-au tocmit, şi cu moarte firească au murit, bătrîn de 60 de ani [29], la Medeolan, în 17 a lui ianuarie, în anul 395, după ce 16 ani au înpărăţit. Foarte bun pravoslavnic au fost Theodosie.

După Theodosie, la răsărit au rămas înpărat Arcadie, la apu(s) Onorie, feciorii lui Theodosie. Arcadie de la moartea tătîne-său au înpărăţit 13 ani,
f 145 v şi bătrîn de 31 ani au murit / în anul 408. Uşor şi mutător la minte au fost înpăratul acesta, şi obişnuit a asculta totdeauna de muiare şi de slujitori.

Cine au fost e(pisco)pii în scaonele apostoliceşti în suta a patra ?

După Marchelin, au şezut în scaonul Romei Marchel, pănă la anul 309, în care au murit de foame şi închis. După aceaia, au şezut Evsevie, de neam grec, carele au murit în anul 311. După aceaia, au şezut Melhiad, de neam afru, carele au murit în anul 313. După aceaia, Biserica Romei o au ocîrmuit Sf(întul) Silvestru mai 22 de ani, că au murit în zioa cea de pre urmă a lui dechemvrie, în anul 335 şi, în 18 ianuarie, au urmat Marco, în anul 336, carele, după opt luni, au murit şi, în locul lui, au şezut Iulie, carele

28. Textul de la : «de a căruia moarte...», adăugat pe f. 144 v, şi de la : «Apoi se roagă...», pe f. 145.

29. Textul : «bătrîn de 60 de ani», adăugat.

după 15 ani au murit, în 12 aprilie, în anul 352. Apoi au urmat Liverie Gapa carele, după multe goane ce au pătit de la ariiani, în anul 355 au fost surgu-
f 146 nit, unde urî(n)du-şi, după 2 ani, au iscălit formuli de / credinţă ariianilor, şi s-au tăiat de la înpărtăşirea Sfîntului Athanasie; după aceia, în anul 358, iară s-au întors la Roma şi, în anul 366, au murit.

Pănă ce Liverie au fost surgun, la Roma au fost ep(isco)p Felix. După ce s-au întors Liverie din izgonire, norodul au scos pre Felix din scaon, carele, apoi la moşiia sa şi ţinînd cinstea episcopească fără de altă slujbă, după opt ani au murit, în anul 365[30]. Unii numără pre Felix între cei legiuiţi, alţii între cei nelegiuiţi e(pisco)pi.

După aceaia, au şezut în scaonul Bisericii Romei Sf(întul) Damasc, din anul 366 pănă la anul 381, şi, în 11 dechemvrie, au murit. Apoi au urmat Sirinie carele, după ce au şezut 13 ani, au murit în anul 398, şi, în locul lui Sirinie, au şezut Sf(întul) Anastasie, roman de loc şi de neam; şi, după ce
f 146 v în patru ani au ocîrmuit Biserica Romei, au murit în anul 402. /

Fiindcă, într-această sută, au început şi episcopii Ţarigradului, pentru mutarea scaonului împărătesc de la Roma la Ţarigrad, şi pentru că Ţarigradul s-au chemat Roma noao, a se număra în locul al doilea după Roma, punem de aici înainte şi pre ei în locul al doilea.

Sf(întul) Mitrofan. După el, în anul 327 au urmat Sf(întul) Alexandru, după ce 23 au ocîrmuit acea Biserică au murit, bătrîn de 98 de ani. Într-acelaşi an[31] 340, au urmat Sf(întul) Pavel, pre carele surgunindu-l împăratul, din îndemnul arianilor, pentru că era pravoslavnic, într-acelaşi an, 340, au pus în locul lui pre Evsevie Necomedeanul, ariianul. După moartea lui Evsevie, în anul 342, norodul cel pravoslavnic iară au adus îndărăpt pre Pavel; ci ariianii cu porunca împăratului iară l-au scos, şi în locul lui au pus pre Machedonie, începătorul de eres şi gonitor de pravoslavnici. Ci, şi pre Machedonie l-au scos ariianii din scaon şi, în locul lui, în anul 360, au
f 147 şezut Evdoxie, ariian, apoi în anul 370 au şezut Demofil, / iară ariian. Catholicii, într-acelaşi an, 370, şe-au ales pre Sf(întul) Evagrie, catholic; ci din porunca împăratului Valent au fost izonit din scaon, şi în izgonire au şi murit. (Atragem atenţia că nu-i vorba de catolici, în sensul confesional de astăzi, ci termenul are sensul de mărturisitor al dreptei credinţe în raport cu învăţătura ereticilor acelor vremuri).

În anul 379, în scaonul Bisericii Ţarigradului carea era foarte necăjită şi, cei[32] puţin(i) catholici carii mai era lipşiţi de păstor, de 40 de ani de cînd tot ariianii au stăpînit, mai vrednic om de acest scaon nu s-au putut afla decît Sf(întul) Grigorie Theolog; acesta, cu voia împăratului Theodosie, au şezut în scaon şi bine păscînd turma, în anul 380, oarecarele om blăstămat, Max Chinic, noaptea, pre furiş, cu vro cîţiva turburători, adunîndu-se s-au hirototonit ep(isco)p Ţarigradului. Ci norodul şi împăratul l-au gonit din Ţarigrad. În anul 381, Sf(întul) Grigorie, văzînd împărăcherea cea pentru Melitie şi Pavlic, de carea vom grăi mai jos, unde vom zice de shisme, şi auzind că unii episcopi cîrtesc asupra lui, căci au trecut de la Sosimis, unde era episcop făcut, la Ţarigrad[33] de bună voia sa s-au lăsat de e(pisco)pie, cum arăta în săborul al doilea[34], şi în locul lui s-au ales Nectarie. În anul 386, ariianii, după ce au murit Demofil, şe-au ales la Ţari-
f 147 v grad ep(iscopi) pre Dorothei, / şi înpărechindu-se ariianii între sine, în anul 392 şe-au mai ales un ep(iscop) pre Marin, şi aşa avea doi.

După Nectarie, carele 16 ani au ocîrmuit acest scaon şi în 27 a lui septemvrie, în anul 397, au murit, în anul 398 s-au ales Sf(întul) Ioan Gură

30. Textul : «în anul 365», adăugat.

31. Textul de la : «după ce 23 au...», adăugat, şi urmează : «în anul», şters. Aici este şi o greşală, pentru că 327 plus 23 de ani fac 350.

32. Cuvîntul : «cei», intercalat.

33. Textul de la : «văzînd înpărecherea...», adăugat.

34. Textul de la : «cum arată...», intercalat.

de Aur, carele şe-au dobîndit, mai ales din cler, pentru rîvna şi nevoinţa ce avea ca să îndrepteze clerul şi să pască norodul, mulţi vrăjmaşi [35] de doao ori, fără dreptate [36], au fost trimis în izgonire, odată de Theofil, patriarhul Alexandriei, înpotriva canoanelor judecat, că se mîniiase Theofil pentru ce au primit Sf(întul) Ioan pre cei trei fraţi Lungi, pre carele Theofil i-au gonit din Eghipt. A doa oară, au fost judecat, iarăşi împotriva canoanelor, de Sf(întul) Epifanie de la Chipru, şi de înpărăteasa trimis în izgonire de Cucusa [37], unde, mai pre urmă, au şi murit, bătrîn numai de 60 de ani, în 14 zile a lui septemvrie, în anul 407. Biserica Ţarigradului, pînă la vremea izgonirii sale, o au ocîrmuit şease ani, preste tot au fost ep(iscop) 9 ani şi 8 luni. Multe au pătimit acest sfînt care a le spune aici prea lung iaste. Despre care mai jos, în suta a cincea vom zice.

După ce s-au gonit din scaon Sf(întul) Ioan, au şezut, în anul 404, Ursachie, mare înpotrivitor al Sfîntului Ioan.

La Alexandriia, după Sf(întul) mucenic Petru, carele s-au ales în anul 300 şi în anul 311, prin lupta muceniciei, s-au mutat la cer, au urmat, în
f 148 anul 312, Sf(întul) Ahila, om învăţat şi cu viiaţă cuvioasă. /

Acesta, căzînd la el cu rugăciune Arie, l-au primit la înpărtăşirea sa şi l-au hirotonit preot. Ci Sf(întul) Ahila numai vro cîteva luni au ţinut acest scaon şi, după moartea lui, s-au ales Sf(întul) Alexandru, în anul 313. Acesta au lepădat pre Arie. Sf(întul) Alexandru după ce s-au întors de la săborul din Nicheia, în 27 a lui aprilie, în anul 326, alegînd pre Sf(întul) Athanasie în locul său, au murit. Sf(întul) Athanasie multă vreme [38] s-au ascuns ca să nu fie ep(iscop), ci nu au putut scăpa, că în 27 dechemvrie, într-acelaşi an, 326, s-au hirotonit ep(iscop). Acesta, nevrînd a primi pre Arie, au căzut în ura ariianilor; multe năpăşti şi pîri mincinoase au păţit, ci totdeauna s-au arătat nevinovăţiia lui, de multe ori au fost gonit din scaon şi iarăşi înturnat, şi după ce nenumărate primejdii şi nevoi bărbăteşti au suferit, au murit cu pace la Alexandriia, în scaonul său, în 2
f 148 v zile a lui mai, în anul 373, după ce 46 de ani au ţinut episcopia. /

Pănă ce Sf(întul) Athanasie era izgonit, ariianii, în anul 338, au pus ep(iscop) pre Pist, carele niciodată nu au şezut în scaon. În anul 341 au pus pre Grigorie, în anul 354 gonind [39] pre Sfîntul Athanasie iarăşi au băgat pre Grigorie, pre carele păgînii, pentru răutăţile lui, l-au omorît în anul 362.

În anul 373, Sf(întul) Athanasie fiind rugat de Biserica sa ca să aleagă ep(iscop) au numit pre Petru, al doilea cu acest nume. Acesta au fost catholic, şi pentru aceia, gonit şi iarăşi adus îndărăpt. Într-acelaşi an, ariianii, gonind pre Petru, au pus ariian ep(iscop), pre Luchie.

În anul 380, după Petru, au urmat Thimotei, fratele lui, pravoslavnic. Apoi, în anul 385, în scaonul Bisericii Alexandriei au şezut Theofil, pravoslavnic, dară mare vrăjmaş a Sfîntul Ioan Gură de Aur. Theofil au ţinut
f 149 acest scaon 27 de ani, pănă la anul 412. După el au fost Sf(întul) Chiril. /

La Antiohiia, în suta a patra, după Tiron, carele, în vremea goanei de la anul 299, au ocîrmuit această Biserică, în anul 312 au urmat Vital; după acesta, în anul 318, s-au ales Filogon carele avea muiare şi o fată şi trăia în căsătorie, om foarte înţelept şi bun ocîrmuitor au fost acesta. Apoi, în anul 322, au urmat Pavlin carele au fost mărturisitor [40]. În anul 325 au şezut

35. Textul de la : «şe-au dobîndit...», adăugat.
36. Textul : «fără de dreptate», intercalat.
37. Textul de la : «odată cu Theofil...», adăugat, şi urmează textul : «au şi murit», şters.
38. Cuvintele : «multă vreme», adăugate.
39. Iniţial a fost scris : «osîndit».
40. Urmează text şters : «şi multe scrisori au».
41. Urmează text şters : «s-au fost trimis în izgonire».

Sf(întul) Evstatie carele, cu strîmbul fiind pîrît [41] că ține eresul lui Savelie, cum că ar fi făcut un copil unei mueri carea, după aceia, căzînd în boală grea, cu jurămînt au adeve(rit) că nu de la Sf(întul) Evstatie au avut copil, dară ariianii i-au dat bani să zică că de la Sf(întul) Evstatie au fost grea [42], s-au trimis în izgonire [43], unde șe-au dat sufletul în mîna lui D(umne)zeu, la Filipi, în Machedoniia.

După acesta, ariianii au vîrît, în anul 328, pre Pavlin carele, după șease luni, au murit și, în locul lui, într-același an 328, s-au pus Evlalie, carele numai trei luni au șezut; după el au fost Evfronie, carele după un an și
f 149 v vro cîteva luni au murit. /

În anul 330 au urmat Plachil sau Flachil, carele 12 ani au șezut. Acești e(piscop)pi Pavlin, Evlalie, Evfronie și Plachil au fost toți ariiani, pre a cărora vremi catholichii deosebi se aduna și nu se înpărtășea cu ariianii. În anul 342 au șezut în scaonul episcopiei la Antiohiia Ștefan, ariian, carele pentru vina sa, cu judecată, în anul 347 [44] s-au gonit din scaon de înpăratul Constantie. Deci au urmat Leontie, iarăși ariian, în anul 348 [45]; după el, în anul 357 au fost [46] Evdoxie, iarăși ariian; de la Antiohiia [47], lăpădat și gonit, după aceia, au năvălit asupra scaonului de la Țarigrad.

În anul 359, în scaonul Bisericii Antiohiei au urmat Anion, catholic; ci niciodată nu au venit să șază, că ereticii acachiani prinzîndu-l, l-au dat lui Leona și lui Lavric [48], carii dîndu-l la ostași să-l păzască, l-au trimis în izgonire.

În anul 361, la Antiohiia, catholichii, ariianii, acachiianii, eriticii toți
f 150 cu o gură și cu o inimă au ales ep(iscop) pre Sf(întul) Meletie / carele pentru bunețele și blîndețele sale, tuturor au fost primit, fieștecare parte [49] socotea că va ține cu ea. Ci s-a înșelat eriticii, că Meletie au fost bun catholic; pre acesta, pentru mărturisirea credinții, pîrîndu-l ariianii că ține învățătura lui Savelie, că au primit la înpărtășirea sa pe eriticii cei lipiți de Evdoxie, înpăratul Constantin l-au trimis în Armeniia, surgun. Și, în locul lui Meletie, au poruncit să fie ep(iscop) Evzoie, ariian [50], tot în anul 361. Catholichii nu au vrut să se înpărtășească cu el, ci voia să se înpărtășească cu evstatiianii, adecă cu catholichii, care de cînd cu nedreptul s-au lăpădat Evstatie cu ariianii nu s-au înpărtășit, ci evstatianilor nu le plăcea aceasta unire, pentru că Meletie au fost ales de ariiani. În anul 362, Sf(întul) Evsevie, e(pisco)pul de la Verchela, după sfîrșitul săborului de la Alexandriia, au venit la Antiohiia, și altă pricină a shismei au aflat. Că, Luchifer [51], văzînd pre catholici înpărecheați, au vrut să-i unească [52], hirotonin-
f 150 v du-l(e) ep(iscop), pre carele amîndoao părțile l-ar alege. Ci, evstatiianii / mai mult se înpotrivea păcii, pentru aceaia, Luchifer au socotit mai vîrtos voia lor să o [53] caute și să le facă ep(iscop) pre Pavlin, carele era căpeteniia lor, nădăjduind cum că, și meletiianii, pentru dragostea păcii, îl vor primi, și așa au hirotonit ep(iscop) Antiohie pre Pavlin. Pavlin era om vrednic de e(pisco)pie; de Sf(întul) Evstatie preoțit, și niciodată cu eriticii nu s-au înpărtășit, ci meletiianii nu l-au primit. Această hirotonire, carea s-au făcut pentru înpăcare, pricină a mare neunire au dat, și acum trei deodată se numără e(pisco)pi Antiohiei, Meletie și Pavlin catholicilor, și Evzoie al

42. Textul de la : «carea, după aceia...», adăugat, și cuvîntul : «sau», șters.
43. Urmează textul : «și au în anul», șters.
44. Textul de la : «cu judecată...», adăugat.
45. Textul : «în anul 348», adăugat.
46. Textul : «în anul 357, au fost», adăugat.
47. Urmează cuvîntul : «gonit», șters.
48. Urmează cuvintele : «cari mai», șterse.
49. Inițial, în loc de : «fieștecare parte» a fost «toate părțile».
50. Cuvîntul : «ariian», adăugat.
52. Urmează text șters : «de le-ar hirotoni».
53. Urmează cuvîntul : «cerce», șters.

ariianilor. Această înpărechiare sau shismă mai mult de 80 de ani au ținut, de la gonirea din scaon a Sfîntului Evstatie pă(nă) supt Alexandru, e(pisco)pul Antiohiei, în anul 415, cînd s-au [54] unit evstatiianii. Sf(întul) Meletie, după ce s-au întors din izgonire, afară de cetate, cu ai săi, se aduna, că toate bisericile le luoase ariianii. Lui Pavlin, o biserică mică, i-au fost dat Evzoie, e(pisco)pul arianilor. Sf(întului) Evsevie nici unii nu s-au înpărtășit, ca nu (cu)mva cu înpărtășirea sa să se mai întărească shisma, și înaintea noro-
f 151 dului / nu vinovățea lucrul lui Luchifer, însă întru ascuns, suspina că cu o hirotonire așa repede au închis ușa păcii. Luchifer, acesta, au fost ep(iscop) în Sardiniia, la Calorita, unde s-au întors de la Antiohiia.

În anul 376, în locul lui Evzoie, au urmat Dorothei sau Theodor, ariian, carele, din porunca lui Theodosie înpărat, apoi au fost gonit din scaon și s-au dus în Trachiia, de unde era, și acolo au șezut [55]. Într-același an, Apolinar ereticul, au hirotonit la Antiohiia ep(iscop) pre Vital, carele avea înpărtășire cu Sf(întul) Meletie și se ținea catholic, că Apolinar nu i-au descoperit lu ieresul său, și Vital era catholic și ținea și pre Apolinar catholic, că Apolinar, eresul său [56] îl ascundea de către cei ce nu era din ceata sa, și întru acest chip s-au înșelat Vital, cum zice Sf(întul) Epifanie. Iară acum, la Antiohiia, noao înpărecheare s-au făcut, unii evstatiiani, alții meletiiani, alții vitaliiani și alții ariiani era.

Sf(întul) Meletie, după ce 20 de ani au ocîrmuit această Biserică, în anul 381 au murit, în săborul al doilea a toată lumea la Țarigrad; moaștele lui s-au dus la Antiohiia. Foarte vestit om au fost Sf(întul) Meletie, mari laude îi dau Sf(inții) Vasilie, Grigorie Theolog, Grigorie Nisis, Ioan Gură de
f 151 v Aur, / Theodoret, încă și Sf(întul) Epifanie, carele cu Pavlin avea înpărtășire. Mai pre urmă și apusul și Biserica Romei, măcar că în cîtăva vreme nu au vrut să primească pre Meletie, pentru că pre Pavlin îl cunoștea ep(iscop) legiuit, pre Meletie între sfinți l-au numărat, iară lui Pavlin nu-i da cinste ca aceasta. Acum, numai Pavlin singur era ep(iscop) la Antiohiia. Părinții de la săborul Țarigradului, în locul lui Meletie, în anul 381 [57] au ales pre Flavian. Sf(întul) Grigorie Theolog îi îndemna să cunoască pre Pavlin, ca să se facă pace și unire și cu apusenii, iară ceilalți părinți nu au vrut, zicînd că nu trebuie a umbla [58] după apuseni, de vreme ce D(o)mnul I(isu)s H(risto)s în răsărit au voit a se arăta.

În anul 389, Pavlin, viu însă fiind, au ales în locul său pre Evagrie și el au murit într-același an. Papa de la Roma nici de cum pre Flavian nu vrea să cunoască ep(iscop) și au scris la înpăratul asupra lui. Înpăratul Theodosie, vrînd ca să facă destul apusenilor, silea pre Flavian să meargă
f 152 la Roma. Flavian au răspuns: /

De mă zic că greșesc în credință, sau că petrec viiața nevrednică de preoție, nu cer alți judecători, fără numai pre cei ce mă pîrăsc; iară de iaste cercare de scaonul mieu, și numai această întrebare iaste, carele dintre noi [59] trebuie să se pue înaintea celuialalt? Cum voi apăra, voi lăsa locul cel dintîi oricui va vrea să năvălească asupra lui. Acestea zicîndu-le, înpăratul l-au trimis Biserica sa să o ocîrmuiască ca și mai înainte. Nu după multă vreme au murit Evagrie, și Flavian au lucrat de în locul lui Evagrie nu s-au pus alt ep(iscop), ci pentru aceaia, cei ce se ținea de Evagrie nu au vrut să se înpărtășească cu Flavian, ci deosebi se aduna. Flavian [60] către anul 404, au murit.

---

54. Urmează cuvîntul : «făcut», șters.
55. Textul de la : «carele, din porunca...», adăugat.
56. Urmează text șters : «nu-l' descoperea».
57. Textul : «în anul», adăugat.
58. Inițial a fost : «lăsa».
59. Urmează cuvintele : «să fie», șterse.
60. Urmează cuvintele : «în anul», șterse.

La Ierusalim, în suta a patra, au urmat în scaonul episcopesc : în anul 314 au urmat Macarie, carele au fost şi la săborul de l(a) Nicheia, şi au
f 152 v aflat şi Sfînta lui H(risto)s Cruce. /

În anul 335 au urmat Maxim, cu acest nume al doilea, carele, mai înainte, în goană, pentru mărturisirea lui H(risto)s, au perdut un ochi. După acesta, în anul 351, au urmat Sf(întul) Chiril, pre carele, eriticii lucrînd, de multe [61] ori din scaon l-au gonit. Ariianii, în locul Sfîntului Chiril, vîrăsc pre un Ireneu sau Erenie, în anul 361. Apoi, în anul 371 au şezut Ilarie sau Ilarion, ariian [62]. Sf(întul) Chiril [63] mai pre urmă, supt Theodosie înpărat, 8 ani, cu pace, au şezut în scaon, şi în anul 385 au trecut la cele cereşti. După el, în dată, au urmat Ioan al doilea, carele mai înainte petrecuse viiaţă călugărească, carele au ţinut acest scaon mai mult de 30 de ani, şi au murit în anul 417, în 10 zile a lui ianuarie ; după el au urmat Proil, carea elineşte se zice dulce, şi se cuvinea cu obiceiurile lui. Acesta mai 13
f 153 ani au şezut. /

Ce eresuri s-au făcut în suta a patra, ce au învăţat şi cine le-au început ?

Mare turburare au făcut în Biserica lui D(umne)zeu Arie, şi a multor nevoi şi goane pricinuitor au fost. Arie acesta, de loc au fost din Liviia, şi cătăva vreme au urmat shisma lui Meletie, după aceaia, lăsînd shisma, s-au supus Sfîntului Petru e(pisco)pului de la Alexandriia, carele l-au hirotonit pre el diiacon [64], ci după aceaia iarăşi l-au lăpădat din Biserică [65] pentru că cîrtea asupră-i, căci au afurisit pre meletiiani. Iară în anul 311, cînd Sf(întul) Petru, prin mucenicie, au trecut la cer, scaonul Alexandriei, într-un an, au fost fără de ep(iscop), apoi [66] s-au hirotonit, în scaonul Alexandriei, Ahila, om înţelept, învăţat şi cu viiaţă sfîntă. Acesta, pre Arie, carele se ruga să-l iarte, l-au primit la înpărtăşirea sa, şi nu numai l-au lăsat să slujească diiaconeşte, ci preot l-au făcut. Sf(întul) Ahila puţine luni au purtat cîrma
f 153 v Bisericii, şi au murit. /

După moartea lui, în mai anul 313 s-au ales [67] ep(iscop) la Alexandriia Alexandru [68], om cuvios şi învăţat şi următor învăţăturii Apostolilor, bine grăitor, clerului şi norodului drag, blînd, milostiv şi iubitor de săraci. Arie, pre acea vreme, nu numai cinstea preoţiei avea, ci şi deregătoriia propoveduirei şi grijea unei Biserici, carea se chiema Vavcolis [69], lui era data. Se-au fost nădăjduit şi episcopiia, şi foarte cu greu suferea că s-au făcut Alexandru ep(iscop) ; şi fiind că, pentru viiaţă, nu-l putea vinovăţii, cerca prilej cum să poată băga vină învăţăturei lui. Deci, odinioară, Alexandru, în ceata preoţilor şi a altor clerici, grăind de Sf(înta) Troiţă, au zis cum că în Troiţă iaste unime. Arie zicea cum că întru acest chip a zice [70], iaste a învăţa eresul lui Savelie, şi răpindu-se de înferbîntarea pricirei, în eres înpotrivnic au căzut, zicînd : Dacă Tatăl au născut pre Fiul, cel ce iaste născut, au început a fi, dintru care urmează cum că au fost vreme întru carea Fiul nu au fost, şi cum că din nimica s-au făcut. Zicea încă, cum că Fiul lui D(umne)zeu iaste faptura lui D(umne)zeu şi volnic a face fapte bune sau a păcătui, şi altele. Iară Sf(întul) Alexandru, cu toată Biserica, învăţa cum că Fiul lui
f 154 D(umne)zeu aceiaşi vrednicie şi fiinţa are cu D(umne)zeu. Arie, întîi / veninul său numai în vorbele cele deosebi l-au vărsat, cît multă vreme nu se ştia. Iară după ce au văzut că mulţi îl ascultă şi îl urmează, de obşte au început

61. Iniţial a fost : «doao».
62. Urmează text şters : «În anul 385 au urmat Ioan al doilea, au murit».
63. Urmează text şters : «după ce mai de multe ori au fost gonit din scaon, iară».
64. Iniţial a fost : «preot». 65. Urmează text şters : «deci, în anul».
66. Iniţial a fost : «după».
67. Urmează cuvîntul : «Alexandru», şters şi intercalat la nota 68.
69. Textul : «care se chiema Vavcolis», adăugat.
70. Iniţial a fost : «a învăţa».

a învăța. Alți preoți de la Alexandriia văzînd pre Arie aceasta făcînd, și din ei au început, așa au fost Coluth, Carpona și Sarmat; ci acești doi mai de pre urmă s-au înpreunat cu Arie.

Sf(întul) Alexandru, în doao [71] au adunat clerul său, au chemat pre Arie și i-au dat slobozenie [72] să grăiiască slobod și să-și spue [73] învățătura sa, socotind că doară-l va putea aduce la unire. După aceia, văzînd Sf(întul) ep(iscop) că nu numai în Alexandria, ci și mai încolo se lățește acest eres, au strîns săbor, și pre Arie cu ai lui i-au afurisit, și de [74] tot lucrul acesta, prin cărți, au înștiințat pre e(pisco)pii cei următori învățăturii apostolicești. Acestea s-a făcut pre la anul 321. Arie, după aceaia, mulți părtinitori și apărători au dobîndit, între carii cei mai mare lezne era Evsevie ep(isco)pul de la Nicomediia, de la carele ariianii se zic evseviani [75]. Înpăratul Constantin s-au nevoit să facă pace și au scris carte lui Alexandru și lui Arie, care o au trimis prin Osie e(pisco)pul de la Corduva, carele adunînd săbor, alte lucruri
f 154 v le-au / săvîrșit, iară pre Arie la pace nu l-au putut aduce. Deci văzînd înpăratul că cu toate cîte au cercat nimica nu au putut face, au poruncit ca în anul 325 să se adune săbor a toată lumea, la Nicheia în Vithiniia. Într-acest săbor s-au făcut Simvol, întru care Fiul se zice de o ființă cu Tatăl, și învățătura lui Arie s-au osîndit, și el înpreună cu Evsevie Nicomedeanul și cu Theog Nicheanul, soții lui, s-au trimis în izonire, și scrisorile lui Arie, cele ce le-au osîndit săborul, au poruncit înpăratul să se arză, și cei neascultători, cu moarte să se pedepsească.

Așezămîntului săborului de la Nicheia, unii e(pisco)pi nu din inimă s-au iscălit. Însuși înpăratul Constantin slobozind să se întoarcă Arie cu cei izgoniți, cărora mult crezîndu-le, în multe chipuri după aceaia au făcut necaz apărătorilor săborului, și mai ales săborului. După Constantin, au fost înpărat Constantie, carele cu mai grele răutăți au necăjit pre catholici. Supt înpărații [76] Iulian și supt Iovian, mai bine au fost catholicilor. Ci, după aceaia, înpărățind Valens, la răsărit, toate lucrurile catholicilor mai spre rău au
f 155 mers, / că el avea ținînd învățătura lui Arie; pre e(pisco)pii cei pravoslavnici i-au gonit și foarte rău i-au necăjit. După aceaia înpărățind Gratian, și mai ales Theodosie, răutăților acestora s-au făcut sfîrșit [77] că Theodosie, nu numai adunările eriticilor preste tot, ci anume ale ariianilor, le-au oprit cu legile carea au dat, pre el urmîndu-l și înpărații carii după aceaia au fost, așezămîntul săborului de la Nicheia pre încet în toată lumea s-au primit. Însă între neamurile varvare, la svevi, la burgundiani, la gothi, la vandali și la longobardi, mai mult au rămas acest eres, că unele neamuri dintr-aceștia, în suta a șasea, altele în suta a șaptea, s-au întors la pravoslavie. Întru acest chip au fost eresul lui Arie. Ci și ariianii se înpărechea întru sine, că unii zicea cum că Fiul iaste faptură și neasemenea Tatălui, așa învăța Aetie, Evnomie și Evdoxie, și aceștia s-au numit anomei, de la cuvîntul grecesc anomeos, adecă neasemeni. Alții zicea că Fiul iaste asemenea Tatălui, dară nu iaste de o ființă cu Tatăl, așa Narchis, Demofil și alții [78].

Eresul lui Fotin. Pănă ce s-au pricit catholicii cu ariianii despre d(umne)zeirea Fiului, mai greu au rătăcit Fotin, carele era născut în Galatiia, ucenicul lui Marchel de la Anchira; după aceaia, în Iliric, la Sirmiia, episcop, om
f 155 v învățat. Acesta / au învățat, cum că în d(umne)zeire iaste numai o ființă, adecă a Tatălui, și cum că nici Cuvîntul, nici D(u)hul Sfînt nu au stătut cu față, adecă nu au avut fața. Cum că H(risto)s au fost numai om, însă de

71. Cuvintele : «în doao», adăugate.
72. Urmează text șters : «să-și apere învățătura».
73. Inițial a fost : «apere».
74. Cuvîntul : «de», intercalat.
75. Textul de la : «de la carele...», adăugat, iar inițial, în loc de : «de la carele» a fost «pentru aceia».
76. Cuvîntul : «înpărății», adăugat.
77. Urmează text șters : «că acești înpărații fiind catholici buni».
78. Textul de la : «ci și ariianii se...», adăugat.

fecioară născut, şi cum că oarece putere dumnezeiască au fost dată lui H(risto)s, ca să se poată zice Fiul lui D(umne)zeu. Fotin nu numai pre catholici i-au avut împotriva sa, ci şi pre ariiani. Mai de multe ori au fost osîndit, iară mai ales în săborul de la Sirmiia, în anul 351, au fost lipsit de preoţie şi trimis în izgonire, unde au şi murit.

Eresul lui Machedonie. După ce puţină vreme au trecut, alt nou eres au făcut Machedonie, carele s-au zis jumătate ariian, pentru că numai d(umne)zeirea D(u)hului au tăgăduit. Jumătate de ariiani se zicea cei ce nu primea că Fiul iaste de o fiinţă cu Tatăl, ci zicea că iaste de asemenea fiinţă, şi unul zicea făptură, alţii, care îl zicea făptură era eritici, carii nu-l zicea făptură, numai cu cuvîntul se osibea de ceilalţi catholici. După aceia, şi machedoniianii s-au zis jumătate ariiani [79]. Acesta, în anul 342, s-au pus ep(iscop) la Ţarigrad, din carea deregătorie, în anul 360, au fost lăpădat. Ucenicii lui s-au zis machedoniiani şi pnevmatomachi, adecă luptători asupra Duhului, pentru că se lupta asupra învăţăturii catholicilor despre Duhul Sfînt, că învăţa, cum că D(u)hul Sfînt nu iaste D(umne)zeu. Era încă unii carii nu-l zicea că D(u)hul Sfînt iaste făptură, doară nici D(umne)zeu nu-l zicea, alţii zicea cum că iaste putere d(u)mnezeiască. Împotriva acestui eres, care mai cu samă [80] s-au lăţit prin Trachiia, Vithniia şi Elespont, s-au pus împotrivă nu
f 156 numai mulţime de oameni / învăţaţi, ci săboară de e(pisco)pi, între care iaste săborul a toată lumea al doilea, care s-au adunat la Ţarigrad în anul 381. Intru acest săbor s-au osîndit Machedonie şi învăţătura lui, şi deşăvîrşit s-au hotărît cum ca în d(umne)zeire sînt trei feţe de o fiinţă : Tatăl, Fiul şi D(u)hul Sfînt.

Eresul lui Apolinar. Cam pre acele vremi au fost şi Apolinar cel Tînăr, e(pisco)pul Bisericii de la Laodichiia din Siriia, om, şi în ştiinţele cele d(u)mnezeeşti şi în cele omeneşti, învăţat. Pre acesta, cînd era ceteţ [81], pentru preteşugul ce avea cu Epifanie sofistul, carele era pagîn, Theodot e(pisco)pul de la Laodichiia l-au scos de la înpărtăşirea bisericească ; după aceaia, Grigorie ariianul, carele au fost după Theodot e(pisco)p, pentru preteşugul ce l-au arătat cătră Sf(întul) Athanasie, cînd au venit la Laodichiia, iarăşi l-au scos de la înpărtăşirea bisericească. După aceeia, el au început nou eres, zicînd cum că H(risto)s şe-au luoat şie trup şi suflet simţitor, iară nu suflet cuvîntător, pentru că locul acestuia l-au plinit Cuvîntul cel d(umne)zeesc. Afară de această mare rătăcire se zice că şi altele au învăţat, ci cu bună samă nu se ştie, adecă, cum că trupul lui H(risto)s din cer au fost adus, şi cum că
f 156 v acela iaste de o fiinţă cu d(umne)zeirea, / şi cum că din trupul omenesc şi din Cuvîntul cel d(umne)zeesc s-au închegat o fire. Însă se zice că şi despre Troiţă rău au învăţat, şi una cu Savelie au înţeles. Învăţătura lui Apolinar curînd s-au lăţit prin răsărit ; iară ucenicii lui, în noao eresuri s-au tăiat [82] adecă întra polemianilor sau a thimothianiilor şi a valentiinianilor, pre carii ca să nu se lăţească le-au oprit legile înpărăteşti şi aşezămînturile săboarelor. La eriticii cei ce rău au învăţat despre Sf(înta) Troiţă şi despre faţa lui H(risto)s, adaogă unii şi pre Marchel de la Anchira. Ci lucrul acestuia iaste foarte încîlcit şi cu anevoe a se tîlcui.

În Işpaniia, nou eres au făcut Prischilian e(pisco)pul de la Abilen [83], ucenicul unui Marco eghiptean. Acesta, în săborul de la Chesaravgusta, în anul 380, au fost osîndit, şi mai pre urmă, din porunca înpăratului Gratian, cu următorii săi, au fost gonit din ţară. După aceia, înpăratul, şi lui şi următorilor lui, i-au părtinit ; iară apoi, din porunca lui [84] Maxim, carele au luoat de la Gratian înpărăţiia, în anul 385, la Trevir, lui, împreună cu unii soţi ai săi, s-au tăiat capul. Ci nici aşa nu s-au stins eresul, ci au crescut şi până
f 157 la a şasea sută au mai fost, / cînd, în săborul de la Bracaren, s-au osîndit

79. Textul de la : «pentru că numai...», adăugat.
80. Textul : «mai cu samă», adăugat. 81. Cuvintele : «cînd era ceteţ», adăugate.
82. Iniţial a fost : «căzut».
83. Textul : «ep(isco)pul de la Abilen», adăugat.
84. Urmează cuvîntul : «Gratian», şters.

în anul 563. Eresul lor, zic că, întru acesta au stătut: cum că unele basnuri de ale gnosticilor și de ale maniheilor au învățat, la care mai multe au scornit; iară despre spurcăciunile trupești și de alte fapte rele ale lor, cum iaste că au învățat, cum că minciuna și jurămîntul strîmb iaste slobod, nu se poate adeveri cu bună seamă.

Eresul mesalianilor. Cătră anul 360 s-au ivit în Mesopotamiia nește călugări eritici, carii se zicea mesaliiani sau evhite; învăța cum că feștecarele om din pîntecele mumă-sa are drac, care-l înpinge pre el la faptele cele rele, și cum că acesta nu se poate goni fără numai cu ferbinte rugăciune, iară după ce se gonește dracul, vine Duhul Sfînt văzut și simțit de lăcuiaște cu omul și izbăvește trupul de patimi și de turburări, și sufletul de plecarea spre cele mai rele-l oprește, așa cît de aci înainte mai mult nu iaste lipsă nici de post ca să smerească trupul, nici de învățătură ca să-l înfrîneze; la acestea mai adăoga și alte greșale. /

f 157 v

Osîndea lucrul mîinilor și cu cerșitul trăia, și măcar că cea mai mare parte din zi o dormea, tot poruncea, cum că fără de încetare trebue a se ruga, și se lăuda că într-ascu(n)s au descoperiri de la D(umne)zeu, pentru aceia s-au zis enthusiasti sau carii să poartă de nebunie. Acestea, în mai multe săboare au fost osîndiți: în săborul de la Sidin, de la Antiohiia supt Flavian, de la Țarigrad, în anul 426, și în cel a toată lumea de la Efes și într-altele.

Alți eretici. Afară de acești mai sus zișì, au fost Elvidie, cătră anul 380, carele au zis cum că Mariia Născătoarea de D(umne)zeu, du(pă) ce au născut pre D(o)mnul, au mai avut prunci din înpreunarea trupească, carea au avut cu Iosif; iară Iovian au învățat că nu trebue a ținea fecioriia, și cum că plata carea se va da pentru faptele cele bune asemenea va fi la toți, și nici o osibire nu va fi ca la unii pentru ca mai mari sau mai multe fapte bune au făcut, să fie și plata mai mare, ci, ori mari, ori mici, fapte bune au făcut, toți într-un chip și asemenea de mare plată vor luoa. Fost-au încă și alții carii / s-au zis audiiani, de la Audeu Sirul; aceștia învăța cum D(umne)zeu are chip omenec și mîni și picioare și ochi și cap și alte mădulări omenești. S-au zis aceștia și a(n)thropomorfiti, adecă, carii zic că D(umne)zeu are chip omenesc. Alții au fost carii jertvea Mariei Născătoarei de D(umne)zeu ca lui D(umne)zeu, și aceștia s-au zis coleridiiani, de la cuvîntul grec coliris, ade(că) pogace sau colac de faimă aleasă, care muerile lor o aducea la jertvă.

f 158

Ce shisme sau înpărecheri au fost între creștini în suta a patra?

La începutul sutei a patra, în Eghipt, s-au făcut shisma lui Meletie, așa zisă de la[85] Meletie, carele[86] era episcop în Thivaiada[87], la Licopol; și pentru ce pricină, bine nu se știe, s-au despărțit de Sf(întul) Petru e(pisco)pul Alexandriei, și năvălind asupra[88] puterii lui cei episcopești, e(pisco)pi, preoți și diiaconi, în multe locuri au hirotonit; mulți următori au dobîndit, carii, măcar că săborul de la Nicheia[89] cu blîndețe i-au primit, tot nu s-au odihnit, / ci s-au înpreunat cu ariianii și grele turburări au făcut.

f 158 v

Shisma de la Antiohiia. La Antiohiia, ariianii, pre cum mai sus am zis, gonind din scaon pre Sfîntul) Evstatie, e(pisco)pul catholicilor, unii dintre catholici, pentru cinstea și dragostea carea avea cătră păstorul său, și de ariiani și de ceilalți creștini catholici s-au despărțit și s-au zis evstatiani, și se aduna deosebi; și această despărțire nu s-au înputat evstatianilor în cîtă vreme la Antiohiia au șezut e(pisco)pi ariiani. Ci înperechiiarea aceasta și mai încolo au ținut, măcar că în anul 361, la Antiohiia, sau făcut ep(iscop) Meletie, catholic, incai după ce s-au făcut ep(iscop). Ci, fiindcă, Sf(întul) Meletie numai o lună au șezut în scaon și au fost gonit, în locul lui s-au pus ep(iscop) ariian, Evzoie, vechiul ucenic a lui Arie, și în trei

85. Textul: «așa zisă de la», adăugat.
86. Inițial a fost: «acesta». 87. Inițial a fost: «Eghipt».
88. Urmează cuvîntul: «eparhiei», șters. 89. Cuvintele «de la Nicheia», adăugate.

părți s-au împărțit Antiohiia, unii era evstatiani, alții meletiani, alții ariiani.
f 159 S-au întîmplat că au venit acolo / oarecarele ep(iscop) din părțile apusului, Luchifer Calariteanul. Acesta, vrînd să facă pace, au mai adaos vrajba că, în anul 362 au hirotonit ep(iscop) pre Pavlin, povățuitoriul evstatianilor, socotind că-l vor cuprinde și meletiianii, ci nu l-au cuprins. În multă vreme au fost price între e(pisco)pii răsăritului și ai apusului [90] oare carele iaste păstor legiuit al antiochenilor. Răsăritenii ținea pre Meletie, apusenii pre Pavlin [91]. Ținut-au shisma sau înpărechiiarea aceasta 85 de ani, pănă la Alexandru, e(pisco)pul de la Antiohiia, carele pre evstatiani i-au adus la unire.

Shisma lui Luchifer Calariteanul. Fapta aceea a lui Luchifer Calariteanul, adecă hirotonirea lui Pavlin, au fost pricină de noao shismă, carea s-au zis shisma lui Luchifer, că Evsevie Verceleanul, venind de la săborul de la Alexandriia pre la Antiohiia, nu au lăudat ci au defăimat hirotonirea lui Pavlin. Luchifer, pentru acea, s-au despărțit [92] de înpărtășirea lui Evsevie și a tuturor celor ce primesc așezămînturile care în săborul de la [93] Alexandriia, din anul 362 [94], s-au făcut pentru primirea celor căzuți, și nu se vede să se fie întors mai mult la unire cu Biserica. Iară cum că pre luchifereni
f 159 v trebue să numărăm între eretici, nici un temei nu aflăm [95]. /

Într-aceia s-au făcut întrebare: oare în Sfînta Troiță un ipostas iaste, au trei ipostasuri sînt? Sf(întul) Ieronim, pre carele ca pre un povățuitor l-a urmat apusenii, întrebat fiind, de nește călugări, cîte ipostasuri zice că sînt în Sfînta Troiță, au scris la [96] Damas e(pisco)pul Romei, cum că se teme a zice că în Sfînta Troiță sînt trei ipostasuri, ca [97] prin ipostas să nu se înțeleagă usia sau ființa, pentru că în școalele cele mirenești, zice Sf(întul) Ieronim, ipostasis nimica altă nu însemnează fără numai ce însemnează cuvîntul usia, ființa, pentru aceia mă tem, că nu zicînd trei ipostasuri să primesc trei firi cu ariianii.

f 160 Această părere o au primit / și Pavlin de la Antiohiia, ca mai tare să tragă pre apuseni spre apărarea lui, despre care lucru și cărți de la Roma au luoat în partea sa bune, și apuse(nii) mai tare s-au întărit întru înpărtășirea lui.

Răsăritenii a cărora povățuitor era Sf(întul) Vasile cel Mare, înpreună cu Sf(întul) Meletie, ca să nu se vază a înțelege una cu savelianii, carii zicea că în Sf(înta) Troiță o ființă și un ipostas iaste, și nu osibea trei fețe, ci zicea că numai o față cu trei numiri iaste. Și înțelegînd Sf(întul) Vasilie că de la Roma au venit cărți la următorii lui Pavlin, cu care romanii pre Paviln îl numesc ep(iscop) Antiohiei și pre Sf(întul) Meletie îl lapădă. Pavliianii, cu cărțile de la Roma, s-au dus la Terentie Comisul de la Antio-
f 160 v (hiia) rugîndu-l ca, între ei și între următorii Sfîntului / Meletie, să facă unire. Sfîntul) Meletie era atunci în izgonire. Înțelegînd de acest lucru Sf(întul) Vasilie au scris la Comisul Terentie, rugîndu-l să nu se amestece în lucrul acesta, și zice: Nu mă mir de fapta apusenilor, pentru că cele ce se fac aici nu le știu, și cei ce se par că știu, așa le spun lor lucrurilor noastre, cît mai mult îngăduesc patimii cei rele decît se nevoesc să spue adevărul... Iar ne bucurăm cu cei ce au lucrat aceste cărți de la Roma, și

90. Textul de la : «între ep(iscop)ii...», adăugat.

91. Urmează text adăugat, apoi șters : «Fost-au încă price între apuseni și între răsăriteni, cîte ipostasuri sînt în Sf(înta) Troiță. Răsăritenii cu meletiianii, cu carii era și Sfî(ntul) Vasile cel Mare, zicea că sînt trei ipostasuri, prin ipostas, față înțelegînd. Apusenii se temea ca nu prin ipostas să se înțeleagă ființa, și zicea că în Sf(înta) Troiță este numai un ipostas ; în cuvinte, iară în credință era uniți, ci nu se înțelegea».

92. Cuvintele : «s-au despărțit», intercalate.

93. Textul de la : «primesc așezămînturile...», adăugat.

94. Urmează cuvîntul : «făcut», șters.

95. Textul de la : «fie întors mai mult...», pe f. 162.

96. Urmează cuvîntul : «ep(iscop)ul», șters. 97. Urmează cuvintele : «să nu», șterse.

de cuprind mărturie care le părtinește lor, poftim ca aceeia să fie asemenea adevărului; iară pre noi nimene nu ne va face ca să ne lăsăm de Meletie, au să credem cum că întrebările cele cîte începutul despărțirei acestiia sînt lucru mic. De la judecata mea, nici de cum nu socotesc că trebue a ne depărta, pentru că neștene au luoat carte de la Roma[98] pentru carea se ține mare, ci tocmai[99] din cer de ar veni, de nu umbla după învățătura cea sfîntă, la înpărtășirea mea nu-l poci primi. Rogu-te să sosotești, că nici o pricinuire alta nu au ariianii[100] căci nu primesc învățătura părinților noștri, fără nu(mai) că rău înțeles dau cuvîntului deoființă, zicînd cum că noi cunoaștem pre Fiul deoființă după ipostas. Prilej le dăm lor să zică aceasta de[101] îngăduim[102] acelora carii mai ales din prostie, de-
f 161 cît din răutate, mai tot același zic, / carea și ariianii zic, că foarte tare se silesc să răstoarne învățătura noastră, de vreme ce mai vîrtos a sa ar trebui să o lepede. Ce se poate zice mai cuvios hulelor ariianilor, decît că unii dintre noi zic cum că al Tatălui și al Fiului și al Duhului Sfînt iaste un ipostas? Iară zădar lucrează[103] cînd după aceia zic că sînt trei fețe osebite. Că aceia zice și Savelie, cum că D(umne)zeu unul iaste în ipostas, ci în Scriptură, după cum s-au cuvinit lucrării, se dă lui osibite fețe, cîndu-l pune că trăiaște ca Tatăl și Duhul Sfînt. Drept aceia, dacă văd vrăjmașii noștri că unii dintre noi zic cum că Tatăl și Fiul și Sf(întul) Duh iaste unul în ipostas și trei în fețe, au nu[104] ne vom vedea că sîntem biruiți în ce ne pîrăsc? Iară cum că ipostasul și ființa iaste osobită, pre cum ni se pare mie, însuși frații noștri apuseni țin, de vreme ce pentru sărăciia limbei sale le-au căutat să primească cuvîntul grecesc usia, ca cu osibirea cuvintelor să mîntuiască osibirea, carea ar putea fi întru înțeles. Apoi Sf(întul) Vasilie arată cum că, prin usia, ființă se înțelege, ceea ce iaste de obște la toate fețele; iară prin ipostats, osibirea feștei căreia fețe. Ci după cîtăva vreme, și apusenii au cuprins învățătura răsăritenilor și au zis că în Sf(înta) Troiță iaste o ființă și trei ipostasuri. Ci în multă vreme au ținut această înperechere[105], carea venea[106] că nu se înțelegea unii pre alții, măcar că tot aceiași credea și apusenii și răsăritenii, numai în cuvinte nu în credință se
f 161 v osibea. /

Shisma donatistenilor. Începutul shismei lui Donat, carele au fost ep(iscop) în Numidiia de la Cosis Nigris[107] se poate pune la anul 311. Că după moartea lui Mensurie, e(pisco)pului de la Cartheghen, adunîndu-se e(pisco)pii cetăților de prin prejur, cu voia tot norodului, în locul lui, s-au ales Chechiliian, carele mai înainte fusese diiacon, pre carele l-au hirotonit Felix Aptunghitanul. Votru și Chelevsie, văzîndu-se lipsiți de nădejdea a dobîndi e(pisco)pie[108], trăgînd pre e(pisco)pii Numidiei la însoțirea sa, carii în anul 311 sau 312 adunîndu-se la Cartheghen, au hotărît cum că Chechiliian nu poate să fie e(pisco)p și au hirotonit pre Maiorîn, și așa s-au făcut cît în scurtă vreme, shisma preste toată Africa s-au lățit, de vreme ce unii țineа cu Chechiliian, alții cu Maiorin. Chechiliian, mai de multe ori s-au judecat
f 162 nevinovat, / cum au fost în săborul de la Roma, în anul 313, după aceaia, în săborul de la Arelat, în anul 314 și, mai pre ur(mă), de însuși înpăratul Constantin, la Mediolan. Ci, cu toate judecățile acestea, donatistenii nu au încetat, pentru aceaia înpăratul, mai cu asupră s-au pornit asupra lor, și pre unii i-au trimis în izgonire. După aceaia, făcîndu-se milă înpăratului, i-au chemat iarăși îndărăpt[109]. Ei, după ce au dobîndit această slobozenie, cu grele nevoi au asuprit pre catholici și mari turburători au făcut prin

98. Cuvintele : «de la Roma», intercalate.
99. Inițial a fost : «și». 100. Urmează cuvîntul : «pentru», șters.
101. Urmează : «le», șters. 102. Urmează : «lor», șters.
103. Urmează cuvîntul : «apoi», șters. 104. Urmează cuvintele : «se va», șterse.
105. Urmează cuvîntul : «pentru», șters. 106. Urmează cuvîntul : «din», șters.
107. Textul de la : «carele au fost...», adăugat.
108. Urmează text șters : «nu numai pre Luchila, puternica aceea femee».
109. Urmează text șters : «și au lăsat ca să le izbîndească D(umne)zeu».

Africa, şi înpăratul nu au putut să stea de ei să-i oprească fiind cuprins cu turburările ariianilor carea voia să le aşeze. Atunci au început donatistenii a se zice şi *chircumceliones* latineşte, pentru ca umbla înconjurînd, făcînd prăzi, bătăi şi aprinderi. Înpăratul Constant, în anul 384, au trimis în Africa pre Pavel şi pre Macarie să înpartă milă săracilor şi să chiiame pre toţi la unirea Bisericii catholiceşti. Iară donatistenii nu numai darurile înpărăf 162 v teşti nu le-au băgat / în samă, ci chemînd într-ajutor pre chircumcelioni, s-au pus înpotrivă. Macarie, după aceia, pre unii donatisteni i-au trimis în izgonire, pre alţii greu i-au pedepsit. După ce, într-acest chip s-au aşezat turburările, Grat, e(pisco)pul de la Cartheghen, au adunat săbor în care s-au făcut şi neşte canoane pentru rîndul donatistenilor. După ce s-au făcut Iulian înpărat, pre cei izgoniţi i-au chemat îndărăpt şi plină slobozenie le-au dat; ei, preste puţin foarte mulţi au tras în partea sa, şi nici cu legile carea le-au pus Gratian înpărat asupra lor nu s-au putut opri. Catholicii, povăţuindu-i, mai ales Sf(întul) Augustin, în multe chipuri s-au apucat de donatisteni, şi mai pre urmă în adunarea, carea în anul 411 au avut la Cartheghen, din porunca înpăratului Onorie, înpărechearea shismaticească foarte mult au slăbit, şi încet s-au putut stînge pănă în suta a şeaptea. Pricea carea era între donatisteni şi între catholici ştim că s-au pricit întîi f 163 despre Biserică, că zicea donatistenii cum că cei ce ştiu şi sînt aiavea / păcătoşi, aceia nu se pot suferi să fie întru înpărtăşirea [110] Bisericii cei adevărate. Pentru aceia zicea, cum că numai ceata lor iaste adevărată Biserică, ceiialalţi toţi, pentru că s-au înpărtăşit cu Chechiliian şi cu Felix, cel ce l-au sfinţit pre el au căzut de la Biserica cea adevărată. Din această greşală au urmat, cît ei pre toţi cei ce de airea venea la înpărtăşirea lor, a doa oară îi boteza şi îi hirotonea, că ţinea, cum că acestea aiurea nu se pot face, numai la ei. Ci şi ei între sine s-au înperechiiat, unii era rogatisf 163 v teni, alţii primianisteni şi alţii maximianitisteni. /

(Va urma)

110. Urmează cuvîntul : «bisericească», şters.

Pr. Nicolae V. Dură

ANAFORELE BISERICII ETIOPIENE

Procesul apariției și dezvoltării lor

Cultul creștin în Etiopia

Biserica Etiopiei s-a născut în cadrul obiceiurilor și practicilor mozaice, păgîne și animiste, iar cultul creștin avea să poarte cu sine amprentele acestor practici. Elementele esențiale ale liturghiei etiopiene derivă din ritul alexandrin. Formată în cadrul jurisdicției canonice a scaunului apostolic de la Alexandria, Biserica Etiopiei avea să-și împroprieze întreg tezaurul dogmatic, liturgic și canonic de la metropolă, deși o tradiție liturgică autohtonă, în forme primitive, apăruse odată cu întemeierea primelor misiuni și a primelor comunități de creștini pe meleagurile Etiopiei de azi. Lipsa de documente locale nu ne permite însă să reconstituim istoria ritului primar etiopian. Datorită vitregiilor vremurilor sub care au trăit etiopienii, literatura sacră a pierit odată cu distrugerea locașurilor sfinte sub loviturile necruțătoare ale împărătesei Iudit[1], din secolul al X-lea. Ocuparea Egiptului de către musulmani în 642 a dus de fapt la ostracizarea etiopienilor. Etiopia a rămas o insulă creștină înconjurată de califatele musulmane, care îi tăiaseră orice mijloc de comunicație cu lumea civilizată a timpului, Imperiul bizantin.

Introducerea ritului alexandrin în Biserica Etiopiei

Potrivit tradiției istorice[2], primul episcop al Etiopiei, Frumențiu sau Abuna Salama, hirotonit de Sfîntul Atanasie cel Mare, aducea cu sine de la Alexandria și primul formular liturgic[3]. Evident, liturghia adusă de Frumențiu la Axum, metropola Imperiului etiopian din acel timp, nu putea să fie decît cea alexandrină, de limbă greacă, folosită la Alexandria. Aceasta este de fapt părerea unanim acceptată de liturghiști. Cu toate acestea, mulțimea și diversitatea formularelor liturgice, a anaforelor etiopiene, ne face să credem că Frumențiu a adus mai degrabă la Axum formulare liturgice[4] aflate în uz în Biserica alexandrină și nu o liturghie. Realitățile istorice ale vremii ne fac să credem că formularele liturgice aduse de Frumențiu la

1. Iudit sau Gudit a fost o împărătească din tribul Falașa, care a încercat o reinstaurare a cultului mozaic în formele sale primitive. Vezi Sergew Hable Sellassie, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, Addis Ababa, 1972, p. 226—229.

2. Vezi W. Budge, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*, vol. IV, London, 1928, p. 1164—1165.

3. După ce a primit consacrarea (hirotonia) întru episcop, conclude tradiția, Frumențiu s-a întors în Etiopia, aducînd cu sine «toată liturghia». Vezi Rev. Dr. P. Tzadua, *The Ethiopian Rite* (manuscris), Addis Ababa, p. 3.

4. «Poate una sau mai multe copii «of the Church Order» (din Egipt) au constituit drept bază pentru Frumențiu, în dioceza pentru care a fost hirotonit». Vezi Ernst Hammerschmidt, *Studies in the ethiopic Anaphoras*, Berlin, 1961, Akademie-Verlag, p. 42.

curtea fraților gemeni, împărații Abreha și Asbeha, s-au oficiat pentru o vreme în limba greacă. Primul cîmp de apostolat al lui Frumențiu a fost printre străinii de limbă greacă, prezenți în metropola etiopiană în calitate de negustori meșteri etc., care își aveau casele lor de rugăciuni. Elenismul alexandrinian pătrunsese din plin la curtea din Axum. Traducerea liturghiei alexandriniene în limba etiopiană (ghe'ez) apare odată cu creștinările în masă, dincolo de granițele Axumului. Traducerea liturghiei în limba poporului era cerută și urgentată de spiritul de independență, exprimat de poporul și Biserica etiopiană, împotriva culturii eleniste premergătoare și a politicii expansioniste a bazileilor din Bizanț. Datarea traducerii liturghiei alexandrine în limba etiopiană nu se poate face cu exactitate datorită lipsei materialului documentar. În lumina evenimentelor istorice ale Bisericii etiopiene se pare că traducerea respectivă era un fapt împlinit la începutul secolului al V-lea [5].

Originea ritului liturgic etiopian

Din punct de vedere al structurii, ritul etiopian ca și cel copt sînt asemănătoare, deoarece ambele derivă din ritul liturgic alexandrin. Limba și melosul liturgic dau însă riturilor respective, etiopian și copt, o fizionomie proprie, și am putea spune că dau ritului etiopian trăsături originale. Se pare că ritul liturgic alexandrin, încetățenit de Frumențiu în Biserica sa de la Axum, a fost îmbogățit de către «cei nouă sfinți» [6], veniți din Imperiul bizantin, în a doua jumătate a secolului al V-lea. Astfel va trebui sc vorbim despre un rit alexandrino-sirian care s-a impus în Biserica Etiopiei din secolul al V-lea. Biserica Etiopiei, deși juridic dependentă de Patriarhia Alexandriei, a avut o liturghie mult mai apropiată ritului sirian decît ritului alexandrin. Ar fi mai exact să se afirme că Biserica Etiopiei a primit mai întîi un rit alexandrin și apoi pe cel sirian, dar în nici un caz că Biserica Etiopiei a primit sau moștenește doar ritul alexandrin, după cum au afirmat unii liturghiști. Frumențiu, el însuși sirian de cultură greacă, a însămînțat pe solul etiopian cele două rituri. Cei ce aveau să le dezvolte au fost tocmai cei «nouă sfinți» veniți din Orient. Dezvoltarea anaforelor etiopiene se va face tocmai din cele două rituri de bază, plus elementele cultice locale. Ritul etiopian s-a zămislit în cadrul unor norme canonico-liturgice, aflate în special în lucrările cu caracter canonic cunoscute în Etiopia sub numele de «Sinodos», Mätîhafă Kîdan, Didascalia și Fetha Nagast [7]. În aceste lucrări se găsește depozitat un bogat material liturgic: rugăciuni, formule și formulare pentru toate serviciile liturgice, care au servit ca model pentru litur-

5. Dr. Claude Sumner spune că traducerea în limba ghe'ez s-a făcut spre sfîrșitul secolului al V-lea, cel mai probabil din originalul grecesc. *The Ethiopic Liturgy : An Analysis*, în «Journal of Ethiopian Studies», vol. I, nr. 1, January 1963, p. 40. Autorul nu menționează de ce afirmă acest lucru. Evident, credincioșii din Axum nu așteptau un secol să li se predice în altă limbă, atîta timp cît în Etiopia se afla limba Ghe'ez vorbită la palat și în biserică.

6. Sub numele de «cei nouă sfinți» în literatura hagiografică etiopiană sînt cunoscuți nouă monahi a căror activitate misionară acoperă aproape 50 de ani. Originea lor a fost mult discutată în contradictoriu de istorici. Activitatea lor misionară s-a împletit cu aceea de dascăli și tălmăcitori ai slovelor grecești, siriene, copte, latine etc., îmbogățind astfel patrimoniul spiritual al Etiopiei. Vezi Conti Rossini, *Vitae Sanctorum Antiquorum I, Acta Yared et Pantalewon ;* C.S.C.O. Scriptores Aethiopici, vol. 10 (Louvain) 1955 ; Eugene, Cardinal Tisserant, *The Ethiopic Church ; The Eastern Branches of the Catholic Church, Six Studies on The Oriental Rites,* Compiled by the Liturgical Arts Society (S.U.A.), New York, 1938 ; vezi și : A. Vööbus, *Die Spuren eines älteren äthiopischen Evangelientextes im Lichte der literarischen Monumente,* în «Papers of Estonian Theological Society in Exile», 26 Stockholm, 1951 ; E. Cerulli, *Storia della letteratura etiopica,* Milano, 1956.

7. Senodos este colecția de canoane a Bisericii etiopiene. Mätîhafă Kîdan este versiunea etiopiană a lucrării intitulată Testamentum Dominii. Pravila cea mare a etiopienilor, Fetha Nagast, este nomocanonul în uz și astăzi.

ghiile de mai tîrziu. În canonul liturghiei etiopiene, importanța lucrărilor canonice ca izvor al formularelor liturgice este subliniat astfel: «Dacă arhiepiscopul, preotul sau diaconul nu este bine informat despre cartea «Mățihafă Kîdan», «Sinodos», «Didascalia», toate regulile Bisericii și toate legile ei..., să nu intre în slujba Bisericii. Dacă intră... să fie depus din treapta sa și îndepărtat din Biserică...» [8].

Numărul anaforelor etiopiene

Astăzi, în uzul Bisericii etiopiene se află patrusprezece anafore. Acestea sînt: 1. Anafora Apostolilor; 2. Anafora Domnului; 3. Anafora Sfîntului Ioan Evanghelistul; 4. Anafora Sfintei Fecioare Maria; 5. Anafora celor 318 Părinți de la Niceea; 6. Anafora Sfîntului Atanasie cel Mare; 7. Anafora Sfîntului Vasile cel Mare; 8. Anafora Sfîntului Grigorie; 9. Anafora Sfîntului Epifanie; 10. Anafora Sfîntului Ioan Hrisostom; 11. Anafora Sfîntului Chiril; 12. Anafora Sfîntului Iacob de Sarug; 13. Anafora lui Dioscur; 14. Anafora Sfîntului Grigorie al II-lea (Taumaturgul).

În afară de cele 14 anafore în uz în Biserica etiopiană, liturgiștii [9] mai menționează următoarele anafore: 1. Anafora Sfîntului Iacob fratele Domnului; 2. Anafora Sfîntului Chiril, o variantă mai scurtă a celei în uz în Biserica etiopiană; 3. Anafora Maicii Domnului alcătuită de Grigorie; 4. Anafora alternativă a Maicii Domnului, compusă de Grigorie; 5. Anafora Sfîntului Marcu; 6. Anafora Maicii Domnului [10].

Istoria apariției și receptării anaforelor etiopiene

Data apariției acestor anafore, și în special a receptării lor unanime în Biserica Etiopiei, este un lucru greu de stabilit cu exactitate. Receptarea lor s-a făcut printr-un consens tacit, unanim recunoscut, și nu prin sancționarea caracterului lor obligatoriu de către Biserica etiopiană, prin ierarhii sau sinodul său.

Este vrednic de remarcat un fapt pe care liturgiștii etiopiști l-au scăpat din vedere: odată cu venirea «celor nouă sfinți» în a doua jumătate a secolului al V-lea, spiritul vieții monahale va domina teologia acestei Biserici. Mînăstirile etiopiene devin adevărate oaze în care se traduc și tălmăcesc lucrările patristice ale orientului, adevărate academii teologice de unde apostolii cuvîntului Domnului străbat țara în lung și în lat. Receptarea patrimoniului dogmatic, liturgic și canonic al Orientului se făcea de către mînăstirile respective, în care viețuiau tălmăcitorii sau autorii acestor anafore sau liturghii. Așa după cum în Bisericile bizantine și orientale nu există o receptare a liturghiilor, consfințită mai întîi de un sinod, tot așa și în Biserica Etiopiei receptarea a fost un proces de durată, legiferat de uzul practic al respectivei liturghii. Elaborarea și transcrierea textelor liturgice, precum și a studiilor liturgice a fost apanajul clericilor cunoscuți sub numele de «debtera» [11]. Socotiți de fapt elita intelectuală a clerului etiopian, «debtera» au deținut și dețin monopolul teologiei etiopiene. Lipsa unei orientări centralizate în Biserica etiopiană a dat acestora libertatea de a crea sau omite textele liturgice, în epocile respective. Sinoadele Bisericii etiopiene s-au întrunit doar pentru anatematizarea unor eretici

8. *Mățihafă Kidase, Nibabna Tirgoameu,* Addis Ababa, 1918, calendarul etiopian, p. 36, în limbile ghe'ez și amharică. 9. Ernst Hammerschmidt, *op. cit.*

10. În Liturghierul (Miselul) folosit de Etiopienii de rit catolic, tipărit în 1917, se află 17 anafore. Vezi Dr. Claude Sumner, *The Ethiopic Liturgy. Liturgy of the Apostles,* Addis Ababa, 1958.

11. Debtera sînt leviții Bisericii etiopiene. Ei sînt căsătoriți și adesea, de două trei ori. Debtera au fost și sînt în parte buni cunoscători ai literaturii sacre, ai limbii liturgice ghe'ez, ai tradiției dogmatice, canonice și cultice și a cîntării liturgice alcătuite de protopsaltul Yared din secolul al VI-lea.

dar nu au sancționat caracterul universal obligatoriu al liturghiilor respective, și nici nu au făcut vreo mențiune despre modul în care trebuie să se oficieze și cînd trebuie să se oficieze aceste liturghii. Autorul sau mai bine-zis compilatorul tradiției liturgice consemna în nota marginală zilele în care respectiva liturghie trebuia să se oficieze. În marile lavre etiopiene se crea astfel o tradiție, o îndătinare a oficierii respectivei liturghii în zilele prescrise. Oficierea respectivei anafore de către starețiî sau episcopul locului, dădea, de multe ori, acestei liturghii girul receptării ei universale în Biserica Etiopiei.

Structura liturghiei etiopiene

Avîndu-și prototipul în dipticile sau formularele liturgice alexandrine, liturghiile etiopiene au aceeași structură. În fizionomia acestor liturghii se poate distinge cu ușurință două părți: 1. Pre-anaforà (Iprosfora sau Sîrată Kîdase) și 2. Anaforà (Prosfora sau Acotetă Kurban).

Tradiția liturgică etiopiană atribuie proscomidiei un caracter mistic, tainic. Preanafora constă din lecturi din Noul Testament, trei versete din psalmi cîntate de diaconi înainte de evanghelie etc. În liturghierele mai recente găsim și o parte pregătitoare. Rugăciunile citite de preoți seara și dimineața înainte de liturghie sînt de diferite proveniențe. Originea lor este încă discutată de cercetătorii liturghiei etiopiene. În general originea acestora pare a fi următoarea: 1. Zece dintre ele, numite «Măstăbîcuî» sînt excerpte din colecția etiopiană de canoane Sinodos. 2. Nouă rugăciuni sînt numite «kîdan», extrase din cartea *Măṭîhaṭă Kîdan* (Testamentum Domini). 3. Opt sînt numite «liton» extrase din lucrările unor părinți ai Bisericii copte. Unele din ele sînt atribuite lui Yared, întemeietorul muzicii sacre etiopiene din secolul al VI-lea. 4. Nu lipsesc și rugăciuni care nu sînt altceva decît adaosuri tîrzii, creații ale liturgiștilor etiopieni după modelele de mai sus. Tot în liturghierele moderne [12] aflăm și două categorii de rugăciuni pentru consacrarea vaselor. Lipsa lor în manuscrisele vechi este o evidență a interpolărilor tîrzii. Acest fapt ar putea să ne dovedească prezența tot mai activă a Bisericii copte, după secolul al XIV-lea, pe meleagurile etiopiene. Acum are loc transplantarea literaturii sacre copte anticalcedoniene în Biserica etiopiană. Biserica coptă are și ea tot două grupe de rugăciuni pentru consacrarea vaselor liturgice. Liturgiștii etiopieni spun că cele două categorii de rugăciuni au următorul motiv: Primele sînt prescrise pentru vasele care sînt prezentate pentru prima dată, iar celelalte sînt prescrise pentru binecuvîntarea zilnică a vaselor, care se face înaintea liturghiei [13]. Caracteristica jertfei liturgice constă, potrivit tradiției liturgice etiopiene, în prefacerea sfintelor Daruri (μεταβολή) [14] în Trupul și Sîngele Domnului. Materia, obiectul prefacerii este pîinea și vinul, dar darul de jertfă este însuși Hristos. Jertfa euharistică este identică cu jertfa de pe Golgota. În prefețele liturghierelor etiopiene găsim îndrumări și dispoziții tipiconale pentru săvîrșirea Sfintei Euharistii, care sînt de fapt asemănătoare ca structură, cu cele din liturghierele bizantine sau copte. În practică însă sînt și unele abateri doctrinare care trebuie considerate cu toată atenția. De exemplu, în

12. Vezi *Măṭîhaṭă Kidase, Nîbabna Tirgoameu,* Addis Ababa, 1918, (calendarul etiopian), în limbile ghe'ez și amharică.

13. Abba Tekle Mariam Semharay Selim, *La Messe Ethiopienne,* Rome, 1937, p. 22. Pentru liturgiștii etiopieni, «Tîmîhîrtă Hîbuat» (Disciplina arcana) este echivalentul preanaforei. Vezi *Măṭîhaṭă Kidase, Nîbabna Tirgoameu,* p. 2.

14. Etiopienii folosesc termenul «liuut» ca echivalent pentru μεταβολή. Vezi *Măṭîhaṭă Kîdase,* p. 2.

liturghierele etiopiene se cere ca în potir să se pună două treimi vin și o treime apă [15]. În practică însă se storc cîteva boabe de struguri în potir, dîndu-se astfel o culoare roză apei. Împărtășirea din Trupul și Sîngele Domnului are și ea unele practici străine de practicile liturghiei bizantine. Preotul rupe o fărămitură din pîinea euharistică și o dă credinciosului, iar după aceea, diaconul, care șade în dreapta preotului, îi dă cu linguriţa din potir, Sîngele Domnului [16].

În ce privește liturghia catehumenilor, în Biserica Etiopiei ca și în celelalte Biserici răsăritene, a rămas doar o amintire a trecutului. Deși liturghiștii etiopieni cer respectarea practicii vechi a Bisericii, în realitate ea nu se respectă de nimeni. Liturghia catehumenilor amintește doar de o instituție a Bisericii primare. Liturghiile etiopiene cer catehumenilor să învețe timp de trei ani «Aîmadă Mîstir», adică cele cinci Taine [17], după care să depună mărturisirea și să primească Botezul de la un părinte ieromonah al pustiului. Se interzice cu desăvîrșire catehumenilor să zăbovească în biserică după rostirea cuvintelor «Cîți sînteți chemați ieșiți...» [18].

Potrivit comentariilor liturgiștilor etiopieni, și paternitatea anaforelor pare destul de ciudată pentru cercetătorii cultului creștin etiopian. Pre-anafora este considerată de etiopieni ca fiind opera Sfîntului Vasile [19]. După cum se știe, pre-anafora liturghiei etiopiene este un corespondent al vechii liturghii alexandrine din secolele III—IV. Pe scheletul liturghiei alexandrine [20] din aceste secole, liturghia etiopiană a adăugat caracteristicile sale proprii. Stadiile de dezvoltare ale liturghiei etiopiene le putem cerceta cu ajutorul manuscriselor diferitelor secole. Deosebirile, interpolările, tălmăcirile și comentariile diferite apar nu numai în manuscrisele diferitelor epoci, dar și în primele tipărituri ale liturghierului etiopian de la începutul secolului nostru. Un studiu comparativ al primului liturghier etiopian, — tipărit în limba ghe'ez și amharică în 1918 (1925 după calendarul gregorian), — cu cel de limbă engleză, apărut în 1954, ne permite să întărim aceste concluzii [21]. Pentru primul stadiu al procesului de adaptare, dezvoltare și creație liturgică, Liturghierul (Miselul) monahului etiopian Abba Tesfa Sion tipărit la Roma în 1549 [22], rămîne singura piesă autentică pentru cercetătorii liturghiei etiopiene. Acest Misel era primul liturghier tipărit de către liturgiștii Bisericilor vechi orientale. Pentru stadiul al doilea, cercetătorii pot consulta manuscrise din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Manuscrisele liturghierelor din secolele al XIX-lea și al XX-lea ne prezintă a treia fază din procesul de dezvoltare a liturghierului etiopian. Liturgistul Iacob Ludolf

15. *Mățihafă Kidase...*, p. 40.

16. Deși teoretic etiopienii spun că folosesc pîine dospită, în practică, plinea respectivă este asemenea unei azime. Modul în care se pregătește plinea euharistică a suferit influențele iezuiților portughezi din secolele XV—XVI, prezenți în Etiopia. În bisericuțele unde lipsesc cuptoarele, aluatul capătă imaginea unei azime. Totuși, conștiința liturghisitorilor etiopieni că la Sfînta Euharistie este nevoie de o pîine dospită este o mărturie vie a păstrării practicii ortodoxe, în ciuda încercărilor de convertire ale catolicilor.

17. Cele cinci taine sînt : a) Taina Sfintei Treimi, b) Taina Întrupării, c) Taina Botezului, d) Taina Euharistiei și e) Taina Învierii.

18. *Mățihafă Kidase...*, p. 62 și 98.

19. Nu lipsește mențiunea de «Sfîntul Vasile al Antiohiei». Vezi *Liturghierul cu comentariul* în limbile ghe'ez și amharică din 1925 tipărit în Addis Ababa.

20. În introducerea canonului liturgic etiopian, într-un manuscris, se menționa : Canon al slujbei (liturghiei) care trebuie spus de către prezbiter și diacon și popor împreună... potrivit cu ritul părinților noștri, Egiptenii». Vezi *The Ordinary Canon of the Mass, according to the use of the coptic church*, translated from two Magdala Mss. of the British Museum, by C. Bezold, p. 349.

21. Într-un capitol din Liturghierul etiopian din 1918, se spune că unele citate au fost luate «de ici de colo» și că nu se află Canonul euharistic. Evident, nu se face nici o pomenire despre autorul interpolărilor. Vezi *Mățihafă Kidase...*, p. 35.

22. Acest Misel cuprinde doar trei liturghii. Se află în biblioteca Vaticanului.

amintea în secolul al XVII-lea doar 12 anafore etiopiene, lucru ce ne face să credem că acesta era şi numărul anaforelor etiopiene în uz în Biserica etiopiană în această epocă. Aceste anafore erau : 1. Anafora Sfîntului Ioan Evanghelistul ; 2. Anafora celor 318 Sfinţi Părinţi ; 3. Anafora Sfîntului Epifanie ; 4. Anafora Sfîntului Iacob Sarug ; 5. Anafora Sfîntului Ioan Gură de Aur ; 6. Anafora Domnului Iisus Hristos ; 7. Anafora Sfinţilor Apostoli ; 8. Anafora Sfintei Maria, alcătuită de Abba Hyrlacus (Cipriacus), mitropolit al cetăţii egiptene Behnefe ; 9. Anafora Sfîntului Grigore ; 10. Anafora lui Dioscur ; 11. Anafora Sfîntului Vasile cel Mare ; 12. Anafora Sfîntului Chiril [23].

Studiul comparativ al manuscriselor-liturghiere din cele trei perioade ne dă posibilitatea să remarcăm că părţile care au suferit mai multe schimbări în corpul liturghiei sînt partea pregătitoare a punerii înainte a darurilor şi a ceremoniei căditului. Introducerea de noi rugăciuni şi ceremonii, suprimarea celor existente sau transpunerea lor în altă formă sînt caracteristicile acestor perioade în procesul de dezvoltare a ritului liturgic etiopian.

Opiniile liturgiştilor etiopieni şi europeni privind originea anaforelor etiopiene

1. *Anafora Sfîntului Apostol Marcu.* — Liturgiştii etiopieni admit că Frumenţiu a adus cu el Liturghia Sfîntului Marcu. Cercetătorii etiopieni admit şi ei această teză, deşi nu există încă o părere unanimă. Adevărul se pare a fi altul. Anafora Sfîntului Marcu a fost de fapt un formular liturgic, o transcriere a tradiţiei liturgice ce avea să fie autorizată doar sub numele primului apostol al Alexandriei. După cum se ştie, această liturghie se află la copţi sub numele Sfîntului Chiril al Alexandriei. Cred că ar fi mai exact să spunem că anafora Sfîntului Marcu a fost de fapt dezvoltată, restructurată, dacă nu chiar compusă de Sfîntul Chiril al Alexandriei. În aşa-zisa liturghie a Sfîntului Marcu găsim şi unele rugăciuni existente în cuprinsul liturghiei Sfinţilor Apostoli [24]. Unii liturgişti sînt de părere că anafora Sfîntului Marcu este o apocrifă adusă în Etiopia de cei «nouă sfinţi» [25]. Cercetătorii au ajuns la concluzia că anafora Sfîntului Marcu a încorporat şi cîteva fragmente din anafora Domnului Iisus Hristos [26]. Aşa-zisa liturghie a Sfîntului Marcu este în uz doar în mînăstirile Zena Markos şi Debre (Tigre). Liturgiştii orientalişti sînt de părere că liturghia Sfîntului Marcu stă la baza liturghiei Sfîntului Vasile, a Sfîntului Chiril, a Sfîntului Grigorie şi a liturghiei Sfinţilor Apostoli, varianta etiopiană [27]. Judecînd opiniile luturgiştilor etiopieni şi europeni, ajungem la concluzia că liturghia Sfîntului Marcu nu a existat de fapt. Putem vorbi de o tradiţie liturgică alexandrină, diptice, formulare liturgice alexandrine, a căror rugăciuni comemorative complementau pe cea euharistică. Evident, aceste rugăciuni care formau în

23. În secolul al XVII-lea, Iob Ludolf spunea : «...Etiopienii au pînă şi liturghiile Sfîntului Vasile şi a Sfîntului Chiril. Atît cele copte cît şi cele etiopiene sînt comune (la fel). Vezi Iob Ludolf, *De Liturgiis Aethiopium*, în «Ad suam Historiam Aethiopicam antehac Editam Commentarius», Francofurti ad Moenum, 1661, p. 340—341.

24. «În liturghia actuală a Apostolilor, noi găsim rugăciuni şi rubrici împrumutate liturghiei Sfîntului Marcu». Vezi Abba Tekle — Mariam Semharay Selim, *La Messe Etiopienne...*, p. 11.

25. Ernst Hammerschmidt, *op. cit.* 26. *Ibidem.*

27. *Introductory Notice to Early Liturgies, in the Ante-Nicene Fathers.* Translations of the Writings of the Fathers down to A. D. 325 The Rev. Alexander Robert and James Donaldson, Editors, American Reprint of the Edinburg. Edition Revised and Chronologically arranged with brief Prefaces and occasional nots, by A. Cleveland Coxe, vol. VII, Michigan, p. 534.

secolele I—II nucleul a ceea ce se va numi mai tîrziu liturghie, au fost folosite ca sursă de inspirație și de autorii anaforelor de mai tîrziu: Vasile, Grigorie și Chiril [28].

2. *Anafora Sfinților Apostoli.* — Tradiția liturgică etiopiană o consideră ca prima liturghie în uz și deci ca bază și model pentru celelalte. I se atribuie și paternitatea apostolică. În limbajul liturghierelor etiopiene, această anaforă este opera celor 12 Apostoli [29]. Opiniile liturgiștilor diferă însă. Pentru unii ea nu pare a fi mai mult decît o reproducere a uneia dintre cele mai vechi rugăciuni euharistice cunoscute deja în tradiția apostolică a Sfîntului Ipolit al Romei [30]. Alți liturgiști europeni cred că această anafora este doar o dezvoltare a epiclezei luată dintr-un text grec [31]. Liturghia Sfinților Apostoli este o prelucrare tîrzie inspirată din literatura liturgico-canonică din epoca apostolică. Liturgiștii etiopieni au urmat structura anaforei Sfîntului Marcu, sau mai bine-zis a Sfîntului Chiril, și s-au folosit de materialul liturgic aflat în lucrarea «Testamentul Domnului» [32]. Interpolațiile ulterioare în textul anaforei, notele marginale, prelucrările acestei anafore de diferiți liturgiști etiopieni în epoci diferite, au dat acestei anafore un caracter variat în manuscrisele de limbă ghe'ez și amharică [33]. Procesul acesta de prelucrare a materialului originar a dat acestei anafore un caracter deosebit etiopian.

3. *Anafora Domnului Iisus Hristos.* — Această anaforă este considerată a fi derivată din Testamentul Domnului. Liturgiștii etiopieni afirmă că falși Apostoli au pretins a fi autorii acestei liturghii, pe care de fapt a lăsat-o Domnul Iisus Hristos [34]. soborului Apostolilor în timpul celor trei zile de revelare a Tainelor dumnezeiești. Liturghia aceasta, alături de cea a Apostolilor și a Sfîntului Marcu, pare a fi fost în uz în Biserica de la Axum încă de la începuturile organizării Bisericii etiopiene. Prelucrarea și alcătuirea acestei anafore nu se poate preciza cînd a avut loc. Oricum, forma de astăzi este rezultatul unui lung proces la care și-au plătit tributul mai mulți liturgiști etiopieni din epoci și școli diferite.

4. *Anafora Sfîntului Vasile cel Mare.* — Varianta etiopiană este o traducere din limba arabă. Scrisă în limba greacă, ea s-a tradus în coptă și apoi în arabă de către liturgiștii Bisericii copte. Etiopienii o consideră o compilație a liturghiei Sfinților Apostoli, făcută de Sfîntul Vasile cel Mare [35]. Varianta etiopiană nu este altceva decît traducerea versiunii copte a anaforei Sfîntului Vasile, cu unele neînsemnate adaosuri datorate traducătorilor etiopieni. În liturghierul etiopian din 1918 (calendarul etiopian) se nota că această liturghie [36] să se oficieze zilnic [37]. Această men-

28. Este același proces experimentat cu așa-zisa liturghie a Sfîntului Apostol Iacob. Rugăciunile de comemorare a Cinei celei de taină și ritualului împărtășirii cu Trupul și Sîngele Domnului, îndeplinite de Sfinții Apostoli, au fost preluate de urmașii scaunului de la Ierusalim. În contextul acestei tradiții liturgice se va dezvolta după modelul serviciului liturgic al sinagogii, liturghia Sfîntului Iacob.

29. *Mățihafă Kidase...*, 1951 (calendarul etiopian, în limbile ghe'ez și amharică). Vezi și *The Liturgy of the Ethiopian Church*, Addis-Ababa, 1954.

30. Rev. Dr. P. Tzadua, *The Ethiopian Rite* (manuscris), Addis-Ababa, p. 13.

31. Ernst Hammerschmidt, *op. cit.*, p. 46.

32. A. Tekle — Maryam Semharay, *op. cit.*, p. 58. 33. Vezi *Mățihafă Kidase...*

34. *Mățihafă Kidase Nibabna Tirgoame*, Addis Ababa, 1918, p. 111. 35. *Ibidem.*

36. În liturghierul etiopian și în limbajul liturgiștilor etiopieni găsim cuvîntul liturghie și nu anafora. În Etiopia și în general printre liturgiștii etiopieni nu se cunoaște distincția dintre anaforă și liturghie. Pregătirea și studiile unui liturgist etiopian se reduce, mai mult sau mai puțin, la însușirea unui comentariu al respectivei anafore, care nu de multe ori se află exprimat într-un mod destul de fabulos.

37. *Mățihafă Kidase...*, p. 360.

țiune ne-ar arăta că liturghia Sfîntului Vasile a fost la începuturile organizării cultice și canonice a Bisericii etiopiene, liturghia cea mai frecventă.

5. *Anafora Sfîntului Grigorie.* — Aceasta reprezintă tipul sirian și nu cel alexandrin, în variantele sale greacă și coptă. Anafora Sfîntului Grigorie are ca punct comun cu varianta de tip alexandrin, doar faptul că rugăciunea de mijlocire este așezată după epicleză, dar nu este identică cu a Sfîntului Grigorie de Nazianz. Tradiția etiopiană o atribuie Sfîntului Grigorie de Nisa [38], fratele Sfîntului Vasile, neîntrebîndu-se despre autenticitatea sau data scrierii acestei anafore.

6. *Anafora Sfîntului Chiril.* — Nici anafora care se folosește drept liturghie în Biserica Etiopiei și nici apocrifa cu același nume, nu sînt traduceri ale liturghiei Sfîntului Chiril. Așa-zisa anaforă a Sfîntului Chiril, care se folosește în Biserica etiopiană, este de proporții mari; apocrifa însă, este mult mai redusă ca mărime. Liturgiștii etiopieni admit doar pe cea care este în uzul universal al Bisericii etiopiene, considerînd-o opera Sfîntului Chiril al Alexandriei.

7. *Anafora celor 318 Sfinți Părinți.* — Etiopienii îi atribuie paternitate niceeană [39]. Europenii au emis păreri diferite asupra originii acestei anafore. Se crede că varianta etiopiană a fost compusă originar în limba greacă [40], și ulterior s-a pierdut, fiind păstrată doar de etiopieni care au avut darul de a canoniza orice apocrifă. Prelucrările, adaptările, interpolările și notele de comentariu au întregit și au schimbat fizionomia prototipului acestei anafore.

8. *Anafora Sfîntului Atanasie.* — Este o creație etiopiană de influență coptă. Tradiția liturgică alexandrină întregită de cea coptă, în transplantare pe solul Bisericii etiopiene a suferit un proces de prelucrare. Liturgiștii etiopieni o atribuie Sfîntului Atanasie, cu mențiunea că Sfîntul Vasile cel Mare a fost compilatorul ei [41]. Credem că această mărturisire a liturgiștilor etiopieni este suficientă pentru a înțelege originea acestei anafore precum și modul de adaptare și prelucrare a anaforelor etiopiene. În această anaforă se preamărește Sabatul. Împăratul Zara Jaqob (1434—1468) punea capăt disputelor liturgice, consfințind respectarea Sabatului. Acest lucru ne face să credem că această anaforă este mai degrabă opera liturgiștilor etiopieni din acest secol, sau mai exact prelucrarea acestei anafore se încheia în acest secol.

9. *Anafora lui Dioscur.* — Varianta etiopiană nu are nici o asemănare cu variantele siriene și alexandrine. Oricum, convingerea unanimă a etiopienilor este că această liturghie [42] aparține lui Dioscur, considerat sfînt în Biserica lor. Sîntem înclinați să credem că această anaforă este opera liturgiștilor etiopieni din secolele al XV-lea și al XVI-lea care au atribuit-o lui Dioscur. Este epoca în care literatura coptă și spiritul anticalcedonian sînt tot mai prezente în Biserica etiopiană. Tot în această perioadă apar în traducere și așa-zisele lucrări ale lui Dioscur aflate în colecția patristică coptă, «Haimanotă Abaw».

38. *The Liturgy of the Ethiopian Church...*, p. 173. 39. *Mățihafă Kidase...*, p. 278.

40. Original, a fost alcătuită în limba greacă (pentru coloniștii străini), și după traducerea ei în limba etiopiană, textul grec s-a pierdut... Ernst Hammerschmidt, *op. cit.*, p. 46.

41. *Mățihafă Kidase...*, p. 398.

42. Deși folosim termenul generic de liturghie, trebuie să se citească anaforă; pentru etiopieni toate cele 14 anafore sînt numite liturghii. Cred că nu greșim numindu-le cu același cuvînt, conștienți însă de faptul că pentru un liturgist sau un cercetător al liturghiei Bisericii etiopiene cele două cuvinte nu sînt sinonime. Practic, cuvîntul anaforă nu apare în limbajul liturgiștilor etiopieni.

10. Anafora Sfîntului Ioan Gură de Aur. — În comentariile liturgiștilor etiopieni se notează că această anaforă este opera Sfîntului Ioan Gură de Aur, dar se adaugă că cel care a prelucrat-o a fost Sfîntul Vasile [43]. Cine este respectivul Vasile nu se menționează. Să fie oare o pomenire a traducătorului...? Între varianta etiopiană și cea siriană nu sînt asemănări. Acest lucru cred că ar fi o dovadă că traducătorii etiopieni s-au folosit de o variantă alexandrină, de limbă greacă, ori în traducere arabă.

11. Anafora Sfîntului Iacob de Sarug. — Potrivit tradiției etiopiene, această anaforă a fost tradusă din limba siriacă [44]. Deși îi poartă numele, respectiva anaforă nu are nici o legătură cu anafora siriană a lui Iacob de Sarug. Varianta siriană a avut ca model un formular liturgic străin [45]. Pre-anafora acestei liturghii am putut-o identifica cu cea a Sfîntului Vasile cel Mare în varianta greacă.

12. Anafora Sfîntului Ioan Evanghelistul. — Liturgiștii etiopieni atribuie Sfîntului Ioan Evanghelistul paternitatea acestei anafore. Ca structură, această anaforă este asemănătoare celei a Sfinților Apostoli. Sfîntul Vasile cel Mare [46] este considerat de etiopieni drept compilatorul acestei anafore.

13. *Liturghia Sfintei Marii.* — Etiopienii o atribuie episcopului de Bahnasa, Heryacos din Egiptul de Sus. Cînd apare în traducerea etiopiană, nu se știe exact. S-ar părea că traducerea ei și întrebuințarea ei în Biserica etiopiană se datorește secolelor XIV—XV, deși, o tradiție liturgică orală care stăpînește școlile liturgice etiopiene o consideră cu mult mai veche.

14. Anafora Sfîntului Grigorie II (Taumaturgul). — Origine și epoca adoptării sau alcătuirii ei nu se cunosc. În general, înclinăm să credem că aceste anafore a căror origine și datare nu se cunosc cu exactitate, se poate atribui liturgiștilor etiopieni din secolele XIV—XVII. Reformele cu caracter cultic inițiate de împăratul Zara Jaqob (1434—1468) aveau darul să producă lucrări cu caracter liturgico-canonic, ca de exemplu «Serat We-Tezaz» (Rînduieli și porunci), o culegere de formulare liturgice și canonice. În acest secol versificația religioasă etiopiană se apropie de splendorile ei. Imnologia etiopiană a epocii rivalizează în frumusețe cu psalmii davidici și cu imnele liturgice ale bizantinilor. Apar anaforele ritmate, un gen specific etiopian, după modelul poeziei sacre «kînè». Unul din marii liturgiști etiopieni, aparținînd secolului al XV-lea, a fost Gheorghios din Gasecia, autorul anaforei a doua a Maicii Domnului. Secolul al XV-lea a fost epoca luptei dintre partidele monahale privind respectarea sau abrogarea Sabatului. Teologii fiecărei partide au creat o mulțime de omilii (dîrsană). La acestea se adăugau omiliile în cinstea Maicii Domnului, a Sfintei Cruci etc. ca o expresie a controverselor doctrinare în cauză și a dezvoltării cultului Sfintei Fecioare Maria. Literatura sacră etiopiană se împrospătează cu noi traduceri din literatura de limba arabă a Bisericii copte. Care au fost anaforalele folosite de Frumențiu, de cei «nouă sfinți» și de urmașii lor pînă în această perioadă, nu se poate menționa cu certitudine. Liturgiștii au omis diferite păreri izvorîte în parte din contextul realităților istorico-literare ale timpului respectiv. Din perspectiva acestor

43. Vezi *Mățihață Kidase...*

44. Liturgiștii etiopieni spun că traducerea din limba siriană în limba etiopiană s-a făcut de etiopianul Wolde Sellasse. Vezi Abba Takla — Maryam Semharay Selim, *«La Messe éthiopienne»*, în «Revue de l'Orient Chrétien», troisième série, tome X (XXX), nr. 3 et 4, Paris, 1946, p. 413.

45. Ernst Hammerschmidt, *op. cit.*, p. 47.

46. *Mățihață Kidase...*, p. 182.

realităţi se pare că Frumenţiu a adus la Axum tradiţia liturgică alexandrină formulată în anafora sau anaforele folosite şi de Sfîntul Atanasie cel Mare în Biserica sa. Cît priveşte pe cei «nouă sfinţi» răspunsul rămîne încă discutabil. Unii istorici îi consideră necalcedonieni, iar alţii calcedonieni [47]. Oricare ar fi adevărul, ei au adus cu ei liturghiile existente în uzul practic al Bisericilor din care veneau. Liturghia Sfîntului Marcu, a Sfîntului Apostol Iacob, a Capadocienilor, sau formularele liturgice din aceste Biserici, nu le erau străine celor «nouă sfinţi» veniţi în Etiopia.

Caracteristicile anaforelor etiopiene

În Etiopia nu există o tradiţie uniformă privind locul unor texte liturgice în cadrul anaforelor. De fapt, de abia în 1925 apărea pentru prima dată liturghierul etiopian în ediţie tipărită care consfinţea receptarea celor 14 liturghii în uzul Bisericii etiopiene. Pînă la această dată, fiecare mînăstire îşi avea tradiţia ei liturgică, fiecare provincie îşi avea practicile ei liturgice. Liturgiştii etiopieni modificau canonul liturgic sau adăugau după propriul lor gust, ori de cîte ori simţeau nevoia s-o facă. Mitropoliţii (Abuna) copţi, străini de limba şi tradiţia liturgică etiopiană, erau mulţumiţi doar cu auzul numelor de botez ale acestor anafore care nu păreau străine de duhul ortodoxiei copte. Pomenirea numelor Chiril şi Dioscur păreau concludente. În vechile manuscrise ale liturghierelor etiopiene se găsea şi textul lucrării «Tîmîhîrtă Hîbuat» (Doctrina Arcanorum), care a fost eliminat din liturghierele tipărite ale Bisericii etiopiene. Liturgiştii europeni vorbesc de anafore traduse şi ritmate. Printre anaforele traduse în limba etiopiană se menţionează: a. Anafora Sfîntului Marcu [48]; b) Anafora Sfîntului Vasile; c) Anafora Sfîntului Iacob, fratele Domnului. Anaforele ritmate sînt socotite următoarele: a) Anafora Maicii Domnului de către Grigorie; b) Anafora scurtă a Sfîntului Chiril; c) Anafora Sfîntului Epifanie. Nu lipsesc nici unele curiozităţi obişnuite anaforelor etiopiene, astfel în anafora Maicii Domnului, compusă de Cyriacus de Bahnasa, se aduc cuvinte grele la adresa musulmanilor, iar în anafora Sfîntului Atanasie se condamnă practicile iudeilor. Aceste menţiuni sînt pentru noi mărturii sigure ale epocii în care autorii lor etiopieni au trăit. În comentariile liturghierelor etiopiene se spune că liturghiile au fost transcrise în cîntarea liturgică de Jared [49]. Socotit de etiopieni părintele muzicii sacre, Jared a trăit în secolul al VI-lea. Evident, anafora a căror origine aparţine secolelor XIV—XV, n-au putut fi contemporane epocii lui Jared. În liturghierul din 1918 [50], se subliniază că sînt doar patrusprezece liturghii în uzul Bisericii etiopiene. Liturgiştii etiopieni contemporani [51] enumeră în comentariile lor încă şase liturghii. Acestea sînt: a) Liturghia Sfintei Fecioare Maria, opera apostolului Natanael, în uz în Mînăstirea Dabra Markos (Gogiam); b) Liturghia Sfintei Fecioare Maria, opera Sfîntului Evanghelist Marcu, în uz la Mînăstirea Zena Marquos (Şoa); c) Liturghia Sfintei Fecioare Maria scrisă de Sfîntul Grigorie din Capadocia, în uz în Tana şi în Ţâfăta; d) Liturghia Sfintei

47. Vezi Sergew Hable Sellassie, *op. cit.*, p. 116.

48. Ernst Hammerschmidt e de părere că textul etiopian al anaforei Sfîntului Marcu este mai vechi decît textul grecesc. Vezi *op. cit.*, p. 866.

49. *Mäṭihafä Kidase...*, p. 212.

50. *Ibidem*, p. 462.

51. Likă Täbăt Aklilă Birhan Oldă Kircos, *Zena Măhahift Brana*, în «Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies», Addis-Ababa, 1966, II, Institute of Ethiopian Studies Haile Sellassie I University, p. 136—137.

Fecioare Maria scrisă de Abba Gheorghe în uz în toate lavrele mari; e) Liturghia Igsiî scrisă de Abba Gheorghis, aflată în uz doar în localitatea Giamădă; f) Liturghia Igsiî scrisă de Rîtua Haimanot, aflată în uz în Mînăstirea Mîhîrăt.

*

Liturghia nu este doar un obiect de studiu, ci o mărturisire, o trăire, o experienţă a unirii cu Hristos. Liturghia este un depozit sacru al rugăciunii de generaţii cristalizată în dipticile şi formularele epocii respective. Caracterul contemplativ al rugăciunii euharistice, la persoana I plural «noi», simbolismul vaselor şi obiectelor liturgice, sensul comuniunii, al comunităţii, al dialogului, aspectul cosmic şi ontologic, aspectul sacrificial sînt tot atîtea note caracteristice ce izvorăsc din liturghiile Bisericii etiopiene. Participarea efectivă şi activă a credincioşilor la Sfînta Liturghie prin răspunsurile pe care le dau preoţilor ne amintesc de practica Bisericii primare, unde lipseau gorgoanele şi ipsiloanele ce aveau să despartă tot mai mult altarul de masa de credincioşi în bisericile din Bizanţ. În liturghiile etiopiene se simte şi se trăieşte spiritul comunităţii tradiţiei liturgice din epoca apostolică şi patristică. Pentru a distinge liturghia primitivă de cea de azi, liturgiştii obişnuiesc să scrie în comentariile lor că cele ce s-au adăugat s-au făcut conform tradiţiei Apostolilor şi regulilor Părinţilor [52].

Epicleza (Irăsîio) rămîne pentru liturghia etiopiană centrul cultului creştin în jurul căruia gravitează jertfa şi îndumnezeirea omului. Nu toate anaforele etiopiene au însă epicleză. Cele care nu au epicleză se folosesc de cea a Sfinţilor Apostoli [53]. Anaforele urmează mai mult sau mai puţin structura anaforelor Apostolilor. Liturghiile etiopiene constituie un preţios tezaur al literaturii teologice etiopiene. O cunoaştere exactă a epocii traducerilor şi a modului alcătuirii anaforelor etiopiene este greu de determinat deoarece origina lor este necunoscută, dezvoltarea lor considerabilă şi diferenţele dintre manuscrisele Liturghierelor sînt foarte numeroase. Text, note marginale, interpolări, schimbări de structură a frazei etc., adăogate şi făcute la libera voinţă a liturgiştilor etiopieni dau şi liturghiilor importate o oarecare notă de originalitate. Pe modelul cîtorva liturghii mai vechi de proveniență alexandrină, liturgiştii etiopieni au prelucrat noi liturghii, care deşi au acelaşi nume cu cele copte sînt totuşi total diferite; exemplu elocvent sînt anaforele Sfîntului Chiril şi ale Sfîntului Grigorie. Formularele liturgice şi anaforele liturgice de limbă greacă, au fost importate în Etiopia înainte de sinodul de la Calcedon [54], cînd relaţiile cu lumea bizantină intrau în amurgul lor. După Calcedon se trecea la o adaptare a riturilor străine la spiritul obiceiului liturgic şi al limbii naţionale. Procesul de încetăţenire al anaforelor de limbă greacă sau coptă se va încheia prin secolele XIV—XV cînd elementele cultice autohtone sînt predominante.

52. Vezi Ababa Takla — Maryam Semharay, *La Messe Ethiopienne*, în «Revue de l'Orient Chrétien», III-ème serie, Tome IX (XXIX) — 1933—1934 — nr. 1 et 2, Paris, 1933, p. 192—193.

53. Vezi J. M. Harden, (Bishop of Tuam) *The Anaphoras of the Ethiopic Liturgy*, London Society for Promoting Christian Knowledge, 1928.

54. Aceste liturghii «au fost împropriate de etiopieni înainte de Conciliul de la Calcedon, căci după acesta ei n-au mai avut relaţii cu Biserica Greacă sau Latină». Vezi Iob Ludolf, *De Liturgiis Aethiopium...*, p. 34.

Drd. Vasile Axinia

CONTRIBUȚIA PROFESORULUI VALERIAN ȘESAN LA DEZVOLTAREA DREPTULUI BISERICESC*

Canonistul ortodox român preotul profesor dr. Valerian Șesan s-a născut la 28 iunie 1878, ca fiu al familiei preotului Dimitrie și Parascheva Șesan, paroh în Comuna Slobozia-Rarancei (Bucovina). Rămas de curînd orfan de ambii părinți, acesta a fost crescut la început împreună cu frații săi, în casa unchiului lor Ioan Nichitovici din Cernăuți, apoi în casa vărului său Epifanie Popescu.

Între anii 1884—1888, tînărul Valerian a urmat școala primară, iar între 1888—1896, liceul clasic român din Cernăuți. După absolvirea liceului s-a înscris la Facultatea de teologie din Cernăuți, apoi urmează cursurile de doctorat, pe care le absolvă în anul 1901. Pentru a-și adînci cunoștințele în domeniul dreptului bisericesc, se înscrie la facultatea de drept din Cernăuți, după absolvirea căreia urmează cursurile de doctorat la universitatea din Praga, obținînd titlul academic de «doctor juris utriusque».

În perioada 1906—1907, a fost trimis la studii de specializare în dreptul canonic, la universitatea din Atena și Ierusalim, iar în perioada 1907—1908, frecventează cursurile la academiile teologice din Kiev, Moscova și Petrograd (actualul Leningrad). Întors în țară, a fost hirotonit diacon, după ce în prealabil s-a căsătorit cu Bojena, fiica lui Vaclav Nemec, președintele Camerei de comerț din Praga. În anul 1918 a fost hirotonit preot, în anul 1920 hirotesit protoiereu, iar în 1922 hirotesit arhipresbiter stavrofor. În perioada 1911—1913, a îndeplinit funcția de translator oficial pentru limba cehă, pe lîngă Curtea de apel din Cernăuți. La 2 octombrie 1913 a fost numit docent pentru catedra de drept bisericesc la facultatea de teologie din Cernăuți. În 1918 a fost numit profesor suplinitor pentru specialitatea dreptului bisericesc, în ianuarie 1919 fiind titularizat profesor.

Pentru activitatea sa pe tărîm cultural, a fost numit decan al facultății de teologie în perioadele 1921—1925, 1927—1930. Concomitent a depus o activitate susținută, cu diferite însărcinări, printre care amintim: profesor de drept bisericesc romano-catolic și ortodox la facultatea de drept din Cernăuți și profesor de limbă latină și greacă la liceul Aron Pumnul din Cernăuți. A primit diferite însărcinări, în calitate de delegat al Bisericii Ortodoxe Române. Astfel, în anul 1919, a fost numit membru în delegația Bisericii Ortodoxe Române, la conferința mondială creștină; tot în 1919, a fost membru al conferinței bisericești de la Sinaia, chemată să stabilească criteriile pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române, membru în comisia pentru alcătuirea unei colecții de canoane și legiuiri bisericești, membru și secretar al corpului legislativ privind proiectul de organizare bisericească a Bisericii Ortodoxe Române (1921), inspector mitropolitan pentru Mitropolia Bucovinei (1923—1924), delegat al Bisericii

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

Ortodoxe Române la Congresul Alianței Mondiale pentru înfrățirea popoarelor prin Biserică de la Praga (1928), delegat al Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române în comisia română pentru pregătirea lucrărilor conferinței de la Vatoped din anii 1930 și 1932. A susținut cu hotărîre înființarea Patriarhiei Române, în noile condiții care se creaseră Bisericii Ortodoxe Române în urma reîntregirii Țării. A fost membru activ al mai multor societăți și asociații [1]. A ilustrat catedra de drept canonic a Facultății de teologie din Cernăuți în perioada 1921—1938. La 10 mai 1940 a adormit întru Domnul, la vîrsta de 62 ani [2].

În cele ce urmează vom expune mai pe larg acele lucrări ale profesorului V. Șesan, care sînt mai semnificative, în care se evidențiază problemele de drept bisericesc de care s-a ocupat acesta, și din care se desprinde contribuția sa la dezvoltarea dreptului bisericesc în Biserica Ortodoxă Română. Prezentarea lucrărilor Prof. V. Șesan se va face astfel :

1. Manuale ;
2. Studii privind organizarea și administrarea Bisericii ;
3. Raporturile dintre Biserică și Stat ;
4. Diverse articole și recenzii.

I. *Manuale.*

Curs de drept bisericesc universal, ediția a IV-a, Cernăuți, 1942, 268 pagini.

Apariția acestei ediții a cursului de drept bisericesc universal se datorează P. C. Pr. Prof. Dr. Milan Șesan (fiul canonistului Valerian Șesan), actualul titular al catedrei de Istoria Bisericii Universale de la Institutul teologic universitar din Sibiu. După cum P. C. Sa menționează în prefața acestui curs de drept «avînd în vedere că manuscrisul de drept bisericesc al canonistului Șesan, în mare parte pregătit pentru tipar și dotat cu un bogat aparat critic a fost distrus, s-a decis a publica un nou manual, pe baza celor trei ediții dactilografiate ale cursului de drept bisericesc universal, alcătuită în anii 1936, 1937 și 1938 de studenții Nicolae Grosu și Vasile Văcărescu [3].

Încă de la început vom arăta că, spre deosebire de alte manuale de drept bisericesc ortodoxe — care au grupat materia fie după cele trei laturi ale puterii bisericești ; învățătorească, sfințitoare și de conducere, sau ca cel a lui N. Milaș în : organizație, administrație și viața Bisericii — prof. V. Șesan a sintetizat materia dreptului bisericesc ortodox în două mari părți : organizație și administrație, în prima parte expunînd organele colegiale și individuale care dețin și exercită puterea bisericească, iar în partea a doua, actele prin care aceste organe exercită puterea bisericească.

În introducerea manualului de drept bisericesc, profesorul V. Șesan stabilește noțiunea dreptului bisericesc, arătînd că este «totalitatea normelor date de Mîntuitorul Iisus Hristos și de organele competente ale Bisericii, în scopul reglementării

1. Printre acestea amintim : Societatea «Academia Ortodoxă», 1899—1900, al cărui președinte a fost ; Societatea muzicală «Armonia», 1896 ; Societatea pentru cultură și literatură din Bucovina, 1901 ; fondator al ziarului «Glasul Bucovinei», 1918 ; Asociația clerului ortodox din Bucovina ; Asociația profesorilor secundari ; conducător al revistei «Candela» ; membru al mai multor societăți de binefacere (internate, orfelinate) ; fondator al muzeului regional din Cernăuți etc.

2. Amintim că, pentru activitatea sa, prof. V. Șesan a primit diferite distincții, iar volumul comemorativ ce i s-a dedicat în revista «Candela» (1942), personalități bisericești și teologice ale vremii, i-au adus frumoase elogii.

3. Vezi prefața la ediția a IV-a a *Cursului de drept bisericesc,* Cernăuți, 1942.

vieții în sînul Bisericii lui Hristos ca organism social» [4]. După ce expune apoi izvoarele dreptului bisericesc, autorul tratează organizația bisericească, definindu-o ca fiind «totalitatea persoanelor și instituțiilor bisericești care dețin puterea în Biserică ca organism social» [5].

Cît privește organele de exercitare a puterii bisericești, prof. V. Șesan le împarte în organe colective, enumerînd între acestea : sinodul ecumenic, consensul Ecclesiae dispersae, sinodul panortodox și sinodul particular, și organe individuale : patriarhul, exarhul, mitropolitul, episcopul și organele ajutătoare acestuia ; protoiereul, preotul, diaconul etc.

Între organele colective de exercitare a puterii bisericești, autorul menționează în primul rînd :

1. Sinodul ecumenic, care reprezintă totalitatea puterii bisericești, în probleme dogmatice, cultice, canonice de administrație și organizație. «Sinodul ecumenic este organul infailibil de formulare a învățăturilor Mîntuitorului, pe baza Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții, precum și de păstrare infailibilă a acestor învățături» [6].

2. Consensus Ecclesiae dispersae, care este înlocuitor al sinodului ecumenic cînd acesta nu se poate întruni, avînd aceeași autoritate. Spre deosebire de sinodul ecumenic cînd întreaga Biserică este reprezentată prin delegați-episcopi în împrejurări cînd episcopatul nu s-ar putea întruni în sinod ecumenic, Biserica legiferează totuși în probleme de interes general, punîndu-se de acord, în baza unor scrisori, în care Bisericile ortodoxe autocefale (împrăștiate) se pronunță ca fiind de acord asupra unor asemenea probleme de interes general. Ca exemplificare a acestui procedeu de lucru, prin consens, prof. V. Șesan menționează Mărturisirea de credință ortodoxă a lui Petru Movilă (Iași, 1642) și cea a lui Dositei, patriarhul Ierusalimului (1672), asupra cărora Bisericile s-au pronunțat treptat.

3. Sinodul panortodox este organul suprem al Bisericii ecumenice a răsăritului după despărțirea din anul 1054 dintre Biserica de Apus și Biserica de Răsărit, la acest sinod fiind reprezentată întreaga Biserică Ortodoxă. Hotărîrile unui asemenea sinod fiind luate în conformitate cu hotărîrile sinoadelor ecumenice — și în primul rînd cu Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție — sînt obligatorii pentru întreaga Biserică Ortodoxă, ca și cum ar fi luate de un sinod ecumenic.

4. Sinodul particular «ca adunare a episcopilor unei părți din Biserică» [7].

Acesta nu poate însă formula dogme noi ci numai principii de păstrare neschimbată a dogmelor stabilite de un sinod ecumenic.

Expunînd în continuare organele individuale prin care se exercită puterea bisericească, prof. V. Șesan insistă asupra drepturilor și prerogativelor patriarhului, exarhului, mitropolitului, episcopului și organelor ajutătoare acestuia [8].

Tot în cadrul organizației Bisericii, prof. V. Șesan se ocupă și de poziția laicilor în Biserică, subliniind colaborarea lor cu clerul ; arată că episcopul este conducătorul responsabil al turmei sale. De aceea cercul de competență al mirenilor la reglemen-

4. Dr. Valerian Șesan, *Curs de drept bisericesc*, ediția a IV-a, îngrijită de Dr. Milan Șesan, profesor universitar, Cernăuți, 1942, p. 13.

5. *Ibidem*, p. 60. 6. *Ibidem*, p. 110. 7. *Ibidem*, p. 120.

8. Exarhii sînt conducătorii exarhatelor (un exarhat este alcătuit din mai multe mitropolii reunite într-o diocezǎ) ; vezi can. 2 al sinod. II ec., can. 9, 17, sin. IV ec., can. 6 Sardica. Deasemenea prof. V. Șesan face distincție între mitropolitul primat, mitropolitul onorific și arhiepiscop, enumerînd și organele colective și individuale ajutătoare episcopului ; adunarea eparhială și consiliul eparhial, episcopii ajutători, protoiereii, preoții.

tarea și administrarea chestiunilor bisericești alături de episcop și cler este limitat și bine stabilit, fiind de natură administrativă.

În partea a doua a manualului, rezervată administrației, este prezentată administrarea puterii bisericești în general, acordîndu-se o deosebită atenție impedimentelor din punct de vedere bisericesc la încheierea tainei căsătoriei religioase, ca și instanțele de judecată bisericești, delictele și pedepsele.

La sfîrșitul manualului său prof. V. Șesan prezintă concepția ortodoxă cu privire la raporturile dintre Biserică și Stat. După ce arată că aceste raporturi își au un fundament scripturistic în însăși învățătura Mîntuitorului (prin cuvintele «Dați Cezarului cele ce sînt ale Cezarului și lui Dumenzeu cele ce sînt ale lui Dumnezeu») și în epistolele Sfîntului Apostol Pavel (Romani XIII, 1—17), autorul accentuiază că, încă de la întemeierea sa, Biserica creștină a dovedit loialitate față de Stat, păstrată în decursul celor aproape două milenii. Această notă este caracteristică și astăzi Bisericilor Ortodoxe, care sprijină statele naționale pe teritoriul cărora acestea își desfășoară activitatea, colaborînd în înțelegere și armonie în toate acțiunile cu caracter social inițiate de stat.

II. *Studii de organizare și administrație bisericească.*

În timpul activității profesorului V. Șesan s-au pus diferite probleme speciale, cum ar fi de exemplu convocarea și ținerea unui sinod panortodox și competența lui. Pentru pregătirea unui asemenea sinod s-au inițiat întruniri ale delegaților Bisericilor Ortodoxe, cum a fost cea de la Vatoped din anul 1930. La două din temele dezbătute la Vatoped și înscrise pe ordinea de zi a conferinței, a prezentat referate și prof. V. Șesan, și anume: «definirea condițiilor potrivit cărora se proclamă autocefalia unei Biserici Ortodoxe, precum și definirea numărului Bisericilor autocefale recunoscute pînă în prezent» [9]. După ce stabilește în referatul său noțiunea autocefaliei, autorul dezvoltă felul cum era înțeleasă aceasta în Biserica primară, apoi în perioada organizării Bisericii, recunoscîndu-se la început aceasta numai episcopilor, apoi pe măsură ce au luat ființă unități mai mari, mitropoliților și patriarhilor [10]. În tratarea problemei, prof. V. Șesan urmează linia tradițională a Bisericii Ortodoxe, atunci cînd afirmă principiile ce trebuiesc observate la dobîndirea autocefaliei unei Biserici noi accentuînd faptul că noile patriarhate și-au dobîndit autocefalia în urma cîștigării de către statul național a independenței sale, căreia în mod automat i-a urmat și independența jurisdicțională a Bisericii (can. 17. sin. IV. ec.; can. 38 Trulan).

În același context, prof. V. Șesan expune și problema autonomiei bisericești.

Pentru o mai clară înțelegere a acestei probleme, vom arăta că autonomia bisericească poate fi de două feluri: externă și internă.

---

9. Lucrările se intitulează: *Autocefalia și autonomia și Viitorul Prosinod al Sfintei Biserici Ortodoxe*, apărute în «Candela», XLII (1931), nr. 4—12, aprilie—decembrie, p. 216—237, 243—249. În legătură cu problema autocefaliei și autonomiei mai vezi și următoarele articole și studii apărute: Prof. Iorgu D. Ivan, *Raporturile Bisericilor Ortodoxe Autocefale între ele și față de Patriarhia Ecumenică, după canoane și istorie*, în «Mitrop. Moldovei și Sucevei», XLIX (1973), nr. 7—8, p. 465—479; Mag. Constantin Pîrvu, *Autocefalia Bisericii Ortodoxe Române*, în «Studii teologice», VI (1954), nr. 9—10, p. 511—530; Pr. Prof. Liviu Stan, *Obîrșia autocefaliei și autonomiei*, în «Mitrop. Olteniei», XIII (1961), nr. 1—4, p. 80—113; Idem, *Autocefalia și autonomia în Ortodoxie*, în «Mitropolia Olteniei», XIII (1961), nr. 5—6, p. 278—316; Idem, *Statutul Bisericii Ortodoxe Române*. în «Studii teologice», I (1949), nr. 7—8, p. 638—661.

10. Can. 6 sin. I ec. (exarhilor cînd mitropoliile au fost organizate în exarhate), can. 2 sinod. II ec. și patriarhilor cînd mai multe exarhate au fost reunite în patriarhie, can. 28 sin. IV ec., 36, Trulan.

1. «Prin autonomia externă se înţelege independenţa Bisericii faţă de oricare altă organizaţie în afara ei, inclusiv Statul în cuprinsul căruia îşi desfăşoară activitatea. Această autonomie faţă de Stat constă în dreptul şi libertatea Bisericii de a-şi reglementa prin organe proprii, toate chestiunile ei de natură strict religioasă, folosind numai mijloace religioase, spirituale» [11].

2. Autonomia internă, la rîndul ei, poate îmbrăca două aspecte :

a. Primul aspect exprimă independenţa unei Biserici Ortodoxe în raporturile ei interortodoxe, la un nivel mai limitat decît nivelul independenţei pe care o exprimă autocefalia. Autonomia internă arată că stadiul de dezvoltare al unei Biserici nu-i îngăduie să se organizeze ca Biserică autocefală şi nici cu toate organele ce le impune autocefalia, îndeosebi sinodul episcopilor. Dealtfel pentru existenţa unei Biserici autonome nu este nevoie ca aceasta să fie recunoscută de toate Bisericile Ortodoxe, ci numai recunoaşterea acesteia de către Biserica mamă autocefală, prin aşa numitul «Tomos». Dependenţa acesteia de Biserica autocefală se exprimă în cîteva puncte mai caracteristice, şi anume : primirea Sfîntului şi Marelui Mir de la Biserica autocefală, alegerea primului ierarh sau şi al celorlalţi, de Biserica autocefală, pomenirea primului ierarh al Bisericii autocefale la sfintele slujbe, participarea unor ierarhi ai Bisericii autocefale la sinoadele Bisericii autonome, cînd se discută probleme mai importante ce privesc Biserica autonomă, judecarea în recurs a ierarhilor Bisericii autonome de către sinodul Bisericii autocefale, aprobarea statutelor de organizare şi funcţionare a Bisericii autonome de către Biserica autocefală, dreptul ierarhilor Bisericii autonome de a participa la sinoadele Bisericii autocefale, în probleme ce privesc Eparhia respectivă, stabilirea şi păstrarea de legături canonice cu Biserica autocefală, întreţinerea de legături cu alte organizaţii religioase, dar numai cu consimţămîntul Bisericii autocefale.

b. «Al doilea aspect al autonomiei interne, care mai este designată şi prin «autonomie eparhială», constă în independenţa unei eparhii faţă de orice altă eparhie din Biserica autocefală sau autonomă respectivă, în sensul că întreaga viaţă religioasă dintr-o eparhie este îndrumată, în mod exclusiv de episcopul titular.

Această autonomie se întemeiază pe egalitatea în putere a tuturor episcopilor. Ea nu exclude însă controlul ierarhic, în scopul aplicării unitare în toate eparhiile, a măsurilor luate de sinodul respectiv, în cazuri excepţionale exercitîndu-se dreptul de devoluţiune...» [12].

Cu prilejul conferinţei de la Vatoped (1930), prof. V. Şesan a întocmit şi articolul privind «Viitorul Prosinod al Bisericii Ortodoxe». În acest articol Prof. Şesan socoteşte că înaintea ţinerii unui sinod ecumenic, la care vor fi invitaţi toţi episcopii, este necesar să se ţină un prosinod ecumenic, la care vor lua parte numai episcopii ortodocşi canonici delegaţi, urmînd a se dezbate problemele ce privesc întreaga Biserică.

Puţin mai tîrziu, după conferinţa de la Vatoped, a avut loc, în anul 1936, congresul profesorilor facultăţilor de teologie, la Atena, la care prof. V. Şesan a participat cu două referate. Datorită suferinţei fizice în care se găsea, prof. V. Şesan nu a putut participa, totuşi cele două referate ale sale au fost citite în congres şi au avut un ecou pozitiv în lumea ortodoxă a timpului. Este vorba despre problema viito-

11. Prof. Iorgu D. Ivan, *Principiile fundamentale ale legislaţiei Bisericii Ortodoxe Române*, prelegere dactilografiată, p. 9.
12. *Ibidem*, p. 11.

rului sinod ecumenic și cea a revizuirii canoanelor și codificării lor, ce ar urma să se facă cu prilejul ținerii sinodului ecumenic [13]. Dealtfel, problemele ce ar fi urmat să fie dezbătute în acel sinod ecumenic, au fost amintite la vremea respectivă de către mitropolitul primat al României, Miron Cristea, cel ce avea să fie primul patriarh al României — dintre care menționăm; revizuirea unor slujbe bisericești, examinarea posturilor în noile condiții de viață ale creștinilor, recăsătorirea preoților văduvi prin deces, reexaminarea gradelor de rudenie în vederea căsătoriei, etc. Prof. V. Șesan s-a ocupat în mod special și de problema «codificării canoanelor și legilor bisericești după revizuirea lor, cu privire la valabilitatea actuală a acestora, precum și legiferarea de noi probleme bisericești [14]. Sinodul ecumenic «ca organ infailibil de formulare a învățăturii Mîntuitorului pe baza Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții, precum și de păstrare infailibilă a acestei învățături [15], trebuie să întrunească anumite condiții după care ar urma să fie declarat un sinod ecumenic, și anume; întreaga Biserică să fie reprezentată prin episcopi cu hirotonie validă, toți episcopii să participe la sinod cu drept de vot, obiectul discuțiilor să privească întreaga Biserică iar primirea deciziilor să se facă de întreaga Biserică.

Pentru ca viitorul sinod ecumenic să se poată ține cît mai curînd, prof. V. Șesan este de părere că «un pas înainte în vederea ținerii viitorului sinod ecumenic ar fi reintroducerea sinoadelor patriarhale endemice de altă dată (ca cele de la Constantinopol) care multe secole în șir au fost singurul organ de unificare al întregii Biserici Ortodoxe» [16].

Legată tot de problema ținerii viitorului sinod ecumenic, prof. V. Șesan tratează și problema revizuirii canoanelor. El expune motivele pentru care viitorul sinod ecumenic ar trebui să revizuiască o parte din acestea, deoarece trebuie să se țină seama de evoluția și schimbările intervenite în viața creștinilor, mai ales că în timpurile de față, în toate Bisericile Ortodoxe Autocefale, se pun multe probleme noi, care în vechime nu erau cunoscute sau nu aveau importanța celor de astăzi. «Ca urmare a acestui fapt — zice prof. V. Șesan — trebuie să ne gîndim mai serios la revizuirea acestora și a altor norme bisericești, să se stabilească dacă mai sînt aplicabile în practică și dacă nu cumva trebuiesc emise alte canoane noi, respectîndu-se

13. Lucrările se intitulează : *Convocarea Sinodului Ecumenic și Revizuirea canoanelor și altor norme bisericești*, apărute în «Candela», 1936. În legătură cu problema viitorului Prosinod și Sinod Ecumenic, mai vezi și următoarele articole și studii apărute : Pr. Prof. I. Gh. Coman, *Sinoadele ecumenice și importanța lor pentru viața Bisericii*, în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 3, p. 292—304 ; *Sinoadele ecumenice ca expresie a universalității Bisericii*, în «Studii teologice», XIX (1967), nr. 1—2, ianuarie—februarie, p. 3—23 ; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Autoritatea Bisericii*, în «Studii teologice», XVI (1964), nr. 3—4, p. 183—216 ; Pr. Prof. Liviu Stan, *Cu privire la un viitor sinod ecumenic*, în «Ortodoxia», IV (1952), nr. 3—4, p. 598—610 ; Idem, *Importanța vechilor sinoade ecumenice și problema viitorului sinod ecumenic*, în «Studii teologice», XXIV (1972), nr. 3—3, p. 209—211 ; *Problema unui viitor sinod ecumenic și poziția Bisericii Ortodoxe față de el*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 2, p. 335—337 ; Prof. Alex. Elian, *Atitudinea Bisericii Vechi-Catolice față de sinoadele ecumenice*, în «Ortodoxia», XXII (1970), nr. 3, p. 374—375 ; Pr. Traian Vladman, *Problema sinodului ecumenic în sfintele canoane*, în «Studii teologice», XXV (1973), nr. 7—8, p. 546—560 ; Drd. Dan Dumitrescu, *Bisericile creștine și Sinodul Ecumenic*, în «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 3, iulie—sept., p. 498—504.

14. *Convocarea Sinodului Ecumenic*, extras din revista «Candela», 1936, Cernăuți, 1937, p. 18. Vezi și *Revizuirea canoanelor și altor norme bisericești, precum și codificarea lor*. Extras din «Candela», anul 1936, 17 p.

15. *Curs de drept bisericesc*, op. cit., p. 110.

16. *Convocarea Sinodului Ecumenic*, op. cit., p. 16.

întru totul învățătura și principiile fundamentale primite de la Mîntuitorul» [17]. O simplă codificare a canoanelor nu ar avea un folos practic dacă nu se va proceda și la cercetarea amănunțită asupra valorii lor practice de astăzi, în scopul abrogării sau emiterii unor noi canoane conform cerințelor de astăzi.

Profesorul V. Șesan și-a desfășurat activitatea didactică într-o perioadă cînd se făcuse reîntregirea țării, și ca urmare a acestui fapt trebuia să se facă și unirea administrativă-bisericească a mitropoliilor din cele trei provincii, într-o singură Biserică unitară [18].

În primăvara anului 1920, Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodove Române a orînduit alcătuirea unui proiect de lege pentru o organizare unitară a acesteia. La alcătuirea acestui proiect a fost chemat și prof. V. Șesan împreună cu V. Gheorghiu și Romul Cîndea. La întocmirea acestui proiect [19], prof. V. Șesan împreună cu ceilalți membri ai comisiei au ținut seama de caracterul Bisericii Ortodoxe Române cît și de dorințele exprimate de diverse personalități ale vremii, pentru o cît mai unitară organizare a acesteia.

După redactarea proiectului, prof. V. Șesan a militat în continuare pentru consolidarea organizației Bisericii Ortodoxe Române [20].

În perioada anilor 1935, prof. V. Șesan a fost chemat din nou să contribuie la modificarea legii și statutului pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române [21]. Astfel în ședința consiliului național bisericesc din 14 octombrie 1935, s-a arătat că această modificare a legii s-a făcut deoarece multe dispoziții din statut, fiind depășite de situațiile existente, trebuiau schimbate sau modificate. Și de această dată profesorul V. Șesan a fost chemat să-și spună cuvîntul la redactarea noului statut, adaptîndu-l la cerințele vremii. Demn de remarcat este faptul că, toate modificările pe care le propune, prof. V. Șesan le documentează cu argumente bazate pe canoane, legiuiri și practica Bisericii, dovedind încă odată nu numai temeinica lui pregătire canonică, ci și spiritul său practic.

Ca un militant pentru consolidarea autorității episcopale, prof. Șesan s-a ocupat și de problema dreptului de devoluțiune în Biserică [22]. În expunerea studiului său consacrat acestei probleme, prof. V. Șesan păstrează linia tradițională bisericească, mergînd chiar mai departe în a afirma că «dreptul de devoluțiune al patriarhului și mitropolitului (în baza canonului 11 al sinodului VII ecumenic) se extinde asupra tuturor problemelor bisericești pe care episcopii nu le rezolvă în conformitate cu

17. Referatul despre revizuirea canoanelor a fost prezentat la congresul profesorilor facultăților de teologie din Atena, iar în limba germană, în care a fost citit referatul, acesta se intitulează : *Revision der Kanones und anderer kirchlichen Normen so wie Kodifizierung (Revizuirea canoanelor și altor norme bisericești, precum și codificarea lor).*

18. În acest scop prof. V. Șesan a publicat articolul *Reorganizarea Bisericii din România Mare,* în «Glasul Bucovinei», din 18 decembrie 1918.

19. *Proiect de unificare a organizației Bisericii Autocefale Ortodoxe Române din România întregită,* Cernăuți, 1920, 69 pagini.

20. Articolele se intitulează : *Reflexiuni asupra unificării organizației bisericești ortodoxe din România întregită,* Cernăuți, 1923, și *Modificarea organizației Bisericii Ortodoxe Române,* în «Glasul Bucovinei», din 24 ianuarie 1922.

21. Articolul se intitulează : *Proiect de regulament pentru alegerea și constituirea organelor reprezentative și executive, în parohiile, protopopiatele și eparhiile din Patriarhia Română,* în «Candela», XLVI (1935), ianuarie—decembrie, p. 168—190. Vezi și articolul *Modificarea legii și statutului pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române,* în «Candela», XLI (1935), ianuarie—decembrie, p. 117—190.

22. Lucrarea se intitulează : *Dreptul de devoluțiune al patriarhului și al mitropolitului în baza canonului 11 al sinodului VII ecumenic,* Cernăuți, 1937, p. 17.

canoanele ci în contrazicere cu ele». În expunerea acestei afirmații, prof. V. Șesan se bazează, pe lîngă hotărîrea canonului 11 al sinodului VII ecumenic, și pe acele „Ἐντάλ ματα", orînduiri patriarhale din secolul al XI-lea și următoarele date mitropoliților și arhiepiscopilor înainte de hirotonie, în care se ordonă ca în cazul cînd un episcop ar călca canoanele, mitropolitul să se ocupe de toate problemele eparhiei. Pentru consolidarea puterii episcopale centrale, prof. V. Șesan militează pentru drepturile patriarhului și ale mitropolitului, în calitate de κεφαλὴ καὶ πρῶτος, avînd dreptul să dea decizii în litigii urgente, și să exercite puterea și controlul (ἐπικράτεια καὶ ἐπορία) asupra episcopilor sufragani.

Alte studii ale prof. V. Șesan sînt dedicate problemei alegerii și constituirii organelor reprezentative și executive din Patriarhia Română sau organelor disciplinare [23], ce se înscriu în contextul reorganizării administrative unificate a Bisericii.

Activitatea prof. V. Șesan se caracterizează deasemenea și prin studii ce intră în domeniul administrației bisericești. Studiile sale izvorăsc din nevoile reale ale Bisericii Ortodoxe Române de a-și cristaliza și consolida unitatea spirituală. De exemplu, el și-a exprimat părerea că facultățile de teologie ar trebui să fie pe lîngă un for de cultură teologică și bisericească, și un factor activ în administrația Bisericii, sugerînd ca doi profesori de la facultatea de teologie să participe la administrația bisericească, pentru îmbinarea în mod armonios a învățămîntului cu practica administrativă [24]. Deasemenea, prof. V. Șesan s-a ocupat — într-o lucrare documentat — și de problema căsătoriei religioase [25].

III. *Raporturile Bisericii cu Statul.*

Unul din capitolele tratate de profesorul V. Șesan în activitatea sa didactică este și cel al raporturilor Bisericii cu Statul. Menționăm că el s-a preocupat îndeaproape de această problemă, tratînd-o în două ample și documentate lucrări, una ca teză de doctorat în teologie în anul 1911, iar alta în anul 1923 [26].

În prima lucrare — care are caracter de lucrare istorică — intitulată «Biserica și Statul în imperiul romano-bizantin de la Constantin cel Mare pînă la căderea Constantinopolului», prof. V. Șesan face un documentat studiu al acestor raporturi dintre Biserică și Stat în imperiul romano-bizantin de la Constantin cel Mare pînă

23. Vezi articolele indicate la nota nr. 20.

24. Articolul se intitulează : *Rolul facultăților de teologie din Cernăuți în Administrația Bisericii,* în «Glasul Bucovinei», din 10 decembrie 1919, nr. 308.

25. Lucrarea a apărut sub titlul : *Căsătoria bisericească,* în volumul omagial dedicat mitropolitului Nicolae Bălan al Ardealului, Sibiu, 1940, 17 p. Lucrarea este publicată prin grija P. C. Pr. Prof. Milan Șesan în «Biserica Ortodoxă Română», LIX (1941), p. 518—533. Pentru o înțelegere mai clară a acestei probleme vezi și articolele : Prof. Iorgu D. Ivan, *Codul familiei,* în «Biserica Ortodoxă Română», LXXII (1954), nr. 4, p. 469—484 ; Idem, *Biserica și instituția căsătoriei,* în «Studii teologice», VIII (1940), nr. 2, p. 127—165 ; Pr. Gh. Soare, *Impedimente la căsătorie. Necesitatea asigurării unei practici uniforme în toată Biserica Ortodoxă,* în «Ortodoxia», XIII (1961), nr. 4, p. 576—590 ; Pr. Prof. Liviu Stan, *Căsătoriile mixte și ultimele măsuri luate de Vatican în privința lor,* în «Studii teologice», XX (1968), nr. 7—8, p. 487—498.

26. Lucrarea (teză de doctorat) se intitulează : *Kirche und Staat im römisch-byzantinischen Reiche seit Konstantin dem Grossen und bis zum falle Konstantinopels. Die Religionspolitik der christlich-römischen Kaiser von Konstantin dem Grossem bis Theodosius dem Grossem (313—380). (Biserica și Statul în imperiul romano-bizantin de la Constantin cel Mare și pînă la căderea Constantinopolului. Politica religioasă a împăraților romani de la Constantin cel Mare și pînă la Teodosie cel Mare (313—380).* Cît privește titlul celui de al doilea volum din lucrarea sa, care nu a mai apărut, acesta s-a intitulat : *Die staatsrechtliche Stellung des Crhstentums im römischen Reiche in der zeit von 313—380. (Poziția juridico-statală a creștinismului în imperiul roman, în epoca dintre 313—380).*

la Teodosie cel Mare. Volumul I, a cărui continuare nu a mai apărut datorită morții sale atît de timpurii, înfățișează raporturile despre care am amintit. «Lucrarea se poate însera cu cinste în rîndurile monografiilor din acest domeniu, fiind citată — la vremea sa — și de autorii străini ce s-au ocupat cu istoricul acestor raporturi dintre Biserică și Stat» [27]. Cît privește cea de a doua lucrare, ea poate fi așezată cu cinste între lucrările privind raporturile dintre Biserică și Stat potrivit concepției Ortodoxe tradiționale. În dezvoltarea acesteia, autorul expune punctul de vedere ortodox, potrivit căruia raporturile dintre Biserică și Stat se întemeiază pe cuvintele Mîntuitorului: «Dați Cezarului cele ce sînt ale Cezarului, și lui Dumnezeu cele ce sînt ale lui Dumnezeu». De aceea și Sfîntul Apostol Pavel afirmă (Romani, XIII, 1—17) că toată suflarea este făcută ca să se supună autorității Statului, dîndu-i pe lîngă cinstea cuvenită și contribuția materială pentru susținerea sa.

Tratînd apoi raporturile dintre Biserica Ortodoxă Română și Statul român, autorul arată că, din vechime, acestea s-au bazat pe armonie și înțelegere, Biserica Ortodoxă Română sprijinind Statul român în acțiunile sale cu caracter social, colaborînd în mod armonios la păstrarea limbii și unității naționale a poporului român. Biserica păstrînd nealterată limba, iar credincioșii păstrînd credința ortodoxă. Avînd în vedere însă că în țara noastră conviețuiesc și alte confesiuni și religii, prof. V. Șesan este de părere, în finalul articolului său, că aceste comunități religioase au și ele dreptul să-și exercite credința lor în deplină libertate, avînd însă dealtfel ca și Biserica Ortodoxă Română, să se supună rînduielilor stabilite de către Stat și să se încadreze în legile acestuia.

IV. *Diverse articole și recenzii.*

Prof. V. Șesan a mai scris diverse articole ocazionale și recenzii la diferite lucrări de specialitate apărute în presa teologică a vremii, unele fiind determinate de evenimente și aniversări. În articolul consacrat împlinirii a 10 ani de la unirea Bucovinei cu patria mamă, autorul elogiază marile jertfe ale eroilor români, care și-au jertfit viața în primul război mondial pentru reîntregirea țării, după care evidențiază actul unirii de la 1918, ca și înfăptuirile pe teren bisericesc [28] în cei 10 ani scurși de la evenimentul respectiv. În această categorie menționăm și articolul necrolog, cu prilejul morții fostului său înaintaș la catedra de drept bisericesc a facultății de teologie din Cernăuți, arhimandritul mitrofor Clementie-Constantin Popovici[29], în care autorul reliefează contribuția adusă de înaintașul său la dezvoltarea dreptului bisericesc ortodox. În alt articol, privind catedra de drept bisericesc la facultățile de drept [30], profesorul V. Șesan arată cum a evoluat dreptul bisericesc în Biserica Ortodoxă Română.

---

27. Vezi articolul omagial publicat la moartea prof. V. Șesan, de Prof. Dr. Lazăr Iacob de la Facultatea de teologie din București, în «Candela», anul 1939—1941, Cernăuți, 1942.

28. Articolul se intitulează : *Zece ani de la unirea Bucovinei cu Patria Mamă pe teren bisericesc,* extras din cartea : «Zece ani de la unirea Bucovinei cu Patria Mamă», Cernăuți, 1928, 66 pagini.

29. Articolul se intitulează : *Arhimandritul mitrofor Clementie* — Constantin Popovici, în «Candela», XLIX (1938).

30. Articolul se intitulează : *Catedra de drept bisericesc la facultățile de drept,* în «Candela», 1938.

Demn de remarcat este faptul că, în acest articol, prof. V. Şesan evidenţiază faptul că Biserica Ortodoxă Română strămoşească şi autoritatea statală din ţara noastră au colaborat activ în decursul veacurilor pentru propăşirea şi bunăstarea poporului.

Prof. V. Şesan a făcut deasemenea o serie de recenzii la lucrările de drept bisericesc ale unor canonişti români şi străini, printre care amintim pe I. Matei (Contribuţii la istoria dreptului bisericesc, vol. I, epoca 1848—1868, Bucureşti, 1922, în «Candela», 1923, p. 59—63), St. Ţankov (Date biografice şi aprecieri asupra lucrărilor sale, în «Candela», 1931, nr. 4—12, p. 268—289), N. Popovici (Manual de drept bisericesc ortodox, cu privire specială la dreptul particular al Bisericii Ortodoxe Române, în «Candela», 1932, p. 146—152), N. Milaş (Canoanele Bisericii Ortodoxe, două volume, în «Candela» 1932, p. 152—154), C. Dron (Valoarea actuală a canoanelor, 1928, în «Candela», 1932, p. 154—160, şi Canoanele, text şi interpretare, vol. I, 1932, în «Candela» 1932, p. 160—163), Dr. Lazăr Iacob, articol bibliografic, în «Candela», 1938 [31].

*

Prin toate problemele de care s-a ocupat prof. V. Şesan în timpul activităţii sale didactice, a adus o preţioasă contribuţie la dezvoltarea dreptului bisericesc în Biserica Ortodoxă Română. Lucrările prof. V. Şesan se disting printr-o adîncă cunoaştere a izvoarelor canonice ale Bisericii Ortodoxe şi printr-o clară expunere.

Desfăşurîndu-şi activitatea într-o perioadă cînd se înfăptuise unirea Ţării, prof. V. Şesan a înţeles că era necesară şi unificarea administrativă bisericească. Acest fapt l-a determinat să nu se mărginească numai la munca sa pur didactică de la catedră, ci a trebuit să ia parte activă la discutarea tuturor problemelor puse de noua organizare a Bisericii Ortodoxe Române sau de modificarea statutului Bisericii Ortodoxe Române.

Cu pregătirea sa canonică, prof. V. Şesan a militat constant pentru accentuarea principiilor canonice fundamentale, îndeosebi pentru principiul ierarhic şi în consecinţă pentru drepturile cuvenite Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, ca cea mai înaltă autoritate a Bisericii Ortodoxe Române.

Prof. V. Şesan a contribuit activ la elaborarea Statutului de organizare a Bisericii Ortodoxe Române şi a regulamentelor prin care au fost dezvoltate principiile înscrise în Statut, dovedind nu numai pregătire teoretică ci şi un spirit practic de canonist ortodox.

Aproape toate articolele şi studiile sale sînt determinate de nevoile reale şi de evenimentele în care Biserica Ortodoxă Română era angajată atît în interiorul Ţării prin noua sa reorganizare, cît şi în exterior prin problemele ce se ridicau

31. Prof. V. Şesan a mai scris diverse articole, recenzii, comunicări, cuvîntări ocazionale, cu caracter bisericesc sau patriotic, care pentru informare, titlurile acestora, în număr de circa 70, pot fi găsite în volumul comemorativ ce i s-a dedicat la moartea sa, în revista «Candela», anul 1939—1941, Cernăuţi, 1942, volum ce a văzut lumina zilei prin grija P. C. Prof. Dr. Milan Şesan, fiul canonistului Valerian Şesan.

în fața Ortodoxiei la acea vreme (ținerea prosinodului și sinodului ecumenic ca și revizuirea canoanelor).

Profesorul V. Șesan a fost și un eminent și strălucit patriot. El face parte dintre acei clerici ortodocși români care au luptat pentru reîntregirea Țării; în viața publică el și-a adus din plin contribuția, prin conferințele pe care le ținea sistematic, pentru consolidarea ideii de unitate națională a poporului român. El s-a dovedit deasemenea a fi un vrednic urmaș al înaintașilor săi la catedră și un discipol păstrător și apărător al tradiției ortodoxe a dreptului bisericesc.

Contribuția sa la dezvoltarea dreptului bisericesc și în ultimă instanță gîndirea sa teologică, au coordonate bine stabilite, fapt ce conturează personalitatea sa, mai ales datorită pozițiilor pe care s-a axat în tratarea problemelor canonice, în spiritul tradițional al Bisericii Ortodoxe de Răsărit.

El a fost și rămîne una din figurile reprezentative ale fostei facultăți de teologie din Cernăuți și un specialist de seamă în domeniul dreptului bisericesc.

«Prof. V. Șesan din adîncă rîvnă pentru Ortodoxie și pentru Biserica Ortodoxă Română, s-a aprofundat cu inimă curată în preceptele Mîntuitorului, în canoanele Sfinților Apostoli, ale Sinoadelor Ecumenice și particulare, precum și în cercetarea tradiției bisericești din decursul veacurilor, spre a se ține de singura temelie care este învățătura curată a Mîntuitorului Iisus Hristos, propoveduită de către Sf. Apostoli și păstrată neschimbată cu sfințenie de Biserica Ortodoxă» [32].

32. «Candela», XLIX (1938), p. 23.

Doctorand Dan Ilie Ciobotea

ELEMENTE ALE RELIGIEI GETO-DACILOR FAVORABILE PROCESULUI DE CREȘTINARE A STRĂMOȘILOR*

Pentru a înțelege specificul și geniul unui popor, cunoașterea aspectului spiritual al existenței sale este esențială. Urmînd legi firești bine determinate, prezentul unui popor poartă în sine, ca pe o zestre, bogăția valorilor moștenite de la înaintași. În acest context, cunoașterea spiritualității, în ce ne privește, aspectul religios, a strămoșilor noștri este o problemă de o permanentă actualitate.

E fapt bine cunoscut că toate popoarele lumii au — în baza unității de origine a neamului omenesc — trăsături comune, dar nu e mai puțin adevărat că fiecare popor își are și trăsăturile sale specifice, geniul său propriu, care-l califică și-l armonizează în concernul istoriei universale. Creștinismul, fiind o religie care se adresează «tuturor namurilor» (Matei XX, 19), fără deosebiri și priorități, a făcut să rodească sămînța Evangheliei lui Hristos fără a anula specificul național al popoarelor care au oferit — în îmbrățișarea Evangheliei — capacitățile și valențele lor genuine, aducîndu-și fiecare «slava sa» (Apoc. XXI, 24).

Poporul român, a cărui creștinare coincide cu etnogeneza, a primit creștinismul atît în limba greacă, cît și în limba latină. Ortodoxia românească are un specific al său care s-a manifestat în decursul istoriei printr-un echilibru și o armonie pe multe planuri și sub diferite aspecte ale vieții. Între aceste trăsături specifice, putem enumera: absența războaielor confesionale, cumpătarea în discuțiile dogmatice, o îmbinare echilibrată între cugetarea teologică și viața concretă, o armonie între Stat și Biserică, un primat al frumuseții morale față de un juridism eclezial, tăria, răbdarea și curajul în fața marilor încercări ale istoriei, încrederea în biruința binelui și altele [1].

Aceste trăsături nu pot fi explicate deplin fără a ține seama și de moștenirea transmisă de la înaintași, chiar dacă uneori nu avem «documente» din abundență. Întrucît în etnogeneza poporului nostru, elementele constitutive principale au fost geto-dacii și romanii, în tezaurul de spiritualitate pe care l-a întîlnit aici creștinismul nu poate fi trecut cu vederea sau minimalizat aportul vreuneia dintre părți. În acest context se înserează lucrarea de față. Ea nu-și propune să idealizeze religia strămoșilor geto-daci, considerînd-o un «creștinism înainte de creștinism», dar nici nu consideră justă susținerea potrivit căreia religia lor nu și-a avut importanța și contribuția ei în zestrea spirituală a poporului nostru.

---

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

1. S. Mehedinți, *Creștinismul românesc*, București, 1941

Deşi antichitatea cunoştea şi admira neamul geto-dacilor recunoscînd vitejia, calităţile lui morale şi spiritual-religioase, totuşi se ezită adesea să se afirme ceea ce odinioară era un fapt bine cunoscut [2].

De aceea în cele ce urmează, vom expune cîteva elemente ale religiei geto-dacilor favorabile (nu «pregătitoare»!) procesului de creştinare al strămoşilor, elemente care-şi au ecoul în creştinismul românesc, ca nişte trăsături pozitive pe care acesta nu le-a înăbuşit, ci le-a valorificat [3].

Aspectele religiei geto-dacilor nu vor fi privite strict istoric, ci se vor stabili corespondenţe cu alte religii de acelaşi tip pentru a intui mai bine asemănările şi deosebirile; iar, unde e cazul, vor fi făcute şi unele consideraţii de ordin teologic.

1. Zamolxis — marele „zeu" al geto-dacilor

Scriitori antici ca: Herodot, Hellanicos, Platon, Strabo, Porhpyriuq, Iordanes şi alţii [4], ne informează că geto-dacii se închinau lui Zamolxis. În acest sens, Herodot [5] spune — «aşa cum a aflat el de la elenii care locuiesc pe ţărmurile Hellespontului şi ale Pontului Euxin» — că Zamolxis ar fi fost ucenic al lui Pitagora şi că întorcîndu-se acasă în Tracia a pus să i se construiască o casă în care dădea banchete împreună cu fruntaşii ţării, şi învăţa pe comeseni «că nu vor muri, ci vor merge într-un loc unde îşi vor duce traiul de-a pururi, avînd parte de toate bunătăţile. Apoi s-a retras într-o locuinţă subpămînteană şi a trăit acolo trei ani, iar în al patrulea an a apărut din nou şi astfel i-a încredinţat Zamolxis de învăţăturile sale». Cît este de veridică această relatare ne-o arată însuşi Herodot: «În ce priveşte pe Zalmoxis (Zamolxis) şi locuinţa sa subpămînteană, eu nu sînt nici neîncrezător, nici nu mă încred prea mult; mi se pare, însă, că acest Zalmoxis a trăit cu mulţi ani înainte de Pitagora. Dar fie că Zalmoxis a fost vreun om, fie că a fost vreo divinitate, să lăsăm lucrurile aşa» [6].

Scriitori de după Herodot n-au adus prea multe informaţii în plus referitoare la Zamolxis. Voind să stabilească fiinţa zeului, cercetătorii moderni au emis mai multe ipoteze. După unii [7], Zamolxis este zeu chtonian şi în favoarea acestei teze sînt invocate ca argumente locuinţa subterană despre care vorbeşte Herodot şi mai ales etimologia numelui [8]. Zamolxis (Zalmoxis) ar deriva «de la Zemelen şi Zalmodes, care au însemnat la început «(om) pămîntean» — într-un proces ce apare tot atît de bine

2. «În vremea noastră, refuzul de a recunoaşte şi a atribui ţăranilor de la Dunăre» această cinste de creatori ai credinţei zamolxiene s-a oglindit într-un chip nou, şi totuşi vechi, în tendinţa şi încercarea de a deriva credinţa lor de nemurire din credinţele asemănătoare ale sciţilor» Gheorghe Muşu, *Zei, eroi, personaje*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1971, p. 10

3. Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Payot, Paris, 1970, p. 74

4. *Izvoarele privind istoria României*, Editura Academiei, vol. I, Bucureşti, 1964; vol. II, Bucureşti, 1970

5. *Istorii*, cartea IV, cap. 95

6. *Ibidem*, cap. 96. Istoricul nu respinge brutal conţinutul acestor informaţii, adică faptul că Zamolxis a fost ucenicul lui Pitagora, deoarece era vorba de un magistru grec, dar, cu toată simpatia sa pentru cei de un neam cu el (adică Pitagora), Herodot, din dragoste pentru adevăr, foarte subtil şi elegant lasă să se întrevadă că, totuşi, Zamolxis a trăit cu mult timp înainte de Pitagora.

7. I. I. Russu, *Religia geto-dacilor. Zei, credinţe, practici religioase*, în «Anuarul Institutului de Studii Clasice», Cluj, V, 1947, p. 32—33

8. Pe larg la Gheorghe Muşu, *Op. cit.*, p. 91 ş. u.

în «preistoria» cuvîntului nostru «om», moştenit de la latini unde homo este înrudit cu humus — pămînt» [9].

Cît priveşte primul argument pentru susţinerea caracterului chtonian al lui Zamolxis, el este vulnerabil: «Zeus Cronidul este crescut în peştera Dicte — şi este zeu al cerului; frigiana Cybele, adorată în peşteri, este zeiţă a munţilor; nimfele, adorate în peşteri, sînt de tot felul» [10].

Al doilea argument, adică etimopolgia, poate fi interpretat aşa cum a făcut P. Kretschmer [11] — în sensul că Zamolxis însemnează «rege sau zeu al oamenilor, al pămîntenilor».

Alţii sînt de părere că de mult, în negura timpurilor, va fi existat un stadiu chtonian al lui Zamolxis, dar, cu vremea, «datorită unei lungi şi îndepărtate evoluţii în trecutul geţilor şi al altor triburi trace, el deveni zeul înălţimilor şi apoi al cerului şi al spiritului» [12].

Profesorul Mircea Eliade susţine însă că Zamolxis, mai bine-zis cultul său, face parte din cultele misterice, care conţin rituri de iniţiere [13].

Totuşi, dovezi mai sigure asupra caracterului religiei geto-dacilor le oferă descoperirile arheologice de pe cuprinsul patriei noastre — Dacia de odinioară. Deşi e posibil ca Zamolxis la început să fi fost un zeu chtonian, cum ar putea indica etimologia sau locuinţa sa subterană, cert este însă că «nu s-a găsit, cel puţin deocamdată, nici un templu subteran... dar s-a dovedit că marile sanctuare dacice de la Sarmizegetusa şi Costeşti nu aveau alt acoperiş decît cerul... Această împrejurare se potriveşte foarte bine cu o religie de esenţă solară, dar nu cu una chtoniană. Pe un vas din aşezarea geto-dacică de la Bucureşti—Tei se poate vedea imaginea cercului solar; aceeaşi reprezentare a soarelui se regăseşte pe unele din vasele pictate descoperite la Sarmizegetusa, în timp ce la Piatra Roşie au fost aflate fragmentele unui car solar în miniatură făurit din fier şi bronz. Marele sanctuar rotund de la Sarmizegetusa, cu aşezarea ritmică a stîlpilor săi, presupune efectuarea unor observaţii cereşti mai naturale în cadrul cultelor solare, decît în cel al adorării de divinităţi subpămîntene. În sfîrşit, descoperirea splendidului «soare de andezit» din incinta sacră a Sarmizegetusei a risipit orice îndoială asupra caracterului predominant urano-solar al religiei geto-dace» [15].

Desigur, caracterul urano-solar al religiei geto-dacilor nu trebuie neapărat să excludă şi influenţa în cadrul acestei religii a cultelor misterice, cu riturile lor de

9. *Ibidem*, p. 93. Adăugăm că şi în limbile semitice (ebraica) ha adhama = pămîntul, iar «adam» = om, pămîntean.

10. Gh. Muşu, *op. cit.*, p. 95. «Oricare ar fi fost preistoria sa, Zamolxis, aşa cum era venerat la geto-daci nu era un zeu al pămîntului nici al fertilităţii agrare, nici un zeu al morţilor...». Mircea Eliade, *Op. cit.*, p. 55

11. Gh. Muşu, p. 197, nota 16.

12. Jean Coman, *Zamolxis. Un grand problème gète*, în «Zamolxis», Revue des Etudes Religieuses», III, 1939, p. 92; 98; 110, citat la Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Istoria Religiilor*, Editura Institutului biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 1975, p. 325—326

13. Mircea Eliade, op. cit. p. 49

14. Hadrian Daicoviciu, *Dacii*, Editura enciclopedică, Bucureşti, 1972, p. 227—228; Romulus Vulcănescu, *Les aspects essentiels de la mytologie roumaine*, (Conferinţă ţinută în cadrul Cursurilor de vară şi Colocviilor ştiinţifice), Braşov, 25 iulie — 20 august 1976; Nicolae Maxim, *Caracterul uranian al religiei geto-dacice*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XLIII (1967), nr. 7—8, p. 482—496.

15. Este vorba de «Tăbliţele de la Tărtăria» descoperite de Nicolae Vlaşa, datînd de la sfîrşitul mileniului al IV-lea î. Hr. — Vezi *Almanahul Ştiinţă şi tehnică*, 1971, p. 152—153 şi Gh. Muşu, Op. cit., p. 125

inițiere care erau frecvente în lumea antică elină, și din care face parte — după opinia unui cunoscut istoric al religiilor — și credința în nemurire, a cărei intensitate, însă, și mod de interpretare e specific geto-dacilor.

Pentru a intui mai bine în ce consta caracterul urano-solar al religiei geto-dacilor — în lipsă de informații —, în cele ce urmează prezentăm cîteva aspecte ale religiei urano-solare, așa cum se întîlnesc ele la popoarele foarte vechi cu care poate fi asimilat și neamul geto-dacilor, în ceea ce privește antichitatea civilizației sale, contemporană cu cea de la Sumer [16].

Școala etnografică vieneză, și în primul rînd P. W. Schmidt, autorul celei mai voluminoase monografii (cca. 11000 pag.) consacrate originii ideii de Dumnezeu («Ursprung der Gottesidee») demonstrează existența la multe popoare ale lumii a unui monoteism primordial, care a degenerat apoi luînd, în cele din urmă, forma politeismului antropomorf sau a religiilor naturiste-animiste. W. Schmidt pornește mai ales de la prezența *zeilor cerești* care se întîlnesc la popoarele cele mai primitive [16], și constată cvasi-universalitatea credințelor într-o ființă divină cerească, creator al universului și garant al fecundității pămîntului. Aceste ființe sînt de o prestiință și o înțelepciune nesfîrșită; legile morale și adesea riturile clanului au fost instaurate de ele în timpul scurtei lor șederi pe pămînt, ele veghează la împlinirea legilor [17]. Astfel, Baiam, divinitatea supremă a triburilor din sud-estul Australiei, locuiește în cer și primește acolo sufletele celor nevinovați. Soarele și luna sînt fiii săi. Tunetul e vocea sa; el face să cadă ploaia, înverzind și fertilizînd întreg pămîntul. Baiam vede și aude totul [78].

Zeitatea supremă a triburilor Kulin se numește Bundjil și locuiește în cerul cel mai înalt, iar între oameni și Bundjil se află o ființă subordonată divinității supreme, Garomici care mijlocește rugăciunile oamenilor și revine cu răspunsurile. Acest mijlocitor își are reședința pe vîrful unui munte. Divinitatea supremă Bundjil a creat pămîntul, arborii, animalele și pe om făcîndu-l din argilă și «insuflîndu-i sufletul» prin nas, gură și ombilic. Apoi s-a retras din lume [19].

La populațiile africane, Marele dumnezeu ceresc, ființa supremă, creator și atotputernic joacă desigur rolul tutelar, dar fără prea multe implicații în viața religioasă a tribului; totuși există credința în el: «Pentru ce să-i oferim jertfe? — întreabă un indigen. Noi n-avem teamă de el, căci el nu ne face nici un rău» [20]. Este cert că asemenea credințe în ființe cerești supreme reprezentau altădată — spune un istoric al religiilor — centrul însuși al vieții religioase și nu un simplu sector periferic cum se arată ele la popoarele primitive de astăzi [21].

Divinități uraniene se află și la populațiile arctice și central asiatice; în Mesopotamia Anu (care exprimă cerul prin propriul său nume și care a devenit cîndva șeful panteonului babilonean), iar în India: Dyaus Pitar (Dumnezeu Părinte) [22]. În Grecia, Uranos este cerul prin excelență. Cultul său a fost eventual uzurpat de alți zei, în primul rînd de Zeus care este și el de esență celestă. El a păstrat mai bine decît alți zei uranieni, caracterul de «Tată». Supremația sa este deodată de ordin patern și suveran: el garantează bunăstarea familiei și a naturii [23].

---

16. Cf. Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions* (capitolul II : Le Ciel : dieux ouraniens), Payot, Paris, 1974, p. 46—114 17. *Ibidem*, p. 46 18. *Ibidem*, p. 48
19. *Ibidem*, p. 49 20. *Ibidem*, p. 53 ! 21. *Ibidem*, p. 59
22. «Este cert că indianul Dyaus italicul Jupiter, elinul Zeus și chiar germanicul Tyr-Zio sînt forme istorice evoluate din divinitatea celestă primordială (Diêus) și care relevă pînă în numele lor binomul originar : «lumină sfîntă» (cf. sanscritul div = a străluci, dyaus = cer, zi; dios, dies, deivos, divus» la Mircea Eliade, *Traité d'histoire...* p. 68).

Chiar şi revelaţia Vechiului Testament, confirmînd acele căi ale pedagogiei divine în toate religiile, ni-l descoperă pe Iahve ca stăpîn al cerului, ca unul care «a făcut cerul şi pămîntul», manifestîndu-şi puterea sa în furtună; iar tunetul este vocea sa şi fulgerul este numit «focul» său (Ps. XVII, 15)[24].

Cultul lui Zamolxis putea să aibă unele din aspectele care sînt comune tuturor zeităţilor uraniene prezentate mai sus. El putea fi adorat ca divinitatea supremă la care merg sufletele celor nevinovaţi, ca şi creator al universului, ca «părinte» (cum se întîlneşte Dyaus Pitar la indo-europeni, dacii fiind de aceeaşi obîrşie), ca zeu al cerului care ascultă rugăciunile oamenilor, fie chiar şi prin mijlocitori care locuiesc pe vîrful munţilor sau prin soli trimişi la el (cum de altfel ştim că se obişnuia în religia geto-decilor). Asemenea popoarelor amintite mai sus, şi geto-dacii au păstrat, parţial, desigur, şi oarecum alterat, revelaţia primordială.

Cît priveşte mult discutatul «monoteism sau politeism?» al geto-dacilor, socotim că nu trebuie exagerat în nici o parte. Deşi textul lui Herodot (*Istorii*, cartea IV, cap. 94): «Aceşti traci, cînd tună şi fulgeră, trag cu săgeţile în sus, spre cer, şi ameninţă pe zeu, *socotind că nu este altul decît al lor* (subl. n.) — indică oarecum spre o interpretare favorabilă monoteismului, tot aşa de uşor s-a găsit posibilitatea de a-i exclude această interpretare[25].

Relatarea lui Grigorie de Nazianz (sec. IV) despre «Zalmoxis geticul»[26], dar mai ales afirmaţia lui Enea din Gaza că «Geţii socotesc ca unic zeu (μονον θεὸν) pe servitorul lui Pitagora (Zalmoxis)»[27], deşi mărturiile antichităţii, sînt trecute sub tăcere atunci cînd se accentuează politeismul la geto-daci, în favoarea căruia se aduc ca argumente existenţa mai multor tipuri de sanctuare şi, de aici, mai multe divinităţi; precum şi numele unor zeităţi pe care le adorau tracii: un zeu al războiului asemănător cu Marte şi zeiţa Bendis[28].

Eminentul arheolog Vasile Pârvan, care este considerat că a generat direcţia monoteistă, acceptă că geţii adorau şi o zeitate feminină[29]. Dar unii istorici ai religiilor susţin că «interpretatio romana» este cea care ne prezintă religia strămoşilor sub forma unui politeism, deoarece n-a înţeles bine specificul religiei geto-dacice, realitatea fiind alta[30].

Ţinînd seama de această idee interesantă precum şi de relatarea lui Enea din Gaeza, e greu de susţinut şi mai ales de explicat documentar un monoteism autentic-originar la geto-daci. S-a demonstrat cu certitudine existenţa unui monoteism la diverse popoare din antichitate — cum s-a arătat mai sus —, dar nu este vorba acolo de un monoteism pur, de tip mozaic sau creştin, ci de acel monoteism originar care

---

24. M. Eliade, *Traité d'histoire*, p. 88; Este semnificativ faptul că Mnaseas (sec. II d.Hr.) arată că «geţii cinsteau pe Cronos, numindu-l Zamolxis»; ori, se ştie că însuşi Zeus— divinitatea supremă la greci — era fiul lui Cronos (*Lexiconul lui Photios*, Frg. 23, *în Izvoare privind Istoria...* vol. I, p. 157

25. H. Daicoviciu traduce astfel: «aceşti traci cînd tună şi fulgeră trag cu săgeţi în sus, spre cer, ameninţînd pe zeu, căci ei cred că (cel care tună şi fulgeră) nu e alt zeu decît al lor» (*Dacii*, p. 268). 26. P. G. XXXVII, col. 1572

27. În *Teofrast sau despre nemurirea sufletelor şi învierea trupurilor* (P. G., LXXX, col. 940); vezi şi *Izvoarele privind Istoria Românilor*, vol. II, p. 321.

28. H. Daicoviciu, *op. cit.*, p. 270

29. *Getica. O protoistorie a Daciei*, Bucureşti, 1926, p. 521; Emilian Vasilescu, *Op. cit.*, p. 325.

30. «Deşi era adorat un singur Dumnezeu la... (geto-daci), totuşi manifestarea însuşirilor divine a dat naştere, după «interpretatio romana» la mulţi zei şi spirite, ceea ce a determinat pe «unii exegeţi să constate «politeismul celor două popoare (e vorba de geto-daci şi celtobritani n.n.); eroarea era evidentă: confundarea antropomorfismului cu dumnezei deosebiţi» (—la Diac. P. I. David, *Religia traco-dacică şi celtobritană*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCII (1975), nr. 3—4, p. 404).

a suferit o alterare în timp, fapt constatat în cultul acelor popoare prin elemente și manifestări degradante ale religiei, cum sînt cele de factură animistă, naturistă etc.

Acel fond monoteist originar trebuie considerat — ca și la alte popoare vechi — că s-a concretizat la geto-daci, cu timpul, într-un pronunțat *henoteism*, în care zeitatea supremă Zamolxis estompa puternic importanța sau rolul altor zeități, de vreme ce unii scriitori antici vorbeau de el ca de singurul (ὁ νος) zeu al geto-dacilor, deși cercetători moderni au constatat și urmele altor zeități geto-dacice, despre care, însă, nu se poate afirma stringent că erau autohtone, sau erau de împrumut. Acest henoteism în care divinitatea este adorată *ca și cum ar fi una singură* [31], reprezintă din punct de vedere teologic o alterare a revelației primordiale constatată în majoritatea religiilor lumii antice (excepție făcînd religia mozaică). Totuși, el este superior politeismului, în care multele zeități își disputau supremația și sferele de influență. Deci, nu poate fi susținut la geto-daci un politeism de tip greco-roman, unde alături de Zeus, care deși era considerat «summus deus», se bucurau de aproape tot de mare cinste : Ares, Hera, Atena, Apolo, Artemis, Hermes ș.a.

În acest context, întrebarea de ce Zamolxis n-a intrat în panteonul roman (cum se întîmpla cu zeii popoarelor cucerite) comportă un sens profund care relevă o anume diferență sau nepotrivire între Zamolxis și zeitățile romane. Henoteismul geto-dac se încadrează fără dificultăți în specificul religiilor urano-solare, unde zeitatea primordială era celestă.

Acest henoteism putea constitui un factor important de menținere a unității religioase și etnice a geto-dacilor, știind ce rol avea în antichitate religia în viața popoarelor [32]. Fără să constituie un «preembul» al creștinismului, el (henoteismul) a putut favoriza pătrunderea Evangheliei la strămoșii daco-romani, cărora noua religie le predica pe unicul Fiu al Tatălui din ceruri, «Soarele dreptății», «Răsăritul cel de sus», Care a venit în lume spre a o izbăvi de păcat și moarte.

Dacă cultul lui Zamolxis a avut pe lîngă caracterul său urano-solar, și unele trăsături ale cultelor misterice, acestea au putut fi valorificate de misionarii creștini care veneau în contact cu daco-romanii. «S-ar putea deci gîndi — afirmă Mircea Eliade — că credințele relative la Zamolxis și la cultul său au fost absorbite și radical transformate de creștinism... Cea mai bună și cea mai simplă explicație a dispariției lui Zalmoxis și a cultului său ar trebui poate să fie căutată în creștinarea timpurie a Daciei (înainte de anul 270)» [33].

2. „Nemurirea getică"

Elementul sau aspectul deosebit de frapant al religiei geto-dacilor în antichitate era felul cum concepeau și trăiau ei credința în nemurire. Aproape pretutindeni unde sînt pomeniți geto-dacii, scriitorii antici nu uită să adauge calificativul de «nemuritori». Părintele istoriei, Herodot, relatînd expediția lui Darius în Tracia, nu se poate abține să termine fraza fără a adăuga și anunța acest «miracol trac» [34].

Nemurirea getică era un fapt greu de înțeles pentru greci. Deși aproape la toate popoarele lumii se afla credința într-o viață dincolo de mormînt și cultul cores-

31. E. Vasilescu, *op. cit.*, p. 325.

32. D. Berciu, *(Lumea celților,* Editura științifică, București, 1970,) : «În antichitate, religia a reprezentat, prin miturile și tradițiile de care era legată, un element de coeziune socială și un factor esențial în înțelegerea structurii sociale și a nivelului de civilizație pe care le-au atins anumite popoare», p. 189. 33. M. Eliade, *De Zalmoxis à...* p. 74.

34. *Istorii,* cartea IV, cap. 93

punzător acestei credințe, totuși nemurirea getică îi mira și tulbura oarecum pe antici. Același Herodot ne informează, în acest sens, următoarele: «iată cum devin nemuritori» geții: ei cred că nu mor și că cine-și dă sfîrșitul se duce la daimonul Zalmoxis. Iar unii dintre ei îl numesc Gebeleizis pe același zeu. Din cinci în cinci ani, trimit la Zalmoxis un sol tras la sorți dintre ei, cu misiunea să-i comunice de ce au nevoie de fiecare dată. Chipul în care-l trimit este acesta: după ce unii dintre ei au primit poruncă să țină trei sulițe în sus, alții, apucîndu-l de mîini și de picioare pe cel care este trimis la Zalmoxis și legănîndu-l, îi fac vînt în sus și-l aruncă în sulițe. Iar dacă acesta moare străpuns de ele, socotesc că zeul le este favorabil; dar, dacă nu moare, îl învinuiesc tot pe sol, spunînd că este un netrebnic, și după ce i-au pus vină, trimit pe un altul căruia îi dau misiunile încă din viață» [35].

Viața de dincolo de mormînt pe care o asigură nemurirea getică nu are aspectul sumbru al șeolului sau al infernului, ci: acei ce-și dau sfîrșitul «vor merge într-un loc unde își vor duce traiul de-a pururi, avînd parte de toate bunătățile» [36]. De aceea, cum informează Pomponius Mela (sec. I î.Hr. și I d.Hr), «la unii sînt deplînse nașterile și jeliți noi născuții; dar, dimpotrivă, înmormîntările sînt prilej de sărbătoare și, le cinstesc ca pe niște lucruri sfinte, prin cînt și joc» [37]. Iar Suidas (sec. X), transmițînd o informație de la Hellanicos, spune că geții «jertfesc și fac praznice ca și cum mortul se va întoarce înapoi» [38].

Credința puternică în nemurire, pe care geto-dacii o considerau ca o trecere sau o continuare, într-un mod mai fericit, a vieții terestre, era pentru ei suportul unui intens optimism și curaj în viață, constituind, într-un fel, geniul lor, cunoscut și admirat de antichitate. Vitejia lor deosebită — potrivit unei explicații din antichitate — era legată de această credință în nemurire: «ei sînt cu totul gata să înfrunte moartea, mai ales geții. Acest lucru se datorește credințelor lor deosebite» [39]. Iar împăratul Iulian Apostatul (361—363) pune în gura împăratului Traian (98—117) aceste cuvinte referitoare la nemurirea geților și la vitejia lor: «...am nimicit neamul geților, care au fost mai războinici decît oricare dintre oamenii ce au trăit cîndva — și aceasta nu numai datorită tăriei trupului lor, dar și pentru că îi convinsese să fie astfel slăvitul lor Zamolxis. Crezînd că nu mor, dar că își schimbă doar locuința, ei sînt mai porniți pe lupte decît ar fi înclinați să întreprindă o călătorie» [40].

Așa cum s-a remarcat deja [41], ideea nemuririi sufletului mai apare în alte forme, și la alte popoare, dar la geto-daci ea devine principiul ordonator al vieții. Este greu de conceput că această trăsătură specifică a religiei lor să nu fi fost pusă în relație — în momentul creștinării — cu credința în înviere pe care o propoveduia Evanghelia și că ea nu are ecou în substratul spiritual al poporului nostru: «credința în ziua de apoi e singura nădejde în noi» (G. Coșbuc). Credința în nemurire duce la cultul morților, iar aceasta este o formă — poate cea mai veche, dar mereu prezentă, și azi, — a sentimentului istoriei: «Voi ce-aveți îngropat aici?» — întrebare capitală. Nu întîmplător începuturile culturii scrise românești sînt niște pomelnice (Ion Coja).

35. *Istorii*, cartea IV, cap. 94 36. *Ibidem*, cap. 95
37. *Descrierea pămîntului*, II, 2, 18, în *Izvoare...*, vol. I, p. 389
38. *Lexicon*, II, 500, în *Izvoare...*, vol. II, p. 701
39. Pamponius Mella, *Descrierea pămîntului*, II, 2, 18
40. Iulian Apostatul, *Banchetul sau Impărații*, 22, în Izvoare... vol. II, p. 29—31
41. Prof. Ion Coja, *Zamolxis — numele nemuririi*, în «Noi tracii», «Buletin circular tracologic al centrului de Studii Istorice de la Veneția», nr. 7, martie, 1975, p. 5.

Dacă Zamolxis a putut constitui un factor de unitate religioasă şi etnică pentru geto-daci, «nemurirea» getică putea să-şi aducă aportul în formarea conştiinţei de nemurire» nu numai a insului, ci şi a întregii etnii, lăsîndu-şi amprenta de statornicie asupra poporului geto-dac şi mai tîrziu asupra noii sinteze daco-romane, care rezulta nu numai din colonistii romani veniţi aici «ex toto orbe», ci şi din elementul autohton aflat aici de milenii, cu o civilizaţie nu de ultim rang, după cum atestă antichitatea [42].

În folclorul român, curajul în faţa morţii, transfigurarea ei pe alt plan (în nuntă), se află în celebra baladă «Mioriţa», care — după cum observă specialiştii — nu conţine numai trăsături ale unui creştinism cosmic, ci şi elemente precreştine [43]; se observă în ea o moştenire sau ecoul «nemuririi» getice, desigur, transfigurată — ceea ce relevă că ea a fost asimilată de credinţa în înviere ca un element favorabil răspîndirii creştinismului la strămoşi.

3. Ideea de jertfă din religia geto-dacilor

Aşa cum ne informează Herodot (şi s-a văzut aceasta mai sus), geţii, din cinci în cinci ani, trimiteau la Zamolxis un sol, pe care îl alegeau prin tragere la sorţi. Modul în care se făcea această trimitere era jertfa. Cel pregătit să fie sol era aruncat în vîrful a trei suliţe. Dacă murea, însemna că jertfa a fost bine primită; dacă nu, îl considerau că este un nevrednic iar în locul lui trimiteau pe altul [44].

Sacrificiul uman este atestat în istoria religiilor la paleocultivatori ca şi la unele popoare de civilizaţie mai complexă (de exemplu: mesopotamienii, indo-europenii, aztecii etc.). Astfel de sacrificii se ofereau din mai multe motive: în vederea asigurării fertilităţii (în India); pentru a întări viaţa zeilor (la azteci); pentru a restabili contactul cu strămoşii totemici sau cu părinţii de curînd decedaţi; sau ca să repete sacrificiul primordial de care vorbesc «miturile» şi să asigure continuitatea vieţii şi a societăţii.

Este evident că sacrificiul de care vorbeşte Herodot nu se află printre nici unul din acestea de mai sus. Elementul esenţial este trimiterea unui sol însărcinat să comunice lui Zamolxis «ceea ce doresc ei de fiecare dată». Aşadar, sacrificiul face posibilă comunicarea unui mesaj, în alţi termeni, reactualizează raporturile directe între geţi şi zeul lor [45].

După opinia lui Mircea Eliade, în spatele acestui scenariu mitico-ritual se descifrează o ideea mai veche şi foarte răspîndită în lume: a trăi în speranţa de a reactualiza situaţia primordială, cînd oamenii puteau comunica direct şi «in concreto» cu zeii lor. În această categorie de rituri trebuie plasat sacrificiul solului get. Nu este vorba aici de un sclav sau de un prizonier de război, cum se întîlneşte în Asia sau Oceania, ci de un om liber, unul iniţiat în misterele instituite de Zalmoxis [46].

Aşadar, geţii trimiteau zeului lor ceea ce aveau mai bun, mai curat. Jertfa pe care o trimiteau era din popor, se jertfeau pe ei înşişi, nu pe alţii. Între jertfele geto-dacilor şi ale vecinilor lor sciţii, este o deosebire mare pe care o înregistrează

42. «...Geţii au fost totdeauna superiori aproape tuturor barbarilor şi aproape egali cu grecii, după cum relatează Dio care a compus istoria şi analele sale în limba greacă» * Iordanes, *Getica*, 40, în *Izvoare...*, vol. II, p. 413; «Cultul lui Zamolxis, ca şi miturile şi simbolurile care străbat folclorul religios ale românilor, îşi înfig rădăcinile într-o lume de valori spirituale care preced apariţia marilor civilizaţii ale Orientului Apropiat antic şi ale Mediteranei» (M. Eliade, *De Zalmoxis...*, p. 9).

43. M. Eliade, *Op. cit.*, p. 241 44. Herodot, *Istorii*, IV, 94 45. M. Eliade, *Op. cit.*, p. 56

46. *Ibidem*, p. 56—57

geograful Strabo cînd relatează că: «...sciții jertfeau pe străini și-i mîncau, iar de testele lor se foloseau la băut» [47]. Desigur, această concepție despre jertfă la geto-daci se explică și prin faptul că ea era pusă în relația cu credința lor puternică în nemurire. Pentru ei, jertfa avea semnificația că pentru a dobîndi ceva superior, jertfirea de sine constituie o premisă.

Jertfirea solului get pentru a mijloci în fața lui Zalmoxis cererile celor de pe pămînt putea fi integrată, transfigurată și valorificată de misionarii creștini ca un element favorabil în răspîndirea Evangheliei lui Hristos, Care s-a adus pe Sine jertfă Tatălui, spre binele oamenilor. Un ecou și un reflex al jertfei astfel înțeleasă de geto-daci se află la poporul nostru în «Legenda Meșterului Manole», desigur, cu un sens mult mai profund.

4. Preoțimea geto-dacă. Înalta ei moralitate și evlavie

Cît privește preoțimea geto-dacilor, izvoarele antice ne oferă suficiente informații pentru a surprinde ceva din viața și spiritualitatea slujitorilor lui Zamolxis. Cele mai multe date cu privire la preoții geto-daci ni le oferă geograful Strabo (sec. I î. și d. Hr.) care le-a înregistrat de la filosoful stoic Poseidonios (135—51 î. Hr.). El afirmă că misii (moesii), din care face parte și neamul geto-dacilor, «se feresc, din cucernicie de a mînca viețăți, și iată deci motivul pentru care nu se ating de carnea turmelor lor. Se hrănesc însă cu miere, lapte, brînză, ducînd un trai liniștit — pentru care pricină au fost numiți «theosebeis» (cucernici) și «capnobați» (cei care merg prin fum) [48]. Unii traci își petrec viața fără să aibă legături cu femeile numindu-se «ctișți» (κτύσται) întemeietorii, abstinenți, singuraticii [49], ei sînt onorați și socotiți sacri, trăind așadar, feriți de orice primejdie (...). Pe toți aceștia poetul i-a numit... «cei care se hrănesc cu lapte» (γαλακτοφαγους), cei care duc viață sărăcăcioasă (ἀβιους) și oamenii cei mai drepți (δικαιοτάτους ἀνθρώπους) [50].

Preoții dacilor, numiți «polistai» erau vestiți prin cumpătare și ascetism — după cum s-a văzut mai sus, —, fiind comparați de scriitorul evreu Iosif Flaviu (sec. I d. Hr.), pentru viața lor moderată, de înfrînare și renunțare, cu esenienii [51].

Faptul că oameni ca Poseidonius și Iosif Flaviu citau pe «călugării» geți ca pilde general cunoscute spre a putea explica alte organizații mai puțin cunoscute ne dovedește vechimea și seriozitatea acestei instituții social-religioase getice [52].

Filosoful Platon (427—347 î.Hr.), relatînd spusele lui Socrate, ne informează că geto-dacii cunoșteau foarte bine medicina și erau pricepuți în a vindeca tot felul de boli. Autorul subliniază metoda lor psiho-somatică în terapeutică. În aceasta se observă că ei acordau o deosebită importanță sănătății sufletului, care formează cu trupul o unitate: «Zalmoxis, regele nostru (spunea un medic dac) care este un zeu, ne spune că, după cum nu trebuie să încercăm a îngriji ochii fără să ținem seama de cap, nici capul nu poate fi îngrijit neținîndu-se seama de corp, tot astfel trebuie să dăm îngrijire trupului dimpreună cu sufletul; și iată pentru ce medicii greci nu se pricep la cele mai multe boli: pentru că ei nu cunosc întregul pe care îl au de îngrijit. Dacă acest întreg este bolnav, partea nu poate fi sănătoasă. Căci, zicea el, toate lucrurile bune și rele pentru corp și pentru om — în întregul său — vin de

47. *Geografia,* VII, 3, 6, în *Izvoare...* vol. I, p. 231
48. Cf. *Izvoare...* vol. I, p. 227, n. 27
49. D. Decev traduce κτίσται cu «izolații, separații», cf. M. Eliade, *Op. cit.*, p. 69
50. *Geografia,* VII, 3,3 în *Izvoare..,* vol. I, p. 227
51. *Antichități iudaice,* XVII, 1, 5, 20: «...traiul esenienilor seamănă cu al așa-numiților polistai de la Daci».
52. V. Pârvan, *Getica,* p. 162

la suflet şi de acolo curg (ca dintr-un izvor) de la cap la ochi». Trebuie deci — mai ales şi în primul rînd — să tămăduim izvorul răului, ca să se poată bucura de sănătate capul şi tot restul trupului» [53]. Este evident aici rolul sufletului în preocuparea medicilor geto-daci.

Toate calităţile preoţilor şi «sihaştrilor» geto-daci nu puteau fi decît favorabile pentru morala, desigur, mult superioară a religiei noi care venea şi la populaţia daco-romană începînd din secolul I după Hristos. Curăţia vieţii morale, preocuparea deosebită pentru sănătatea sufletului pe care le aveau — după relatările anticilor — strămoşii noştri, nu credem că au rămas neroditoare cînd pe acest sol a căzut sămînţa Evangheliei lui Hristos, ci au contribuit la cristalizarea unui creştinism lent, dar profund, care s-a impregnat în fiinţa unui popor care se năştea atunci, păstrînd în tezaurul său spiritual multe din virtuţile părinţilor.

Nu trebuie trecută cu vederea nici instituţia Marelui Preot [54] care se afla în mare cinste la strămoşii noştri geto-daci. Este de crezut că însuşi Zamolxis a fost la început preot al celui mai slăvit zeu al geţilor şi apoi a fost el însuşi zeificat [55]. El era un colaborator de seamă al regelui. Strabo notează că «obiceiul acesta a continuat pînă în zilele noastre, pentru că mereu se găsea cineva gata să-l sfătuiască pe rege şi acelui om geţii îi spuneau zeu...» [56]. Marele preot se retrage pe vîrful unui munte (Kogaionon) care era socotit la ei sfînt şi era accesibil numai regelui şi cîtorva slujitori de seamă ai acestuia. El era adesea consultat şi era cinstit pentru înţelepciunea sa. Pe cînd domnea asupra geţilor Burebista, cinstirea mai sus amintită o avea Deceneu (despre care se spune că ar fi sfătuit pe rege să scoată viţa de vie pentru a obişnui pe geţi cu cumpătarea în privinţa băuturii).

Deci, pe lîngă monarhul militar, dacii aveau şi al doilea cîrmuitor, pe Marele Preot, un fel de «rege» spiritual cu care se consulta regele, fiind într-o colaborare pe care o sublinia şi Clement Alexandrinul mai tîrziu: «Este limpede că barbarii cinstesc cu deosebire pe legiuitorii şi dascălii lor, numindu-i zei... Ei au simţit binefacerile mari ale bărbaţilor înţelepţi şi i-au cinstit. La rîndul lor, aceşti bărbaţi au arătat că înţelepciunea lor este în folosul obştei: aşa cum sînt toţi brahmanii, odrişii şi geţii [57].

Deci — aşa cum s-a mai remarcat — «marii preoţi, alături de regii geto-daci, în special Burebista şi Decebal [58], rămîn în istorie figuri demne de admirat şi pilde de înalt patriotism» [59].

Faptul că regele nu a fost divinizat, ca la romani, neamestecîndu-se în cultul geto-dacilor, şi aflîndu-se într-un raport de armonioasă colaborare cu şeful spiritual al poporului (Marele Preot), a constituit o stare de echilibru favorabil obştei. Această trăsătură s-a transmis şi la poporul nostru, după creştinare, ca un obicei «înnăscut», primit de la străbuni.

Aşadar, «de la Herodot şi pînă la Iulian Apostatul, antichitatea e unanimă în a recunoaşte geţilor o adîncă şi severă religiozitate, care le pătrunde şi determină viaţa lor naţională în toate împrejurările, fie de zilnică închinare puterilor supranaturale, fie de unire cu divinitatea nemuritoare» [60]. În acest context se înserează

53. Platon, *Charmide*, 156 d-157 a, în *Izvoare...*, vol. I, p. 101

54. Octavian Mărculescu, *Instituţia Marelui Preot la geto-daci*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVII (1969), nr. 1—3, p. 210—222.

55. Cf. Strabo, *Geografia*, VII, 3, 5, în *Izvoare..*, vol. I, p. 231

56. *Ibidem* 57. *Stromata (Covoarele)*, IV, 8, în *Izvoare..*, vol. I, p. 637

58. În timpul lui Decebal, Marele Preot se numea Vezina şi se bucura de mare cinste, cf. Dio Cassius, *Historiae Romanae*, Liber XLVI, 10 59. O. Mărculescu, *Op. cit.*, p. 222

60. V. Pârvan, *Getica*, p. 151

constatarea lui Strabo cu privire la evlavia geto-dacilor: «Nu ne putem îndoi din cele spuse de Poseidoniu şi *bazîndu-ne pe întreaga istorie a geţilor* (subl. n.) — că în neamul lor *rîvna pentru cele divine a fost un lucru de căpetenie*» [61].

Aşa cum se exprima şi un autor «n-a fost greu ca neamul traco-geto-dacilor, care credeau în nemurirea sufletului şi duceau o viaţă plină de renunţări şi înfrînări, să treacă la creştinism, iar unii dintre ei să îmbrăţişeze chiar viaţa călugărească recomandată de Iisus Hristos şi Sfîntul Apostol Pavel» (Matei XIX, 12; I Cor. VII, 7) [62]. Şi deci «este greu de conceput ca un complex religios centrat pe speranţa dobîndirii nemuririi... să fi fost ignorat de misionarii creştini. Toate aspectele religiei lui Zamolxis — eshatologie, iniţiere, ascetism etc. — înconjurau confruntarea cu creştinismul» [63] şi îi favorizau acestuia din urmă pătrunderea şi răspîndirea.

*

Concluzii. — Poporul geto-dacilor se înscrie în familia marilor şi vechilor civilizaţii ale lumii.

Antichitatea admira la strămoşii geto-daci îndeosebi profunda lor religiozitate, credinţa în nemurire (care forma geniul religiei lor), vitejia strîns legată de această credinţă, curăţia vieţii morale a preoţilor şi asceţilor geto-daci, destoinicia lor în cunoştinţă de medicină.

Zamolxis — marele zeu al geto-dacilor — era enumerat alături de mari «întemeietori» de religie ca Moise şi Zarathustra [64]. Dată fiind marea lui cinstire şi importanţă la geto-daci, el a fost considerat de unii scriitori din antichitate ca fiind singurul zeu al geto-dacilor.

Pronunţatul henoteism al religiei strămoşilor a putut favoriza consolidarea unităţii religioase şi etnice a lor, ştiindu-se ce rol mare avea religia în această privinţă la popoarele vechi.

Credinţa puternică în nemurire intensifica vitejia geto-dacilor trezindu-le conştiinţa de nemurire nu numai a insului, ci şi a neamului. Ea a putut fi valorificată de misionarii creştini care propovăduiau credinţa în înviere.

Ideea de jertfă — în felul cum era concepută şi trăită de geto-daci — a putut constitui un element favorabil creştinării, care, deşi nu s-a făcut oficial, a pătruns destul de repede şi profund în Dacia Romană şi împrejurimi.

Curăţia vieţii morale pe care o aveau slujitorii lui Zamolxis a putut familiariza pe strămoşii geto-daci cu atmosfera sihaştrilor, care, mai tîrziu — în creştinism — vor fi călugării din munţii noştri.

Armonia între conducătorul politic al geto-dacilor şi Marele Preot, devine obişnuinţă şi stare normală, ambele părţi slujind poporul. Această stare nu a rămas fără ecou şi rod în istoria poporului român.

Aşadar, multe din calităţile strămoşilor constituie trăsături componente ale spiritualităţii poporului nostru, iar religia geto-dacilor, fără a fi «un creştinism înainte de creştinism», sau o treaptă de evoluţie spre creştinism, sau o premisă a noii religii, totuşi a favorizat pătrunderea creştinismului la strămoşii daco-romani, explicînd astfel relativ rapida, dar nu mai puţin autentica creştinare a poporului ce se forma.

---

61. *Geografia*, VII, 3, 4, în *Izvoare...*, vol. I, p. 229.

62. Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Noi consideraţii privind pătrunderea creştinismului la traco-geto-daci, în «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 1, p. 168.

63. M. Eliade, *De Zalmoxis...*, p. 74. 64. Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică*, I, 94, 2.

Résumé

ELÉMENTS DE LA RELIGION DES GÉTO-DACES PROPICES AU PROCESSUS DE CHRISTIANISATION DE NOS ANCÊTRES

Le christianisme roumain se caractérise par certains traits qui lui sont propres et qui l'ont fait se manifester comme tel ; il n'a pas connu des guerres confessionnelles dans son sein et on a toujours remarqué dans son cadre la modération dans les discussions doctrinales, un équilibre entre la réflexion théologique et la vie concrète, une union étroite entre l'Etat et l'Eglise, une primauté de la beauté morale de l'être humain, la fermeté, la patience et le courage devant les rudes épreuves de l'histoire etc. Tous ces traits ne peuvent pas être expliqués sans tenir compte de l'héritage spirituel que les Roumains avaient reçu de leurs ancêtres.

La religion des Géto-Daces, sans avoir eu «préparé» le christianisme, a eu beaucoup d'éléments qui ont favorisé la pénétration et la propagation de la religion chrétienne dans la Dacie romaine. Les missionnaires chrétiens ont pu mettre en valeur ces éléments en les ayant remplis d'un contenu nouveau. Les anciens admiraient chez nos ancêtres géto-daces, en particulier leur religiosité, leur foi en l'immortalité (qui constituait le génie de leur religion), leur vaillance étroitement liée à cette foi, la pureté morale des prêtres et des ascètes géto-daces, leurs connaissances étendues et leur habileté dans les pratiques médicales.

Zamolxis, le grand dieu des Géto-Daces, était compté parmi les grands «fondateurs» de religions, comme Moïse et Zarathoustra. Etant donné le culte particulier dont il jouissait chez les Géto-Daces, Zamolxis fut considéré par certains écrivains anciens le seul dieu des Géto-Daces.

Le hénothéisme de la religion de nos ancêtres a pour favorisér l'affermissement de leur unité religieuse et ethnique car on sait combien grand était le rôle de la religion dans ce sens chez les peuples anciens.

La foi inébranlable en l'immortalité domine à un haut degré les âmes des Géto-Daces, ce qui explique leur vaillance et leur conscience de l'immortalité de l'individu et de leur éthnie. Cette foi qu'avaient les Géto-Daces fut mise en valeur par les missionnaires chrétiens qui proclamaient la foi en la résurrection des morts et dont on retrouve l'écho dans la fameuse balade «Miorița».

L'idée du sacrifice de soi telle quelle était conçue et vécue par les Géto-Daces a constituié un élément favorable à l'approche du christanisme qui proclamait le sacrifice du Fils de Dieu. Cette idée de sacrifice se retrouve dans le folklore roumain comme, par exemple, dans la légende du «Maître Manole» (Meşterul Manole).

La pureté de la vie morale qui caractérisait les prêtres de Zamolxis a constitué un factur propre à familiariser nos ancêtres géto-daces avec la présence des ascètes, des ermites, des moines chrétiens, en général, qui firent leur apparition plus tard dans nos montagnes.

L'entente et l'étroite unité entre le dirigeant politique (le roi) et le Grand Prêtre des Géto-Daces était quelque chose de normal, d'habituel car les deux dirigeants servaient leur peuple. Ce trait ne resta pas sans écho et sans fruit dans l'histoire du peuple roumain

Comme on le voit, beaucoup des qualités de nos ancêtres géto-daces se retrouvent chez le peuple roumain et constituent des traits spirituels marqants des Roumains ; la religion des Géto-Daces, sans être «un christianisme» avant le christianisme a favorisé la proclamation de l'Evangile de Jesus Christ chez les Daco-Romains, ce qui explique ainsi la conversion à la foi chrétienne relativement rapide et non moins authentique de notre peuple qui se formait simultanément à sa christianisation ; c'est pourquoi on peut affirmer à juste raison que le peuple roumain est né chrétien.

Doctorand Alex. M. Ioniță

EPISCOPIA CONSTANȚEI*

Situată în partea de sud-est a României, la sud de gurile Dunării, și între aceasta și Marea Neagră, Dobrogea este provincia românească al cărei pămînt a fost o punte de legătură între nord și sud și în același timp un ținut de întrepătrunderi etnico-culturale diferite.

Din cele mai îndepărtate vremi, această provincie a fost locuită de geți, o ramură a poporului trac ; pe aici au trecut însă și cele mai multe dintre popoarele migratoare, în mersul lor spre Bizanț ori înspre Apusul Europei. Dintre aceștea, cei care au rămas mai mult pe aceste meleaguri au fost sciții, care și-au format aici chiar unele stătulețe. Cam în același timp cu ei au venit în Dobrogea și coloniștii greci, fondatori ai o seamă de orașe-cetăți pe țărmul stîng al Pontului Euxin.

Datorită așezării sale, Dobrogea cunoaște o înfloritoare dezvoltare și orașele-cetăți de pe țărmul mării vor avea de foarte timpuriu legături comerciale și culturale cu vestite centre din sud-estul Europei și din Orientul Apropiat. Poziția sa geografică devine foarte curînd invidiată și privirile cuceritorilor o caută din ce în ce mai mult. Ajungînd prin anii 24—28 î.Hr., sub stăpînirea romană, Dobrogea va cunoaște din plin procesul de romanizare, sutele de inscripții ca și numeroasele ruine de așezări atestînd prezența și continuitatea populației daco-romane în aceste ținuturi.

În timpul cînd se producea această romanizare, apare creștinismul, care prin Sfinții Apostoli a început a se răspîndi chiar din primul secol al erei noastre. În Dobrogea acelor timpuri, oficial numită mai apoi Scythia Minor, după tradiție cuvîntul Evangheliei a fost semănat de Sfîntul Apostol Andrei [1]. În primele secole creștinismul a putut fi adus în Dobrogea și de o parte din coloniștii pe care stăpînirea romană i-a strămutat aici din sudul Dunării și din Asia Mică unde existau deja creștini. De asemenea, legăturile comerciale și culturale ale cetăților grecești din Dobrogea cu unele din orașele din sud-estul Europei, de la Marea Egee și din Asia unde iarăși, în acel timp, se aflau creștini, precum și unii din soldații legiunilor armatei romane aduse aici pentru paza graniței nordice a Imperiului, care vor fi îmbrățișat mai dinainte noua credință, au făcut ca în provincia dintre Dunăre și Mare, cu vremea, numărul mărturisitorilor lui Hristos să crească.

---

* Lucrare de seminar, alcătuită și susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, sub îndrumarea P. C. Prf. Prof. N. Șerbănescu, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Vezi : J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire Romain*, Paris, 1918, p. 28—30 ; Pr. N. Șerbănescu, *1600 de ani de la prima mărturie documentară despre existența Episcopiei Tomisului*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVII (1969) nr. 9—10, p. 978—981 ; Pr. Prof. I. Rămureanu, *Noi considerații privind pătrunderea creștinismului la traco-geto-daci*, în «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 1, p. 164—178. Idem, *Sinodul de la Sardica, din anul 343. Importanța lui pentru istoria pătrunderii creștinismului la geto-daco-romani*, în «Studii Teologice», an. XIII (1962), nr. 3—4, p. 176—182 ; Radu Vulpe și I. Barnea, *Din istoria Dobrogei*, vol. II, București, 1968, p. 379.

Indiferent pe ce cale vor fi putut ajunge creștinii în Scythia Mică sînt probe că pe la sfîrșitul secolului al III-lea și începutul celui următor prezența acestora aici este mai presus de orice îndoială, mulțimea lor fiind chiar destul de însemnată. O dovedesc desigur multele vestigii creștine, de mai apoi — basilici, inscripții, obiecte de cult ș.a. —, descoperite pînă acum în Dobrogea și mai cu seamă numărul impresionant al martirilor care au stropit cu propriul lor sînge pămîntul acestei provincii în timpul prigoanei dezlănțuite din porunca împăratului Dioclețian (284—305). Acest fapt din urmă, mai ales, atestă prezența creștinismului aici, vechimea și vitalitatea lui și lasă să se întrevadă că Biserica avea și o oarecare organizare.

Numărul din ce în ce mai sporit al creștinilor ca și starea înfloritoare a provinciei reclamau pentru aceste ținuturi înființarea unei episcopii, lucru care s-a și întîmplat de altfel. Este vorba de episcopia Tomisului, al cărei început, se crede, urcă la sfîrșitul secolului al III-lea, funcționînd apoi neîntrerupt, aici, pînă în secolele VI—VII. Își întindea jurisdicția peste întreaga Scythia Minor și poate că și peste creștinii aflați dincoace de Dunăre, adică în sudul Moldovei și estul Munteniei, spre arcul Carpatic [2]. După anul 451 a fost înălțată la rangul de «arhiepiscopie», rang cu care se întîlnește într-o listă a arhiepiscopiilor autocefale ortodoxe de la începutul veacului al VI-lea [3], veac în care a purtat și titlul de mitropolie. Primul ei episcop ar fi fost Evangelicus, despre care se face amintire în *Istoria pătimirii sfinților Epictet și Astion din Halmyris* și care în acest caz ar fi păstorit aici în ultimii ani ai veacului al III-lea [4]. I-ar fi urmat *Efrem* — cel care ar fi pierit ca martir în persecuția lui Diocletian, apoi *Titus* și *Gordian*, pieriți și ei în același fel în timpul prigoanei lui Liciniu (320—323), urmați de un altul, care, după unii s-ar fi chemat *Marcu*, și care, după mărturia contemporană a istoricului Eusebiu de Cezareea, a participat la Sinodul I ecumenic de la Niceea din anul 325 [5]. Foarte probabil, după acesta, episcopia Tomisului a fost condusă de *Betranion*, ierarh dîrz care, în mod sigur păstorea în anul 369, cînd, în catedrala sa, a apărat cu demnitate învățătura niceeană în fața împăratului Valens (364—378), hotărît susținător al arianismului. Lui îi urmează *Gherontie*, participant la Sinodul al doilea ecumenic (Constantinopol, 381), apoi *Teotim I*, prietenul și apărătorul Sfîntului Ioan Gură de Aur, om cult și cu viață aleasă, *Timotei*, amintit în legătură cu lucrările Sinodului al treilea ecumenic (Efes, 431), *Ioan* și *Alexandru* — ultimul semnatar al hotărîrilor Sinodului al IV-lea ecumenic de la Calcedon (451); *Teotim II*, care a purtat corespondență cu împăratul Leon (457—474) și care a apărat energic învățătura formulată de Părinții calcedonieni, *Paternus*, cel ce s-a intitulat «episcop — mitropolit al provinciei Scitia» și Valentinian, care a schimbat scrisori cu papa Vigilu (537—555) și a fost prins în vîltoarea disputelor teologice ale vremii ce aveau să se discute la sinodul al V-lea ecumenic din Constantinopol, 553. Aceștia sînt episcopii de Tomis, cunoscuți pînă acum, care, în mod sigur, și-au avut sediul în acest oraș. Căci, odată cu distrugerea acestuia de avari, în veacul al VII-lea, episcopia se va fi mutat într-un loc mai ferit, din interiorul provinciei, existența ei fiind atestată în secolul al IX-lea de o listă a centrelor eparhiale ale Bisericii de Răsărit [6].

2. Pr. N. Șerbănescu, *op. cit.*, p. 992 și notele 163, 164. 3. *Ibidem*, p. 1022, nota 326.

4. *Ibidem*, p. 993; Pr. Prof. I. Rămureanu, *Sfinți și martiri la Tomis-Constanța*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCII (1974), nr. 7—8, p. 979—980. 5. Pr. N. Șerbănescu, *op. cit.*, p. 996—999.

6. Într-o listă a arhiepiscopiilor autocefale ortodoxe, întocmită pe vremea împăratului Leon Filosoful (886—912) și a patriarhului Photie (858—867), (877—886), figurează și eparhia Scythiei, cu sediul la Tomis. Distrugerea orașului Tomis în secolul al VII-lea de către avari a determinat desigur schimbarea

Vestigii creștine descoperite pe teritoriul Dobrogei arată că aici viața creștină a continuat și după secolul al VII-lea. Alături de obiecte de cult creștine, cruciulițe relicviare etc., săpăturile arheologice au dat la iveală și unele inscripții creștine, datînd din secolele IX—X, precum și ruinele unui așezămînt rupestru mănăstiresc din secolul al X-lea de la Murfatlar și ale bisericuțelor din secolele X—XII, de la Niculițel și Dinogeția—Garvăn, din județul Tulcea.

Toate aceste vestigii sînt probe că viața creștină a pulsat din plin pe aceste meleaguri și prezența în continuare a unui centru episcopal sau chiar a mai multora era absolut necesară. De altfel, lucrul acesta era firesc pentru o provincie cu frumoase tradiții de organizare eclesiastică, precum Scythia Minor, și poate că sediul episcopal va fi fost într-unul din orașele mai înfloritoare ale acesteia.

În urma invaziei tătare din anul 1241, Dobrogea cunoaște însemnate transformări; sudul provinciei, destul de înfloritor pînă acum, decade, ridicîndu-se în schimb nordul, cu centrul la Vicina, unde curînd s-a înființat o episcopie de sine stătătoare, ce depindea canonic de Patriarhia Ecumenică; a fost ridicată mai apoi de aceasta la rangul de mitropolie și și-a întins jurisdicția peste întreg pămîntul dobrogean și poate că, într-o oarecare măsură, și în stînga Dunării.

Începînd însă de prin anul 1330, situația Vicinei se schimbă. Ea decade din ce în ce mai mult, pentru ca mai tîrziu să dispară pentru totdeauna [7]. În 1359, cînd mitropolitul ei Iachint, cu forme canonice, a fost strămutat la Argeș în fruntea nou-înființatei Mitropolii a Ungrovlahiei, în parte cel puțin, locul ei a fost preluat de aceasta, care de acum, — cînd împrejurările îngăduiau —, avea să poarte de grijă și de ortodocșii din Dobrogea, în marea lor majoritate români.

Cînd însă, în timpul dominației otomane asupra Dobrogei, acest lucru a fost îngreuiat de aceștia sau nu a fost de loc posibil, o astfel de sarcină a revenit — mai ales pentru ortodocșii nord-dobrogeni — mitropoliei Proilaviei, înființată pentru creștinii ortodocși din raialele turcești de pe Dunăre pe la sfîrșitul secolului al XV-lea sau începutul celui următor [8], de pe la 1530—1540, cu sediul la Brăila, ocupată de la această dată de turci. O asemenea situație a durat pînă în anul 1829, cînd, prin pacea de la Adrianopol, desființîndu-se raialele turcești, s-a desființat și mitropolia Proilaviei.

La scurt timp după desființarea mitropoliei Proilaviei, pentru părțile de nord ale Dobrogei s-a creat o nouă unitate ortodoxă, cu rangul de arhiepiscopie-mitropolie, care își avea sediul în orașul Tulcea și care a durat pînă în anul 1878, cînd Dobrogea a revenit la patria mamă.

În afară de acestea, întrucît sub stăpînirea otomană, supușii creștini erau reprezentați înaintea autorităților de stat de capii Bisericii care le apărau interesele

---

sediului episcopal în vreun alt centru dobrogean, păstrînd însă aceeași titulatură și dăinuind pînă în secolul al IX-lea. Vezi: C. A. Ralli și M. Potli, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, vol. V, Ἀθηνησιν, 1855, p. 456.

7. I. Barnea și St. Ștefănescu, *Din istoria Dobrogei*, vol. III, București, 1971, p. 287.

8. D. Russo, *Studii istorice greco-române*, vol. I, București, 1939, p. 248. Alte amănunte privitoare la această mitropolie, în: C. C. Giurescu, *Istoricul orașului Brăila, din cele mai vechi timpuri și pînă astăzi*, București, 1968, p. 140—143.

9. T. Mateescu, *Les diocèses orthodoxes de la Dobroudja., sous la domination ottomane*, în «Balkan — Studies» (Tesalonic), XIII (1972), nr. 2, p. 289—290. Vezi aici și amănunte despre arhiepiscopii care au păstorit la Tulcea.

și întrucît românii — deși majoritari în Dobrogea — nu se puteau bucura de o asemenea situație, neavînd un ierarh ortodox de-al lor, prin anul 1874 ei au cerut Patriarhiei Ecumenice să le aprobe înființarea în orașul Măcin din Dobrogea de nord, a unei episcopii naționale condusă de un ierarh de un neam cu ei [10]. Patriarhul ecumenic Ioachim II și sinodul său în anul 1874 și-au dat consimțămîntul, care în anul următor — 1875 — a fost urmat și de cel al Primatului României, mitropolitul Calinic Miclescu [11].

Izbucnirea mișcărilor de eliberare națională de sub dominația otomană chiar în același an și războiul din 1877—1878 care le-a urmat, au împiedicat însă realizarea acestui proiect. În urma acestui război, prin tratatele de la San-Ștefano (19 februarie/3 martie 1878) și Berlin (1/13 iulie 1878) se recunoștea independența României și în același timp, Dobrogea, străvechi pămînt românesc, revenea la sînul patriei mame. Sub raport religios, la 16 martie, 1879, ea intra sub jurisdicția Episcopiei Dunării de Jos, care în această vreme era condusă de eruditul episcop *Melchisedec Ștefănescu*. Atît el cît și urmașii săi: *Iosif Gheorghian (1879—1886), Partenie Clinceni-Băcăuanul (1886—1902), Pimen Georgescu Piteșteanul (1902—1909)* și *Nifon Niculescu Ploieșteanul (1909—1921)* au depus toate eforturile ca să organizeze viața religioasă și bisericească din Dobrogea prin repararea bisericilor vechi și ruinate și înzestrarea satelor cu noi locașuri de cult; prin așezarea de preoți la fiecare biserică, prin ridicarea stării materiale a acestora și prin îndrumarea lor către îndeplinirea misiunii încredințate [12].

Înființarea episcopiei Constanței. Dorința de a avea un centru episcopal propriu — chiar reînființarea episcopiei de Tomis, — era vie în inimile credincioșilor dobrogeni și preocupările în acest sens au fost neîntrerupte. Unirea Dobrogei de nord 1878 și trecerea în componența țării a părții de sud în 1913 precum și înfăptuirea unității naționale în 1918 au fost tot atîtea împrejurări favorabile care au format premisele pentru dezvoltarea ținutului dintre Dunăre și Marea Neagră. În perioada următoare eliberării Dobrogei de sub stăpînirea turcească și unirii ei cu România, trece, sub raport religios, sub jurisdicția și administrația bisericească a Episcopiei Dunării de Jos. Pentru dezvoltarea unei activități mai intense a clerului ortodox român în vederea consolidării vieții religios-morale a populației din Dobrogea era necesar să se înființeze și organizeze un centru bisericesc propriu acestei provincii.

Avîndu-se în vedere această realitate, ca și necesitățile care se impuneau, conducerea bisericească și cea de stat au luat măsurile necesare. În acest sens, la 1/14 aprilie 1914, a fost promulgată «Legea pentru organizarea Dobrogei noi» care prevedea:

— art. 17). Arhiereul locotenent al Episcopiei Dunării de Jos va avea reședința permanentă în orașul Constanța.

---

10. *Ibidem*, p. 293; Idem, *Date despre viața bisericească a Dobrogei, înainte de 1877*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCII (1974), nr. 9—10, p. 1257.

11. *Ibidem*, p. 1259.

12. Pentru activitatea ierarhilor gălățeni, vezi: G. Ilioniu, *Cultele în Dobrogea*, în «Dobrogea», 50 de ani de viață românească (1878—1928), București, 1928, p. 608—628; P. Icon. I. Grigorescu, *Constanța religioasă*, în «Episcopia Constanței, 10 ani de autonomie bisericească», Călărași, 1936, p. 114.

— art. 19). Toate legile, regulamentele și dispozițiile în vigoare privitoare la Biserica Ortodoxă din Patria mamă se vor aplica și în Dobrogea [13].

Totuși, o dezvoltare mai accentuată a vieții religioase a românilor ortodocși, precum și o mai bună organizare bisericească în ținutul dobrogean nu a putut avea loc decît după sfîrșitul primului război mondial și formarea statului unitar român (1918). Pentru nevoile religioase ale acestei populații ce sporise simțitor era firesc să se organizeze și viața bisericească [14].

Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, în ședința sa din 17 noiembrie 1921, constată că este necesar înființarea unei episcopii proprii Dobrogei, deoarece, numărul credincioșilor ortodocși a sporit iar episcopia Dunării de Jos nu mai poate satisface nevoile sufletești ale tuturor credincioșilor. Pimen, mitropolitul Moldovei și Sucevei propunea înființarea unei mitropolii cu sediul la Constanța [15], iar Miron, primatul Bisericii Ortodoxe Române, pe aceeași linie spunea: «A sosit acum timpul ca și Dobrogea să-și capete un episcop cu reședința la Constanța» [16]. La 12 decembrie 1922, Sfîntul Sinod reluînd în discuție problema înființării unei episcopii dobrogene, avînd în vedere, «cerințele bisericești și naționale» și pe motivul că teritoriul dintre Dunăre și Marea Neagră este lipsit de organizare bisericească și de preoți, a hotărît înființarea unei episcopii în Dobrogea, avînd reședința în Constanța, noua eparhie urmînd să fie sufragană mitropoliei Ungrovlahiei [17].

Alături de inițiativa și hotărîrea luată de Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, consemnăm și inițiativa autorităților de stat din Dobrogea. Iată ce se scria și solicita în același timp într-o intervenție a primăriei din Constanța către Ministerul Cultelor (*Raport* nr. 10116/27 decembrie 1922): «În învălmășagul vremurilor grele dar mari pentru neamul nostru, a reapărut ca o necesitate a vieții organizate, fixarea privirilor celor ce sînt chemați a conduce, către îndrumarea sufletelor, către Biserică. Ca și din adîncul vremurilor trăite cu secole în urmă a reapărut imperioasa nevoie ca de aici din reședința firească a Dobrogei, odinioară Moesia Inferior, mai apoi Scythia Minor, să se dea îndrumarea firească a conducerii religioase a credincioșilor creștini ortodocși. Avem datoria, noi cei de aici, să stăruim la excelența voastră, un perfect cunoscător al trecutului, să ne acordați tot sprijinul pentru ca să ia din nou ființă o episcopie sau mitropolie a bătrînului Tomis. Provincia noastră, Dobrogea (...), nu mai poate fi condusă bisericește de o episcopie a Dunării de Jos care are altă acțiune de întreprins; ea trebuie să se bucure de o alcătuire aparte, independent de aceea, în care scop venim a vă ruga să ne acordați înalta bunăvoință. Făcîndu-mă ecoul unei provincii întregi, a orașului Constanța — metropola Dobrogei —, vă rog, domnule ministru, să aveți bunătatea a interveni la înaltul guvern și să obțineți înființarea unei noi episcopii ori mitropolii în Constanța, în care scop vom pune la dispoziție Biserica Sfinții Petru și Pavel, catedrala cu locul din jurul ei, pe care s-ar putea construi și reședința eparhială» [18]. După cum reiese din această «intervenție», dorința dobrogenilor era întemeiată pe o serie de motive și împrejurări de ordin politic, social și cultural, reînființarea episcopiei Constanța fiind o necesitate.

13. Arhiva Sf. Sinod, *Dosar nr. 136/1914*, f. 82 v și 166. Vezi și «Monitorul oficial», 1/14 aprilie 1914.

14. G. Ilioniu, *op. cit., p. 629*; Pr. ic. I. Grigorescu, *op. cit.*, p. CXXVI.

15. Arhiva Sf. Sinod, *Dosar nr. 283/1913*, f. 157 v—8.

16. Arhiva Sf. Sinod, *Dosar nr. 166/1922*, f. 124.

17. *Ibidem*, f. 101 v. De la mitropolia Ungrovlahiei lua și Sfîntul și Marele Mir, cf. Arhiva Sf. Sinod, *Dosar nr. 136/1914*, f. 42—43.

18. G. Ilioniu, *op. cit.*, p. 628.

Ținîndu-se seama de realitate și, de bunăseamă, dorind a nu se neglija nici tradiția cu privire la străvechea episcopie de Tomis, conducerea bisericească și civilă hotărăsc reînființarea episcopiei Tomisului: potrivit rînduielilor canonice, ea a fost numită, după orașul de reședință, a Constanței. În urma acestei hotărîri, s-a dat o lege specială, sancționată prin decretul autorității de stat nr. 290 din 8 martie 1923, care prevedea:

Art. 1). În urma aprobării Sfîntului Sinod al Sfintei Biserici Autocefale Ortodoxe Române, se înființează următoarele eparhii episcopale: Episcopia Constanței cu reședința în orașul Constanța, cuprinzînd județele: Constanța, Durostor, Caliacra și Ialomița.

. . . . . .

Art. 2). Alegerile de titulari ai acestei eparhii se vor face conform legilor, pentru alegerea mitropoliților și episcopilor eparhioți [19].

Datorită acestor prefaceri, Episcopia Constanței, care ființase aici cu peste șasesprezece secole în urmă și care-și «fluturase» prestigiul peste ținuturile Dobrogei dar și dincoace peste Dunăre, pășea într-o nouă etapă a existenței sale. Din nefericire însă această etapă nu i-a fost și ultima, după cum vom vedea. După aproape trei decenii de existență (1923—1950), a fost socotită din nou una cu Episcopia Dunări de Jos.

Jurisdicția Episcopiei Constanța. Eparhia, nou-reînființată acum era o firească și frumoasă realizare; ea răspundea necesității ivite ca urmare a creșterii numărului credincioșilor dar era și reînvierea unor vremuri apuse, vremi cînd aici — pe pămîntul românesc — ființa cea dintîi episcopie cunoscută pînă acum.

În ceea ce privește întinderea teritorială, adică jurisdicția sa, Episcopia Constanței își avea oblăduirea asupra a patru județe: Constanța, Durostor, Caliacra și Ialomița. Județul Tulcea, care în mod normal trebuia să țină de Episcopia Constanței fusese lăsat — în interesul unificării sufletești — în continuare sub jurisdicția eparhiei Dunării de Jos, episcopia Constanței primind în cadrul jurisdicției sale județul Ialomița, în același scop.

Din punct de vedere administrativ, Episcopia Constanței cuprindea douăsprezece protopopiate [20].

Episcopii Constanței. Primul titular al eparhiei reînființate a fost ales la data de 16 martie 1923, în persoana profesorului de seminar Ilie Teodorescu, devenit *Ilarie*, prin călugărie. Diacon și preot la biserica Amzei din București, profesor și director de seminar, episcopul Ilarie a fost instalat la Constanța la 21 mai 1923, gramata de înscăunare fiind citită de Gala Galaction, pe atunci defensor ecclesiastic al Mitropoliei Ungrovlahiei. Cu prilejul primirii cîrjei episcopale la 10 mai 1923, noul ales a spus: «Episcopia nou-înființată a Constanței, vechiul Tomis, are o deosebită importanță pentru Biserică și pentru neamul nostru. Orașul Tomis e punct principal de orientare în istorie pentru dovedirea originii creștinismului în Dacia și a organizării Bisericii creștine» [21]. Una din preocupările imediate ale noului numit, a fost cunoașterea adîncă a stării de fapt din punct de vedere moral, social și național a eparhiei sale. S-a îngrijit de organizarea bisericească, dorind să asigure credincioșilor toate cele necesare satisfacerii nevoilor spirituale. În prim plan figura situația delicată a bisericilor: dărăpănate și lipsite de preoți, stare datorată neajunsurilor

19. Legea privitoare la înființarea episcopiei Constanța fusese votată în Senat în ședința din 20 februarie 1923, de Adunarea Deputaților, în ședința din 2 martie 1923 și publicată în «Monitorul oficial», 8 martie 1923. Vezi și Arhiva Sf. Sinod, *Dosar 166/1922*, f. 126, 126 v.

20. Pentru detalii, vezi: *Situația generală a eparhiei*, în vol. «Episcopia Constanței, la 10 ani de autonomie bisericească», Călărași, 1936, p. 15—152.

21. I. T. Vladimir, *P. S. Ilarie, episcop de Constanța*, Constanța, 1925, p. 37.

războiului, pentru care intervine pe lîngă Sfîntul Sinod și Ministerul Cultelor; acțiunea sa a avut ca rezultat votarea unei legi speciale pentru numirea preoților în Dobrogea [22]. Din inițiativa aceluiași episcop Ilarie, în anul 1923 lua ființă seminarul «Sf. Împărați Constantin și Elena», pentru recrutarea viitorilor preoți [23]. Probabil că activitatea neobosită și permanentă a regretatului om și vrednic prim episcop constănțean ar fi fost încununată de și mai frumoase rezultate pe teren religios-moral și cultural, dacă nu s-ar fi sfîrșit din viață la 28 septembrie 1925. A fost înmormîntat în cimitirul Bellu din București.

Gherontie. Cel de al doilea episcop al Constanței a fost *Gherontie Nicolau* [24], vicarul acestei eparhii din anul 1923. Născut la 1 aprilie 1866, în comuna Mănăstioara, județul Putna, cu numele de Grigorie, va intra în mănăstire după ce rămăsese văduv și îndeplinise mai multe funcții la Episcopia Romanului, la biserica Madona Dudu din Craiova și la Mitropolia din București. La intrarea în mînăstire va primi numele de Gherontie, numele marelui cărturar care a fost tovarășul nedespărțit și colaboratorul neobosit al omonimului său de pînă atunci, al ieromonahului care fu mai tîrziu, marele mitropolit al Ungrovlahiei, Grigorie, supranumit «Dascălul».

După încetarea din viață a episcopului Ilarie, este numit la Constanța ca episcop titular. Cu prilejul alegerii sale, noul numit a spus: «prin votul ce ați exprimat în acest moment, ați ales pe smerenia mea pentru înalta vrednicie de episcop al vechiului Tomis, Constanța de azi, ați dat străvechiului Tomis un alt Gherontie alături de cel care, în veacul al IV-lea a reprezentat cu mare demnitate Biserica Tomisului la Sinodul al II-lea ecumenic. Această coincidență de nume pune pe umerii mei o îndoită greutate: de a păstori turma și a păzi credința și aceea de a fi vrednic urmaș al marelui Gherontie» [25]. «Necesitățile eparhiei au cerut — spunea episcopul Gherontie — ca grija noastră să se împartă în două: spre Biserica cea vie ce trebuie călăuzită spre Cel ce este calea, adevărul și viața și spre crearea acelor locașuri și instituțiuni care sînt menite să asigure călăuzele pentru cea dintîi» [26]. Acestea au necesitat multă trudă și mari frămîntări datorită și faptului că începutul păstoriei sale coincidea cu epoca de consolidare a țării după zdruncinările războiului [27].

În activitatea sa, episcopul Gherontie s-a dovedit vrednic păstor sufletesc, bun organizator și gospodar, teolog și cărturar. A încurajat și sprijinit pe teologi, a avut dragoste deosebită pentru monahism, prețuit în chip deosebit, Gherontie fiind și ctitor de mănăstiri. Pentru solidarizarea preoțimii din eparhie, pe care și-o dorea bine organizată și gata de a-și pune sufletul pentru Hristos și turmă», îndeamnă, sfătuiește, pînă cînd în anul 1930 ia ființă ca persoană moral-juridică, societatea preoțească «Ortodoxia», avînd ca anexe cercul religios «Episcopul Gherontie» și «căminul cultural» «Cuvioasa Parascheva» [28].

După o activitate de 17 ani, episcopul Gherontie își înaintează cererea de retragere din scaunul episcopiei Constanței. Sfîntul Sinod, în ședința din 2 decembrie 1942, ia act de demisia sa și stabilește ca acesta să se retragă la mănăstirea unde își are metania. La 1 noiembrie 1942, episcopul Gherontie este pensionat [29]. Revine în București unde continuă să creeze și să compună cîntări psaltice. La 30 decembrie 1948 încetează din viață și este înmormîntat la mănăstirea Cernica.

---

22. Pentru activitatea episcopului Ilarie, vezi: Pr. Ic. I. Grigorescu, *op. cit.*, p. CXXVII—CXXXIII; G. Ilioniu, *op. cit.*, p. 629—630; Ic. V. Slivneanul, *Dobrogea noastră religioasă*, în «Episcopia Constanței, 10 ani de autonomie bisericească», Călărași, 1936, p. 146.

23. Arhiva Sf. Sinod, *Dosar nr. 226/1927*, f. 30 v.

24. Arhiva Sf. Sinod, *Dosar nr. 186/1925—1926*, f. 81 v și 84.

25. Diac. T. Drăgulescu, *Gherontie Episcopul*, în «Episcopia Constanței, 10 ani de autonomie bisericească», Călărași, 1936, p. LIII.

26. Arhiva Sf. Sinod, *Dosar nr. 226/1927*, f. 29.

27. Diac. A. I. Vârnav, *Carte omagială cu ocazia a 5 ani de păstorire a P. S. D. D. Gherontie, episcopul Constanței — vechiul Tomis și Durostorului*, Constanța, 1931, p. XV.

28. *Ibidem*, p. XVII; Arhiva Sf. Sinod, *Dosar nr. 313/1931*, f. 66. De remarcat că cercul religios «Gherontie Episcopul» apăruse datorită episcopului Gherontie —, în locul nucleului adventist în Călărași, f. 64 v.

29. Arhiva Sf. Sinod, *Dosar nr. 24/1934; Dosar nr. 538/1943*, f. 13.

Episcopia Constanței după 1 noiembrie 1942. În răstimpul de la pensionarea episcopului Gherontie pînă la 10 ianuarie 1944, eparhia Constanței este condusă de doi arhierei: de arhiereul *Galaction Craioveanul* și de episcopul locotenent *Eugen Laiu*. Păstorind ceva mai mult, ultimul s-a îngrijit de credincioșii săi, îndemnîndu-i la conlucrare și armonie, efectuînd vizite canonice și săvîrșindu-le diferite acte cultice. La 10 ianuarie, 1944 este ales ca episcop la Constanța, directorul Seminarului Central din București, *Chesarie Păunescu*, a cărui instalare a avut loc la 21 mai 1944 la biserica din Eforie întrucît Constanța era bombardată.

Originar din părțile Olteniei, Chesarie Păunescu, s-a născut la 17 ianuarie 1888, în satul Amărăștii de Sus, comuna Dobrotești, județul Dolj. Înaintea alegerii sale ca episcop a ocupat diverse posturi, precum: pedagog la Seminarul Central, secretar la seminarul Sf. Nicolae din Rîmnicu-Vîlcea, diacon la catedrala din Huși, director al seminarului monahal de la Cernica (1929—1941) și director al seminarului Central din București (1942—1944). La cîrma Episcopiei fiind, face vizite canonice, dă sfaturi și îndeamnă. A căutat să înlăture lipsurile rămase de pe urma celui de al doilea război mondial, a purtat grijă deosebită pentru restabilirea vieții bisericești în rîndurile credincioșilor, căutînd să le asigure clerul și locașurile de cult. În scopul întăririi credinței, episcopul Chesarie chivernisește și sfătuiește pe preoți «a învăța credincioșii și a fi ei înșiși prin viața lor o carte deschisă permanent pentru luminarea credincioșilor» [30].

Episcopul Chesarie Păunescu este cel de al treilea episcop constănțean și ultimul, pentru că la 26 martie 1950, — ca urmare a contopirii eparhiei Constanța cu eparhia Galațiului, sub denumirea de episcopia Dunării de Jos, susnumitul este instalat la Galați [31].

Realizările Episcopiei Constanța (1923—1950). În împrejurările politico-sociale create de războiul de independență și după formarea statului unitar român, Episcopia Constanței înființată în anul 1923 a fost un far călăuzitor în păstrarea și apărarea credinței ortodoxe a românilor de pe meleagurile dobrogene. Lipsurile aduse de aceste împrejurări istorice n-au fost o piedică de netrecut pentru episcopii constănțeni și în cele ce urmează vom vedea că ei au reușit o seamă de înfăptuiri. Majoritatea bisericilor existente au fost refăcute și alături de acestea au fost înălțate altele noi. Pentru ocuparea parohiilor vacante din eparhia Constanței ia ființă din inițiativa episcopului Ilarie seminarul teologic «Sfinții Împărați Constantin și Elena», care ființează pînă în anul 1931. Începînd din anul 1926, pe teritoriul eparhiei funcționează școala de cîntăreți [32], la început pe lîngă episcopie, apoi la mănăstirea «Gherontie episcopul» din comuna Balaciu, județul Ialomița. Din cauza celui de al doilea război mondial, școala se vede nevoită să peregrineze prin mai multe localități: Constanța, Medgidia, Balaciu, Cernavodă, pentru ca în cele din urmă să-și înceteze activitatea.

Pentru instruirea și încurajarea clerului, ca și pentru întărirea sufletească a credincioșilor, episcopul Gherontie pune bazele unor realizări religios-culturale în eparhie, precum: asociația misionară «Apostolul Andrei», asociația clerului «Ortodoxia», și organizația «Gherontie Episcopul».

De numele episcopului Gherontie este strîns legată și organizarea vieții monahale din eparhie. Cu prilejul unei vizite canonice făcută în județul Ialomița în anul 1926, episcopul Gherontie observă o biserică părăsită pe malul Ialomiței, în apropierea orașului Urziceni. Cu puțin efort se putea restaura biserica și înălța cîteva chilii necesare adăpostirii monahilor. La cererea sa, Sfîntul Sinod a aprobat înființarea unei mănăstiri aici, care este cea dintîi în această eparhie și care primește numele de «Gherontie Episcopul» [33]. Biserica aparținea satului Balaciu, avea hramul «Adormirea Maicii Domnului» și era așezată pe fosta vatră a localității — care fusese părăsită din cauza inundațiilor Ialomiței. Restaurată și înzestrată cu chilii,

30. Pr. Ec. St. Duțu, *Scurtă privire asupra acțiunii misionare din protoieria II Cogealac*, în «Tomis», XXIII (1946), nr. 1—3, p. 34.

31. Prin decizia patriarhală nr. 118/1950, episcopul Chesarie al Constanței devenea episcop al «Dunării de Jos» pe baza hotărîrii Adunării Naționale Bisericești și a aprobării Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române. Vezi Arhiva Administrației Patriarhale, *Dosar nr. 18/1950*.

32. Diac. T. Drăgulescu, *op. cit.*, p. LXXXV.

33. Arhiva Sf. Sinod, *Dosar nr. 268/1929*, f. 36 și 57 v; *Dosar nr. 313/1931*, f. 65 v.

noua mănăstire înființată a primit și 33 ha de pământ și desigur că se va fi bucurat și de danii din partea dreptcredincioșilor.

Pentru călugărițe a fost înființată mănăstirea «Sfînta Elena de la mare» care era așezată într-o poziție minunată pe malul mării și al lacului Tatlageac, lîngă localitatea cu același nume. La înființare i s-au alocat de către Ministerul Agriculturii și Domeniilor 65 ha de pămînt [34]. Canonic, mănăstirea luase ființă după hotărîrea Sfîntului Sinod din 24 iulie, 1926, dar biserica mănăstirii a fost terminată și sfințită abia în anul 1934. Al treilea așezămînt mănăstiresc care a ființat pe teritoriul eparhiei Constanța și care a fost întemeiat tot în timpul păstoriei episcopului Gherontie este Dervent. Așezămîntul a fost ridicat în cetatea de pe dealul cu același nume, situată vis-à-vis de cetatea Păcuiul lui Soare, pe malul drept al Dunării.

Deși a avut o existență scurtă în comparație cu Tomisul, Episcopia Constanței și-a adus contribuția sa neprecupețită pe teren religios și național, contribuind la întărirea credinței și de asemenea a slujit și unitatea națională. Se poate spune că viața religioasă de la Dunărea de Jos, a cunoscut în această perioadă o nouă împrospătare, iar nivelul cultural a fost ridicat și susținut în același timp prin instituțiile ce au luat ființă și au funcționat, prin oamenii rînduiți a activa într-însele, prin lăudabila inițiativă și acțiune a episcopilor constănțeni, a oamenilor Bisericii.

Arhiepiscopia Tomisului și Dunării de Jos. Vechimea și importanța Tomisului de altădată, ierarhii ei strălucițI — participanți la sinoadele ecumenice și la discuțiile teologice ale vremii — cultura și trăirea lor duhovnicească, zelul lor pentru apărarea învățăturii creștine împotriva ereticilor și ereziarhilor, strădaințele și realizările vrednicilor episcopi constănțeni sînt tot atîtea temeiuri care reclamau reînvierea acestei străvechi episcopii care a ființat pe pămînt românesc.

Avînd în vedere că la Tomis a funcționat cu peste șaseprezece secole în urmă prima instituție superioară bisericească cunoscută pînă acum și organizată canonic pe pămînt românesc, că în cadrul acelorași hotare, la Vicina, s-au organizat prima episcopie românească de sine stătătoare din evul mediu, și că aici au ființat alte centre episcopale și că tot aici săpăturile arheologice din ultima vreme au dat la iveală vestigii creștine unice în lume — care atestă vechimea creștinismului la români — era firesc ca această provincie românească să-și redobîndească propriul ei scaun ierarhic.

Reînvierea fostei episcopii de Tomis și ridicarea sa la rangul de arhiepiscopie cu titlul de «Arhiepiscopia Tomisului și Dunării de Jos», cu vicariat permanent la Constanța sînt acte ce răsplătesc trecutul nostru așa de frămîntat, dar atît de glorios.

Noua instituție bisericească superioară dobrogeană este cea mai îndreptățită să preia și să moștenească și în viitor rostul avut cu secole în urmă de străvechea episcopie de Tomis și mai recent de episcopia Constanței. Actul Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române din 16 octombrie 1975, îndreptățit și motivat de cele de mai sus, poate fi socotit ca o deosebită prețuire a glorioasei episcopii de Tomis și un frumos omagiu adus întîiului sinod ecumenic cu ocazia aniversării celor 1650 de ani de la ținerea sa, întrunire la care a participat și episcopul de atunci al Tomisului, reprezentantul Ortodoxiei de la Dunărea de Jos.

Résumé

Dans nos contrées, le christianisme avait fait son apparition dès le premier siècle après J.-Chr. et a eu un florissant épanouissement. Cette vérité historique est attestée par de nombreux vestiges chrétiens à savoir par des basiliques, inscriptions, objets de cult et de nombreux martyrs qui ont fait don de leurs vies en ayant rendu témoignage ou Christ sur ces terres.

Les chrétiens se sont organisés ici en communautés locales dès le commencement, conformément aux règles qui s'imposaient à cette époque-là ; le premier évêché organisé sur la terre roumaine est attesté dès la fin du III-e siècle déjà : il s'agit de l'evêché de Tomis et c'est là-dessus qu'on se penche dans l'étude présente, en montrant la juridiction, les titulaires commues et l'évolution de ce diocèse de Tomis jusqu' à nos jours.

34. Arhiva Sf. Sinod, *Dosar nr. 226/1927*, f. 31.

Peu après l'invasion des Avars (au VII-e siècle) qui détruisent la ville de Tomis, le siège dudit diocèse doit déménager et se fixer ailleurs, quelque part plus profondément dans la province de la Dobrogea, afin de se mettre à l'abri du danger que représentaient les peuples migrateurs. Il parait qu'ainsi, l'évêché de Tomis a survécu encore jusqu'au IX-e siècle ; dans la même province de la Dobrogea ont mené leur existence d'autres diocèses, notamment le diocèse siégeant dans Vicina, celui de Proïlavia, celui de Cernavoda et celui de Tulcea. En vue de satisfaire également les besoins spirituels des fidèles orthodoxes de la Dobrogea, on avait projeté de créer un autre diocèse dont on a envisagé le siège dans la ville de Măcin, projet qui n'a pu être concrétisé à cause des événements des années 1877—1878.

A cause des changements historiques, après 1878, la Dobrogea, ancienne terre roumaine, s'est rattachée à la patrie-mère et, sur le plan ecclésiastique, elle est entrée sous la juridiction du diocèse de Bas-Danube.

Au cours des derniers siècles, il y a eu toujours des préocupations en vue du rétablissement de l'ancien évêché de Tomis mais ce fut seulement en 1923 que l'aspiration des Roumains de la Dobrogea aboutit à se concrétiser par la création de l'évêché de Constanța (l'ancienne Tomis) qui répondait à une nécessité mais qui représentait aussi une renaissance des temps anciens. L'évêché de Constanța a eu un important rôle dans la vie religieuse-culturelle et nationale du peuple roumain, ayant été un facteur directeur essentiel dans le maintien et la défense de la foi orthodoxe et un facteur d'unité nationale. Les hiérarques titulaires de l'évêché de Constanța se sont efforcés de leur mieux à faire écarter les difficultés créées par les guerres qui avaient touché cette province et ont consacré tous leurs efforts à faire de sorte que la vie religieuse reprenne son cours normal. Leurs efforts ont eu de très bons résultats : on a fondé des institutions et des organisations religieuses culturelles, on a restauré de nombreux sanctuaires et on en a érigé d'autres, on a également créé de nouveaux établissements monastiques.

En 1950, des circonstances nouvelles font de sorte que l'évêché de Constanța fusionne avec celui de Galați.

Mais l'ancienneté et l'importance historique de l'ancien diocèse de Tomis avec ses illustres hiérarques titulaires et avec son histoire qui parle de l'histoire même du peuple roumain, avec sa continuité jusqu'à nos jours par l'évêché de Constanța, ne pouvait ne pas réaffirmer et imposer a nouveau son nom et son existence de nos jours aussi : par conséquant, le Saint Synode de l'Eglise Orthodoxe Roumaine, réuni en séance de travail le 16 octobre 1975, a décidé de rétablir l'ancien diocèse de Tomis qui s'intitulera désormais : l'Archevêché de Tomis et de Bas-Danube dont l'archevêque siégera dans la ville de Galați alors que son évêque-vicaire aura sa résidence dans la ville de Constanța, héritière naturelle de l'ancienne Tomis.

Doctorand Petru Rădăşanu

ELOCVENŢA ÎN RETORICĂ ŞI OMILETICĂ*

1. Limbajul ca mijloc de comunicare şi convingere

Cuvîntul este un dar de mare preţ cu care l-a împodobit Creatorul său pe om, fiindcă el e mijlocul cel mai eficace prin care acesta îşi exprimă cugetările şi simţămintele [1]. Cu ajutorul limbajului, omul poate da o expresie clară gîndirii logice, sentimentelor celor mai înalte, voinţei spre faptă, ideilor şi pasiunilor celor mai nobile etc. Lipsit de splendida unealtă a cuvîntului, raţiunea, nu s-ar putea exprima şi omul n-ar putea ajunge nici la convingeri proprii şi nici să convingă pe alţii, pentru că noi gîndim prin limbaj.

Limbajul se formează cu ajutorul cuvintelor, care dau ca purtătoare de sens o expresie gîndirii, aşa că a vorbi bine înseamnă a vorbi cu sens şi a putea face şi pe alţii să gîndească la fel, să simtă, să înţeleagă sensul şi să voiască a realiza adevărul, binele şi frumosul în lume, valori pe care nu le putem exprima decît prin cuvinte. Limbajul este mijlocul admirabil şi nelipsit al oricărei comunicări între persoane. El e vehicolul comuniunii spirituale fiind purtător de sens, puntea invizibilă ce se stabileşte între persoane, aşadar ca subiecte care gîndesc. Limbajul constituie un dialog chiar atunci cînd o persoană tace, căci şi tăcerea antrenează, susţine atît limbajul propriu cît şi al celeilalte persoane la care ne gîndim. Cuvîntul pe care-l rosteşte cineva, este o operă a acestuia, este o manifestare a persoanei proprii; o punte pe care cineva ne-o aruncă, ca să ne cheme spre a intra într-o relaţie personală sau într-o comuniune cu acesta. Aşa se face că imaginea Mîntuitorului Hristos rămîne legată de cuvintele şi faptele cît şi de opera Lui făptuită spre mîntuirea noastră. Opera Lui cuprinsă în Sfînta Evanghelie e «puntea» pe care El o aruncă permanent făpturii noastre spirituale, pentru a o lega de El, spre a ne determina la urmarea în viaţa şi existenţa noastră a cuvîntului lui Dumnezeu.

De aceea, funcţia cuvîntului nu constă numai într-o revelare gratuită şi teoretică de imagini, noţiuni şi idei, ci el poate exprima o pretenţie, un îndemn, poate mişca o voinţă şi de a o obliga la faptă, aşa că putem afirma, că el are o uriaşă putere de a trezi această obligativitate a altuia şi de a-l determina pe acesta într-o direcţie sau alta. În acest sens cuvîntul nu are numai un caracter monologic, ci şi unul dialogic [2]. Apoi printr-o vorbire frumoasă, elegantă şi convingătoare, adică elocventă, se pot îndupleca şi sufletele credincioşilor în sensul Evangheliei. Printr-un limbaj elocvent se poate edifica o lume temeluită pe valorile nepieritoare ale ade-

---

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

1. A se vedea la George Aramă, *Curs de omiletică*, Bucureşti, 1922, p. 6—8; Pr. D. Voniga, *Omiletica sau studiul oratoriei bisericeşti*, Orăştie, 1906, p. 12.

2. A se vedea la Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 75—221.

vărului, binelui, dreptății și a sfințeniei, dar și sursa acestei temelii. Dacă puterea cuvîntului este așa de mare, întrebuințarea lui implică o mare răspundere pentru fiecare om, în sensul de a-l folosi numai potrivit cu rostul lui edificator, așadar ca purtător al adevărului ce edifică viața pe temeiuri spirituale și nu în sens dizolvant, ci de-a edifica prin el viața altora, de a-i ajuta să crească duhovnicește cît și să vadă și să pornească pe calea cea dreaptă. Printr-un singur cuvînt potrivit spus se poate pune o piatră de temelie pentru renașterea sau salvarea unui om din cea mai cumplită criză sufletească, dar tot printr-un cuvînt poate fi aruncat în tenebrele deznădejdii. Uneori de cuvîntul pe care îl rostește cineva într-un anumit sens depinde, soarta a multor semeni, poate, într-o mare măsură, de acest cuvînt. Din acest motiv Apostolul Iacob a și asemănat, cu drept cuvînt, limbajul cu cîrma corăbiilor, care deși este mică duce totuși după ea atîtea poveri, sau îl aseamănă cu frîul calului, ori cu o scînteie de foc care, deși mică, poate aprinde codrii întregi (Iacob III, 3—9). Cuvîntul elocvent poartă în el o mare putere și aceasta, nu întrucît acesta zugrăvește realități statice, ci mai ales întrucît determină voințele omenești.

Dacă cuvîntul omenesc are o atare putere de persuasiune, ne putem gîndi în ce înțeles desăvîrșit e creator Cuvîntul elocvent al lui Dumnezeu «care a fost la început Cuvînt și Cuvîntul a fost la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvîntul» (Ioan I, 1).

Taina cea din veac ascunsă a învățăturii Mîntuitorului s-a făcut cunoscută prin acest Cuvînt. El fiind acest Cuvînt, comunicarea revelației divine se face deci prin Cuvîntul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, Logosul întrupat, care a fost Dumnezeu adevărat și om adevărat și care a fost trimis în lume spre mîntuirea credincioșilor Săi. Și El a făcut această operă prin Cuvîntul Său elocvent, cuprins în Sfintele Evanghelii. La propovăduirea acestui Cuvînt a trimis El pe Sfinții Săi Apostoli cînd a zis: «...mergînd învățați toate neamurile...» (Matei XXVIII, 19). Apostolii și-au împlinit această misiune predicînd cu mult zel Cuvîntul lui Dumnezeu, încît cîștigau mulțime de credincioși pentru Hristos. Cuvîntul lor era «hrană duhovnicească», pentru cîștigarea unor suflete dornice să se «îmbrace în Hristos».

De aceea se laudă Apostolul Pavel, că în predica sa el nu propovăduiește decît pe Hristos cel răstignit (I Cor. I, 23).

Deoarece creștinismul s-a răspîndit în felul acesta în lume și a depășit epoca secolelor II și III — a cuceririi păturilor de credincioși mai simpli, în secolul al IV-lea creștinismul, ieșit din catacombe ca religie liberă, a trebuit să accepte confruntarea cu păgînismul filozofic, care ataca și se apăra tot cu temuta armă a cuvîntului elocvent. Din acest motiv strălucitii predicatori ai acestui veac al IV-lea și al celor următoare s-au văzut siliți să răspundă cu aceeași armă tradițională: elocvența creștină.

Iată de ce în cele ce urmează vom aborda problema elocvenței profane și a celei bisericești.

2. Generalități cu privire la evoluția omileticii și a retoricii

După învățătura Bisericii noastre, încă de la începutul[1] neamului omenesc, cu toate că acesta căzuse în păcat, legătura dintre om și Ziditorul său nu s-a întrerupt nici o clipă. Duhul lui Dumnezeu a vorbit mereu celor credincioși, pentru a le ține trează conștiința că ei își au obîrșia la Dumnezeu și pentru a le ține trează credința că, la «plinirea vremii...» (Gal. IV, 4) li se va naște lor Mîntuitor, care-i va ridica iarăși la «frumusețea cea dintîi». Așa se face că a existat, deci, mereu, o descoperire

a voii lui Dumnezeu în lume, care a fost făcută înainte de apariția Mîntuitorului, prin oameni aleși a o propovădui. Propovăduitorii aceștia ai voii și ai cuvîntului lui Dumnezeu pot fi numiți predicatori. Așa au fost Aaron (Exod IV, 14), leviții și preoții la vechii evrei (2 Cronici XVII, 9). Dar adevărații predicatori ai voii lui Dumnezeu au fost *profeții.*

Sensul conceptului «profet» este multiplu. În limba ebraică termenul nu înseamnă numai «prezicător al adevărului» cît mai ales «cuvîntător», «interpret» și «vocea lui Dumnezeu», ceea ce înseamnă organul prin care se descoperă voia lui Dumnezeu în lume (Exod IV, 10 și VII, 1). Profetul este inspirat de Dumnezeu și, ca atare, plin de Dumnezeu și avînd darul de a vesti voia Acestuia.

Profeții au fost învățători, gînditori și mai ales vestitori sau predicatori ai legii lui Dumnezeu (Matei XII, 41). În cuvîntările lor nespus de elocvente, fiind inspirate de Dumnezeu, profeții nu se mulțumesc să prezică numai viitorul, ci ei arată și temeiul moral de ce sînt siliți să facă acest lucru (Ieremia II, 17; XVI, 11). Ei apără legea lui Dumnezeu în fața «poporului ales» și-l mustră pe acesta pentru păcatele lui (Isaia I, 2; Ieremia II, 10—13; Miheia III, 8) și fac acest lucru — datorită acestei inspirații — cu o elocvență ce nu cunoaște nici o margine. Profeții criticau aspru păcatele tuturor și îi avertizau asupra pedepselor divine care-i pasc, ca o plată dreaptă pentru păcatele lor. Asemenea cuvîntări sînt caracteristice la Ieremia (VII, 1—15; XI, 1—8; XVIII, 11), Amos (V, 6) și Isaia (I, 10—17). Cuvîntările acestea au fost de o elocvență atît de impetuoasă și plină de patetism încît au produs întoarcerea poporului evreu de la idolatrie la credința în Dumnezeul cel adevărat (Osea IV, 6—10; VII, 13; VIII, 14; Ieremia VIII, 8). Profeții au fost aceia care au susținut prin elocvența lor poporul din care făceau parte, întărindu-l în credință și în nădejdea venirii lui Mesia. Dar cu toate acestea — după cum vom arăta — în Vechiul Testament elocvența nu s-a ridicat la înălțimea ce o aflăm în Noul Testament.

Dar și în retorică întîlnim oratori care s-au impus prin cuvîntări elocvente încă din antichitate. Așa de exemplu, în secolul al IV-lea î.Hr., Filip al II-lea al Macedoniei, după ce citise una dintre cuvîntările lui Demostene (384—322 î.Hr,) împotriva sa, a zis: «Dacă aș fi ascultat acest discurs, aș fi votat și eu în contra mea»[3]. Iar în secolul I î.Hr., oratoria devenise deja un obiect de învățămînt ideal. Într-atît era de populară, încît Tacit, în *Dialogul oratorilor,* scria că «chiar și publicul de rînd... a luat obiceiul să pretindă ca discursul să fie atrăgător și împodobit»[4]. Prin aceasta se vede că și cei vechi se ocupau cu elocvența, ceea ce înseamnă că această preocupare e foarte veche. Elocvența profană a atins culmea înfloririi ei în secolul al IV-lea î.Hr., la greci, prin cîțiva oratori mari, cum au fost: Pericle și Demostene, iar la romani (sec. I î.Hr.) Cicero și Quintilianus.

Să urmărim însă mai departe evoluția elocvenței sacre.

Adevăratul întemeietor al predicii și elocvenței creștine a fost însă Mîntuitorul Hristos[5]. El a fost și va rămîne «Învățătorul» (Ioan XIII, 13—14), divinul elocvent fără egal, paradigma eternă a predicatorului creștin din toate timpurile, fiindcă El învăța ca «Cel ce are putere, iar nu în felul cărturarilor» (Marcu I, 22). Efectul elocvenței lui Hristos se vădește prin ceea ce El a vestit credincioșilor despre Sine,

3. I. Manliu, *Retorica și stilistica,* București, 1891, p. 340.

4. Aurel Sasu, *Retorica ficțiunii* (Tradiție retorică și sinteză literară românească) — rezumatul tezei de doctorat —, Cluj-Napoca, 1974, p. 2—3.

5. I. Manliu, *op. cit.,* p. 342—343.

pentru a-i mîntui, cît şi prin felul cum a săvîrşit El toate acestea. Căci El a ştiut întotdeauna să se acomodeze împrejurărilor atunci cînd vorbea mulţimilor, destăinuind divina Sa învăţătură, însemnătatea misiunii Sale zicînd: «Duhul Domnului peste Mine, pentru care M-a uns să binevestesc săracilor...» (Luca IV, 18). Iar Apostolul cel iubit al Mîntuitorului, de asemenea, mărturiseşte despre măreţia puterii elocvenţei Lui, zicînd: «Niciodată nu a vorbit un om ca Omul acesta» (Ioan VII, 46).

Ca învăţător al poporului Său, Domnul a vorbit în limba acestuia, folosind imagini şi cuvinte care desemnau lucrurile pe care ascultătorii le vedeau sau le mînuiau zilnic. Astfel, plugarilor le vorbeşte despre sămînţa ce rodeşte ori se prăpădeşte, după cum pămîntul este bun sau nu (Marcu IV, 3—20). Vierului îi pune în faţă o vie pe care Tatăl o înconjoară cu zid... (Marcu XII, 1—9 etc). Dar cel mai adesea Mîntuitorul vorbeşte ascultătorilor Săi întrebuinţînd asemănări şi parabole. El ne dă prin acest fel de vorbire pe de o parte un exemplu că trebuie ca să ne şi înfrumuseţăm cuvîntările, iar pe de alta ca să atragem şi mai mult atenţia ascultătorilor noştri asupra a ceea ce grăim, cu scopul de a-i convinge. De aceea şi Domnul Hristos a vorbit în pilde şi asemănări. În acestea se foloseau figurile de stil care fac cuvîntul mai expresiv şi-l fixează mai bine în mintea ascultătorilor. În predica Mîntuitorului s-a realizat culmea elocvenţei. Mai ales parabolele Lui sînt perle fără egal ale elocvenţei bisericeşti.

Predica apostolică continuă predica Mîntuitorului, iar felul în care au propovăduit Sfinţii Apostoli poate fi privit ca un sublim model de elocvenţă bisericească. Aşa, de exemplu, predicile Sfîntului Apostol Pavel (Fapte XVII, 23—24; XX, 18—37; XXIV, 10—22) ca şi cele ale altor Sfinţi Apostoli, cum au fost cele ale Sfîntului Apostol Petru (Fapte II, 14; III, 12—26; IV, 8—13) etc., sînt grăitoare în acest sens.

Epoca de strălucire a elocvenţei bisericeşti — exceptînd elocvenţa Mîntuitorului, care a fost divină — a fost atinsă în secolul al IV-lea d.Hr.[6]. Aşa, de pildă, Sfîntul Ioan Gură de Aur a fost cel mai strălucit vorbitor pe care l-a produs Biserica creştină[7]. El a ştiut să întrebuinţeze cu neegalată măiestrie arta cuvîntului. În tratatul *Despre preoţie* el pretinde, ca preotul predicator să aibă acea tainică putere şi forţă ce se află în măiestria de a vorbi[8]. Cuvintele sale elocvente trezeau rezonanţe atît de zguduitoare în sufletele ascultătorilor săi, încît aceştia izbucneau în aplauze sau alteori în lacrimile pocăinţei[9].

Desigur că elocvenţa bisericească s-a dezvoltat şi după sec. al IV-lea, cu toate că în secolul al XVI-lea s-au produs multe tulburări, divizări şi schisme în Biserică.

Perioada renaşterii ştiinţelor din sec. al XV-lea şi al XVII-lea, a influenţat edificator asupra formării elocvenţei bisericeşti[10]. Odată cu vestiţii predicatori Bossuet, Fenelon, Bourdalone şi Massilon etc. se încheie ultima perioadă de strălucire a elocvenţei bisericeşti[11]. În secolul următor se observă — în Apusul Europei — o abatere a predicii de la spiritul apostolic, prin folosirea unui limbaj mai greu de înţeles de către ascultători[12].

---

6. Secolul al IV-lea d. Hr., a fost marcat de cei mai străluciţi predicatori creştini ca: Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Ioan Gură de Aur etc. Vezi: *Patrologie*, manual pentru uzul studenţilor Institutelor teologice, Bucureşti, 1956, p. 163—208.

7. A se vedea la Diac. Prof. Nicolae Balca, *Cîteva trăsături ale Sfîntului Ioan Hrisostom ca predicator*, în «Studii Teologice», XX (1968), nr. 7—8, p. 509.

8. *Ibidem*, p. 509. 9. *Ibidem*, p. 504. 10. I. Manliu, *op. cit.*, p. 343.

11. *Ibidem*, p. 343

12. George Aramă, *Elemente de Omiletică specială*, Bucureşti, 1930, p. 30.

În Biserica Răsăriteană predica s-a menținut neabătută pe calea bătătorită de Domnul Hristos, de Sfinții Apostoli și de Sfinții Părinți.

În secolul al XIX-lea, elocvența bisericească în apusul Europei tinde să-și reia forma clasică, dar fără acel farmec și spirit practic, care făceau rodnice cuvîtările din secolul de aur al elocvenței amvonului [13].

3. Scopul noțiunea și felurile elocvenței

a. Elocvența laică. — Conceptul de elocvență este întrebuințat în mai multe sensuri, ce sînt într-adevăr înrudite, dar și deosebite ca funcțiune, formă și conținut. Așa, de exemplu, latinii o numeau «ars dicendi» (în sens subiectiv) ca *eloquentia*, în limba francează se numește «eloquence», iar în limba germană «Beredsamkeit». Toate aceste noțiuni cuprind sau redau același conținut dar, într-un sens mai larg, accentuăm mai ales definiția *ars dicendi*, care nu este altceva decît capacitatea, sau aptitudinea, arta, de a vorbi bine. De asemenea trebuie să mai accentuăm faptul că elocvența trebuie să fie pusă în slujba unui scop. Și, pentru noi, elocvența profană trebuie să fie pusă în slujba la trei feluri de valori sau bunuri și anume:

— Desăvîrșirea spirituală prin cunoașterea adevărului;

— A acționa totdeauna în sens etic;

— Satisfacerea demnă a omului prin apărarea numai a ceea ce este demn, frumos, măreț și mai ales drept.

Avînd în vedere cele de mai sus, se poate vorbi despre o *elocvență didactică* (ars didactica), ca arta de a prezenta adevărul într-o cuvîntare de așa manieră, ca această expunere să ducă la mijlocirea adevărului într-o formă clară și distinctă.

Nu putem termina aceste considerații, fără să dăm și cîteva exemple despre modul cum defineau marii vorbitori antici elocvența. Așa de exemplu Cicero scrie: «Officium autem oratoriae facultatis videtur esse dicere apposite ad persusionem, finis persuadere dictione» [14]. Este aceasta o definiție ce a stăpînit mult timp în Imperiul roman și care, mai pe scurt, ar putea fi exprimată în sensul că *persuadere* ar însemna, ca prin cuvînt, să influențezi năzuința liberă a ascultătorilor hotărîtor [15]. Numai în acest sens a putut Ennius să elogieze elocvența ca fiind *flexanima, omnium regina rerum* [16], ca «conducătoarea inimii și ca regina lumii».

Este demn de amintit faptul că și Fericitul Augustin acceptă definiția ciceroniană, dar numai ca o completare importantă, din pricină că aceasta poate servi în slujba răului și a minciunii, ca și în aceia a adevărului. De aceia fericitul Părinte face distincția între «elocquentia» și «sapientia», ca *sapienter dicere* și *elocventer dicere*, ce sînt două lucruri deosebite [17].

Acela care a căutat în antichitate să dea elocvenței o definiție mai cuprinzătoare a fost celebrul retor și pedagog Quintilian. Vorbind despre arta de a vorbi, el zice: «Eloquentia est ars dicendi accommodate ad persuadendum quod honestum sit» sau «quod oporteat». Quintilian nu pune însă elocvența în slujba caracterului moral. Căci atunci cînd el se pronunță privind elocvența ca «măiestria de a vorbi bine» (scientia bene dicendi), are în vedere elocvența în general, ca ars dicendi și nu în sensul elocvenței oratorice.

---

13. *Ibidem*, p. 32.

14. Cicero, *De orat.* 1, c. 61, n. 260, cit. după Jungman, *Theorie der geistigen Beredsamkeit*, ed. 4-a, 1908, p. 34. 15. *Ibidem*, p. 34.

16. Cicero, *De orat*, 2, c. 44, n. 187.

17. *De doctrina christiana*, IV, V, 7 (P.L., XXXIV, 91).

b. *Elocvența bisericească.* — Între cele trei funcțiuni ale Bisericii creștine este una nespus de importantă și anume propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu, așadar propovăduirea doctrinei creștine în slujba mîntuirii credincioșilor. De aceea, putem să dăm o primă definiție a elocvenței bisericești, ca fiind arta de a predica în spiritul Bisericii doctrina creștină revelată de către Fiul lui Dumnezeu, care s-a întrupat devenind om adevărat, a «locuit între noi», a învățat, a suferit moartea pe cruce și a înviat a treia zi. De ce s-a întîmplat aceasta, ne-o spune El în cuvinte clare: «Eu am venit ca oile Mele să aibă viață din belșug» (Ioan X, 10), și: «Oile Mele ascultă de glasul Meu și Eu le cunosc pe ele și ele vin după Mine — Eu le dau viață veșnică» (Ioan X, 27—28). Deci este vorba aici despre o «viață veșnică», ce începe aici pe pămînt ca viață creștină, ceea ce însemnează o viață în harul lui Dumnezeu, o viață în teama de Dumnezeu, o viață ce se dăruiește liberă lui Dumnezeu, fiind în concordanță cu voia Acestuia, o viață în credință, nădejde și iubire, o viață după paradigma Aceluia, cu care ne-am îmbrăcat prin Botez și cu care sîntem aleși să trăim.

Acesta este scopul elocvenței creștine, după care elocvența bisericească este arta de a expune prin predică doctrina creștină — cuvîntul lui Dumnezeu, revelația supranaturală, conținutul credinței creștine — în așa fel ca expunerea acesteia să trezească în ascultători o viață creștină.

Din cele expuse despre elocvență putem concluziona: în sensul larg al cuvîntului, elocvența este arta de a vorbi bine sau darul de a influența convingător prin propovăduire asupra ascultătorilor, pentru a-i determina să săvîrșească în viață numai binele, adevărul, sfințenia, frumosul. Este arta de a convinge pe alții prin cuvînt. În acest sens, elocvența laică este o capacitate a vorbitorului, fondată pe niște predispoziții native și dezvoltate prin exerciții, studiul retoricii și prin imitația marilor cuvîntători, de a influența prin frumusețea și măiestria cuvîntului în mod convingător asupra rațiunii, sentimentului și voinței ascultătorilor.

În ceea ce privește elocvența bisericească se poate spune că și ea este tot o aptitudine fundamentată pe aceleași temeiuri, dar, spre deosebire de elocvența laică această aptitudine a preotului predicator este susținută și de puterea harului divin dată acestuia prin taina hirotoniei.

Dacă predica are un scop ca prin propovăduirea revelației supranaturale să cucerească în lume credincioși ai Mîntuitorului, atunci în această lucrare trebuie să subliniem două momente: întîi acești credincioși trebuie să cunoască adevărurile de credință creștină ca norme ale vieții creștine, și, în al doilea rînd, aceștia să asimileze aceste adevăruri cu întreaga lor inimă într-o credință tare și într-o iubire nemărginită față de oameni și față de Dumnezeu (Rom. XV, 4).

În ceea ce privește primul moment este necesar să accentuăm faptul că asimilarea doctrinei este absolut necesară, fiindcă noi nu ne putem mîntui decît pe temeiul doctrinei revelate de Mîntuitorul. De aceea în omiletică se disting două specii de elocvențe: elocvența didactică (didascalică) și paregoretică. Cea dintîi considerată în forma ei primă este arta de a mijloci prin predică doctrina creștină în așa fel, încît expunerea să fie în stare să determine pe ascultători, ca să facă din această doctrină, într-o credință tare, norma vieții lor; o normă care să fie susținută de nădejde și iubire.

Cu privire la realizarea celui de al doilea fel de elocvență el este mult mai dificil decît cel dintîi. A face cunoscută credincioșilor doctrina creștină este de obicei un lucru ușor; dar atunci cînd e vorba de a proceda în predică de așama-

nieră, ca aceștia să recunoască în adevărul creștin norma întregii lor vieți și de a-l susține cu credincioșie, datorită stricăciunii pe care păcatul a produs-o în lume, apar piedici și năzuințe, ce împing inimile în direcții cu totul opuse vieții creștine, și paralizează bunurile supranaturale. În asemenea cazuri elocvența bisericească trebuie susținută cu ajutorul unor mijloace despre care vom vorbi mai departe.

4. Demnitatea elocvenței bisericești

Mai sus am subliniat faptul că scopul elocvenței bisericești constă în a trezi și a cultiva printre credincioși viața creștină, deprinzîndu-i să colaboreze cu harul divin și astfel să-și îmbunătățească viața după măsura lui Hristos și să-i facă demni de viața cea întru Hristos .

De aici se deduce că propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu trebuie privită a fi extrem de importantă, de măreață și de plină de sens, fiindcă ea aparține de acele activități ale căror fructe nu se maturizează aici pe pămînt, ci dincolo de mormînt, a căror însemnătate nu se măsoară în timp și spațiu, ci cu măsura eternității.

În sens larg acest cuvînt care contribuie la mîntuirea creștinului poate fi considerat a fi cuvînt al lui Dumnezeu. Dar, după cum am arătat, pentru elocvența creștină există o revelație supranaturală. De aceea acela care slujește această revelație, o lămurește, o apără, o predică convingător, contribuind la răspîndirea acesteia, vorbește chiar în sens propriu elocvent. Dar pentru elocvența bisericească cuvîntul lui Dumnezeu este un cuvînt revelat, fie nemijlocit, fie în legătură cu alte izvoare. Vorbitorii laici, oameni politici, juriști, profesori etc. sînt preocupați în cuvîntările lor de interesele lor zilnice. Elocvenței bisericești îi este dată materia în Cuvîntul lui Dumnezeu. Vorbitorul laic, așadar, elocvenței laice, îi sînt date probleme diferite, și găsește, pentru fiecare caz, o mulțime de soluții. De aceea elocvența laică urmărește în fiecare cuvîntare un alt scop, în timp ce predicatorul urmărește mereu același scop: cuvîntul lui Dumnezeu, propovăduirea lui Hristos și, prin aceasta, edificarea credincioșilor pe cuvîntul Acestuia. Elocvența bisericească nu cunoaște decît o revelație și aceasta este revelația lui Hristos în lume.

Elocvența bisericească se află în slujba altarului lui Hristos. De aceea putem spune că elocvența bisericească contribuie și ea la transformarea ascultătorilor în mădulare vii ale «Trupului tainic» al Acestuia. Ea face ca predica să devină, ca și Sf. Euharistie, hrană duhovnicească pentru sufletele însetate după mîntuire. Elocvența bisericească îi împrumută predicii înălțime de gînd și frumusețe iar preotului predicator, putere de convingere și o înaltă demnitate, fiindcă el este ales și chemat de Dumnezeu (Rom. X, 14—15; II Cor. V, 18; Efes. IV, 11; Evrei V, 4; Ioan XV, 16), care vorbește în numele lui Iisus cel răstignit și întreaga lui activitate ca predicator participă la cuvintele Mîntuitorului: «Cine vă ascultă pe voi pe Mine Mă ascultă; cine vă disprețuiește, Mă disprețuiește pe Mine». Iar Apostolul Pavel trage concluzia: «Cine disprețuiește (cuvîntul apostolului) nu disprețuiește un om, ci pe însuși Dumnezeu» (I Tes. IV, 8).

Elocvența juridică, didactică, politică și militară etc. este desigur importantă și ea în viața omenirii. Să ne gîndim la elocvența unor mari vorbitori în cuvîntul cărora au vorbit popoare întregi ca de exemplu Demostene, cînd a rostit celebrele lui *Filipice*, Cicero vestitele lui cuvîntări Catilinare, iar Mirabeau în fața Adunări

18. *Ibidem*, XVIII, 37 (tom cit., 106).

Constituante. Dar, văzut cu ochii credinței, predicatorul elocvent este întotdeauna în această situație; cuvîntul lui reprezintă Biserica și pe Hristos, Capul ei divin. De aceea elocvența lui n-are nevoie de genialitate și îi este suficientă credincioșia față de Biserică și iubirea față de Dumnezeu și de semeni. Această elocvență este capabilă ca, în numele lui Hristos cel înviat, să devină un cuvînt al vieții creștine.

Ceea ce constituie demnitatea elocvenței bisericești, este faptul că predicatorul are să dezlege pe amvon teme mari în legătură cu Cuvîntul Revelat al lui Hristos.

Căci în ultima analiză ce urmărește predicatorul prin elocvența sa? Ceva adînc și nespus de valoros pentru credincios: sentimentul pentru ceea ce edifică viața și trezește în suflet nostalgia pentru sfințenie și mîntuirea sufletului. Este vorba despre conștiință și tainica voce care o îndeamnă să se pună într-o legătură intimă cu Dumnezeu. Datorită elocvenței, Cuvîntul lui Dumnezeu pătrunde în adîncurile acesteia și o mișcă spre sfințenie. «Căci cuvîntul lui Dumnezeu e viu și lucrător, mai ascuțit decît orice sabie..., și destoinic este să judece simțurile și cugetările inimii» (Evrei IV, 12).

Scopul elocvenței creștine, este de a educa, dacă e posibil, sfinți, imagini reale, vii de creștini pe urma lui Hristos și imitatori ai Acestuia. Și Apostolul Pavel crede cu hotărîre că acest ideal poate fi realizat de credincioși, în sensul că credinciosul Mîntuitorului să devină «ca un înger al lui Dumnezeu, ca un alt Hristos» (Gal. IV, 14) și acest lucru e posibil, fiindcă noi «am primit (Cuvîntul lui Dumnezeu) nu ca un cuvînt omenesc, ci, ceea ce este conform cu adevărul, ca un cuvînt al lui Dumnezeu, care și lucrează între voi cei ce credeți» (I Tes. II, 13).

5. Mijloacele folosite pentru însușirea elocvenței profane și bisericești

Propovăduirea Cuvîntului lui Dumnezeu trebuie să fie privită de către credincioși ca ceva extraordinar de important și de însemnat, căci ea aparține unei activități ale cărei urmări n-au însemnătate numai pe pămînt ci, după cum am mai spus, și dincolo de mormînt. De aceea serioasa problemă a mijloacelor și a însușirilor pe care trebuie să le posede predicatorul, dacă voiește să predice elocvent. Unele dintre acestea sînt comune atît elocvenței profane cît celei bisericești.

Pentru ca cineva să vorbească elocvent, așadar să exceleze în arta mînuirii cuvîntului, căruia să-i dea forță elocventă, nu e suficient să aibă numai talentul de a vorbi bine, ci trebuie să mai aibă și cunoștințe cît mai temeinice din toate domeniile spirituale și să cunoască în același timp și regulile și principiile retorice [19]. De exemplu realizarea unei vorbiri frumoase se obține printr-o expunere cît mai artistică, ce contribuie efectiv la succesul elocvenței și aceasta se face prin așa-zișii tropi sau figuri de stil cum sînt: comparația, parabola, metafora, alegoria, hiperbola, personificarea, sinecdoca, catacareza etc.

Cu alte cuvinte, așadar, pe lîngă predispozițiile psihice datorate planului genetic ereditar și cultivate prin exerciții constante, oratorul profan trebuie să mai aibă și cunoștințe din domeniul pe care-l reprezintă, care-l susțin în cuvîntările sale.

Predicatorul bisericesc se folosește și el de aceste mijloace, dar retorica profană este pentru el numai o disciplină ajutătoare, hotărîtoare pentru acesta sînt mai

19. Cicero arată că «înțelepciunea fără elocvență este puțin folositoare..., iar elocvența fără înțelepciune este adesea dăunătoare și niciodată folositoare». Vezi: Vasile Florescu, *Retorica și neoretorica*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1973, p. 78.

ales alte mijloace, care-i pot împrumuta predicii bune elocvență stălucitoare, așa ca aceasta să devină «sarea pămîntului» și «lumină a lumii», care să aducă roade ce rămîn (Matei V, 13—16; Ioan XV, 16). Care sînt aceste mijloace prin care predica devine elocventă? Mai întîi predicatorul este învestit prin *taina hirotoniei* să împlinească prin cuvîntul său elocvent o misiune divină în lume.

Dar pe lîngă harul primit îi mai sînt necesare predicatorului și alte mijloace ca și unele puncte de sprijin pentru a vorbi pe amvon elocvent și a trezi persuasiunea ca de exemplu: a) *pregătirea temeinică pentru predică*; b) *viața bună*; c) *meditația*; d) *rugăciunea*; e) *necesitatea unei serioase jertfe proprii*; f) *necesitatea harului și spiritul liturgic.*

a) Preotul care dorește să-și facă proprie elocvența bisericească, ce este încărcată cu o răspundere nespus de mare, trebuie să se pregătească — cum am spus — cu asiduitate (II Tim. II, 15). Despre această răspundere erau conștienți și cei vechi. «Este ceva mare», zice Cicero, «și cineva preia o slujbă foarte grea, în timp ce toți ceilalți ascultă, unul are sarcina de a vorbi despre treburi de mare însemnătate» [20]. Aceeași concepție o reprezintă și Quintilian [21]. Dar cu atît mai mult are valabilitate necesitatea de a se pregăti pentru elocvența predicii preotul predicator, căci ea se află în slujba celei mai înalte și sfinte slujiri: în slujba lui Dumnezeu și a sufletului credinciosului. Este vorba despre eterna mîntuire a sufletelor, despre care se spune că au fost «răscumpărate cu un preț scump» și anume cu «scump sîngele lui Hristos» (I Cor. VI, 20; I Petru I, 18—19).

b) Un punct temeinic de sprijin pentru elocvența bisericească este *viața bună* a predicatorului. Numai predicatorul care poate zice, în conformitate cu viața sa, «Deci, vă rog, luați-vă după mine — precum și eu după Hristos — (I Cor. IV, 16); «Cele ce ați învățat și ați luat și ați văzut la mine, acestea să le faceți, și Dumnezeul păcii va fi cu voi» (Filip. IV, 9), poate predica elocvent.

Sfîntul Ioan Gură de Aur conștient și convins de puterea cuvîntului său, era tot atît de convins de inegalabila putere și elocvență a exemplului viu al predicatorului, a argumentării acestuia prin fapte: «Tu convinge păgînii cu viața ta... acesta este adevăratul fel de a argumenta: *dovada prin faptă*». Și în alt loc: «Căci chiar de ai face minuni... necredincioșii nu te vor admira așa de mult, cît te vor admira văzîndu-te blînd și plin de iubire...» [22].

Numai o astfel de elocvență bisericească ce-și trage seva și din viața predicatorului întărește viața creștină îmbunătățind-o și sfințind-o.

c) Se spune de obicei că meditația este «mama» predicii și că numai predicatorul care a deprins să mediteze adînc și să fie capabil de a-și mobiliza atenția voluntară asupra aceea ce va spune în predică poate vorbi elocvent. Forța cuvintelor prin care acestea reușesc să trezească rezonanțe adînci în sufletele ascultătorilor își are originea în meditație, așadar în modul în care știm să punem în ea toată energia sufletească concentrată datorită meditației.

d) Dar pentru ca elocvența predicatorului să fie sprijinită din interior este necesar ajutorul lui Dumnezeu în rugăciune. Predicatorul trebuie să fie un «*om al ru-*

20. Cicero, *De orat.* 1, c.25, n. 116.
21. Quint., *Instt. orat.* 12, c. 9.
22. Omilia III-a la I Corinteni; Omilia XLIII-a la Matei, la Diac. Prof. Nicolae Balca, *op. cit.*, p. 503.

găciunii». Elocvența sa constă numai în aceea că el temeluiește ideile și sentimentele care-i mișcă inima, cu toată energia sufletească care le impune; energia aceasta își are originea numai în rugăciune. De aceea Fericitul Augustin pretinde ca înainte ca cineva să exercite slujirea amvonului, s-o împlinească pe aceea de «stăruitor în rugăciune»; căci, zice el, că pentru a realiza rezultatele scontate predicatorul trebuie să se încreadă mai mult în ajutorul lui Dumnezeu decît numai în elocvența proprie[23]. Iar Evanghelistul ne dă sfatul: «Fiți înarmați cu puterea de sus» (Luca XXIV, 49). Dar al doilea motiv care face necesară rugăciunea în dinamizarea elocvenței predicii este caracterul de «trimis» pe care îl are predicatorul. Căci acesta are demnitatea unui «ambasador» al lui Hristos către sufletele credincioșilor Săi, cu misiunea de a le edifica pe temeiul Evangheliei. Dar ambasadorul nu vorbește în numele său, ci în numele Celui care l-a chemat și l-a «trimis» și deci el trebuie să se identifice cu intențiile Acestuia. Rugăciunea în toate formele ei îl ajută pe predicator să-și orienteze elocvența în realizarea acestor intenții.

e) Predicatorul creștin, pentru a vorbi elocvent, trebuie să fie capabil de ceea ce se numește «jertfa de sine».

Ca slujitor al Bisericii și administrator al unei misiuni așa de sacre, ce are menirea să realizeze în lume scopuri supranaturale, aceasta trebuie îndeplinită cu o credincioșie ce nu ține cont de nici o jertfă. Numai această lepădare de sine pentru realizarea menirii înalte a propovăduirii cuvîntului lui Dumnezeu în lume îi poate împrumuta predicii elocvență. Jertfa de sine pentru a continua opera Divinului Învățător în lume, constituie valoarea elocvenței bisericești. De aceea predicatorul care vrea să-și însușească acest giuvaer al elocvenței, trebuie să asculte de porunca Apostolului «Căci nu ne propovăduim pe noi înșine, ci pe Hristos Iisus, Domnul, iar noi înșine sîntem slujitorii voștri, pentru Iisus» (II Cor. IV, 5).

Preotul predicator care nu trăiește decît a sluji această misiune cherigmatică și nu lucrează decît de a edifica prin Evanghelie pe credincioșii Mîntuitorului, acesta nu numai că se va mirui cu nardul elocvenței, dar odată cu răsplata elocvenței sale va fi el însuși preamărit.

f) Dar oricît s-ar strădui predicatorul să devină elocvent pe amvon, el nu trebuie să uite că el nu poate realiza acest lucru decît cu *ajutorul harului divin* și dacă osîrdia lui predicatorială își trage seva din *spiritul liturgic.*

A predica elocvent nu e lucru ușor, fiindcă elocvența bisericească depinde în mare măsură și de gradul de desăvîrșire al predicatorului. Și această desăvîrșire nu poate fi realizată fără ajutorul harului divin, care îi susține dezvoltarea și cultivarea predispozițiilor spirituale pînă la gradul la care acestea pot ajunge, dezvoltarea spiritului ca acesta să poată sesiza adevărul revelat, a voinței și a inimii ca acestea să devină capabile de bărbăție creștină, nădejde și iubire sfîntă, cît și puterea de a realiza aceste virtuți în viața proprie la cel mai înalt grad.

Dar marele favor pe care îl are predicatorul creștin, este acela că el este preot, așadar vasul ales de Mîntuitorul și organul prin care El își revarsă harul și dragostea Sa nesfîrșită în lume pînă la sfîrșitul veacurilor prin Sf. Liturghie. În acest sens elocvența bisericească trebuie să se adape din nesecatul izvor sacru al *spiritului liturgic.*

Dar ce este acest spirit liturgic? Este convingerea nestrămutată, pe care o are preotul predicator, că slujba pe care el o face în Sf. Altar este sublimă și divină. A

23. *De doctrina christiana*, cartea IV-a.

avea spirit liturgic mai înseamnă că preotul este conștient de cinstea cea fără de margini cu care Dumnezeu n-a învrednicit nici pe îngeri — cum zice Sf. Părinte, căci Sf. Liturghie se săvîrșește pe pămînt «însă are slujba cetelor îngerești...». «Pentru aceasta, zice Sf. Ioan Gură de Aur, preotul ca și cum ar sta în cer între Puterile acelea, așa trebuie să fie de curat» [24].

Lipsită de susținerea acestui spirit liturgic — izvorul elocvenței tuturor marilor predicatori ai Bisericii —, predica devine un simplu «chimval răsunător».

6. Ascultătorii și locul desfășurării celor două feluri de cuvîntări

Ambele feluri de cuvîntări au nevoie pentru a-și realiza scopul lor de un auditor, care trebuie convins prin cuvîntare, fie pentru unele idei, teorii, fapte sau adevăruri demne de a fi asimilate sau traduse în viață, căci astfel nu ar avea sens cuvîntarea. Deasemenea pentru a rosti o cuvîntare și predicatorul are nevoie de un loc anumit unde să se poată desfășura acțiunea elocvenței lor.

Privite din acest punct de vedere, cele două feluri de cuvîntări se deosebesc nespus de mult, căci în timp ce oratorul profan poate vorbi în orice loc și în orice ocazie, predicatorul bisericesc vorbește numai în unele ocazii și mai ales în biserică. La fel și în ceea ce privește ascultătorii.

Oratorul laic vorbește unui auditor constituit din diverse categorii de ascultători și adunați în locuri diferite. Preotul predicator vorbește unei comunități constituite din credincioși, care prin taina Botezului au primit Har și care-i ajută să urmeze cu credință învățăturile divine.

La fel și cu privire la locul de desfășurare a celor două feluri de elocvențe sau cuvîntări. Obișnuit preotul trebuie să propovăduiască Cuvîntul lui Dumnezeu într-un anumit loc sfințit, așadar în biserică sau în alte împrejurări care au o semnificație religioasă și sînt propice cuvîntului. Dar locul prin excelență propriu elocvenței bisericești este biserica. Știm că însuși Mîntuitorul, ca de altfel și Sf. Apostoli, au propovăduit adesea în sinagogă și în templu. Tradiția sfîntă a stabilit prin hotărîri precise că biserica, ca un loc sfințit, fiind «casa lui Dumnezeu», și în care se săvîrșește Sf. Liturghie, predica îndeplinește o funcțiune importantă în desfășurarea acestei sfinte slujbe în care însuși Logosul e prezent pe altar. În biserică credinciosul se «leapădă de toată grija cea lumească» și se concentrează asupra unui gînd: grija pentru mîntuirea sufletului său din noianul păcatelor. Pe de altă parte și sfînta liturghie îndeamnă pe credincioși, ca «săturați» fiind cu trupul și sîngele Domnului — cum se exprimă un imn bisericesc — să devină plini de iubire și o inimă. Ei se roagă, ca să realizeze, ceea ce li s-a mijlocit în sfînta Liturghie în credință prin predică. Căci în Sf. Liturghie este vorba despre un dialog între Dumnezeu și credincioșii Săi prin acțiunea liturgică a preotului [25]. Liturghia este o Golgotă spirituală, la care ne ridicăm cu sufletul nostru spre a ne uni cu Dumnezeu prin mijlocirea Mîntuitorului, care se află, în chip tainic, în Sfînta Euharistie [26]. Din acest motiv cuvintele preotului, care oficiază Liturghia și predica sînt «cuvintele credin-

24. Diac. Prof. Nicolae Balca, *Importanța catehetică a Sfintei Liturghii*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVI, (1958), nr. 1—2, p. 209.

25. *Ibidem*, p. 199. Vezi și Diac. Prof. Nicolae Balca, *Curs de catehetică* (dactilografiat), fasc. V, p. 322—323.

26. Diac. Prof. Nicolae Balca, *Importanța catehetică a Sfintei Liturghii*. p. 199.

cioșilor», care pun din mijlocul existenței lor eternele teme ale acestei existențe : acea mișcare neîncetată a umanului spre divinitate, care e produsă de lupta cu păcatul [27].

De aceea nu există un alt loc mai propice, pentru ca slujitorul Cuvîntului lui Dumnezeu să-și dezvolte elocvența, ca în decursul Sfintei Liturghii în biserică. Dar aceasta mai este susținut în Biserică și de simbolismul iconografic al acesteia. Impresionat de simbolica acestei iconografii, credinciosul care trece pragul Bisericii are impresia că a părăsit lumea pămîntească. Desigur nu avem intenția să expunem simbolismul frescelor și al icoanelor ce împodobesc interiorul Bisericii [28], ci să subliniem numai importanța pe care acestea, o au ca mijloace intuitive ale istoriei mîntuirii. Frescele cupolei îi aduce aminte predicatorului că este vorba despre coborîrea cerului pe pămînt. În centrul cupolei stăpînește Hristos, Pantocratorul, atotputernicul Dumnezeu. Privind la chipul acestuia, la iconografia Bisericii, cuvîntul predicatorului prinde aripi și accente nespus de elocvente.

*

După cum am văzut la începutul studului, limbajul constituie mijlocul cel mai important de comunicare prin care omul își expune gîndurile și sentimentele sale, ba ceva și mai mult, el poate determina și pe alții să realizeze în lume binele, adevărul, frumosul și sfințenia. Deci cuvîntul are o mare putere de convingere. Și pentru că elocvența bisericească se folosește de această forță formidabilă a cuvîntului, pentru a edifica viața credincioșilor pe temeiul Evangheliei, rezultă că ea constituie un factor important și eficace pentru a face educația religioasă a acestora.

Dar ținînd seama de faptul că elocvența bisericească are — după cum am mai spus — un scop nespus de important și hotărîtor și anume acela de a convinge pe credincioși despre modul în care, pe urma Mîntuitorului, ei își pot realiza mîntuirea sufletului lor, pentru predicatorul bisericesc mai este de mare însemnătate pe lîngă cele expuse și cunoașterea cît mai temeinică a celor două izvoare fundamentale în care e cuprinsă Revelația divină adică *Sfînta Scriptură* și *Sfînta Tradiție*. Accentuăm la sfîrșit acest fapt, fiindcă din aceste rezervoare inepuizabile predicatorul va scoate hrana duhovnicească pentru viața credincioșilor, încredințați păstoririi sale. În felul acesta preotul se va folosi, în dorința lui de a vorbi cît mai elocvent și de acel «spirit biblic», adică de acel mod de a gîndi și de a vorbi, care se poate însuși numai prin citirea continuă, studierea temeinică și meditarea necontenită a textelor Sfintei Scripturi, fiindcă numai în felul acesta el va putea pune elocvența sa în legătură cu persoana Mîntuitorului.[29].

Avînd în vedere importanța deosebită pe care o are elocvența bisericească pentru preotul predicator, rezultă că studiul omileticii este de o necesitate imperioasă pentru fiecare propovăduitor al Cuvîntului revelat al lui Dumnezeu.

Desigur că pe lîngă acestea mai este necesară și studierea operei omilitice a Sfinților Părinți precum și toate lucrările acelora care s-au ocupat de problema

27. *Ibidem*, p. 199.

28. Acest lucru l-a făcut, Diac. Prof. Nicolae Balca, *Curs de catehetică*, p. 320—323.

29. Slujitorul altarului să se deprindă atît de mult cu Sfînta Scriptură încît să poată spune ca Bossuet : «Je ne pourrais vivre sans Bible». Vezi : Vigouroux, *Mannuel biblique*, vol. I, Paris, 1889, p. 7, la Pr. Prof. V. Prelipcean, *Sfînta Scriptură, cartea de căpetenie a preotului*, în «Studii teologice», 1949, nr. 7—8, p. 499.

modului în care cineva poate să ajungă să vorbească elocvent. În felul acesta predicatorul bisericesc își va îmbogăți fondul aperceptiv omiletic și își va desăvîrși necontenit elocvența sa bisericească ce este atît de necesară pentru succesul predicii sale.

Ceea ce am mai avea de adăogat este faptul că rîvna și elocvența plină de entuziasm sfînt și iubire în propovăduirea Cuvîntului lui Dumnezeu este răsplătită cu mari și bogate binecuvîntări și bucurii duhovnicești. De aceea întotdeauna Apostolul Pavel îndeamnă pe ucenicul său Timotei să nu neglijeze propovăduirea (I Tim. IV, 14—16), iar Apostolul Iacob zice: «Cel care a întors pe păcătos de la rătăcirea căii lui își va mîntui sufletul din moarte și va acoperi mulțime de păcate» (Iacob V, 20). Binevestitorul Cuvîntului lui Dumnezeu va primi, «cînd se va arăta Maimarele păstorilor... cununa cea nevestejită a măririi» (I Petru V, 4). Atunci se va întîmpla ceea ce a profețit profetul, cînd a zis, că cei care au binevestit Cuvîntul lui Dumnezeu «vor străluci ca luminătorii tăriei, iar cei care au învățat mulțimile întru dreptate ca stelele în veac» (Daniel XII, 3).

Doctorand Dumitru M. Colotelo

HIROTONIREA PREOTULUI ÎN RITURILE LITURGICE ORIENTALE*

Secolul al V-lea a reprezentat pentru istoria cultului creştin în Orient, o epocă de o deosebită importanţă, care şi-a pus puternic amprenta pe evoluţia ulterioară a riturilor liturgice.

Înainte de această dată, Răsăritul creştin nu a cunoscut decît două mari «rituri liturgice surse»; ritul sirian sau antiohian şi ritul alexandrin. Primului îi aparţineau Patriarhiile Ierusalimului, Antiohiei şi Constantinopolului, iar celui de-al doilea, Patriarhia Alexandriei [1].

În urma Sinodului al IV-lea ecumenic de la Calcedon (451), datorită unor cauze de natură atît religioasă cît şi politică, partizanii lui Eutihie şi cei ai lui Nestorie s-au rupt de Biserica Ecumenică, formînd Bisericile separate de la periferia răsăriteană a Imperiului bizantin, cunoscute azi sub denumirea de Biserici Necalcedoniene sau Vechi Orientale [2]. S-au creat, deci, mai multe Biserici naţionale, diferite, care, veacuri de-a rîndul au rămas destul de izolate unele de altele, contactele dintre ele fiind cu totul sporadice. În aceste condiţii, riturile liturgice ale Bisericilor Orientale au început să evolueze independent unele de altele, textele liturgice fiind, de altfel, mai dinainte traduse în limbile naţionale de atunci ale popoarelor respective (armeană, siriană, egipteană şi apoi etiopiană).

Astfel, s-au creat condiţiile apariţiei de noi rituri, sau rituri derivate, formîndu-se ritul copt, ritul sirian şi ritul armean. Ritul copt are un caracter unitar, fiind în uz la copţii egipteni şi la etiopieni. Diferenţa dintre cultul Bisericii copte Egiptene şi cel etiopian este destul de mică, ea fiind marcată mai mult de folosirea limbilor liturgice naţionale diferite. Ritul sirian a fost îmbrăţişat, cu particularităţi specifice, de sirienii iacobiţi, de nestoreni şi de maroniţii din Liban, care au adoptat monotelismul (astăzi toţi maroniţii sînt uniţi cu Roma) [3].

Istoria şi doctrina acestor Biserici şi a riturilor liturgice respective a fost mult timp ignorată. Interesul pentru ele s-a trezit şi a crescut abia după Conferinţa panortodoxă de la Rodos, din 1961, cînd s-a hotărît stabilirea de contacte, concretizate prin vizite şi dialoguri teologice [4]. De la această dată au început să apară în revistele

---

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

1. Pr. Prof. Ene Braniştе, *Cultul Bisericilor creştine vechi din Orient. Liturghiile riturilor orientale,* în «Ortodoxia», 1956, nr. 1, p. 87—88.

2. În ce priveşte apariţia acestor Biserici, disputele care au avut loc, precum şi separarea definitivă, vezi amănunte la Teodor M. Popescu, *Condiţiile istorice ale formării vechilor Biserici Orientale,* în «Ortodoxia», 1965, nr. 1, p. 28—43.

3. Cf. Pr. Prof. Ene Braniştе, *op. cit.,* p. 89; vezi şi Henricus Denzinger, *Ritus orientalium Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis,* vol. I, Graz, 1961, p. 1—6.

4. Cf. Pr. Prof. Al. Ciurea, *Relaţiile Ortodoxiei cu Bisericile vechi orientale,* în «Mitropolio Moldovei şi Sucevei», 1967, nr. 3—4, p. 239—244.

noastre teologice diferite studii referitoare şi la cultul Bisericilor Necalcedoniene, urmărind să se reliefeze bogăţia şi frumuseţea acestuia, precum şi asemănările lui cu ritul bizantin din Biserica Ortodoxă.

Studiul de faţă se încadrează pe linia acestor strădanii, prin prezentarea rînduielilor de hirotonie a preotului în riturile orientale, prin sublinierea elementelor lor caracteristice şi a afinităţilor cu rînduielile corespunzătoare din ritul bizantin.

I. Hirotonia preotului în cele mai vechi documente liturgice

Avîndu-se în vedere uniformitatea liturgică a primelor veacuri creştine, informaţiile din această perioadă referitoare la cult capătă o importanţă deosebită, întrucît ele pot conferi riturilor evoluate de mai tîrziu caracterul de păstrătoare ale predaniei Bisericii primare.

În ce priveşte hirotonia preotului în Bisericile Orientale, constatăm că ele păstrează nu numai părţile centrale ale acestei rînduieli consemnate în vechile documente, ci, în unele cazuri, chiar şi formulare de rugăciuni identice sau foarte asemănătoare.

Toate aceste rituri au ca acte esenţiale ale hirotoniei punerea mîinii de către episcop peste capul candidatului şi citirea rugăciunii de invocare a Duhului Sfînt [5]. În această privinţă, ele sînt în perfectă concordanţă cu cel mai vechi document liturgic, care redă rînduiala hirotoniilor, *Tradiţia apostolică* a lui Ipolit (prima jumătate a secolului al treilea), care rînduieşte ca atunci «cînd se hirotoneşte un preot, episcopul să-i pună mîna pe cap...» şi să citească rugăciunea pentru acordarea harului: «Dumnezeule şi Tată al Domnului nostru Iisus Hristos, priveşte la robul Tău acesta şi dă-i duhul harului şi sfatul preoţilor, astfel ca el să slujească şi să conducă poporul Tău cu o inimă, la fel cum Tu ai păzit pe poporul Tău cel ales şi ai poruncit lui Moisi să aleagă bătrîni pe care Tu i-ai umplut de Duhul care l-ai dat robului Tău Moisi...» [6].

Aceeaşi practică de punere a mîinii episcopului peste capul candidatului se poate deduce şi din textul rugăciunii de invocare a harului din cea mai veche carte de cult păstrată, *Evhologhiul lui Serapion* (secolul al IV-lea) [7].

O indicaţie expresă în acest sens cuprind şi *Constituţiile apostolice* (secolul al IV-lea), în cartea a VIII-a, care recomandă: «Cînd hirotoneşti un preot, episcope, însuţi tu pune mîna pe capul lui» [8]. Rugăciunea de hirotonire din acest document este destul de dezvoltată, apropiindu-se de rugăciunile similare din riturile liturgice răsăritene de astăzi: «Doamne, atotţiitorule, Dumnezeul nostru, Cela ce ai creat toate prin Hristos... Însuţi şi acum caută spre Sfînta Ta Biserică şi înmulţeşte pe proistoşii ei şi le dă putere să lucreze cu cuvîntul şi cu fapta la întărirea poporului Tău. Însuţi şi acum caută spre robul Tău acesta înaintat la preoţie... şi-l umple de duhul Harului şi al înţelepciunii, ca să ajute şi să conducă poporul Tău cu inima curată, precum

5. Practicile anexe (tunderea, la nestorieni şi ungerea cu mir, la maroniţi şi armeni) nu scad cu nimic importanţa punerii mîinii şi rugăciunii de invocare. De altfel, tunderea din rînduiala Bisericii Nestoriene este inclusă în aşa-zisele «ceremonii şi rituri pregătitoare». Cf. A. Michel, *Ordre*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», vol. XI, 2, Paris, 1932, col. 1261.

6. Hippolyte de Rome, *La Tradition apostolique*, trad. et notes par Bernard Botte, Paris, 1968, p. 56—59.

7. Textul la P. N. Trempela, *Riturile liturgice egiptean şi antiohian* (în limba greacă), Atena, 1961, p. 41; G. Wobbermin, *Altchristliche liturgische Stücke*, în «Texte und Untersuchungen», Neue Folge, II Band, Heft 3b, Leipzig, 1899, p. 11; F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* tom. II, p. 188—190; J. M. Hanssens, *Les oraisons sacramentelles des ordinations orientales*, în «Orientalia Christiana Periodica», vol. XVIII, III—IV, Roma, 1952, p. 313; D. Apostolina, *Evhologhiul lui Serapion* (teză de licenţă), Bucureşti, 1936, p. 149.

8. Cf. P. G. I, 1114.

ai căutat la poporul alegerii Tale şi ai poruncit lui Moisi să aleagă bătrîni, pe care i-ai umplut de duh...» [9].

După cum am amintit, însă, asemănările riturilor orientale cu aceste documente ale Bisericii primare nu se rezumă numai la existenţa aceloraşi acte centrale. Este vorba şi de o asemănare a formularelor de rugăciuni, care este evidentă mai ales la Bisericile derivate din vechea Patriarhie a Alexandriei (Bisericile Coptă şi Etiopiană). Cu toate că textele rugăciunilor sînt evident amplificate, ele păstrează aceleaşi idei teologice ca şi în vechime, iar în unele cazuri (rînduiala din «Constituţiile apostolice» şi din ritul copt) chiar fragmente de identitate lexicală [10].

Toate acestea indică faptul că, în ce priveşte hirotonia preotului, Bisericile Orientale sînt păstrătoare şi continuatoare ale tradiţiei Bisericii primare şi prin aceasta se situează într-un raport de strînsă apropiere cu Biserica Ortodoxă, care, prin ritul bizantin, este păstrătoarea aceloraşi tradiţii de vechime apostolică.

II. Hirotonia preotului în riturile orientale de azi

1. *Hirotonia preotului în ritul copt* [11]. În Biserica Coptă, rînduiala hirotoniei preotului începe cu o mărturisire a candidatului referitoare la doctrina Bisericii, la starea lui morală şi la situaţia lui conjugală (dacă este căsătorit legal-canonic). Această mărturisire este asemănătoare cu «cercarea» episcopului din ritul bizantin şi o vom mai întîlni şi în alte Biserici Orientale [12].

După ce sfîrşeşte mărturisirea, candidatul vine, îmbrăcat în veşmintele diaconeşti, în faţa altarului şi îngenunchiază înaintea episcopului, care e însoţit de un preot. Episcopul îl binecuvîntează, îl tămîiază şi rosteşte o rugăciune pregătitoare, în care, în prima parte se cere cu stăruinţă ajutorul dumnezeiesc pentru purificarea spirituală a celui ce săvîrşeşte Taina: «...Curăţeşte-ne de toată întinăciunea trupului şi a sufletului, spală mulţimea păcatelor şi nedreptăţilor noastre..., umple-ne de puterea divină şi de harul unuia născut Fiului Tău şi de puterea Sfîntului Tău Duh..., ca să putem să fim vrednici să lăudăm sfîntul Tău nume şi să săvîrşim preoţia Sfintelor Tale dumnezeieşti Taine...». În finalul rugăciunii se invocă ajutorul divin pentru vrednicia candidatului [13].

După ecfonis, arhidiaconul atrage atenţia că se apropie cutremurătoarea clipă a hirotonirii: »Harul Domnului nostru Iisus Hristos, care pe cele nedesăvîrşite ale noastre le împlineşte, cu bunăplăcerea lui Dumnezeu Tatăl şi a Duhului Sfînt, să se coboare peste *(N.)*, care cu frică şi cu cutremur se apropie de altarul sfînt, îngenunchiat cu umilinţă şi cu ochii inimii ridicaţi la Tine, care eşti în cer, aşteptînd darul

9. *Ibidem*, 1114—1115; vezi şi P. N. Trempela, *op. cit.*, p. 291.

10. Toate aceste asemănări constituie un argument în plus pentru considerarea Egiptului ca teritoriu de apariţie a documentelor menţionate. În ce priveşte relaţiile acestor documente cu rînduielile ritului copt precum şi cu ale celorlalte rituri orientale, vezi Y. M. Hanssens, *art. cit.*, p. 298, 311, 318.

11. Pentru prezentarea rînduielii hirotoniei preotului la copţi, am folosit lucrarea profesorului de liturgică de la Institutul Copt din Cairo, O. H. E. Khs-Burmester, *The egyptian or Coptic Church*, Cairo, 1967, p. 162—164, Uspenski, Вероучение, Богослуженіе, Чиноположеніе и правила керовного благочинич эгипетскихъ христіанъ (коптовъ), Petersburg, 1865, p. 248—253.

12. Referitor la starea civilă şi la pregătirea intelectuală a preotului, vezi: Simion Bischof von Rjasan und Kasimov, *Gottesdienst, Sakramente und Riten in der Äetiopischen Kirche*, în «Stimme der Ortodoxie», 1974, nr. 7, p. 46.

13. Textul acestei rugăciuni nu este întru totul identic la Denzinger, Uspenski şi Burmester (care o prezintă doar parţial), ceea ce ne face să credem că, nefiind vorba de o rugăciune centrală, forma ei a putut să se modifice în decursul istoriei.

Tău ceresc, ca să treacă de la treapta de diacon în cinul preoțesc, în biserica *(N.)* și în sfîntul altar. Rugați-vă toți ca să vină peste el darul Duhului Sfînt» [14]. Poporul zice de trei ori «Kyrie eleison», iar episcopul se roagă cu fața spre răsărit, pentru vrednicia celui ce se pregătește să primească taina preoției: «Mă rog Ție, Stăpîne Doamne, fă-l pe el vrednic de numele de preot, în virtutea cărei vrednicii să slujească mereu numelui Tău celui sfînt, prin harul cîștigat și să slujească la altarul Tău cel sfînt și să găsească milostivire în fața Ta». Poporul rostește iarăși «Kyrie eleison», după care începe hirotonirea propriu-zisă.

Episcopul, întors cu fața spre apus, pune mîna dreaptă peste capul candidatului [15] și rostește rugăciunea invocării Duhului Sfînt: «Stăpîne, Doamne, Dumnezeule atotputernic, care ai creat toate prin Cuvîntul Tău cel dimpreună veșnic, proniind toate după bunăplăcerea Ta, care privește tot timpul asupra Bisericii Tale sfinte, făcînd-o pe ea să crească și pe cei ce sînt proistoși în ea îi faci să sporească și le dai putere, ca să lucreze cu cuvîntul și cu fapta, caută asupra robului Tău (*N*), care se înaintează la preoție prin votul și hotărîrea acelora care l-au adus înaintea Ta; umple-l de Duhul Sfînt și de darul temerii de Tine, ca să fie în frunte și să conducă poporul pe care l-ai ales, cu inima curată, precum și să vegheze asupra lui. Căci Tu ai poruncit slujitorului Tău Moisi să-și aleagă preoți pe aceia asupra cărora ai revărsat Duhul Sfînt cel necreat, care de la Tine purcede». În acest loc rugăciunea este întreruptă de îndemnul diaconului: «Rugați-vă!», după care episcopul continuă: «Așa, Doamne, auzi-ne pe noi, care sîntem cu tine și păzește în noi și acum harul cel necreat al Duhului Sfînt. Trimite-i acestuia duhul înțelepciunii Tale, ca să fie plin de virtuțile binefacerilor și de cuvîntul învățăturii, ca să învețe poporul Tău cu blîndețe și să Te slujească în sfințenie cu inima curată și cu sufletul senin, ca să săvîrșească lucrarea preoțească peste poporul Tău, care din cauza păcatelor se mărturisește lui, căci înnoit este prin baia renașterii. Însuți și pe mine mă curățește de toate păcatele altora și izbăvește-mă de acelea care sînt ale mele...» (Ecfonisul). Episcopul continuă rugăciunea, de astă dată întors spre altar: «Caută, Doamne, asupra noastră și asupra slujirii noastre și curățește-ne de toată necurăția; trimite harul Tău peste robul Tău (*N.*), ca să fie vrednic prin Tine să săvîrșească fără de prihană preoția sa, ca să dobîndească mila Ta, cu aceia care din veac Ți-au plăcut; căci milostenia este bineplăcută Ție și Ție se cuvine de la toți cinstea și închinăciunea, Tată, Fiule și Duhule Sfinte, acum...».

După această frumoasă rugăciune, episcopul se întoarce din nou spre candidat, îi însemnează fruntea cu degetul mare și zice: «Te chemăm pe tine în Biserica sfîntă a lui Dumnezeu. Amin». Arhidiaconul exclamă: (*N.*), te chemăm preot la altarul bisericii sfinte, sobornicești și catolice a lui Dumnezeu, în orașul (satul) de Hristos iubit *(N.)* [16]. Episcopul întărește cele spuse de diacon, zicînd: «Te numim pe tine preot la altarul sfînt, al cărui nume este supranumit al ortodocșilor, în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh. Amin». Apoi îl însemnează pe frunte de trei ori cu semnul crucii și îl îmbracă cu felonul, zicînd: «Slavă și cinste Preasfintei și celei deoființă Treimi, Tatălui și Fiului și Sfîntului Duh. Pace și propășire sfintei lui Dumnezeu Biserici. Amin».

---

14. Precum se vede, formula aceasta de îndemn la rugăciune corespunde celei pe care în ritul ortodox o zice episcopul: «Dumnezeiescul har...».

15. Uspenski indică punerea felonului și nu a mîinii pe capul candidatului *(op. cit.*, p. 250).

16. Uspenski omite cuvintele: «în orașul de Hristos iubit» *(ibidem, p. 251)*.

După aceasta, hirotonia fiind socotită încheiată, episcopul se întoarce către altar și aduce rugăciune de mulțumire pentru revărsarea harului, prin taina hirotoniei. Urmează citirea unei catheze pentru noul hirotonit, de către un preot. Apoi cel hirotonit sărută altarul, mîna episcopului și a celorlalți clerici și îndată se împărtășește cu sfintele taine. Episcopul pune mîna peste el [17] și exclamă de trei ori: «Vrednic este (*N.*) preot al sfintei biserici catolice și apostolice a orașului (satului) de Hristos iubitor (*N.*), în pacea lui Dumnezeu. Amin».

După hirotonire, preotul este dator să postească 40 de zile, simbolizînd postul Mîntuitorului, care, după botez a postit 40 de zile în pustie și numai după aceea a ieșit la propovăduire.

2. *Hirotonia preotului în ritul sirian* a) *La sirienii iacobiți* [18]. — Rînduiala hirotoniei preotului în Biserica sirienilor iacobiți este prefațată de un canon, format din patru rugăciuni principale și mai multe formule responsoriale. Prima rugăciune este pentru Biserică: «Întărește, Doamne, prin dreapta Ta cea tare și prin brațul Tău mărita și atotputernica Biserica Ta cea sfîntă, pentru care s-a vărsat scumpul Tău Sînge...». A doua rugăciune este o împletire de cereri pentru vrednicia celui ce săvîrșește hirotonia (episcopul) și cereri pentru sfințirea celui ce se aduce spre a se hiotoni. A treia rugăciune, destul de lungă, prezintă, deosebit de sugestiv, responsabilitatea preoțească, precum și calitățile spirituale și morale cerute preotului: «Tu, Doamne, prin harul Tău și multele tale milostiviri, caută... spre robul Tău acesta, care acum, prin chemarea sfintei Tale măriri a fost chemat să fie slujitor și săvîrșitor al tainelor Tale celor dumnezeiești, iconom duhovnicesc și doctor..., întărește-l în dragostea Ta divină și în nădejdea Ta cea fericită. Împodobește-l cu sfințenie și cu curăția sufletului și a trupului și cu frumusețea spirituală și cu obiceiuri strălucite. Și întărește-l în credința ortodoxă, curățită de tot amestecul eretic și de orice greșeală sau orice obiceiuri rele și murdare..., ca să facă cu credință fapte bune și de laudă... și cu cuget smerit să se apropie de această slujbă îngerească și de săvîrșirea sfintelor Tale dumnezeiești taine, la care doresc să privească chiar și îngerii Tăi...». Rugăciunea a patra vine ca o completare a celei de-a doua, avînd cereri similare.

După încheierea acestui prolog, se fac două citiri din epistole (I Petru V, 1—11 și Tit I, 1—8) în limba siriacă și arabă și în continuare se citește Evanghelia de la Ioan XVI, 31—XVII, 12 (rugăciunea lui Iisus pentru Apostoli) [19].

---

17. Dezinger mai prezintă o variantă după Vanslebius, conform căreia episcopul suflă în fața celui hirotonit, zicînd: «Primește Sfîntul Duh pentru biserica (*N*)» (*op. cit.*, vol. II, p. 16). R. Janin, în *Les Églises Orientales et les rites orientaux*, Paris, 1955, p. 477, redă aceeași formulă, dar nu amintește nimic despre această acțiune fizică a episcopului. O a treia mențiune de acest gen este următoarea: «După primirea Sfintei Euharistii, episcopul suflă în gura noului hirotonit și îi pune mîna dreaptă..., zicînd cuvintele: «Primește Duhul Sfînt pentru biserica (*NN*)». Cf. E. Hammerschmidt, P. Hauptmann, P. Krüger, L. Ouspensky, H. —J. Schulz, *Symbolik des ortodoxen und orienalischen Christentums*, Stuttgard, 1962, p. 188—189; comp. cu Friedrich Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, München, 1937, p. 481 și Mihai I. Colibă, *Cultul Bisericii Monofizite Copte*, în «Ortodoxia», XVII, (1965), nr. 3, p. 351. Nici Uspenski și nici Burmester nu amintesc nimic referitor la aceste practici. De aceea, socotim că ele sînt reminiscențe ale unor practici locale, ori ale unor influențe catolice și nu fac parte din rînduiala actuală a hirotoniei. Vezi și Vasile Costin, *Cultul Copt în comparație cu cultul Bisericii Ortodoxe* (în limba greacă), Atena, 1972, p. 80.

18. Pentru redarea rînduielii hirotonirii preotului la sirienii iacobiți, am folosit ca text de bază varianta lui Renaudot de la H. Denzinger, *op. cit.*, vol. II, p. 74—91. Diferențele consemnate de alți autori le vom prezenta pe parcurs.

Toată această parte introductivă nu este redată în varianta lui Morinus, care, în general, prezintă o rînduială mult fragmentată (H. Denzinger, *op. cit.*, vol. II, p. 72—74.

De acum începe ritualul propriu-zis al tainei. Arhidiaconul rostește formula de îndemn la rugăciune, foarte asemănătoare cu cea din rînduiala coptă: «Harul Domnului nostru Iisus Hristos, care totdeauna împlinește pe cele lipsite ale noastre...». În timp ce poporul zice întreitul «Kyrie eleison», episcopul citește în taină o scurtă rugăciune pentru candidat, după care ia de pe sfînta masă sfintele taine, se întoarce spre apus și le apleacă de trei ori peste cel ce se hirotonește, care stă pe solee, în fața altarului, îngenunchiat [20]. Apoi îi pune acestuia mîna pe cap [21] și citește rar, marcînd solemnitatea momentului, rugăciunea invocării Duhului Sfînt: «Dumnezeule Cel mare și minunat, care faci lucruri slăvite și minunate, cărora nu este număr... Tu ești Cel Care în toate generațiile alegi pentru săvîrșirea sfintelor taine pe aceia care îți sînt plăcuți; alege-l, deci și pe acest rob al Tău în preoție și dă-i lui... să primească marele dar al Duhului Sfînt și să fie vrednic de preoția care trebuie să fie după Evanghelia împărăției Tale, stînd cu inima la altarul Tău cel sfînt, aducînd daruri și jertfe duhovnicești și reînnoind poporul Tău prin baia renașterii. Tuturor să le arate flacăra strălucitoare a învățăturii Aceluia care este cu Tine împreună veșnic, unul născut Fiul Tău, spre rînduirea și înfrumusețarea Bisericii Tale sfinte; să facă cele bune prin punerea mîinilor sale, ca să străbată cuvîntul Evangheliei Tale. Și se va slăvi numele Tău în toată făptura, precum și în biserica ce este încredințată acestui rob al Tău». După ecfonis, episcopul binecuvîntează poporul cu formula: «Pace vouă, tuturor!». În timp ce poporul răspunde: «Cu duhul tău», episcopul rostește în taină o scurtă rugăciune pentru preot, încheind cu ecfonisul rostit în auzul tuturor. Apoi însemnează pe cel hirotonit pe frunte cu semnul crucii [22], zicînd: «Hirotonit este în sfînta Biserică a lui Dumnezeu». Arhidiaconul completează, exclamînd: *«(N.)* preot, la altarul sfintei biserici *(N.)»*. Episcopul continuă: *«(N.)* preot, la altarul sfintei biserici a ortodocșilor mai sus-amintită, în numele Tatălui. Amin; și al Fiului. Amin; și al Sfîntului Duh, spre viața de veci. Amin». La rostirea numelui fiecărei persoane a Sfintei Treimi, episcopul face semnul sfintei Cruci pe fruntea celui hirotonit. Apoi citește în taină o rugăciune de mulțumire pentru milostivirea și harul revărsate asupra noului preot. Arhidiaconul zice după aceea: «Binecuvîntează, Stăpîne», iar episcopul, dîndu-i veșmintele preoțești [23] și cărțile de cult spune: «Spre lauda și cinstea Sfintei și deoființă Treimi, pentru liniștea și propășirea sfintei Biserici a lui Dumnezeu». Toți clericii prezenți repetă această formulă, iar noul hirotonit merge la sfînta masă și o sărută, după care se întoarce, sărută mîna episcopului și dă sărutarea păcii tuturor celorlalți clerici.

La sfîrșitul liturghiei, credincioșii trec prin fața noului preot, îi sărută mîna și Evanghelia pe care acesta o ține [24].

O caracteristică a sirienilor iacobiți este posibilitatea hirotonirii mai multor preoți la aceeași liturghie. Într-un astfel de caz, rugăciunile se citesc o singură dată,

20. Acest ritual este considerat ca avînd drept scop primirea de către candidat a puterii de a sfinți și a împărți credincioșilor Sf. Taine (Cf. Fr. Heiler, *op. cit.*, p. 467). El este similar ritului de încredințare a Agnețului de către episcop noului hirotonit, în Biserica Ortodoxă («Primește odorul acesta...». Vezi *Arhieraticon*, București, 1926, p. 16.

21. Varianta lui Morinus menționează și punerea felonului pe capul candidatului. Cf. H. Denzinger, *op. cit.*, vol. II, p. 73.

22. Morinus consemnează însemnarea preotului între ochi. Cf. H. Denzinger, *op. cit.*, vol. II, p. 73. Tot așa la A. Michele, *art. cit.*, col. 1260.

23. Despre veșmintele preotului, vezi Magistrand Costin N. Vasile, *Cultul Bisericii monofiziților iacobiți*, în «Ortodoxia» XVII, (1965), nr. 3, p. 457.

24. R. Janin, *op. cit.*, p. 375.

referirile făcîndu-se la plural, cu excepţia rugăciunii invocării Duhului Sfînt, care se citeşte pentru fiecare în parte.

b) *La sirienii nestorieni*[25]. — Rînduiala hirotoniei preotului la nestorieni începe cu o tundere a candidatului[26]. Apoi episcopul îl încinge cu brîul şi îi pune mantia pe umărul stîng. În acest timp, cei de faţă rostesc «Tatăl nostru», iar arhidiaconul exclamă: «Pacea cu noi». Episcopul începe acum o rugăciune destul de lungă, pentru vrednicia sa personală, preamărind mulţimea bunătăţilor dumnezeieşti şi cere apoi har pentru cel de faţă, în vederea sacerdoţiului, ca fără osîndă să aducă jertfa cea nesîngeroasă. Rugăciunea este întreruptă de intervenţii antifonale ale diaconului şi ale credincioşilor, acestea avînd text asemănător cu textul rugăciunii sau repetînd chiar ad litteram fragmente din aceasta.

După această rugăciune, candidatul îngenunchiază şi-şi acoperă ochii cu mîinile. Genunchii închipuie aici cei doi talanţi, pe care trebuie să-i primească pentru slujirea preoţească, iar punerea mîinilor la ochi simbolizează primirea de la Dumnezeu a facultăţii şi puterii de a invoca Duhul Sfînt şi de a binecuvînta pe fiii săi duhovniceşti. Arhidiaconul exclamă din nou: «Să ne rugăm. Pacea cu noi!», iar episcopul citeşte în taină rugăciunea: «Harul Domnului nostru Iisus Hristos, care, în tot timpul, ceea ce este lipsit împlineşte prin bunăvoinţa lui Dumnezeu-Tatăl şi cu puterea Duhului Sfînt, să fie cu noi mereu şi să săvîrşească prin mîinile noastre această slujbă înfricoşată şi sublimă întru învierea vieţii noastre». Apoi rosteşte în auzul tuturor ecfonisul, iar arhidiaconul exclamă din nou: «Pacea cu noi!». Episcopul pune mîna dreaptă pe capul candidatului şi rosteşte o rugăciune, în care laudă pe cele mai presus ale lui Dumnezeu şi hotărîrea Lui de a rîndui preoţi în Biserica Sa, rugîndu-se pentru cel ce se hirotoneşte «...ca să vină peste el harul Duhului sfinţeniei...». La sfîrşit, rostind ecfonisul, însemnează cu semnul crucii capul candidatului. Arhidiaconul îndeamnă: «Înălţaţi ochii voştri între cele de sus şi cereţi milostivire de la Dumnezeul cel bun, pentru (*N.*), care este hirotonit şi devine preot al Bisericii lui Dumnezeu, căruia îi este ales. Rugaţi-vă pentru el!».

Episcopul pune din nou mîna pe capul candidatului şi rosteşte în şoaptă rugăciunea de consacrare: «Doamne, Dumnezeule cel tare şi atotputernic, făcătorul cerului şi al pămîntului şi a toate cîte sînt în ele, cel care ai ales în Biserica Ta cea sfîntă şi ai rînduit în ea prooroci, apostoli, învăţători şi preoţi, spre săvîrşirea celor sfinte şi spre lucrarea slujbelor şi spre creşterea trupului bisericesc, Tu însuţi, Dumnezeule cel mare al virtuţilor şi Împărate al tuturor veacurilor, priveşte şi acum la acest rob al Tău şi alege-l pe el cu alegere sfîntă prin sălăşluirea Duhului Sfînt şi dă-i în deschiderea gurii lui cuvîntul adevărului şi alege-l pentru preoţie, Doamne, Dumnezeule cel tare. Ca să pună mîna lui peste cei bolnavi şi să-i facă sănătoşi; şi cu inimă curată şi conştiinţă bună să slujească altarului Tău celui sfînt, aducîndu-ţi rugăciuni şi jertfe ale credinţei în Biserica Ta cea sfîntă şi să fie cu virtute iconom al darului Tău». După ce rosteşte cu voce tare ecfonisul, episcopul face semnul crucii peste capul celui hirotonit, îi ia mantia (felonul) de pe umărul stîng şi îl îmbracă cu aceasta, apoi trece orariul peste gît în formă de epitrahil, îi dă sfînta Evanghelie şi-l însemnează pe frunte cu degetul mare, în semnul crucii, zicînd: «Ales este, sfinţit este,

25. Pentru rînduiala hirotoniei preotului la nestorireni am folosit: Joseph Aloysis Assemanus, *Codex Liturgicus Ecclesiae Universae*, tom. XIII, Paris şi Lipsca, 1902, p. 29—44, comparat cu H. Danzinzinger, *op. cit.*, vol. II, p. 266—268

26. Vezi şi H. A. Daniel, *Codex liturgicus Ecclesiae Orientalis in epitomen redactus*, fasciculus primus, Lipsca, 1853, p. 557.

desăvîrșit este, hirotonit este, precum în lucrarea preoției bisericești, la fel și în slujirea preoțească a lui Aaron. În numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh». În continuare, arhidiaconul ia Evanghelia de la cel hirotonit, iar acesta sărută altarul și pe toți membrii clerului, care sînt de față: episcop, preoți și diaconi [27].

De remarcat este faptul că, la nestorieni, în cadrul unei singure liturghii, se pot săvîrși hirotoniile în toate treptele pentru aceeași persoană [28].

Din punct de vedere canonic, hirotonia de preot nu constituie impediment la căsătorie [29].

c) *La maroniți.* — O situație deosebită se prezintă în Biserica Maronită din Liban, singura care a adoptat monotelismul ca doctrină hristologică oficială a sa. Aceasta, încă din secolul al XII-lea s-a unit din punct de vedere canonic cu Biserica Romei [30]. Pînă la Sinodul de la Trident (1545—1563), Biserica Romano-Catolică nu a influențat decît în foarte mică măsură cultul maronit. Dar de la această dată, pentru a contracara activitatea misiunilor protestante în Orient, Biserica Romano-Catolică a început să desfășoare o puternică mișcare prozelitistă printre Bisericile Orientale, intensificată prin înființarea congregației «De propaganda fide» (1622). Această acțiune amplă a avut repercursiuni și asupra Bisericii Maronite, care, prin presiuni, a trebuit să accepte unele influențe romane chiar și în cult. Totuși, tradiția orientală de veacuri nu a putut fi desființată, așa că fondul cultic a rămas în esență neschimbat.

Astăzi este greu de apreciat cît din specificul ritului maronit este influență romană și cît este dezvoltare organică a cultului. De aceea, în prezentarea rînduielii hirotoniei preotului, vom ține seama numai de părțile principale, care, fără îndoială, sînt de tradiție orientală și se aseamănă de altfel destul de mult cu hirotonia la nestorieni și la sirienii iacobiți [31].

Hirotonia preotului este prefațată la maroniți de mai multe rugăciuni pentru Biserică, pentru vrednicia săvîrșitorului tainei și pentru candidat. Partea centrală începe, ca și la celelalte Biserici Orientale, cu rugăciunea de îndemn, rostită de episcop, în timp ce ține mîna pe capul candidatului: «Harul dumnezeiesc și darul cel ceresc al Domnului nostru Iisus Hristos, care în tot timpul umple lipsurile noastre și vindecă neputințele noastre și leagă rănile noastre și iartă greșelile noastre și poartă grija tuturor fiilor Bisericii Sfinte, cheamă și alege prin voia Sa cea dumnezeiască și hotărîrea bisericească, prin alegere care este de la Dumnezeu, pe acest rob al lui Dumnezeu, (*N.*)... Să ne rugăm dar pentru el și să cerem toți deodată ca harul divin să se sălășluiască în el și să ne rugăm pentru el de trei ori: Dăruiește-l, Doamne». După cum se poate observa, această rugăciune este foarte asemănătoare cu rugăciunea corespunzătoare din ritul ortodox: «Dumnezeiescul har...».

După ce mai citește o scurtă rugăciune, episcopul vine în fața sfintei mese și întinde mîinile peste sfintele taine, închipuind prin aceasta primirea puterii de la jertfa cea nesîngeroasă a Mîntuitorului. Apoi, întors spre cel ce se hirotonește, îi pune mîna dreaptă pe cap și citește în șoaptă rugăciunea de invocare a Duhului Sfînt, aproape identică cu rugăciunea corespunzătoare din ritul sirienilor iacobiți («Dum-

27. La Denzinger, în varianta lui Bagdgerus, mai apare o rugăciune finală *(oratio conclusoria)*, în care episcopul se roagă pentru cel hirotonit ca să fie vrednic de preoția ce i s-a încredințat *(op. cit.*, vol. II, p. 268).

28. Magistrand Cezar Vasiliu, *Biserica Nestoriană*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 1, p. 94.

29. *Ibidem.*

30. P. Dib, *Maronite (Eglise)*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», vol. X, 1, col. 35.

31. A. Michel, *art. cit.*, col. 1261. Pentru prezentarea rînduielii am folosit: J. A. Assemanus, *op. cit.*, vol. IX, p. 113—116, comparat cu H. Denzinger, *op. cit.*, vol. II, p. 148—165.

nezeule cel mare şi minunat...»). Această rugăciune se repetă încă de două ori, cu foarte mici schimbări de text şi precedată de acelaşi ritual al întinderii mîinilor peste sfintele taine. Urmează apoi, ca o caracteristică a ritului maronit, ungerea cu untdelemn sfinţit a mîinilor candidatului (influenţă catolică), după care episcopul anunţă: «Hirotonit este în biserica lui Dumnezeu (*N.*) preot, la altarul sfînt al bisericii sfinte a oraşului (satului) ortodocşilor, care s-a numit mai înainte». Noul hirotonit este îmbrăcat în veşmintele preoţeşti şi îndată începe o rînduială proprie, formată din rugăciuni de laudă şi preamărire, psalmodii, litanii, patru citiri din epistole şi una din Evanghelie (Ioan XXI, 15—19: «Iar dacă au prînzit, a zis Iisus lui Simon Petru...») [32] şi încheiată cu un cuvînt de învăţătură.

După hirotonie, noul preot trebuie să slujească şapte zile la rînd [33], primind de fiecare dată cuvîntul de învăţătură de la episcop sau de la un preot mai în vîrstă.

3. *Hirotonia preotului în ritul armean.* — Rînduiala hirotoniei preotului în Biserica Armeană este cea mai extinsă şi mai complicată rînduială, comparativ cu rînduielile corespunzătoare din celelalte rituri. Ea se săvîrşeşte în intervalul a două zile.

Prima parte începe la vecernie şi constă din aşa-zisa «chemare», care, în esenţă, cuprinde trei momente: primul se referă la verificarea stării morale şi spirituale a candidatului de către episcop; al doilea moment îl constituie lepădarea candidatului de orice învăţătură eretică şi blestemarea ereziarhilor; în cadrul celui de-al treilea moment, candidatul îşi exprimă adeziunea faţă de învăţătura Bisericii sale şi faţă de Părinţii ei, încheind cu mărturisirea de credinţă armeană. Toată această primă parte are multe asemănări cu «cercarea» episcopului din ritul bizantin.

Partea a doua a rînduielii se săvîrşeşte a doua zi de dimineaţă. Interesant este faptul că partea centrală a hirotoniei are loc la începutul liturghiei, înainte de citirile biblice, adică în momentul în care la ortodocşi se săvîrşeşte hirotonia de episcop. Se cîntă două imne şi se citesc psalmii CXXI, CXXII şi CXXV şi se rosteşte rugăciunea pentru Biserică şi pentru candidat. Urmează un dialog între episcop şi candidat referitor la vrednicia acestuia, după care, episcopul, punînd mîna pe capul celui ce se hirotoneşte, citeşte rugăciunea de invocare a harului. După cîteva citiri din Vechiul Testament, epistole şi Evanghelie, începe sfînta liturghie.

Înainte de *sărutarea păcii,* candidatul este îmbrăcat în veşmintele preoţeşti şi apoi miruit pe frunte cu sfîntul mir [34].

O particularitate a ritului armean este binecuvîntarea finală a poporului de către noul hirotonit, cu toate că de faţă se află şi episcopul [35].

*

1. În toate Bisericile Orientale, rînduiala hirotoniei preotului este caracterizată prin fast deosebit, toate rugăciunile — atît cele accesoriale, cît şi cele de consacrare — fiind de o frumuseţe teologică şi literară neîntrecută, caracteristică Răsăritului creştin. Acest specific este determinat mai ales de accentuarea sacramentalului

32. În cazul Evangheliei este evidentă influenţa romano-catolică.

33. Aceeaşi obligaţie prescrie şi Simeon al Tesalonicului pentru preoţii ortodocşi (vezi în trad. rom. *Tratact asupra tuturor dogmelor credinţei noastre ortodoxe,* Bucureşti, 1865, p. 137).

34. Ungerea cu Sfîntul Mir este una din influienţele latine destul de numeroase în cultul armean. Vezi în acest sens: L. Petit, ***Armenie,* în *Dictionnaire de Théologie Catholique,*** vol. I, 2, col. 1957.

35. Pentru rînduiala hirotoniei în ritul armean, vezi mai pe larg: Diacon Arhim. Zareh Baronian, *Rînduiala hirotesiilor şi hirotoniilor în Biserica Armeană,* în «Ortodoxia» XXII, (1971), nr. 1, p. 73—78; L. Petit, *art. cit.,* col. 1957.

și a misterului [36]. În toate riturile orientale, hirotonia preotului — ca de altfel și hirotonia în celelalte trepte ierarhice — se săvîrșește în cadrul Sfintei Liturghii, în strînsă unire cu ea și numai la altar, în jurul sfintei mese, adică exact ca în ritul bizantin. Astfel se crează o atmosferă de solemnitate și sfințenie pentru săvîrșirea tainei, arătîndu-se prin aceasta și importanța ei.

Se pune foarte mare accent pe transformarea interioară a celui ce urmează să primească hirotonia, transformare care să-l facă demn de a fi purtător al harului. În acest fel, mai apare la orientali, în cadrul hirotoniei preotului, un moment destul de important și uneori foarte extins: pregătirea și purificarea candidatului prin rugăciuni, care, în totalitatea lor, ar putea fi comparate cu exorcismele și lepădările din rînduiala botezului [37]. Toate aceste rugăciuni anterioare creează atmosfera solemnă, care se accentuează, atingînd apogeul în rugăciunea de invocare a harului.

Bogăția și frumusețea rînduielilor de hirotonire a preotului în Bisericile Orientale indică importanța deosebită acordată acestei sfinte taine.

2. În toate rugăciunile de consacrare din riturile orientale este amintită întreita slujire a misiunii preoțești: de a sfinți, de a învăța și de a conduce pe credincioși la mîntuire. Se observă totuși, aproape în toate cazurile, o accentuare a importanței laturii sacramentale a slujirii preoțești, care e scoasă pe primul plan. În unele cazuri (la sirienii iacobiți și la nestorieni) latura pastorală a slujirii preoțești este abia sugerată, iar cea învățătorească, amintită în treacăt. De aici se poate deduce că spiritualitatea creștină orientală este înclinată mai mult spre raportul intim al celui credincios cu Dumnezeu, care se creează în cadrul cultului divin, îndeosebi prin sfintele taine. Cultul devine astfel implicit și cel mai eficace mijloc de instruire a credincioșilor și de îndrumare a vieții și activității lor în vederea mîntuirii.

3. La hirotonia preotului, mai ales în Biserica Coptă și în cea a sirienilor iacobiți, se poate observa o accentuată participare activă a poporului. Astfel, toți cei prezenți în biserică dau răspunsurile la ecfonisele episcopului sau la îndemnurile diaconului. Mai mult chiar, în rugăciunea de consacrare din ritul copt se menționează că cel ce se hirotonește, «se înaintează la preoție prin votul și hotărîrea acelora care l-au adus». Este vorba aici de o amintire a practicii din vechime, cînd candidatul la hirotonie era prezentat de către obștea credincioșilor și nu era hirotonit decît după ce toată obștea își dădea consimțămîntul oral, prin exclamația: «Ἄξιος».

4. După cum se poate ușor observa, între riturile orientale există multe asemănări în ce privește rînduiala hirotoniei preotului, asemănări care se extind și la ritul bizantin.

În afară de apropierile și, în unele cazuri, chiar identitățile de structură, există și rugăciuni sau formule care pledează în sprijinul înrudirii acestor rituri. Astfel, îndemnul dinainte de rugăciunea consacrării (în ritul bizantin: «Dumnezeiescul har, cela ce totdeauna pe cele neputincioase le vindecă...» [38] este prezent în toate riturile, cu diferențe neesențiale.

---

36. I. H. Dalmais, *Ordinations et ministères dans les Eglises Orientales*, în rev. «La Maison-Dieu», Paris, nr. 102 (1970), p. 76.

37. La armeni, partea aceasta pregătitoare are pînă și forma lepădărilor de la botez. În ritul bizantin, pregătirea candidatului se face prin spovedirea acestuia înainte de hirotonie.

38. *Arhieraticon*, ed. cit., p. 13.

De asemenea, rugăciunile de consacrare (de hirotonire) sînt apropiate în ce privește conținutul de idei, în special în părțile centrale. Această apropiere este mai accentuată în riturile derivate din vechiul rit antiohian (excepție face doar ritul armean, unde similitudinile sînt mai puține, datorită influențelor catolice). Nu se poate, în acest context, trece cu vederea marea asemănare care există între rugăciunea de consacrare din ritul sirienilor iacobiți și a doua rugăciune similară din ritul bizantin: «Dumnezeule, cela ce ești mare întru putere...».

În toate riturile orientale, preotul este hirotoit pe seama unei biserici, într-un oficiu, ca și în ritul bizantin, indicîndu-se acest lucru chiar în cadrul rînduielii; dar pe cînd în ritul bizantin aceasta se specifică în declarația citită de candidat înainte de hirotonie, în celelalte rituri aceasta se arată prin formule rituale, în partea finală a slujbei.

De remarcat este faptul că și la unele din aceste Biserici s-a păstrat formula „Ἄξιος« din vechime («Vrednic este»), dat tot în accepțiunea din ritul bizantin.

Toate aceste similitudini duc la aceeași concluzie: cu toate că aparțin unor rituri diferite, Bisericile răsăritene, inclusiv Biserica Ortodoxă, au un cult care derivă din aceeași sursă: cultul Bisericii nedespărțite, dinainte de Sinodul de la Calcedon. Dezvoltarea separată și totuși paralelă a acestor rituri, întărește convingerea autenticității lor, adică a întemeierii lor pe tradiția Bisericii primare și, în ultimă instanță, pe predania Apostolilor.

Este adevărat că există și deosebiri între ele. Acestea se datoresc în primul rînd dezvoltării izolate și apoi lipsei de unitate cultică, dogmatică și canonică. Dar chiar și în aceste condiții, asemănările sînt mai numeroase, iar deosebirile sînt mărunte și nu afectează părțile esențiale [39].

5. Existența asemănărilor dintre Bisericile Orientale și Biserica Ortodoxă în ce privește rînduiala hirotoniei, dar mai ales considerarea acesteia ca taină, care îi conferă preotului un har special, fără de care nu se poate exercita lucrarea sacerdotală, deschide largi perspective ecumenice.

Că hirotonia este considerată ca taină în riturile orientale este o certitudine. O demonstrează nu numai doctrina oficială a fiecărei Biserici, ci însăși structura și conținutul rînduielii. Astfel, rugăciunile de consacrare din fiecare rit cer de la Dumnezeu harul special al preoției, prin invocarea Duhului Sfînt. Aceste rugăciuni au un pronunțat caracter pnevmatologic, conținînd adevărate epiclese, proprii numai sfintelor taine [40].

Problema preoției harice, abordată întotdeauna în contactele Bisericii Ortodoxe cu alte Biserici, poate fi considerată astfel, printre altele, un punct comun de plecare pentru realizarea unui consens mai larg în dialogul început cu Bisericile Orientale.

39. J. M. Hanssens, *art. cit.*, p. 299, 310, 312, 317.

40. Dacă în Bisericile Orientale hirotonia este considerată drept taină, aceasta înseamnă că, în momentul despărțirii lor de Biserica Ecumenică (sec. al V-lea), în aceste Biserici nu exista nici o îndoială în această privință și că, deci, întreaga Biserică păstra predania apostolică cu privire la Sfintele Taine.

Doctorand Alexandru Găină

BISERICA ORTODOXĂ DIN MOLDOVA ÎN TIMPUL DOMNIILOR LUI ALEXANDRU VODĂ LĂPUȘNEANUL (1552 — 1561; 1564 — 1568)*

La 12 iulie 1504, marele domnitor moldovean Ștefan Vodă își încheia rodnica și îndelungata sa domnie (1457—1504). După acest lung răstimp de însemnate prefaceri, înfăptuiri și izbînzi pe toate tărîmurile, în Moldova urmașilor săi avea să înceapă o perioadă de accentuat declin, cu deosebire, în cea de a doua parte a veacului al XVI-lea.

Între figurile de domnitori, care au încercat să dea, în acest timp, o înviorare vieții moldovenești sub toate aspectele ei, se numără și cea a voievodului Alexandru Lăpușneanul. Modul în care a fost înfățișat acest domnitor de către unii cronicari [1], istorici [2], și scriitori [3] a făcut ca portretul său să apară într-o lumină întunecată și nefavorabilă, neconformă cu realitatea istorică. În urma cercetărilor obiective, ale mărturiilor contemporane, cît și ale scrierilor mai noi, s-a putut contura «adevăratul chip al lui Alexandru Lăpușneanul»: voievod iubitor de cultură, ctitor de biserici și mînăstiri, ocrotitor al Bisericii Ortodoxe din Moldova, precum și al diferitelor Biserici Ortodoxe de peste hotare.

Înainte de a înfățișa situația Bisericii Ortodoxe moldovene, în timpul lui Alexandru Vodă Lăpușneanul, vom prezenta cîteva date din viața și domniile acestui «nedreptățit» voievod, date care în unele cazuri, vor înlesni înțelegerea unor momente din viața Bisericii Ortodoxe din Moldova de atunci.

Scurtă privire generală asupra domniilor lui Alexandru Vodă Lăpușneanul (1552—1561; 1564—1568).

Fiu nelegitim al fostului domnitor moldovean, Bogdan al III-lea cel Orb (1504—1517), Alexandru Lăpușneanul se numea, înainte de domnie, Petrea Stolnicul [4].

După o pribegie de cîțiva ani în Polonia [5], la moartea lui Ștefan Rareș (septembrie 1552), boierii din partida Bogdăneștilor, care fuseseră cu el în surghiun, l-au ales domn al Moldovei.

---

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

1. Gr. Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei*, ed. îngrijită de P. P. Panaitescu, București, 1958, p. 190.
2. N. Iorga, *Istoria Românilor*, vol. V, București, 1937, p. 88—89.
3. C. Negruzzi, *Alexandru Lăpușneanul*, în «Opere alese», București, 1955, p. III—136.
4. Constantin C. Giurescu, *Un nedreptățit: Alexandru Lăpușneanu*, în vol. *Din trecut*, București, 1942, p. 190.
5. N. Grigoraș, *Boierii lui Alexandru Lăpușneanu*, extras din «Cercetări istorice», an. XII—XIV, Iași, 1939, p. 6—7.

Revenind însă în țară [6] a aflat aici pe un alt candidat Joldea, care era susținut de doamna Elena, văduva lui Petru Rareș (1527—1538; 1541—1546), și de unii din boierii țării. Dar, în satul Șipote, pe Jijia, Joldea este prins, însemnat la nas și trimis la mînăstire», iar doamna Elena va plăti «cu viața amestecul ei», în acest fapt politic. Cu toate acestea, mai apoi Ruxandra, fiica ei și a lui Rareș, a devenit «soția noului domn» [7].

Ajungînd la cîrma țării Moldovei, Alexandru Vodă Lăpușneanul a dus o politică înțeleaptă, trăind în raporturi de bună prietenie și colaborare cu țările vecine, în special cu marile puteri ale timpului: Imperiul Otoman [8], Polonia [9] și Rusia [10].

Începînd cu anul 1558 însă, domnia lui va fi tulburată de prezența la curtea sa, a aventurierului Iacob Heraclid Despot, care visa tronul Moldovei. După o nereușită încercare de otrăvire a domnului său Lăpușneanul, săvîrșită în anul 1560 [11], în colaborare cu medicul de curte, Gheorghe Blandrata, Despot fuge din țară, pentru ca în 1561, să se reîntoarcă în Moldova cu ajutoare apusene. În lupta de la Verbia, Alexandru Lăpușneanul trădat și părăsit de boieri, a pierdut bătălia și în cele din urmă, s-a retras la Constantinopol [12]. Astfel, visul lui Despot s-a realizat.

După doi ani de domnie (1561—1563), Despot Vodă a fost ucis în timpul unui complot boieresc, condus de Ștefan Tomșa, care i-a și luat locul la domnie. Nici Tomșa însă nu a putut rezista în fața lui Alexandru Lăpușneanul, care, în martie 1564, a ocupat pentru a doua oară, tronul Moldovei [13].

Ajungînd din nou în fruntea țării, Alexandru Vodă Lăpușneanul va căuta să «răsplătească» pe cei ce l-au trădat în lupta de la Verbia. Le va dărui o «răsplată» pe măsura trădării lor: decapitarea.

În cea de a doua domnie, Lăpușneanul mută scaunul din Suceava la Iași, trăind pe mai departe în legături de bună înțelegere cu Poarta, Rusia și Transilvania; în schimb, însă, relațiile cu polonii au început să se înrăutățească.

În anul 1558, simțindu-și moartea aproape, a cerut să fie călugărit, iar dorința îndeplinindu-i-se, a primit numele de Pahomie. A murit în același an (1568), la scurt timp după călugărie. Își doarme somnul de veci în biserica Mînăstirii Slatina, frumoasa sa ctitorie.

Biserica Moldovei în timpul lui Alexandru Vodă Lăpușneanul

a) *Mitropolia Moldovei.* — Înființată la începutul secolului al XV-lea, Mitropolia Moldovei păstrează și în veacurile următoare aceeași organizare bisericească canonică [14], unitatea dogmatică și liturgică cu celelalte Biserici Ortodoxe

6. I. Minea, *Începutul domniei lui Alexandru Lăpușneanu*, extras din «Cercetări istorice», I, Iași, 1925, p. 3.

7. Constantin C. Giurescu, *Istoria Românilor*, vol. II, partea I, București, 1937, p. 183—184.

8. I. Bogdan, *Cronicile slavo-române din secolele XV—XVI*, ediția P. P. Panaitescu, București, 1959, p. 124.

9. Constantin C. Giurescu, *Istoria Românilor*, II, p. 184.

10. Gheorghe I. Moisescu, Ștefan Lupșa, Alexandru Filipașcu, *Istoria Bisericii Române*, vol. I, București, 1957, p. 370.

11. Dr. G. Z. Petrescu, *În jurul unei presupuse otrăviri a lui Alexandru Lăpușneanu. Un medic reformator ... aventurier*, extras din «Revista științelor medicale», nr. 3, București, 1928, p. 14—15.

12. Constantin C. Giurescu, *Un nedreptățit: Alexandru Lăpușneanu*, p. 92.

13. Acad. A. Oțetea, M. Berza, B. D. Câmpina, Șt. Pascu, *Istoria României*, vol. II, București, 1962, p. 909.

14. N. C. Bejenaru, *A fost, cu adevărat, Alexandru Lăpușneanu un domn rău?*, în «Studii și cercetări istorice», noiembrie, 1943, vol. XVIII, Iași, 1943, p. 209.

surori. Reședința sa era la Suceava, avînd ca sufragane episcopiile : Roman și Rădăuți ; episcopia Vadului, aflîndu-se pe domeniul voievozilor moldoveni în Transilvania, depindea canonic tot de ea.

Înainte însă, de a prezenta episcopiile amintite, împreună cu ierarhii lor, vom reda, pe scurt, șirul mitropoliților moldoveni, deoarece, viața și activitatea acestora, au fost în același timp, înfăptuirile și opera Bisericii Ortodoxe moldovenești.

Mirtopolitul Gheorghe al II-lea de la Bistrița[15]. Este primul vlădică ce păstorește în timpul lui Alexandru Vodă Lăpușneanul. Ales mitropolit, după urcarea pe tron a domnitorului Ștefan Rareș (1551—1552), mitropolitul Gheorghe al II-lea e găsit în scaun și după moartea acestuia, cînd în fruntea țării ajunge Alexandru Lăpușneanul, pe care îl și unse domn.

Din lipsă de documente, e foarte greu de stabilit data la care acest mitropolit și-a încheiat arhipăstorirea. Înclinăm să credem că, — deși făcea parte din partida Bogdăneștilor —, Alexandru Vodă Lăpușneanul, din motive de diplomație, nu-l va fi înlocuit imediat după venirea sa la cîrma țării, ci îl va fi lăsat cîtva timp, pînă ce se va fi lămurit de atitudinea lui. Se pare că mitropolitul Gheorghe a stat în scaun pînă către sfîrșitul anului 1552, nefiind însă exclusă posibilitatea de a-și fi continuat păstorirea și în anul următor (1553), cînd Lăpușneanul îl va fi înlocuit cu Grigorie de la Neamț.

Mitropolitul Grigorie al II-lea de la Neamț[16]. Mitropolitul Gheorghe al II-lea, fiind înlăturat din scaunul de la Suceava, Alexandru Vodă Lăpușneanul va fi căutat să aducă în locul acestuia, un om de încercare și îl va fi găsit în perosana egumenului Grigorie de la Neamț.

Acesta e pomenit pentru prima oară într-o însemnare făcută la 15 decembrie 1554 pe un *Tetraevangheliar* de la Mînăstirea Neamț, unde se spune că «s-a făcut în zilele evlaviosului Ioan Alexandru Voievod, fiul lui Bogdan Voievod, sub arhiepiscopul chir Grigoria al Sucevei)[17]. E amintit apoi, și în cîteva însemnări și documente ale timpului, alături de ceilalți ierarhi ai țării[18].

În 1561, mitropolitul Grigorie, împreună cu un mare sobor de ierarhi, preoți și diaconi, au «tîrnosit», Mînăstirea Slatina, cea mai frumoasă ctitorie a lui Alexandru Lăpușneanul, fapt consemnat și de Grigorie Ureche în *Cronica* sa.[19]

Vlădica Grigorie a fost un ierarh iubitor de cultură, păstrînd «legături cu mănăstirea sa de metanie, Neamțul, în tot... cursul arhipăstoririi sale»[20]. Astfel în anul 1557, mitropolitul Grigorie a plătit ierodiaconului Ilarion să copieze un *Sbornic* pentru Mînăstirea Neamț,[21] iar în 1562, suporta cheltuielile scrierii unei *Alixăndrii*, tot pentru această mînăstire.

---

15. Pr. Conf. Al. I. Ciurea, *Scurtă contribuție la istoria Mitropoliei Moldovei (1504—1632)*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXI (1955), nr. 10—11, p. 712.

16. Vezi amănunte la : Pr. Prof. Mircea Păcurariu, *Contribuții la istoria Mitropoliei Moldovei în secolul al XVI-lea*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», LI (1975), nr. 3—4, p. 231—235 ; Doctorand Matei V. Corugă, *Gheorghe al II-lea și Grigorie de la Neamț, doi mitropoliți necunoscuți ai Moldovei, din veacul al XVI-lea*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIX (1971), nr. 11—12, p. 1236—1239.

17. Amănunte la : Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 235—237 ; Matei V. Corugă, *op. cit.*, p. 1239—1243.

18. Melchisedec, *Catalogul manuscriselor de la Neamțu*, în «Revista pentru istorie, arheologie și filologie», II (1884), vol. III, p. 141.

19. Diaconul Niculae M. Popescu, *Patriarhii Țarigradului prin Țările Românești — veacul XVI —*, București, 1914, p. 37—38.

20. *Letopisețul Țării Moldovei*, p. 171.

21. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 235.

El a condus Biserica Moldovei și după înlăturarea din tron a lui Alexandru Vodă Lăpușneanul, ungînd, pe rînd, ca domni ai țării, pe Iacob Heraclid Despot (1561—1563), și Ștefan Tomșa (1563—1564).

Revenind în fruntea țării, Alexandru Lăpușneanul se va răzbuna pe boierii trădători, iar pe mitropolitul Grigorie îl va scoate din scaun, deoarece, a «pomăzuit» ca domni ai Moldovei pe Iacob Heraclid Despot și Ștefan Tomșa.

Înlăturat din scaun, mitropolitul Grigorie s-a retras la mînăstirea de metanie, Neamțul, unde e și înmormîntat. Succesorul său este Teofan.

Mitropolitul Teofan al II-lea[22]. *Teofan,* ucenicul învățatului episcop Macarie cronicarul, a condus mai întîi ca egumen, Mînăstirea Rîșca.

După ce predecesorul său Grigorie a fost înlăturat din scanul de la Suceava, Alexandru Vodă Lăpușneanul și-a îndreptat privirile asupra lui și, din anumite considerente, l-a pus în fruntea Bisericii moldovene. Documentele vremii însă nu ne dau știri asupra arhipăstoririi sale. Știm doar că a rămas în scaunul de la Suceava în tot cursul celei de a doua domnii a lui Alexandru Vodă Lăpușneanul, precum și sub fiul acestuia, Bogdan (1568—1572).

După această dată, va mai păstori încă în două rînduri (1577—1581; 1582—1587), cînd se va retrage la Muntele Athos, unde în 1598, a trecut la cele veșnice. Este îngropat în biserica mare a mînăstirii Dohariu[23].

Din cele de mai sus, constatăm că mitropoliții Moldovei erau sprijinitori ai culturii de atunci, iar prin poziția lor, atașați domnitorului și politicii vremii lor. Așa se explică și desele înlocuiri de ierarhi, urmînd mai totdeauna după schimbările de la domnie.

b. *Episcopia Romanului.* Întemeiată la începutul veacului al XV-lea, cu reședința la Roman, Episcopia Romanului continuă să aibă și în timpul lui Alexandru Vodă Lăpușneanul, aceeași jurisdicție[24], stabilită încă de la începutul ei.

Primul ierarh al acestei eparhii, de pe vremea lui Lăpușneanul, este vestitul cronicar *Macarie*[25]. Acesta a fost ucenic al mitropolitului moldovean, Teoctist al II-lea (1508—1528), și înainte fusese egumen al Mînăstirii Neamț. În anul 1531, datorită calităților sale cărturărești deosebite, domnitorul Petru Rareș (1527—1538; 1541—1546), i-a încredințat cîrja eparhiei «Țării de Jos», respectiv episcopia Romanului[26].

Bucurîndu-se de renumele unui om învățat, voievodul Petru Rareș l-a însărcinat a-i veșnici în scris domnia. Dînd urmare dorinței acestuia, Macarie a scris o *cronică a Țării Moldovei*[27], care cuprinde întîmplările de la moartea lui Ștefan cel Mare (1504) pînă la începutul domniei lui Ștefan Rareș (1551—1552), fiind influențat în expunerea sa de cronicarul bizantin, Constantin Manasses.

A păstorit eparhia Romanului pînă în anul 1548, cînd, din motive necunoscute temeinic, domnitorul Iliaș Vodă (1546—1551), l-a alungat din scaun. Va reveni în

22. I. Bogdan, *Cronici inedite atingătoare de istoria românilor,* București, 1895, p. 89.

23. Amănunte la: Mircea Păcurariu, *op. cit.,* p. 237—239; D. Dan, *Cronica Episcopiei de Rădăuți,* Viena, 1912, p. 42—44.

24. Pr. Prof. Mircea Păcurariu, *Listele cronologice ale ierarhilor Bisericii Ortodoxe Române,* în «Biserica Ortodoxă Română», XCIII (1975), nr. 3—4, p. 332.

25. Al. I. Ciurea, *op. cit.,* p. 712.

26. Amănunte la: Pr. Sc. Porcescu, *Episcopul Macarie al Romanului (1531—1558),* în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXVI (1960), nr. 5—6, p. 347—361; A. I. Iațimirski, Романскии Митрополитъ Макарии, în „Журналъ Министерства народнаго просвѣщенiя", мая, 1909.

27. I. Bogdan, *Cronicile slavo-române din secolele XV—XVI,* p. 74; Constantin C. Giurescu, *Istoria Românilor,* II, 2, p. 595.

fruntea episcopiei Romanului abia în 1551, pe timpul voievodului Ștefan Rareș (1551—1552).

În anul 1556, Alexandru Vodă Lăpușneanul, urmașul lui Ștefan Vodă Rareș i-a dat sarcina de a pregăti pentru țarul Moscovei, Ivan al IV-lea Vasilievici (1533—1584), un exemplar al colecției de legi, *Sintagma* lui Matei Vlastares. Această lucrare, continuată și de alți copiști, a fost trimisă țarului în septembrie 1561.

A doua oară, Macarie a păstorit pînă în anul 1558, cînd a murit și a fost înmormîntat la Mînăstirea Rîșca [28]. I-a urmat în scaun ucenicul său, Anastasie.

Episcopul Anastasie. E pomenit pentru prima oară într-o însemnare de pe un *Liturghier* găsit în Transilvania [29], unde se arată că, la 1558, murind episcopii Macarie al Romanului și Gheorghe al Rădăuților, voievodul Alexandru Vodă Lăpușneanul «a făcut sobor..., a ales... patru episcopi» [30] și dintre ei, pe Anastasie de la Putna, l-a întărit episcop la Roman. Acesta a păstorit aici timp de 14 ani, fiind amintit în diferite documente din anii 1560, 1561 și 1569.

Sub domnitorul Ioan Vodă cel Viteaz (1572—1574), a ajuns mitropolit al Țării Moldovei. A condus această mitropolie pînă în anul 1577, cînd s-a retras din scaun. A trecut la cele veșnice în cursul anului 1585, fiind înmormîntat la Putna.

c. *Episcopia Rădăuților.* A luat ființă, pe vremea domnitorului Ștefan cel Mare (1457—1504), și și-a avut reședința în orașul Rădăuți. Pe timpul lui Alexandru Lăpușneanul avea tot jurisdicția [31] care-i fusese stabilită la întemeiere și se pare că primul ei episcop din această vreme a fost *Mitrofan* [32]. Despre el se face amintire pentru întîia oară într-un act al domnitorului Ștefan Rareș din 13 iunie 1551. Nu este exclus ca el să fi ajuns episcop de Rădăuți, chiar către sfîrșitul anului 1550. Negăsindu-se pînă în prezent nici o știre despre activitatea lui ca episcop în timpul lui Lăpușneanul, se pare că a stat în scaun numai pînă spre sfîrșitul anului 1552 sau începutul celui următor (1553), cînd, probabil a fost înlăturat. E înmormîntat la Mînăstirea Probota.

După Mitrofan, la conducerea Episcopiei de Rădăuți a fost adus monahul *Gheorghe* [33], despre care însă nu avem decît date sumare. Pe cît se știe acum, el e amintit pentru prima dată într-un act din 31 august 1556, prin care Alexandru Vodă Lăpușneanul hărăzea niște bani Mînăstirii Putna, lăcașul lui de metanie. A păstorit în scaunul de la Rădăuți pînă în anul 1558, cînd a trecut din această lume. Se pare că își are mormîntul la Rădăuți.

I-a urmat *Eftimie* [34], care mai înainte fusese egumen la Mînăstirea Humor, unde este amintit, în această calitate, într-un document din 17 decembrie 1556.

În anul 1558 [35], murind episcopul Gheorghe al Rădăuților, soborul ierarhilor moldoveni a ales în locul lui pe egumenul Eftimie de la Humor, întărit apoi și de domnul

28. Pr. Leonida Gavrilescu, *Mănăstirea Rîșca,* în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXVI (1960), nr. 1—2, p. 71; A. V. Boldur, *Biserica Ortodoxă din Moldova în timpul domniilor lui Bogdan al III-lea și Ștefăniță,* în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLII (1967), nr. 3—4, p. 256.
29. Ep. Melchisedec, *Chronica Romanului și a Episcopiei de Roman,* I, București, 1874, p. 193—202.
30. Gheorghe I. Moisescu, Ștefan Lupșa, Alexandru Filipașcu, *op. cit.,* p. 348.
31. Al. I. Ciurea, *op. cit.,* p. 712.
32. D. Dan, *Cronica episcopiei de Rădăuți,* p. 45; Mircea Păcurariu, *art. cit.,* p. 337.
33. D. Dan, *Cronica episcopiei de Rădăuți,* p. 46; Mircea Păcurariu, *art. cit.,* p. 337.
34. D. Dan, *Cronica episcopiei de Rădăuți,* p. 45—46 și 46—48; Mircea Păcurariu, *art. cit.,* p. 337.
35. Gheorghe I. Moisescu, Ștefan Lupșa, Alexandru Filipașcu, *op. cit.,* p. 350.

țării, Alexandru Lăpușneanul. Îl găsim pomenit ca episcop în unele însemnări din anii 1559, 1560 și 1561.

Se pare că a fost și cronicarul oficial al lui Alexandru Vodă Lăpușneanul, din porunca căruia a scris o *cronică a Țării Moldovei*, care istorisește evenimentele dintre anii 1541 și 1544.

Prin anul 1561 s-a retras la mînăstirea sa de metanie, Humorul, unde este și înmormîntat.

Urmașul său în scaunul de la Rădăuți a fost *Dimitrie* [36], care a condus această eparhie în timpul domniei lui Despot Vodă (1561—1563). Nu avem date asupra păstoririi sale. Se crede totuși că a stat în scaun pînă la 1564, cînd a plecat în Transilvania, unde a murit în anul 1565.

În locul lui a fost ales cărturarul *Isaia* [37]. Despre acesta se crede că a făcut parte din călugării pe care Alexandru Vodă Lăpușneanul i-a așezat la Mînăstirea Slatina și că mai tîrziu a ajuns aici și egumen [38].

A transcris la această mînăstire *cronica putneană prescurtată*, un *cronograf* dus pînă la anul 1425, precum și o *cronică sîrbească* și alta *bulgară* [39].

După plecarea din scaun a episcopului Dimitrie (1564), el a fost numit în locul acestuia. Nu se cunoaște însă nimic despre activitatea pe care a desfășurat-o în timpul lui Lăpușneanul, deoarece, nu apare deloc în documentele vremii. Este amintit pentru prima dată abia în anul 1572, cînd în fruntea Țării Moldovei se afla domnitorul Ioan Vodă cel Viteaz (1572—1574). A păstorit pînă în anul 1577, cînd s-a retras din scaun. Își are mormîntul la Mănăstirea Agapia veche [40].

d. *Episcopia Vadului*, înființată, în veacul al XV-lea, pe vremea domnitorului moldovean Ștefan cel Mare (1457—1504) își avea reședința în localitatea Vad din Transilvania și depindea canonic de Mitropolia din Suceava, deoarece, era pe domeniul de peste munți al voievozilor moldoveni; a ființat și în timpul lui Alexandru Vodă Lăpușneanul.

În veacul al XVI-lea, ea avea sub jurisdicție cetățile: Ciceu, Cetatea de Baltă, Bistrița, Rodna, Ungurașul și Reteagul, dimpreună cu satele aparținătoare acestora [41].

Primul ierarh al Vadului, din timpul domniei lui Alexandru Vodă Lăpușneanul pare să fi fost *Gheorghe* [42]. Acesta a fost ales episcop în anul 1550, cînd în Moldova domnea Iliaș Vodă (1546—1551). A stat în scaunul de la Vad pînă la sfîrșitul anului 1552 sau începutul celui următor (1553), cînd a plecat în Moldova [43].

În locul lui a fost numit un călugăr *Marcu* [44]. Singura referire cunoscută despre acesta este din 9 aprilie 1557, cînd a fost confirmat ca episcop la Vad, de către prin-

36. D. Dan, *Cronica episcopiei de Rădăuți* p. 48—49; Mircea Păcurariu, *art. cit.*, p. 337.

37. Dinu C. Giurescu, *Ioan Vodă cel Viteaz*, ed. II, București, 1966, p. 88—90; Magistrand Ilie Georgescu, *Ierarhi români, soli diplomatici în veacurile XVI—XVII*, în «Studii teologice», IX (1957), nr. 3—4, p. 265 u.

38. N. Iorga, *Istoria literaturii religioase a românilor pînă la 1688*, București, 1904, p. 101.

39. Dinu C. Giurescu, *op. cit.*, p. 88—89.

40. Mircea Păcurariu, *art. cit.*, p. 337.

41. Gheorghe I. Moisescu, Ștefan Lupșa, Alexandru Filipașcu, *op. cit.*, p. 353.

42. *Ibidem*, p. 354.

43. Mircea Păcurariu, *art. cit.*, p. 345.

44. Prof. Ștefan Pascu, *Un vlădică român necunoscut; Marcu al Vadului (1557)*, în «Studii teologice, VIII (1956), nr. 3—4, p. 252; Mircea Păcurariu, *art. cit.*, p. 345.

cipesa Transilvaniei, Isabella Zapolya. A păstorit, probabil, pînă în anul 1572, an cînd se pare că a murit.

Cei doi episcopi amintiți sînt ultimii ierarhi transilvăneni de la Vad care mai stau sub oblăduirea domnilor Moldovei, deoarece, în anul 1561, Alexandru Vodă Lăpușneanul a pierdut feudele moldovene din Transilvania, care din acest an, au trecut în stăpînirea principilor de aici.

Cu toate că nu avem nici o dovadă referitoare la relațiile voievodului moldovean Lăpușneanul cu episcopia Vadului, credem totuși că ele vor fi existat. El se va fi îngrijit și de bunul mers al Bisericii de aici, așa cum de fapt s-a interesat și de cel a numeroase Biserici din diferite părți ale Ortodoxiei. În această vreme, episcopia Vadului va fi avut un rol însemnat în viața religioasă și culturală a românilor transilvăneni, ea fiind în același timp veriga de legătură între cele două țări române: Moldova și Transilvania.

Alexandru Vodă Lăpușneanul, ctitor de biserici și mînăstiri. — Obiceiul înălțării lăcașurilor sfinte în Moldova a fost continuat și în cea de a doua jumătate a veacului al XVI-lea, dar într-un ritm nu așa de susținut ca mai înainte.

Un rol important în această nobilă activitate, l-a jucat și voievodul Alexandru Lăpușneanul. O preocupare de seamă a sa în timpul celor două domnii a fost aceea a ridicării de lăcașuri sfinte, precum și de restaurare a unora dintre principalele mînăstiri moldovenești, întemeiate de înaintașii săi.

Astfel, în anul 1554, el a înălțat din temelii biserica Mînăstirii Bistrița [45], deoarece biserica veche, fosta ctitorie a domnitorului Alexandru cel Bun (1400—1432), probabil că se năruise. Împreună cu doamna Ruxandra și fiica sa Sultana, a zidit Mînăstirea Socola [46], avînd ca hram Schimbarea la față a Domnului nostru Iisus Hristos. Cea mai reprezentativă operă arhitectonică moldovenească din cea de a doua jumătate a veacului al XVI-lea, este însă ctitoria sa de la Slatina, a cărei zidire a început din 1558 [47].

Domnitorul Alexandru Lăpușneanul mai numără între ctitoriile sale și: mînăstirea Pîngărați [48], schitul lui Zosin [49], pe Valea Secului, Vînătorii Bistriței [50], pe valea

45. G. Balș, *Bisericile moldovenești din veacul al XVI-lea*, în «Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice», XXI, București, 1928, p. 120; N. Iorga și G. Balș, *Histoire de l'art roumain ancien*, Paris, 1922, p. 123; Răzvan Teodorescu, *Le monastère de Bistrița*, Ed. Meridiane, București, 1966, p. 9; Constantin Turcu, *Mănăstirea Bistrița*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968), nr. 3—4, p. 215.

46. Gh. Băileanu, *Iașul în a doua jumătate a secolului al XV-lea, și în secolul al XVI-lea*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXVI (1960), nr. 5—6, p. 374.

47. Constantin C. Giurescu, *Istoria Românilor*, II, 1, p. 190; Niculae I. Șerbănescu, *Un așezămînt monahal pentru mănăstirea Slatina*, în «Revista Istorică Română», vol. XV, fasc. III, București, 1945, p. 372; Șt. Meteș, *Zugravii bisericilor române*, în «Anuarul Comisiunii Monumentelor Istorice. Secția pentru Transilvania 1926—1928», Cluj, 1929, p. 47; Corina Nicolescu, *Mănăstirea Slatina*, ed. a II-a, Ed. Meridiane, București, 1967, p. 7.

48. N. Iorga, *Veche artă moldovenească în ținutul Neamțului*, în «Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice», XXXII (1939), fasc. 99, p. 1 și 9; P. Constantinescu-Iași, *Nartexul în artele bizantine, sud-slave și române*, București, 1926, p. 235.

49. Alexandru I. Gonța, *Un așezămînt de cultură de la Alexandru Lăpușneanu pe Valea Secului înainte de ctitoria lui Nistor Ureche: Schitul lui Zosin*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXVIII (1962), nr. 9—12, p. 702 și 712.

50. Idem, *O nouă ctitorie necunoscută a lui Alexandru Lăpușneanu: Mănăstirea de peste Vale de la Vînătorii Bistriței*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLII (1966), nr. 3—4, p. 179 și 190.

cu acelaşi nume, mănăstirea «de la Greci» [51], din ţarina Iaşilor, biserica Adormirii Maicii Domnului din Liow (Polonia) [52], şi mănăstirea Caracalu [53] de la Muntele Athos.

În afară de acestea, voievodul moldovean a făcut: pridvorul vechii biserici din Rădăuţi [54], turnul-clopotniţă de la biserica Sfîntul Dumitru din Suceava [55], un adaus la Mînăstirea Putna [56], iar la Muntele Athos se va vedea în cele ce urmează.

N-ar fi exclus ca tot Lăpuşneanul să fi început sau cel puţin să fi pregătit materialele şi terenul pentru biserica Precista Mare din Roman, ridicată de doamna Ruxandra, soţia sa [57].

Măiestria cu care au fost executate aceste lăcaşuri de rugăciune este sinteza evlaviei şi dragostei pentru frumos a lui Alexandru Vodă Lăpuşneanul cît şi a contemporanilor săi. Ele au fost nu numai aşezăminte de viaţă duhovnicească, ci şi adevărate focare de cultură.

Cultura în timpul lui Alexandru Vodă Lăpuşneanul. Pe vremea domnitorului Alexandru Lăpuşneanul, marile mînăstiri din Moldova: Neamţ, Putna, Bistriţa, Voroneţ, Slatina, precum şi centrele eparhiale de aici — mitropolitan şi episcopale — aveau şcoli în care ucenicii deprindeau meşteşugul icoanelor, legatul cărţilor şi altele [58]. Pe lîngă aceste şcoli, mai sînt amintite cele din Suceava şi Hîrlău, la care veneau să studieze elevi din ţările vecine: Rusia şi Polonia [59].

Din relatările timpului, aflăm că exista la Suceava un centru vestit pentru învăţarea muzicii psaltice. De fapt, cele două ţări române: Moldova şi Ţara Românească, «prin condiţiile istorice şi legăturile cu ortodoxia greacă», au format un teren prielnic pentru înflorirea psaltichiei bizantine [60], lucru ce explică şi apariţia de timpuriu, pe meleagurile noastre, a unor şcoli de muzică psaltică. Rolul de centru cultural pe care îl avea Suceava, în învăţarea muzicii psaltice, ni-l dezvăluie, în acelaşi timp, şi scrisoarea voievodului Alexandru Lăpuşneanul din 6 iulie 1558 adresată comunităţii creştinilor ortodocşi din Liow. Prin ea îi îndemna pe aceştia a trimite la Suceava patru tineri ca să înveţe cîntările bisericeşti: «numai să aibă glasuri bune», deoarece şi din Peremisl (Premisl) s-au trimis «la noi dieci la învăţătură» [61]. Acest lucru ne arată că pe vremea lui Alexandru Vodă Lăpuşneanul, în capitala Moldovei se afla un fel de «Academie de muzică bisericească orientală», la care studiau şi tineri de peste hotare [62].

---

51. Idem, *Mănăstirea de la Greci din ţarina Iaşilor, o nouă ctitorie dispărută a lui Alexandru Lăpuşneanu*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XXXV (1959), nr. 1, p. 57—58.
52. N. Bejenaru, *Politica externă a lui Alexandru Lăpuşneanu*, Iaşi, 1935, p. 65.
53. M. Beza, *Urme româneşti la Muntele Athos*, în «Boabe de grîu», IV (1933), nr. 10, p. 598.
54. Constantin C. Giurescu, *Istoria Românilor*, II, 1, p. 191.
55. P. Constantinescu-Iaşi, *Nartexul în artele bizantine...*, p. 252.
56. G. Balş, *Bisericile moldoveneşti din veacul al XVI-lea*, p. 140.
57. G. Balş, *op. cit.*, p. 152.
58. P. Constantinescu-Iaşi, *Bizantinismul în România. Influienţe bizantine asupra artei româneşti*, Bucureşti, 1925, p. 90, 113—114; A. V. Boldur, *op. cit.*, p. 255 şi 256; Constantin C. Giurescu, *Istoria Românilor*, II, 2, p. 655 şi 656; Prof. I. Zugrav, *Voroneţul*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XXXIX (1963), nr. 1—2, p. 81; Preot Prof. Ştefan Lupşa, *Clerici români meşteşugari*, în «Studii Teologice», II (1958), nr. 7—8, p. 406; I. D. Negrescu, *Limba slavă veche*, Bucureşti, 1961, p. 80.
59. Alexandru I. Gonţa, *Un aşezămînt de cultură...*, p. 695; Ilie Bărbulescu, *Cercetări istorico-filologice*, Bucureşti, 1900, p. 80; Ilie Minea, *Din istoria culturii româneşti*, Iaşi, 1935, p. 10.
60. Preotul Petre Vintilescu, *Din poezia, imnografică din cărţile de ritual şi cîntarea bisericească*, Bucureşti, 1937, p. 246.
61. Ilie Bărbulescu, *Academie de muzică bisericească în Moldova în secolul XVI*, în «Arhiva. Revistă de istorie, filologie şi cultură românească din Iaşi», XXXII, Iaşi, 1925, nr. 2, p. 142.
62. *Ibidem*, p. 142.

În afară de acestea, trebuie să amintim pe reprezentanții noului curent de cărturărie, inițiat de episcopul cronicar Macarie, continuat de episcopii cărturari Eftimie și Isaia, împreună cu ucenicii lor.

Preluînd scînteia culturii de la înaintașii lor, acești cărturari au predat-o urmașilor, lăsîndu-ne astfel o minunată salbă din lanțul de aur al moștenirii culturale a neamului nostru.

În această vreme, o deosebită înflorire cunosc și artele: arhitectura și sculptura, prelucrarea metalelor prețioase, broderia, sculptura în lemn, pictura icoanelor, miniatura și ornamentul manuscriselor. Toate operele de artă rămase din timpul lui Alexandru Vodă Lăpușneanul sînt mărturii peste veacuri ale unui trecut cu frumoase înfăptuiri.

Legăturile Bisericii Ortodoxe din Moldova cu diferite Biserici Ortodoxe de peste hotare. Voievozii Țărilor Române au jucat multă vreme rolul de susținători și ocrotitori ai Ortodoxiei de peste hotare. Numele lor se găsesc înscrise în pisaniile și pomelnicile anumitor biserici și mînăstiri din afara granițelor țării noastre, printre care: Muntele Athos, Serbia, Bulgaria, Rusia și Polonia [63]. Între acești domnitori se numără și voievodul moldovean Alexandru Lăpușneanul. Pe lîngă legăturile politice, economice și comerciale pe care le-a avut cu diferite țări ortodoxe de peste hotare, Alexandru Vodă Lăpușneanul a întreținut cu acestea și numeroase relații bisericești. În timpul său, aceste legături au fost cu: Patriarhia de Constantinopol, Patriarhia din Ierusalim, centrul monahal ortodox din Muntele Athos, Rusia, Serbia, precum și comunitatea ortodocșilor din Liow.

Legăturile cu Patriarhia de Constantinopol. În această vreme, Patriarhia din Constantinopol stătea destul de slab din punct de vedere material, ea avînd de acoperit multe lipsuri și neajunsuri. Deoarece, aceste datorii nu se puteau achita numai din puținele venituri ale scaunului de Constantinopol, patriarhul ecumenic de atunci, Ioasaf al II-lea, și-a pus în gînd să recurgă la generozitatea domnilor români. În acest scop [64], patriarhul ecumenic va face în anul 1561 o călătorie în Moldova lui Alexandru Vodă Lăpușneanul. Domnitorul moldovean profită de această ocazie, invitîndu-l pe patriarh să sfințească, în sobor cu ierarhii țării, frumoasa sa ctitorie, Slatina [65].

Pe lîngă daniile în bani, pe care le va fi primit atunci patriarhul ecumenic, Alexandru Vodă Lăpușneanul, în a doua domnie (1564—1568), împreună cu soția sa, Ruxandra, dăruiesc Patriarhiei de Constantinopol un chivot, un potir, o cupă și un taler, toate de argint [66]. Deci, domnitorul moldovean s-a arătat generos față de patriarhul de Constantinopol, acordîndu-i mai tîrziu și alte danii, pe lîngă ajutorul dat în 1561.

Legăturile cu Patriarhia Ierusalimului. În relațiile lui cu Patriarhia de Ierusalim, Alexandru Vodă Lăpușneanul, urmează exemplul socrului său Petru Rareș (1527—1538;

63. P. P. Panaitescu, *Fundațiuni religioase românești în Galiția*, în «Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice», XXII (1929), fasc. 59, p. I.

64. Prof. Al. Elian, Pr. Prof. I. Rămureanu, *Legăturile Mitropoliei Ungrovlahiei cu Patriarhia de Constantinopol și cu celelalte Biserici Ortodoxe*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVII (1959), nr. 7—10, p. 912.

65. N. Iorga, *Fundațiunile domnilor români în Epir*, Extras din «Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice», Seria II, Tom. XXXVI, București, 1914, p. 20; Niculae M. Popescu, *op. cit.*, p. 37—38.

66. Ierom. Nestor Vornicescu, *Legăturile Patriarhiei din Constantinopol cu Biserica românească în veacul al XVI-lea*, în «Mitropolia Olteniei», X (1958), nr. 3—4, p. 195.

1541—1546). Domnitorul Petru Rareş ajutase pe vremea sa la redeschiderea mînăstirii Sfîntul Sava din Ierusalim, iar Alexandru Vodă Lăpuşneanul a aşezat aici un egumen de origine română [67].

La 17 iunie 1559, Alexandru Vodă Lăpuşneanul întăreşte Patriarhiei din Ierusalim şi mînăstirii Sf. Sava, satul Ocna de la Orhei. În acest act de întărire, patriarhul Ierusalimului de atunci, «chir Gherman», era numit «rugătoriul şi niamul domniei mele» [68], ceea ce ar rezulta că a fost rudă cu Lăpuşneanul, fie cu doamna Ruxandra, soţia sa. În continuare, în ceea ce priveşte legăturile lui cu această Patriarhie mai amintim o dovadă: o scrisoare a călugărilor de la mînăstirea Sfîntul Sava către el. Prin aceasta, monahii de acolo mulţumeau doamnei Ruxandra, soţului ei, Alexandru, fiilor şi fiicelor lor, pentru zelul şi bunătatea arătate mînăstirii [69].

Desigur că legăturile dintre Moldova şi Patriarhia de Ierusalim vor mai fi continuat, dar nu s-a păstrat nici un document care să confirme acest fapt. Important e că prin daniile sale, Alexandru Vodă Lăpuşneanul s-a făcut cunoscut pînă departe, în Orient.

Legăturile cu Muntele Athos. Dintre toate relaţiile bisericeşti externe din timpul domniei lui Alexandru Vodă Lăpuşneanul, legăturile Bisericii Moldovei cu Sfîntul Munte Athos, au fost cele mai bogate. El, continuînd tradiţia înaintaşilor a ridicat la Sfîntul Munte anumite mînăstiri, sau a înzestrat pe altele cu cele trebuincioase cultului.

Astfel, termină mînăstirea Dohiariu [70], pe care o începuse tatăl său, Bogdan al III-lea; ctitoreşte mînăstirea Caracalu [71]; dăruieşte icoane moldoveneşti mînăstirii Dionisiu [72], după ce mai înainte a clădit aici o bolniţă şi a mărit trapeza; deasemenea face daruri celei ce se chema Gregoriu [73]; zugrăveala şi catoliconul de la Xeropotam [74] i se datoresc tot lui; iar Vatopedul [75] este numit în actul său de danie» a noastră ctitorie», căreia îi dădu, pe lîngă «o cupă mare de argint cu solzi, poleită, ce am băut însuşi Domnia mea dintr-însa» şi merticul anual de 300 «galbeni roşi».

Numeroasele danii acordate de Alexandru Vodă Lăpuşneanul mînăstirilor amintite, îl aşează pe acesta printre domnitorii fruntaşi români care au sprijinit viaţa creştină de la Sfîntul Munte Athos.

Legăturile cu Rusia. În cursul celor două domnii, Alexandru Vodă Lăpuşneanul a avut strînse legături şi cu Rusia.

Astfel, în anul 1556, ţarul Rusiei, Ivan al IV-lea Vasilievici (1533—1584), a cerut lui Alexandru Lăpuşneanul să i se traducă din greceşte, de către cărturarii moldoveni, *Sintagma* lui Matei Vlastares. Tălmăcirea cerută a fost făcută de către episcopul Macarie şi de alţi copişti, însă acest manuscris nu se ştie prin ce împrejurări a ajuns într-o mînăstire din Galiţia.

---

67. M. Beza, *Urme româneşti în răsăritul Ortodox*, Bucureşti, 1935, p. 16.

68. Alexandru Elian, Constantin Bălan, Haralambie Ghircă, Olimpia Diaconescu, *Inscripţii medievale ale României. Oraşul Bucureşti*, vol. I, Bucureşti, 1965, p. 124.

69. M. Beza, *Urme româneşti în răsăritul Ortodox*, p. 16. 70. A. V. Boldur, *op. cit.*, p. 247.

71. P. Constantinescu-Iaşi, *Bizantinismul...*, p. 30.

72. Preot Prof. Dr. Teodor Bodogae, *Ajutoarele Româneşti la mănăstirile din Sfîntul Munte Athos*, Sibiu, 1941, p. 165.

73. N. Iorga, *Muntele Athos în legătură cu ţările noastre*, Extras din «Analele Academiei Române. Memoriile Secţiunii Istorice», Seria II, Tom. XXXVI, Bucureşti, 1914, p. 36.

74. *Ibidem*, p. 36. 75. P. Constantinescu-Iaşi, *Bizantinismul...*, p. 86.

În plus, la școlile clericale din Moldova, veneau să studieze tineri din Rusia. Aceste puține dovezi păstrate, reflectă că legăturile dintre Biserica Moldovei în timpul lui Alexandru Lăpușneanul au fost destul de bogate.

Legăturile cu Serbia. În ceea ce privește legăturile bisericești ale lui Alexandru Vodă Lăpușneanul cu Serbia, amintim doar că el a dăruit Mînăstirii Mileșevo, din sudul Serbiei, un aer lucrat cu fir, purtînd data de 6 august 1567 [76]. Acesta este imitația fidelă a unui alt epitaf, dăruit de Lăpușneanul, ctitoriei sale din Slatina.

Legăturile cu comunitatea ortodoxă din Liow (Polonia). Pe lîngă relații comerciale Alexandru Vodă Lăpușneanul a avut cu Liowul și legături bisericești.

El ajută comunitatea ortodoxă de aici la zidirea bisericii «Adormirea Maicii Domnului» [77], și cere să fie trimiși la Suceava tineri pentru învățarea cîntării psaltice [78]. De asemeni, înzestrează biserica cu obiecte de cult [79], comandă pentru ei clopote [80], și promite să trimită pe unul din episcopii săi, la sfințirea ei [81]. În anul 1559 le dă ajutoare pentru clădirea unei alte biserici cu hramul Sfîntul Gheorghe [82]. În 1564 le promite ajutor pentru clopotniță [83], iar în 1565 le cere să zugrăvească biserica pe cheltuiala sa [84]. Tot în acest an (1565), le trimite zece suluri de ceară pentru lumînări [85], bani și daruri pentru hram [86], iar în 1566 le cere să acopere biserica pe cheltuiala sa [87].

Iată deci, numeroase mențiuni cuprinse în documentele vremii care ni-l prezintă pe Lăpușneanul drept ctitor și susținător al comunității ortodocșilor din Liow.

Concluzii finale. Făcînd o privire de ansamblu asupra vieții și domniilor lui Alexandru Vodă Lăpușneanul, se constată că el a fost un om drept, evlavios, bun diplomat și mare iubitor de cultură. Biserica Ortodoxă din Moldova de atunci, deși n-a fost scutită de vitregia acelor vremi, cu desele schimbări de ierarhi, cunoaște totuși o înviorare a vieții ei. Ierarhii din vremea lui s-au dovedit a fi buni gospodari, inițiatori și susținători ai culturii acelui timp, iar prin activitatea lor cărturărească au adus în istoria Moldovei o adevărată «renaștere» culturală.

Un aport deosebit la arhitectura bisericească din veacul al XVI-lea și-a adus și acest voievod moldovean. Mărețele sale ctitorii din țară și peste hotare, îl numără printre marii fondatori de lăcașuri sfinte ai neamului nostru.

Realizările sale pe toate tărîmurile îl așează cu cinste în galeria urmașilor vrednici ai Marelui Ștefan.

76. Emil Turdeanu, *Din vechile schimburi culturale dintre români și iugoslavi,* în «Cercetări Literare», III, București, 1939, p. 162 ; Idem, *La broderie religeuse en Roumanie. Les épitaphioi moldaves aux XV-e et XVI-e siècle,* în «Cercetări Literare», IV, București, 1941, p. 194 și 212.

77. E. Hurmuzachi-I. Bogdan, *Documente privitoare la istoria românilor (1510—1600),* vol. I, suplimentul II, București, 1893, nr. 100, p. 205 ; nr. 101, p. 206—207 ; nr. 107, p. 214 ; nr. 108, p. 215.

78. *Ibidem,* nr. 102, p. 207. 79. *Ibidem,* nr. 103, p. 209. 80. *Ibidem,* nr. 106, p. 213.
81. *Ibidem,* nr. 108, p. 215. 82. *Ibidem,* nr. 109, p. 216. 83. *Ibidem,* nr. 126, p. 242.
84. *Ibidem,* nr. 129, p. 249. 85. *Ibidem,* nr. 131, p. 254. 86. *Ibidem,* nr. 132, p. 255.
87. *Ibidem.* nr. 133, p. 256.

ZUSAMMENFASSUNG

Zu den moldauischen Fürsten vom XVI. Jh., die das politische und kulturelle Leben in ihrem Lande befördert haben, gehört auch der Fürst Alexandru Lăpușneanu.

Während seiner zwei Herrschaftsperioden (1552—1561; 1564—1568) hat die orthodoxe Kirche in der Moldau eine besondere Blüte gekannt. Die Hauptsorge dieses Fürsten war die Errichtung der Kirchengebäuden wie auch die Restaurierung einiger wichtigsten Klöstern, die seine Vorgänger gestiftet haben. So hat der Fürst Alexandru Lăpușneanu viele Kirchen hier zu Lande oder im Ausland errichtet oder andere restauriert, was uns berechtigt, ihn zu den großen Stiftern der Kirchen in unserem Land zu zählen . Zu seinen Stiftungen gehören: die Klosterkirche Bistrița, das Kloster Socola, das Kloster Slatina, dar Kloster Pîngărați, die Klause Zosin in Secu-Tal, «Vînătorii Bistriței» im gleichnahmigen Tal, das Kloster «von den Griechen», die Kirche «Adormirea Maicii Domnului» von Lwow (Polen), die Vorhalle der alten Kirche zu Rădăuți, der Glockenturm der Kirche St. Demetrius in Suceava, ein zusätzlicher Teil im Kloster Putna und auf dem Berg Athos lässt den Bau der Kirche Dohiariu im Jahre 1567 zum Ende führen, den sein Vater, Bogdan der III, der Blinde (1504—1517) angefangen hatte.

Die Meisterschaft, mit der diese Gebäuden errichtet worden sind, ist die Synthese der Frömmigkeit und der Liebe für die Kunst des Fürsten Alexandru Lăpușneanu und seiner Zeitgenossen. Diese Kirchen, die er gestiftet hat, sind nicht nur Orte des geistlichen Lebens, sondern auch wahre Kulturzentren gewesen.

Die Fürsten der rumänischen Provinzen haben lange Zeit die Orthodoxie im Morgenlande unterstützt. In diese Gruppe wird auch Al. Lăpușneanu eingereiht. Neben den politischen, ökonomischen und Handelsbeziehungen, hat Alexandru Lăpușneanu auch kirchliche Beziehungen mit verschiedenen orthodoxen Länder gehabt. Zu seiner Zeit stand Moldau in solchen Beziehungen mit folgenden Länder: Ökumänischem Patriarchat von Konstantinopel, dem Patriarchat von Jerusalem, Rußland, Serbien, dem Berg Athos, mit der orthodoxen Gemeinde von Lwow (Polen). Die verschiedenen Gaben, mit denen Alexandru Lăpușneanu viele Kirchen im Lande und über die Grenze hinaus gestiftet hat, reihen ihn zu den verdienstvollen Fürsten unseres Volkes.

Pr. Drd. Nicolae Rădulescu

PĂCATUL ŞI ELIBERAREA, DUPĂ NOUL TESTAMENT

Sfînta Scriptură este, prin conţinutul şi destinaţia ei, o carte religioasă. Ea cuprinde cuvîntul lui Dumnezeu adresat credincioşilor în vederea cunoaşterii voii Sale şi a căii spre mîntuire. Fenomenele cosmice, evenimentele istorice şi realităţile umane menţionate în cuprinsul ei interesează deci nu pentru ele însele, ci pentru semnificaţia lor religioasă. Ele au reţinut atenţia sfinţilor scriitori ai cărţilor biblice pentru motivul că ilustrează desfăşurarea raporturilor dintre noi şi Dumnezeu.

Privite din acest punct de vedere, vremile dinainte de Hristos se împart în trei perioade: a) Etapa edenică sau originară, care determină o dată pentru totdeauna trăsăturile fundamentale ale condiţiei umane pe pămînt, unde cea dintîi îndatorire morală este munca creatoare (Fac. II, 5, 15) şi unde, sub raport religios, urmaşii lui Adam sînt chemaţi să facă faţă tensiunii dintre idealul de îndumnezeire care a fost stabilit de către Creator (Matei V, 48; II Petru I, 4) şi aplecarea spre păcat moştenită de la strămoşi; b) Etapa legii naturale, în care s-au dezvoltat trăsăturile generale ale neamului omenesc şi în care, datorită răspîndirii idolatriei şi înmulţirii păcatelor, îndepărtarea noastră de voia lui Dumnezeu a devenit un fapt aproape universal; c) Etapa Legii vechi — inaugurată prin Revelaţia divină supranaturală de pe Muntele Sinai —, care însumînd aceste trăsături generale într-o serie de experienţe unice şi semnificative, a pregătit era mesianică [1].

Ceea ce caracterizează, din punct de vedere religios şi moral, prima perioadă din viaţa noastră este experienţa existenţială a lui Adam şi Eva, care, din pricina călcării voii lui Dumnezeu, au pierdut starea de nevinovăţie, de sfinţenie şi de fericire de care se bucurau şi au trecut într-o stare de nedreptate, de suferinţă şi de coruptibilitate. Pedeapsa pe care şi-au atras-o trebuia să-i facă a-şi da seama mai întîi de contradicţia ireductibilă dintre adevăr şi minciună, bine şi rău, virtute şi păcat, viaţă şi moarte şi apoi de necesitatea absolută ca Dumnezeu să se milostivească de ei şi să-i scoată din starea în care au căzut şi care era cu neputinţă de depăşit numai prin puterile lor proprii.

Originea şi realitatea păcatului, după Vechiul Testament. — Credinţa în istoricitatea păcatului strămoşesc şi universalitatea urmărilor lui constituie, după Sfîntul Apostol Pavel, premisa întregului edificiu dogmatic al soteriologiei creştine (Rom. III, 22—23). De aceea textele biblice care descriu căderea primului om din harul dumnezeiesc şi care atestă realitatea păcatului în lume au o importanţă covîrşitoare pentru înţelegerea predicii apostolice că toţi credincioşii, fără deosebire, au nevoie de mîntuire şi că eliberarea lor de povara păcatului poate fi dobîndită numai prin

* Lucrare de seminar elaborată şi susţinută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, sub îndrumarea P. C. Pr. conf. Const. Corniţescu, care a dat şi avizul pentru publicare.

1. P. Grelot, *Bible et Théologie*, Paris, 1965, p. 29, 164; «Sens chretien de l'Ancien Testament», Tournai, 1962, p. 115.

însuşirea roadelor întrupării, jertfei şi învierii lui Hristos (Fapte II, 36—39; Rom. I, 16—17; III 24—26).

Realitatea păcatului strămoşesc şi universalitatea urmărilor lui sînt atestate, sub diferite forme, de foarte multe pericope şi versete din Vechiul Testament. Mărturia biblică de la care pornesc şi pe care o întăresc toate aceste texte este istorisirea lui Moisi, primul aghiograf, din Facere III, 1—24, unde apariţia păcatului şi intrarea lui în viaţa noastră sînt descrise ca petrecîndu-se în trei momente succesive: a) Adam şi Eva, care primiseră de la Dumnezeu o fire bună şi fuseseră înzestraţi cu toate darurile spirituale şi materiale, au fost avertizaţi în mod expres de către Creatorul şi Stăpînul a toate că neascultarea lor de o poruncă prohibitivă le va aduce pierderea nemuririi trupeşti (II, 17); — b) Dar, lăsîndu-se influenţaţi de sugestia răuvoitoare a diavolului şi dorind să ajungă fără efort moral la asemănarea cu Dumnezeu, ei au călcat această poruncă divină (III, 1—8); — c) Drept pedeapsă, Dumnezeu i-a izgonit din grădina Edenului, ei urmînd să suporte toate consecinţele păcatului în care au căzut, acestea fiind, după Sfinţii Părinţi, consecinţe ale pierderii harului divin [2].

Dar Dumnezeu nu ne-a lăsat pradă disperării. Odată cu anunţarea pedepsei pentru călcarea poruncii — a cărei respectare avea să le ofere prilejul de a-şi întări puterile morale prin practica virtuţii şi de a se ridica astfel în mod treptat la un grad de desăvîrşire atît de înalt, încît să nu poată păcătui niciodată —, Dumnezeu a dat primilor oameni nădejdea mîngîietoare a trimiterii unui Răscumpărător sau Mîntuitor, care să-i scoată de sub stăpînirea păcatului şi să-i scape de osînda morţii (Facere III, 15).

Precizarea naturii păcatului săvîrşit de primul om a provocat din totdeauna numeroase discuţii şi controverse. Sfinţii Părinţi, urmaţi de majoritatea comentatorilor, văd în greşeala lui Adam un act de neascultare, constînd din călcarea poruncii şi socotesc că imbold lăuntric al neascultării a fost trufia, păcat săvîrşit întîi de îngerii săi, înainte de facerea lumii văzute şi sugerat omului de către diavol. Mîncînd din «pomul cunoştinţei binelui şi răului» de care nu avea permisiunea să se atingă, Adam a călcat — cu voie liberă şi cu deplină ştiinţă — porunca lui Dumnezeu [3].

Dînd ascultare unei insinuări perfide din partea celui rău, Adam şi Eva au voit să devină egali cu Dumnezeu în «cunoaşterea binelui şi răului» (Facere III, 5). Căci cum, în vocabularul biblic verbul «a cunoaşte» (ebraicul יָדַע şi grecescul γινώσκω) implică, pe lîngă înţelesul de cunoaştere abstractă, şi ideea de însuşire, de posesiune şi de folosinţă a obiectului cunoscut [4], dorinţa primilor oameni de «a cunoaşte» binele şi răul exprimă de fapt pretenţia lor de a deveni stăpînii propriului lor destin, de a hotărî ei înşişi ce este bine şi ce este rău, de a-şi fi ei înşişi unitate

2. *Urmările păcatului strămoşesc* asupra întregii posterităţi a lui Adam au fost contestate, în epoca patristică, de *pelagieni,* care vedeau în neascultarea lui Adam o greşeală numai a sa, fără consecinţe pentru urmaşi: Pelagianismul a fost Condamnat mai întîi de două Sinoade locale ale Bisericii palestiniene şi apoi de Sinodul III Ecumenic. În epoca modernă, ele au fost tăgăduite de socinieni şi arminieni, care au pus la îndoială însăşi existenţa păcatului originar şi privesc moartea nu ca pe o pedeapsă a păcatului, ci ca pe un rău natural transmis prin naştere; la fel susţin, în timpurile mai noi, *Quakerii şi Mennoniţii.* Cf. Hr. Andrutos, *Simbolica,* trad. de Iustin Moisescu, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, 1955, p. 161—162.

3. I. Mihălcescu, *Manual de Teologie Dogmatică,* Bucureşti, 1932, p. 146 ş.u.

4. F. M. Abel, *Grammaire de Grec Biblique,* Paris, 1927, p. 304.

de măsură și ghid, de a nu mai depinde de Acela care i-a creat, de a se bucura de o libertate și de o putere fără margini [5].

O asemenea încercare din partea unei creaturi nu este o simplă greșeală, ci o abatere fundamentală de la atitudinea pe care se cuvenea s-o aibă față de Creatorul și Binefăcătorul ei, o alterare esențială a relațiilor inițiale dintre cel credincios și Dumnezeu, o deviere de la calea spre desăvîrșirea morală și fericirea veșnică. Actul de neascultare săvîrșit de Adam a pus pe urmași în situația de a înclina mai mult spre cele senzuale și de a nu mai dispune de capacitatea deplină de a săvîrși binele dorit.

Neascultarea lui Adam întrunește astfel toate caracteristicile unei grave abateri morale și ale unui greu păcat religios: prin călcarea poruncii divine, omul credincios a nesocotit autoritatea și bunătatea lui Dumnezeu; abuzînd de libertatea cu care a fost înzestrat, Adam a introdus un element de dezordine în desfășurarea planului lui Dumnezeu cu privire la scopul ultim al creației; dînd ascultare diavolului, Adam a greșit față de Dumnezeu, care-i oferise în grădina Edenului cele mai bune condiții de viață și de propășire [6]. Acest act de neascultare a provocat deci o ruptură în relațiile de încredere dintre Adam și Dumnezeu.

Păcatul strămoșesc îndepărtează de harul divin și slăbește puterile cu care fuseserăm înzestrați de la creație, dar nu ne-a făcut incapabili de a făptui binele și nici cu totul nevrednici de a primi mîntuirea făgăduită. Omul credincios și-a păstrat liberul arbitru și n-a pierdut complet capacitatea de a tinde spre bine și de a se împotrivi răului, fapt ilustrat de viața drepților pomeniți de Vechiul Testament și confirmat anume de Sfîntul Apostol Pavel (Rom. II, 10, 14—15; Evr. XI, 4 ș.u.) [7].

Neascultarea primului om a așezat întreaga sa posteritate sub stăpînirea păcatului, care s-a multiplicat, de-a lungul vremii, în forme din ce în ce mai variate, pe toată fața pămîntului. Iar păcatul față de Dumnezeu a generat în noi păcatul împotriva semenilor noștri. Începînd cu omuciderea săvîrșită de Cain asupra fratelui său Abel (Fac. IV, 3—8) și ajungîndu-se la fărădelegi ca cele pedepsite de Dumnezeu prin urgia potopului (Facere VI, 5 — VII, 24), ori prin nimicirea prin foc din cer a cetăților Sodoma și Gomora (Fac. XIX, 1—25), răutatea oamenilor a mers atît de departe și a luat proporții atît de mari, încît la un moment dat — după expresia antropomorfică a lui Moisi — «i-a părut rău lui Dumnezeu că i-a creat» (Fac. VI, 5—6).

Universalitatea urmărilor păcatului strămoștesc — dintre care cea mai evidentă este moartea trupească — și realitatea păcatului în viața noastră provenite din Adam cel căzut sînt afirmate, în afară de cartea Facerii, și de alte scrieri canonice ale Vechiului Testament. Astfel, în III Regi VIII, 46 citim: «Nu este om care să nu

5. Hr. Andrutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, trad. de D. Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 159; I. Mihălcescu, *op. cit.*, p. 129; St. Lyonnet, art. *Péché*, în «Vocabulaire de Theologie Biblique», Paris, 1970, col. 933; G. Pidoux, art. *Péché*, în «Vocabulaire Biblique», Neucâtel, 1964, p. 224.

6. Th. Cremer, art. *Péché*, în «Dictionnaire Encyclopedique de la Bible», II, Valence-sur-Rhône, 1932, p. 357.

7. După învățătura Bisericii Ortodoxe, urmările păcatului strămoșesc — rezultate din pierderea harului divin — sînt foarte grave, dar nu catastrofale, căci firea noastră, care a rămas bună, n-a fost viciată atît de profund, încît să nu mai putem săvîrși nici măcar binele cunoscut din legea morală naturală. După învățătura Bisericii Romano-Catolice, păcatul strămoșesc a cauzat numai pierderea darurilor supranaturale pe care primul om le primise de la Dumnezeu: «carentia doni superadditi». Protestanții se situează la polul opus: păcatul strămoșesc a întunecat complet chipul lui Dumnezeu în om și i-a pervertit atît de grav facultățile intelectuale și trupești, încît omul căzut nu mai poate dori și făptui decît păcatul. cf. I. Mihălcescu, *op. cit.*, p. 133; Hr. Andrutsos, *Simbolica*, p. 156 ș.u.

păcătuiască»; în cartea Proverbelor, este lăsată fără răspuns întrebarea: «Cine poate spune: sînt curat de păcat?» (XX, 9); în cartea Psalmilor, stă scris: «Stricatu-s-a oamenii şi urîţi s-au făcut întru îndeletnicirile lor. Toţi fiii oamenilor s-au abătut, toţi împreună netrebnici s-au făcut» (XIII, 1—3): «Miluieşte-mă, Dumnezeule, după mare mila Ta... Că păcatul meu înaintea mea este pururea... şi rău înaintea Ta am făcut... Că iată, întru fărădelegi m-am zămislit şi în păcate m-a născut maica mea» (L, 1—6) etc. Iar convingerea că starea de întinare şi stricăciune se moşteneşte prin naştere naturală şi că nici un om nu poate ieşi din ea prin propriile sale eforturi, face pe autorul cărţii Iov să scrie, printre altele: «Cum ar putea un om să fie fără prihană înaintea lui Dumnezeu, sau cum ar putea să fie curat cel ce se naşte din femeie?» (XXV, 4—6).

Legătura cauzală dintre păcat şi moarte este arătată foarte lămurit şi în cartea Înţelepciunea lui Solomon: «Dumnezeu a creat pe om spre nestricăciune şi l-a făcut după chipul fiinţei sale; dar, prin invidia diavolului, moartea a intrat în lume» (II, 24), precum şi în scrierea intitulată Înţelepciunea lui Iisus, fiul lui Sirah, primită în canonul biblic între cărţile din categoria ἀναγινοσκόμενα: «Prin femeie s-a făcut începutul păcatului şi prin ea toţi murim» (XXV, 27)[8].

Universalitatea urmărilor păcatului strămoşesc, după Noul Testament. — Cînd Domnul Hristos şi-a început activitatea publică, toţi iudeii credeau în realitatea păcatului strămoşesc şi în universalitatea urmărilor lui şi toţi aşteptau venirea Mîntuitorului făgăduit. De aceea predica Sfîntului Ioan Botezătorul despre necesitatea generală a pocăinţei n-a surprins pe nimeni şi nu s-a izbit de nici o obiecţie principală din partea reprezentanţilor teologiei iudaice. Înaintemergătorul Domnului, văzînd în Iisus Hristos pe «Robul lui Iahve» din proorocia lui Isaia (LIII) şi meditînd asupra semnificaţiei tipice a Mielului pascal şi a mieilor jertfiţi zilnic la templul din Ierusalim, îl numeşte cu expresia mesianică cunoscută din Vechiul Testament: «Mielul lui Dumnezeu, care ridică păcatele lumii» (Ioan I, 29, 36)[9]. Sfinţii Apostoli, la rîndul lor, înfăţişează pe Iisus Hristos ca fiind adevăratul «Miel» pascal, care cu sîngele său răscumpără pe oameni din stăpînirea păcatului (I Cor. V, 7; Evr. IX, 12—18; I Petru I, 18—19; Apoc. V, 9—14; XII, 11; XIV, 4 etc.).

Sfîntului Apostol Pavel îi revine meritul de a fi înfăţişat mai pe larg universalitatea păcatului în viaţa omenirii provenite din Adam cel căzut şi de a fi subliniat necesitatea absolută ca toţi credincioşii să-şi însuşească roadele jertfei lui Hristos. Dar Sfîntul Apostol Pavel subliniază necesitatea mîntuirii prin Iisus Hristos, avînd în vedere mai ales pe creştinii proveniţi dintre păgîni. După ce descrie, în scop misionar, decadenţa generală a păgînităţii (Rom. I, 18—32) şi după ce demonstrează, în acelaşi scop, că şi iudeii, deşi au Legea, săvîrşesc faptele pe care le osîndesc la alţii (Rom. II, 1—29), Sfîntul Apostol Pavel trage concluzia, folosindu-se de citate din Vechiul Testament, că «toţi oamenii au păcătuit şi sînt lipsiţi de mărirea lui Dumnezeu» (Rom. III, 23) şi că, prin Hristos, atît păgînii cît şi iudeii «se află sub păcat» (Rom. III, 9).

8. Urmărind documentarea tezei că păcatul strămoşesc a distrus complet chipul lui Dumnezeu din om şi că omul natural a devenit incapabil de orice bine, protestanţii dau caracter absolut acestei categorii de citate biblice, trecînd cu vederea numeroase alte texte din Vechiul şi Noul Testament (Facere XIV, 18—19; XVIII, 2 sq; XXII, 16—19; Iov I, 8; Ieşire I, 17 sq.; Matei V, 46—48; VII, 9; Luca II, 25, 36—37; Rom. I, 19—20; II, 14—15 etc.) care arată că puterile omului n-au slăbit atît de mult, încît să nu mai vadă nici o rază a luminii dumnezeieşti şi să împlinească măcar cerinţele esenţiale ale legii morale naturale. Hr. Andrutsos, *Simbolica*, p. 153 ş.u.

9. J. Bonsirven, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, 1951, p. 75—76.

Pornind de la adevărul — relatat de Moisi în Cartea Facerii (III, 1—23) — că datorită neascultării lui Adam au intrat în lume păcatul, suferința și moartea, Sfîntul Apostol Pavel precizează la Rom. V, 12—21, că cea mai grea dintre urmările păcatului strămoșesc este aceea că a pus pe toți oamenii într-o stare reală de păcătoșenie sau nedreptate înaintea lui Dumnezeu. Afirmația sa nu se întemeiază numai pe mărturiile Vechiului Testament, pe care le citează în Rom. III, 4—18, ci și pe însăși învățătura Domnului Hristos, care a spus că autorul răului și «tatăl minciunii» este diavolul (Matei XIII, 28, 39; Ioan VIII, 44), că «oricine săvîrșește păcatul este rob păcatului» (Ioan VIII, 34) și că lumea se află «în stăpînirea întunericului» (Luca XXII, 53), adică a diavolului (Ioan XVI, 11). Adevărul că sclavia păcatului înseamnă înstrăinare de Dumnezeu, care este izvorul vieții și al fericirii veșnice, a fost subliniat de Sfîntul Apostol Pavel, avînd în vedere învățătura propovăduită de Mîntuitorul, care a exprimat acest adevăr, între altele, și prin parabola fiului celui pierdut, de unde rezultă limpede că ieșirea de sub ascultare a tatălui și delectarea cu dulceața amăgitoare și efemeră a păcatului coboară pe om nu numai în cea mai neagră mizerie, dar și în cea mai amară robie (Luca XV, 11—32).

Vechiul Testament atribuie neascultării primului om cauza intrării și răspîndirii păcatului în lume, dar nu ne dă nici o explicație cu privire la natura păcatului originar, la modalitatea transmiterii lui și la legătura dintre păcatul lui Adam și păcatele personale săvîrșite după aceea de ceilalți oameni. În Sfintele Evanghelii, nu se află multe precizări în această privință, dar faptul este explicabil, deoarece ele consemnează doar o parte din cuvintele și faptele Mîntuitorului, iar învățătura Lui are caracter general și urmărește în primul rînd un scop practic [10].

Privit în general, păcatul are, după învățătura Mîntuitorului, un caracter obiectiv: orice încălcare a Legii divine. Dar păcatul poate consta și dintr-o carență: nesăvîrșirea faptelor poruncite de Legea divină, pe primul plan situîndu-se ajutorarea celor aflați în suferință și iubirea frățească față de semenii noștri (Matei XXIII, 23; XXV, 41—45; Luca XIII, 6—9; XVI, 9—12; 19—25; Ioan XIII, 34—35 etc.). Păcatul, așa cum arată și una dintre denumirile lui (ὀφείλημα) are și un aspect juridic, căci este o încălcare a Legii divine și echivalează cu contractarea unei datorii față de Autorul ei (Matei VI, 12; XVII, 23—35). El întinează sufletul aceluia care-l săvîrșește (Matei XXIII, 26—28).

Domnul Hristos, cunoscînd strînsa legătură dintre păcat și suferință, a iertat mai întîi păcatele acelora pe care i-a vindecat de diferite boli (Marcu II, 5; Matei IX, 3—7; Luca V, 20), iar slăbănogului de la scăldătoarea Vitezda, după ce i-a redat sănătatea, i-a poruncit ca pe viitor să nu mai greșească, dacă voiește «să nu-i fie și mai rău» (Ioan V, 14). Bineștiind, de asemenea, că nu există nimeni care să nu greșească, Mîntuitorul ne-a povățuit ca, în rugăciunea către Părintele ceresc, să-i cerem să ne ierte «datoriile» (τὰ ὀφειλήματα: Matei VI, 12) sau «păcatele» (τὰς ἁμαρτίας: Luca XI, 4), de această iertare avînd nevoie cu aceeași urgență — cum remarcă Sfîntul Ciprian [11] și Fer. Augustin [12] ca și de pîinea zilnică necesară întreținerii vieții trupești.

Pentru înțelegerea raportului dintre păcatul strămoșesc și universalitatea urmărilor lui, pe de o parte și roadele jertfei lui Hristos pentru mîntuirea tuturor oamenilor, pe de altă parte, Sfîntul Apostol Pavel face o paralelă antitetică între neascul-

10. J. Rivière, art. *Péché originel*, în «Dictionnaire Pratique des Connaisances Religieuses», IV, Paris, 1927, col. 410. 11. Sf. Ciprian, *Liber de Oratione Dominica*, 22, P.L., IV, 630.
12. Fer. Augustin, *Contra duas epistolas Pelagianorum*, IV, 10. P.L., XLIV, 630.

tarea lui Adam şi ascultarea lui Hristos, între osînda şi moartea venite în lume prin greşeala unuia (Adam) şi harul îndreptării spre viaţa veşnică revărsat cu îmbelşugare asupra tuturor credincioşilor «prin cel unul Iisus Hristos». Apostolul afirmă că «aşa cum printr-un om a intrat în lume păcatul şi prin păcat moartea, aşa moartea a trecut la toţi oamenii», căci «prin neascultarea unui om s-au făcut păcătoşi cei mulţi» (Rom. V, 12—19), tot aşa «prin ascultarea unui singur om, Iisus Hristos, se fac drepţi cei mulţi», iar cei «care primesc prisosinţa harului şi a darului îndreptării împărăţesc în viaţă prin unul Iisus Hristos» (Rom. V, 15, 17—21).

După cum precizează Sfîntul Apostol Pavel, moartea a intrat în lume prin neascultarea primului om «a împărăţit de la Adam pînă la Moisi, şi peste cei care n-au păcătuit după asemănarea greşelii lui Adam» (Rom. V, 14). Explicaţia acestei situaţii nu trebuie căutată în vina şi responsabilitatea individuală a tuturora, deoarece moartea seceră fără cruţare şi viţele acelora care, decedînd în fragedă vîrstă, n-au apucat să săvîrşească păcate personale. Universalitatea morţii este consecinţa solidarităţii naturale care ne uneşte cu protopărintele nostru Adam. Dar cum trebuie înţeleasă această solidaritate?

Răspunsul la această întrebare depinde de înţelesul atribuit ultimelor cuvinte din Rom. V, 12: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. Opinia că pronumele relativ ᾧ s-ar referi la substantivul θάνατος din prima parte a frazei este greu de susţinut, deoarece moartea este pedeapsă, nu cauză sau instrument al păcatului. Unii Părinţi bisericeşti latini l-au raportat la substantivul ἄντρωπος de la începutul frazei şi — luînd ca analogie faptul că, la Evr. VII, 10, acelaşi Apostol afirmă că Levi a dat zeciuială lui Melchisedec pe cînd se afla încă în coapsa lui Avraam — afirmă că în toţi au fost incluşi în actul de neascultare săvîrşit de protopărintele biblic[13]. În cadrul unei asemenea interpretări, se poate înţelege fie că Adam, în calitatea sa de protopărinte, a transmis tuturor urmaşilor săi o moştenire de moarte[14], fie că păcatele erau cuprinse dinainte în neascultarea sa, ca şi cum el ar fi lucrat în numele nostru al tuturor[15].

13. F. Prat, *La Theologie de Saint Paul*, I, Paris, 1927, p. 256.

14. Formula teologică «a păcătui în Adam» se întîlneşte pentru prima oară la Sf. Ambrozie: «Omnes in primo homine peccavimus» (*Apologia pro Davide*, II, 71. P.L., XIV, 915) şi în comentarul la Epistolele pauline (Ambrosiaster) ce i-a fost atribuit, dar al cărui autor nu este cunoscut: «In quo, id est in Adam, omnes peccaverunt» (P.L. LXVII...,). Fer. Ieronim, adept al aceleeaşi opinii, a tradus aceste patru cuvinte, în Vulgata, astfel: «in quo omnes peccaverunt». Tot aşa le înţelesese, mai înainte, *Origen* şi la fel vor fi interpretate după aceea de Fer. Augustin şi de majoritatea apusenilor din veacurile următoare. Cf. L—Cl. Fillion, *La Sainte Bible commentée d'apres la Vulgate*, VIII, Paris, 1925, p. 46.

15. Transpunerea expresiei ἐφ ᾧ prin cuvintele: «în cel prin care» sau: «prin acela în care», deşi se întîlneşte în foarte multe traduceri, nu satisface cerinţele gramaticale ale limbii greceşti ea fiind o prescurtare a cuvintelor ἐπί τούτῳ ὅτι şi îndeplinind rol de conjuncţie, cu însemnarea: pentru aceea că, deoarece, întrucît (cf. F. Abel, *op. cit.*, p. 237). Expresia ἐφ'ᾧ are rol de conjuncţie şi în II Cor. V., 4 (în înţelesul de «pentru că»), precum şi în Filip. III, 12 şi IV, 10. De remarcat şi faptul că nici contextul nu poate fi socotit favorabil raportării expresiei ἐφ'ᾧ la Adam, căci transmiterea păcatului strămoşesc este indicată anume în versetele 18—20 din aceeaşi pericopă (cf. F. Amiot, *Les idées maitresses de Saint Paul*, Paris, 1959, p. 59, n. 2). Aceeaşi opinie este adoptată în *Epître de Saint Paul aux Romains*. Traduction Oecuménique de la Bible, Paris, 1967, p. 54—55. L. Ceraux, propune altă traducere: «din cauza aceluia prin care toţi au păcătuit» (*Le Christ dans la Théologie de S. Paul*, Paris, 1963, p. 178), dar sugestia lui nu rezolvă nici una din dificultăţile problemei. Adăugăm şi constatarea că Părinţii şi Scriitorii bisericeşti de limbă greacă — cu excepţia lui *Teofilact al Ohridei*, care, în comentarul său la Epistola către Romani, raportează la Adam expresia ἐφ'ᾧ atribuie acestei expresii rol de conjuncţie şi văd în Rom. V, 12, întărirea afirmaţiei că, pînă la Hristos, din pricina păcatului, toţi oamenii sînt vinovaţi înaintea lui Dumnezeu şi se află pe drept sub stăpînirea morţii. Amintim, în sfîrşit, şi observaţia dogmatistului grec Hr. Andrutsos că formula «toţi oamenii au păcătuit

Dar, cînd afirmă universalitatea urmărilor păcatului strămoşesc, Sfîntul Apostol Pavel nu se preocupă de modalitatea transmiterii lui, ci are în vedere starea generală de păcătoşenie în care, ca moştenitori direcţi ai lui Adam cel căzut, se află toţi urmaşii săi şi pe care fiecare ajuns la vîrsta discernămîntului o confirmă şi o întăreşte prin păcatele sale personale (Rom. III, 10—23). Căci păcatele personale nu trebuie privite izolat, ci ca făcînd parte integrantă din cortegiul urmărilor păcatului strămoşesc şi ca expresii ale stării de păcătoşenie create de căderea lui Adam, ca dovezi ale relaţiei de solidaritate dintre primul om şi urmaşii săi, această solidaritate făcînd ca greşeala lui Adam să deschidă calea intrării păcatului şi a morţii în lume (Facere II, 17; III, 19) [16].

Necesitatea eliberării noastre din robia păcatului. — În planul lui Dumnezeu, situaţia creată de neascultarea primului om nu era destinată să se eternizeze. Adam, ieşit nevinovat din mîna Creatorului, s-a făcut rob păcatului şi morţii, iar moştenirea stării create prin greşeala lui şi înmulţirea păcatului au făcut din fiecare urmaş al lui Adam cel căzut un «rob al păcatului» (Rom. VI, 3, 16—17) şi «al stricăciunii» (II Petru II, 19). Iisus Hristos — întrucît s-a născut fără păcatul strămoşesc, a respins orice ispită, a biruit moartea în trupul său şi s-a înălţat întru slavă — este cu adevărat «Adam cel nou», adică pîrga sau începutul (ἀπαρχή) unei vieţuiri noi, libere de păcat, împăcate cu Dumnezeu şi angajate pe calea ce duce la desăvîrşire şi slavă veşnică (Rom. V, —15—18; VIII, 14—17, 29; I Cor. XV, 20—26; Gal. I ,15 etc.).

Dar dacă eliberarea din stăpînirea păcatului avea să fie obţinută numai prin Hristos, pentru ce s-a mai dat Legea veche şi cu ce scop s-au mai instituit preoţia levitică şi ceremonialul sacrificial încredinţat acesteia? Legea mozaică, inclusiv sacerdoţiul şi cultul aşezate de ea, nu s-a dat pentru a desfiinţa sau înlocui făgăduinţa mesianică adresată de Dumnezeu lui Avraam, ci cu scopul de «a le închide pe toate sub păcat... în vederea credinţei care avea să vină» (Gal. III, 15—23), adică pentru a redeştepta şi ţine mereu trează, în cugetul poporului ales, teama de păcat şi a nu lăsa să se stingă la cei credincioşi dorinţa şi speranţa venirii Izbăvitorului făgăduit. Legea veche a fost «o călăuză spre Hristos» (Gal. III, 25) şi rolul ei a încetat cînd a venit Hristos (Gal. III, 24); o dată cu jertfa de pe Golgota, a încetat şi rolul preoţiei levitice şi al jertfei aduse prin mijlocirea ei (Evr. VII, 11 sq; IX, 1 — X, 18).

Sfîntul Apostol Pavel afirmă că, faţă de făgăduinţa de mîntuire prin Hristos adresată lui Avraam, Legea mozaică «s-a adăugat în urmă — după patru sute treizeci de ani —, pentru călcările de porunci» (Gal. III, 17—19) şi «ca să se înmulţească păcatul» (Rom. V, 20). Într-adevăr, Legea mozaică a oferit cunoaşterea păcatului şi a pus sub blestem pe cei ce-l săvîrşesc, dar nu le-a oferit nici un ajutor pentru evitarea sau învingerea lui. Datorită faptului că majoritatea poruncilor ei privesc obligaţii ceremoniale, că cele cu conţinut moral sînt exprimate în formă negativă şi că, practic, nimeni nu se poate feri în mod absolut de călcarea vreuneia dintre ele, ea n-a făcut decît să accentueze şi mai mult vina şi răspunderea noastră înaintea lui Dumnezeu (Rom. III, 19—20; IV, 15; V, 13). În chip paradoxal, păcatul şi-a găsit loc, făcînd ca «porunca dată omului spre viaţă să-i fie spre moarte» (Rom. VII, 7-10).

în Adam» nu se împacă cu teoria creaţionismului sufletului adoptată de Biserica Ortodoxă (*Simbolica*, p. 168) şi că «gramatical, forma ἁμαρτάνειν ἐπὶ τινι (a păcătuit din oarecare cauză) nu poate înlocui pe ἐν τινι (în cineva), cum afirmă aproape toţi comentatorii» (Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene, p. 172).

16. F. Prat, *op. cit.*, 257, Epître aux Romains, Trad. oec. de la Bible, p. 55.

Cauza pentru care Legea veche n-a adus iertare şi binecuvîntare ci vină şi mînie (Rom. IV, 15) nu se află în ea însăşi, căci aceasta fiind dată de Dumnezeu, este sfîntă, dreaptă, bună şi duhovnicească» (Rom. VII, 12, 14). Cauza se află în contradicţie interioară a urmaşului lui Adam cel căzut: «Ştim că Legea este duhovnicească; dar eu sînt trupesc, supus păcatului... Fiindcă ştiu că nu locuieşte în mine, adică în trupul meu, ce este bun... Căci după omul cel lăuntric mă bucur de legea lui Dumnezeu; dar văd în mădularele mele o altă lege, luptîndu-se împotriva legii minţii mele şi dîndu-mă rob păcatului» (Rom. VII, 14—23).

Aceasta este, din punct de vedere religios, condiţia noastră. De aceea, vorbind în numele întregii posterităţi a lui Adam cel căzut, Sfîntul Apostol Pavel exclamă: «Om nenorocit ce sînt! Cine mă va izbăvi de trupul morţii acesteia?» (Rom. VII, 24). Iar ceea ce dorim noi credincioşii, nu este să fim eliberaţi, ca dintr-o temniţă sau ca de o povară, de propriul nostru trup, ci să fim izbăviţi de tirania care ne sileşte trupul împotriva voii sufletului, să slujească păcatului aducător de moarte. Cel lipsit de harul lui Dumnezeu dispune de posibilităţi limitate, sub raport religios, căci puterile pe care le-a primit la creaţie şi care erau suficiente pentru a-şi împlini chemarea, au fost slăbite de păcatul originar. Suferinţa lui provine din dezbinarea profundă a fiinţei sale, din experienţa dureroasă a neputinţei de a se conduce constant după exigenţele raţiunii şi conştiinţei sale morale (νοῦς, συνείδησις) şi ale legii lui Dumnezeu (νόμος τοῦ θεοῦ).

Eliberarea de care cel ce crede are trebuinţă şi care i-a fost făgăduită de Dumnezeu constă deci din restaurarea armoniei iniţiale dintre trupul şi sufletul său, din desfiinţarea puterii păcatului — instrument al diavolului şi «bold al morţii» (I Ioan III, 8; I Cor. XV, 55—56) —, din abolirea tutelei exercitate de Legea veche (Gal. III, 22—25; IV, 21—31) şi din readucerea omului în sfera harului divin, adică la libertatea vestită de Proorocii Vechiului Testament şi adusă credincioşilor de Iisus Hristos.

Eliberarea în Hristos. Păcatul face din victimele sale prizonieri (Rom. VII, 23; II Tim. III, 6; Fapte VIII, 23). Odată căzut în stăpînirea lui, credinciosul nu mai dispune, prin el însuşi, de nici un mijloc de eliberare. Dar Dumnezeu nu îngăduie biruinţa finală a răului şi nu voieşte moartea păcătoşilor (II Petru III, 9; I Tim. II, 4). Pentru nemărginita sa iubire şi credincios făgăduinţei sale de demult, El «a trimis în lume, la plinirea vremii, pe însuşi Fiul Său cel născut din femeie, ca să elibereze pe cei robiţi şi să răscumpere pe cei de sub Lege» (Gal. IV, 3—5), ca «să ispăşească păcatele lumii» (Ioan I, 29; I Ioan III, 5) şi s-o scoată «din acest veac rău de acum» (Gal. I, 4), ca «să surpe pe cel ce are stăpînirea morţii, adică pe diavolul» şi ca «să izbăvească pe aceia care, de frica morţii, erau supuşi robiei pentru toată viaţa» (Evr. II, 14—15).

Înţelegerea mîntuirii ca eliberare din robia păcatului — preînchipuită odinioară de eliberarea evreilor din robia egipteană şi de stabilirea lor în pămîntul făgăduinţei — fusese pregătită, cu veacuri înainte, de Proorocii Vechiului Testament. De aceea primii credincioşi ai Noului Testament au primit Evanghelia lui Hristos ca pe o chartă dumnezeiască a libertăţii, iar pe Iisus Hristos ca pe eliberatorul lor din stăpînirea păcatului şi morţii. Preotul Zaharia, crezînd că era mesianică s-a început cu naşterea Sfîntului Ioan Botezătorul, preaslăveşte pe Dumnezeu «pentru că a făcut răscumpărarea (λύτρωσας) poporului său» (Luca I, 68). Proorociţa Ana, recunoscînd în pruncul Iisus pe Mesia cel aşteptat, îl vesteşte tuturor celor ce aşteptau izbăvire (λύτρωσις) în Ierusalim» (Luca II, 38). Luca şi Cleopa au urmat

pe Iisus pentru că au nădăjduit că «El este cel ce va elibera (λυτροῦσθαι) pe Israil» (Luca XXIV, 21).

Sfîntul Apostol Pavel, vorbind despre păcatul strămoşesc, ia în considerare şi urmările lui asupra întregii creaţii, cînd afirmă că «toată făptura a fost supusă deşertăciunii» şi trecută «în robia stricăciunii» şi că «ea suspină împreună (cu omul) şi împreună are dureri pînă acum», spre nădejdea că «şi ea va fi eliberată (ἐλευθερῶυν)..., să se bucure de libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu» (Rom. VIII, 18—22). Apostolul înfăţişează păcatul primului om şi povara urmărilor lui asupra neamului nostru, sub chipul unui manuscris, al unei poliţe, al unui zapis al datoriilor contractate de Adam faţă de Dumnezeu pe seama noastră şi afirmă că acest înscris de înrobire care despărţea pe urmaşii lui Adam de Părintele ceresc, a fost «pironit pe cruce», adică a fost desfiinţat prin actul jertfei lui Hristos, care a luat asupra sa şi a achitat, cu preţul sîngelui său, toată datoria celor credincioşi (Gal. II, 13—15) [17].

Eficienţa jertfei de pe Golgota pentru izbăvirea noastră din stăpînirea păcatului este subliniată pe larg îndeosebi în *Epistola către Evrei,* unde Sfîntul Apostol Pavel, în cadrul unei strînse argumentări teologice, afirmă: «Iisus Hristos, venind Arhiereu al bunătăţilor celor viitoare... a intrat o singură dată în Sfînta Sfintelor... cu însuşi sîngele său şi a dobîndit o veşnică răscumpărare... Pentru aceasta El este mijlocitorul unui nou testament, ca prin moartea petrecută spre răscumpărarea celor de sub testamentul dintîi, cei chemaţi să ia făgăduinţa moştenirii veşnice» (Evr. IX, 12—15). Iar în *Epistola către Tit,* acelaşi Apostol scrie: «Mîntuitorul nostru Iisus Hristos s-a dat pe sine pentru noi, ca să ne izbăvească (ἵνα λυτρώσητε ἡμᾶς) de toată fărădelegea şi să-şi curăţească lui popor ales, rîvnitor de fapte bune» (II, 13—14). Jertfa de pe Golgota este înfăţişată ca mijloc de răscumpărare şi de Sfîntul Apostol Petru, care scrie: «Nu cu lucruri stricăcioase, cu argint sau cu aur, aţi fost răscumpăraţi (ἐλυτρώθητε) din viaţa voastră deşartă, pe care o aveţi de la părinţi, ci cu scumpul sînge al lui Hristos, ca al unui miel nevinovat şi neprihănit» (I Petru I, 18—19) [18].

De fapt, însuşi Domnul Hristos a proclamat cel dintîi acest adevăr, declarînd, în repetate rînduri, că «El, Fiul Omului, a venit... ca să-şi dea viaţa răscumpărare (λύτρον) pentru mulţi» (Marcu X, 45; Matei XX, 28). Totodată, Mîntuitorul a dovedit, prin alungările de demoni, că a venit în lume ca să învingă pe diavol, să-l dezarmeze, să-i desfiinţeze stăpînirea asupra credincioşilor şi să întemeieze pe pămînt Împărăţia lui Dumnezeu (Luca XI, 20—22). Iar «către iudeii care crezuseră în El, Domnul a spus: Dacă veţi rămîne în cuvîntul Meu, sînteţi cu adevărat ucenicii Mei şi veţi cunoaşte adevărul, iar adevărul vă va face liberi» (Ioan VIII, 31—32);

17. H. Rovenţa, *Epistola către Coloseni,* Bucureşti, 1946, p. 83—85.

18. *In Septuaginta,* verbul λυτροῦν traduce, de regulă, două cuvinte eternice aproape sinonime: «gaal» — a răscumpăra şi «paddah» — a elibera. *Vulgata* l-a tradus prin «redimere». Substantivul λύτρωσις — folosit mai cu seamă în vocabularul militar, pentru noţiunea de răscumpărare a ostaticilor şi prizonierilor de război — exprimă cînd dreptul de răscumpărare (Lev. XXV, 48—54), cînd răscumpărarea însăşi (Num. XVIII, 16), cînd eliberarea propriu-zisă (Ps. CX, 9; CXXIX, 7). In Col. I, 14 şi Ef. I, 7, unde este vorba de răscumpărarea din robia păcatului, Sf. Apostol Pavel întrebuinţează substantivul ἀπολύτρωσις. Noţiunii «preţ de răscumpărare» din Vechiul Testament — unde Iahve, ca mîntuitor sau eliberator, poartă epitetul de «Goel» (Is. LXI, 14; LIX, 20; Ps. XIX, 15 etc.), îi corespunde, în Noul Testament, termenul λύτρον, substantiv format din verbul λυτροῦσθαι, care împreună cu verbul σώζειν, exprimă ideea de eliberare, salvare, izbăvire. Cf. C. Spick, *Théologie morale du Nouveau Testament,* I, Paris, 1965, p. 625; N. Chiţescu, *Răscumpărarea în Sf. Scriptură şi în scrierile Sf. Părinţi,* Bucureşti, 1937, p. 2—12.

«Adevărat, adevărat zic: Oricine săvîrşeşte păcatul este rob păcatului, iar robul nu rămîne în casă în veci; Fiul însă rămîne în veci. Deci, dacă Fiul vă va elibera veţi fi cu adevărat liberi» (Ioan VIII, 34—36).

Din aceste texte, la care se pot adăuga şi altele, rezultă că, în Noul Testament, mîntuirea este înţeleasă totdeauna ca o eliberare din robia păcatului (Matei I, 21; Luca I, 77; VII, 49—50; Fapte V, 31; Iacob IV, 12), din blestem (Rom. V, 9; I Tes. V, 9), de orice împilare şi suferinţă (Luca IV, 18; Matei XIII, 17), de tirania diavolului (Matei VII, 13; Fapte X, 38; Efes. IV, 27; VI, 11; I Tim. III, 7; II Tim. II, 26; I Petru V, 8), din stăpînirea morţii (Luca VI, 9; II Cor. VII, 10; Iacob V, 20), de la pierzare (Marcu VIII, 35; Matei XVIII, 11; Luca XIX, 10; I Cor. I, 18; II Cor. II, 15; II Test. II, 10) din osînda veşnică (Marcu XVI, 16; Ioan III, 17; XII, 47; I Cor. III, 15; V, 5; I Petru IV, 18).

Mîntuirea prin Hristos înseamnă în primul rînd o ruptură totală de trecut, o eliberare deplină din starea creată de păcat, o emancipare definitivă faţă de orice tutelă şi sclavie, «o dezbrăcare» sau «părăsire» irevocabilă a «omului vechi», cu toate prejudecăţile şi deprinderile lui (Efes. IV, 22; Col. III, 9). Ea este o izbăvire de sub «legea păcatului şi a morţii» (Rom. VIII, 2). Ea este o «dezlegare» (Apoc. I, 5), o «spălare» (Ef. V, 26; Tit III, 5) şi o «curăţire» (II Petru I, 9; Evrei IX, 14; I Ioan I, 7) de păcate şi se dobîndeşte prin Taina Botezului (Rom. VI, 3 sq; Gal. III, 27) şi a Pocăinţei (I Ioan I, 9; II, 2; Iacob V, 16). Ea este o «naştere din nou» (παλιγγενεσία) şi se înfăptuieşte «prin baia naşterii celei de a doua şi prin înnoirea Duhului Sfînt» (Tit III, 5—6, cf. Ioan III, 5 ş.u.). Ea este «moarte, îngropare şi înviere» sacramentală cu Hristos în Duhul Sfînt, este o desfiinţare a «zapisului care era asupra noastră şi care ne era potrivnic» (Col. II, 14) şi o «biruinţă asupra duhurilor răutăţii» (Col. II, 15; Luca XI, 20—22).

Dar mîntuirea în Hristos nu se reduce la actul eliberării credincioşilor din robia păcatului, de sub tutela Legii vechi şi din stăpînirea morţii. În condiţiile sociale din epoca sclavagistă, eliberarea unui sclav era deplină şi reală numai atunci cînd acestuia i se ofereau şi mijloacele de care avea nevoie pentru a putea duce o viaţă mai bună în viitor. Drept aceea şi eliberarea credincioşilor din robia păcatului, diavolului şi morţii veşnice şi readucerea lor sub ascultarea de Dumnezeu — ca «robi ai lui Hristos» (Rom. VI, 16; I Cor. VII, 22; Efes. VI, 6) — nu este o simplă strămutare dintr-o stăpînire în alta, o transferare juridică dintr-un regim într-altul. Ea este mult mai mult decît atît. Este o înnoire totală a fiinţei credinciosului şi o înfiere a lui de către Dumnezeu. Căci harul divin nu este un dar exterior, un decret juridic, o simplă iertare de păcate, ci un nou principiu de viaţă, un ferment de înnoire şi un izvor de energie care-i ajută să urce, treaptă cu treaptă, scara tuturor virtuţilor şi care face ca noua lor viaţă, încă imperfectă acum, să se învrednicească de slava cerească, după a doua venire a lui Hristos (Rom. VIII, 11; Gal. VI, 8; II Cor. I, 21—22; IV, 13—V, 5; Ef. I, 11—14).

Datorită principiului de viaţă sădit în noi de către Sfîntul Duh, creştinul este capabil să împlinească cu uşurinţă nu numai toate cerinţele Legii morale naturale, ci şi poruncile din Legea descoperită de Dumnezeu. Datorită acestui principiu de viaţă, supunerea faţă de voia lui Dumnezeu nu are caracterul unei robii — cum era ascultarea cerută de Legea veche pentru urmaşii lui Avraam —, ci este liberă, spon-

tană, din imboldul cugetului, însoțită de bucuria inimii, căci izvorăște din iubirea profundă a binelui, din conștiința relațiilor de filiație cu Părintele ceresc, din îndemnul tainic al Duhului Sfînt care sălășluiește în cei ai lui Hristos: «Căci cîți sînt mînați de Duhul lui Dumnezeu sînt fii ai lui Dumnezeu. Pentru că n-ați primit iarăși un duh al robiei, spre temere, ci ați primit Duhul înfierii, prin care strigăm: Avva! Părinte!... Și dacă sîntem fii, sîntem și moștenitori adică ai lui Dumnezeu și împreună — moștenitori cu Hristos, ...ca împreună cu El să ne și preamărim» (Rom. VIII, 14—17; vezi și Ioan XV, 14—15; Gal. IV, 5—6; VI, 18; II Tim. I, 7; I Ioan V, 16—18). O astfel de robie — dacă mai poate fi numită astfel — este de fapt expresia supremei libertăți spirituale, întrucît înseamnă biruința deplină asupra păcatului și chezășia fericirii și slavei cerești (Rom. VI, 22—23; VIII, 18; II Cor. IV, 17 etc.).

Așa cum arată Mîntuitorul în convorbirea cu Nicodim (Ioan III, 3—7) și cum mărturisește Sfîntul Apostol Pavel în mai toate Epistolele sale, creștinul este «un om nou» zidit pe ruinele «omului vechi», este «o făptură nouă», în care harul divin a reperat toate stricăciunile pricinuite de păcatul lui Adam (I Cor. XV, 22, 45; Rom. V, 19) și în care locuiește Hristos: «Deci, dacă este cineva în Hristos, este făptură nouă, cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi. Și toate sînt de la Dumnezeu, care ne-a împăcat cu Sine prin Hristos» (II Cor. V, 17—18); «În Hristos Iisus nici tăierea împrejur nu este ceva, nici netăierea împrejur, ci făptura cea nouă» (Gal. VI, 15); «Toți cîți în Hristos ne-am botezat, întru moartea lui ne-am botezat. Deci ne-am îngropat cu El, în moarte, prin Botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții; căci dacă am crescut împreună cu El prin asemănarea morții Lui, atunci vom fi părtași și ai învierii Lui...» (Rom. VI, 3—11).

Mîntuirea nu este însă o stare dobîndită de-a gata și definitiv în clipa Botezului, ci un proces pe care Sfînta Treime îl inaugurează prin Taina Botezului (Matei XXVIII, 19) și pe care creștinul trebuie să-l susțină pînă la sfîrșitul vieții sale pămîntești, colaborînd cu harul divin prin credință, și fapte bune. Căci dacă Hristos a realizat pentru noi mîntuirea obiectivă, pe cea subiectivă fiecare credincios este chemat a o dobîndi. Eliberarea de păcat și nașterea din nou îi sînt oferite gratuit, prin lucrarea harului divin primit la Botez. Pentru dobîndirea fericirii veșnice, este absolut necesar ca credinciosul să păstreze comuniunea cu Hristos (Ioan XV, 1—11), împlinind poruncile Lui (Ioan XIV, 20; XV, 4) și ferindu-se de păcatele care i-ar aduce pierderea harului dumnezeiesc (Gal. V, 4; Apoc. III, 15—16).

Nici virtutea nici păcatul nu sînt abstracții, ci fapte, atitudini, realități morale și religioase, iar omul, ca ființă înzestrată cu libertate, poate urma sau binele, sau răul. Și după convertire, credincioșii pot cădea, în cursa diavolului, prinși fiind de el, pentru a-i face voia» (II Tim. II, 26; și I Tim. VI, 9—10). Însăși libertatea dobîndită prin Botez, dacă este rău folosită, poate servi «ca pretext pentru a sluji trupului» (Gal. V, 13). De aceea Sfîntul Apostol Petru previne pe creștini asupra acestei primejdii și îndeosebi asupra urmărilor dezastruoase ale recăderii în păcatele dinainte de convertire: «Trăiți ca oamenii liberi, dar nu ca și cum ați avea libertatea drept acoperămînt al răutății» (I Petru II, 16 și II Petru II, 19—22). La drept vorbind, abținerea de la rău, după porunca lui Dumnezeu, nu înseamnă o limi-

tare sau o frînă impusă libertăţii creştine, ci un mod superior de a exercita, singurul mod de a trage folose reale de pe urma ei, în vederea mîntuirii [19].

După învăţătura Sfintei Scripturi, autorul răului este satan, căpetenia îngerilor răi. În urma izgonirii lui şi a oştilor sale din cer (Luca X, 18; Apoc. XII, 7—9), satan a fost aruncat pe pămînt şi aici, amăgind pe Adam şi reuşind a se face ascultat de cei prinşi în mrejele păcatului, şi-a arogat titlul de «stăpînitor al lumii» [20]. Pentru creştini, respingerea ispitelor şi lepădarea de păcate nu sînt deci simple biruinţe ale duhului asupra trupului, ci biruinţe asupra diavolului. De aceea Sfîntul Apostol Pavel aseamănă virtuţile creştine cu o panoplie, iar viaţa creştinului cu o luptă continuă împotriva unor duşmani nevăzuţi, dar reali: «Îmbrăcaţi-vă cu toată armătura lui Dumnezeu, ca să puteţi sta împotriva uneltirilor diavolului. Căci lupta noastră nu este împotriva trupului şi sîngelui, ci... împotriva stăpînitorilor întunericului acestui veac, împotriva duhurilor răutăţii răspîndite în văzduhuri» (Efes. VI, 11—17; comp. Luca XXII, 31; Efes. IV, 27; I Tim. III, 6; II Tim. II, 26; Evr. II, 14; Iacob IV, 7; I Petru V, 8; I Ioan III, 8—10).

Respingînd orice ispită, alungînd demonii, înviind morţii, acceptînd de bună voie moartea pe cruce şi părăsind biruitor mormîntul, Iisus Hristos a învins păcatul, moartea şi pe satan în propriul lor domeniu. Prin smerenia, ascultarea şi jertfa Sa, El a scos pe îngerii răi din stăpînirea lor uzurpatoare asupra noastră (Ioan XII, 31; XVI, 11; Evr. II, 14) şi a dat şi ucenicilor săi puterea de a-i învinge şi a le porunci (Luca X, 17—20; Marcu XVI, 17). În timpul cînd se afla cu trupul în mormîntul pecetluit de sinedrişti şi străjuit de ostaşi şi cînd diavolul se credea, în sfîrşit, biruitor asupra lui, Domnul Hristos s-a coborît cu sufletul în iad, propovăduind şi celor ţinuţi acolo (I Petru III, 19—20) şi dovedind că de acum înainte El este cel care dispune de «cheile morţii şi ale iadului» (Apoc. I, 18).

Dar victoria lui Hristos asupra diavolului şi morţii va fi deplină şi strălucitoare la învierea cea de obşte şi la judecata din urmă, cînd iadul şi moartea vor fi silite să-şi elibereze prada şi cînd satan şi toţi cei amăgiţi de el vor fi aruncaţi pentru veşnicie în chinuri veşnice (Apoc. XX, 10, 13—15). De aceea, în încheierea pericopei consacrate triumfului lui Hristos asupra morţii, la Parusia sa, Sfîntul Apostol Pavel scrie: «Cînd acest trup stricăcios se va îmbrăca în nestricăciune şi acest trup muritor se va îmbrăca în nemurire, atunci va fi (împlinit) cuvîntul ce s-a scris: «Înghiţitu-s-a moartea în biruinţă. Unde îţi este, moarte, boldul? Unde îţi este, iadule, biruinţa?... Să dăm deci mulţumire lui Dumnezeu, care ne-a dat biruinţa prin Domnul nostru Iisus Hristos» (I Cor. XV, 54—57).

---

19. L. Roy, *Libération—Liberté*, în «Vocabulaire de Théologie Biblique», col. 664. Afirmaţia Sf. Pavel că Evanghelia ne-a chemat la libertate nu contrazice faptul că, prin convertire, din robi ai diavolului noi devenim «robi ai lui Hristos» este doar aparentă, deoarece Dumnezeu voieşte numai binele oamenilor şi-i tratează nu ca un despot, ci ca un adevărat şi bun Părinte. Menit «să fie asemenea chipului (σύμμορφος) Fiului lui Dumnezeu» (Rom. VIII, 29) şi avînd calitatea de ucenic al lui Hristos — care «s-a deşertat pe sine chip de rob (μορφὴ δούλου) luînd» (Fil. II, 7) —, este firesc ca creştinul să se considere, în semn de smerenie şi ascultare, rob al Părintelui ceresc. L. Cerfaux, *Le Christ dans la Theologie de Saint Paul*, Paris, 1951, p. 290.

20. Satan şi-a arogat titlul de κοσμοκράτωρ în contrast cu Dumnezeu, care este πάντοκράτωρ. Acest titlu este inclus în chiar numele său, cuvîntul ebraic satana (= sar haolam) însemnînd «domn al lumii». El este numit astfel de către Mîntuitorului (Matei IV, 10; XII, 26; Luca X, 18; Ioan XII, 31; XIV, 30; XVI, 11) nu pentru că ar domni cu adevărat peste lume, ci întrucît este autorul răului şi stăpîneşte peste cei răi. Cf. H. Rovenţa, *Epistola către Efeseni*. Bucureşti, 1929, p. 144.

Aici, pe pămînt, creştinii primesc, prin Sfintele Taine, doar «arvuna Duhului» (II Cor. I., 22; V, 5), doar «arvuna moştenirii» (Efes. I, 14). Ei sînt mîntuiţi «în nădejde» (Rom. VIII, 24) şi «aşteaptă în Duh speranţa îndreptăţirii din credinţa... care lucrează prin dragoste» (Gal. V, 5—6). Deplina moştenire adică eliberarea de moartea care pune stăpînire totală pe trup în clipa decesului fizic, precum şi slava veşnică o vor primi la a doua venire a lui Hristos, cînd «morţii vor învia nestricăcioşi» şi cei vii «se vor îmbrăca în nemurire», căci după cum am purtat chipul (omului) celui pămîntesc, vom purta şi chipul celui ceresc» (I Cor. XV, 49—53; Apoc. XX, 13—14; XXI, 3—4). Avînd înainte această glorioasă perspectivă, adevăratul creştin nu-şi pierde curajul în suferinţe şi întîmpină cu seninătate moartea trupească, deoarece crede cu tărie că «chiar dacă omul nostru cel din afară se strică, cel dinăuntru însă se înnoieşte din zi în zi, iar necazul nostru de acum, uşor şi trecător, ne aduce slavă veşnică mai presus de orice măsură» (II Cor. IV, 16—17). Avînd în inima lor «arvuna Duhului» (II Cor. I, 22) şi cunoscînd adevărul că «unde este Duhul Domnului, acolo este libertate», ucenicii lui Hristos privesc de pe acum «ca în oglindă, cu faţa descoperită, slava Domnului şi se prefac în acelaşi chip din slavă în slavă, că de la chipul Domnului »(II Cor. III, 17—18). Concluzia lor în veacul de acum este determinată de convingerea profundă că singura atitudine conformă credinţei şi nădejdii creştine este cea exprimată de Sfîntul Apostol Pavel prin cuvintele: «În toate acestea sîntem mai mult decît biruitori, prin Acela care ne-a iubit... Căci sînt încredinţat că nici moartea, nici viaţa, nici îngerii, nici stăpînirile, nici cele de acum, nici cele viitoare, nici puterile... şi nici o altă făptură nu va putea să ne despartă pe noi de dragostea lui Dumnezeu cea în Hristos Iisus, Domnul nostru (Rom. VIII, 38—39).

Lupta împotriva păcatului, îndatorire esenţială a credinciosului. — După învăţătura Domnului nostru Iisus Hristos, cea dintîi grijă a celui credincios în această viaţă trebuie să fie mîntuirea sufletului şi dobîndirea fericirii cereşti: «Căci ce-i foloseşte omului să cîştige lumea toată, dacă îşi pierde sufletul? Sau ce ar putea să dea credinciosul, în schimb, pentru sufletul său? (Marcu VIII, 36—37); «Ci căutaţi mai întîi împărăţia lui Dumnezeu şi dreptatea lui» (Matei VI, 33); «Lucraţi deci nu pentru mîncarea cea pieritoare, ci pentru mîncarea care rămîne spre viaţă veşnică» (Ioan VI, 27).

Începutul mîntuirii îl face harul divin, prin renaşterea baptizmală, iar înfăptuirea ei, în vederea învrednicirii de fericirea cerească, depinde de conlucrarea noastră cu Dumnezeu, prin credinţă şi fapte bune. Singurul obstacol în calea mîntuirii este păcatul. De aceea, între cele dintîi puteri încredinţate Sfinţilor Săi Apostoli de către Mîntuitorul, a fost aceea de a dezlega pe oameni de păcate, prin administrarea Botezului şi Pocăinţei (Matei XVI, 19; Ioan XX, 21—23; Fapte III, 19 etc.). Tot de aceea două din cele şapte cereri ale Rugăciunii domneşti au ca obiectiv iertarea păcatelor şi ferirea de ispite (Matei VI, 12—13).

Omul care, pretinzîndu-se creştin se complace în păcat, se află în contradicţie cu sine însuşi, deoarece «pomul cel bun nu poate face roade rele» (Matei VII, 16—19), iar «cel ce este născut din Dumnezeu nu săvîrşeşte păcat, căci prin aceasta se vădesc fiii lui Dumnezeu şi fiii diavolului» (I Ioan III, 9—10). Iar dacă Fiul lui Dumnezeu a venit în lume ca să ne izbăvească din robia păcatului (Ioan I, 29;

I Ioan III, 5) şi să desfiinţeze orice putere a diavolului asupra lumii (Ioan XII, 31; I Ioan III, 8), se înţelege de la sine că, întemeind Biserica, El i-a încredinţat, ca misiune esenţială, eliberarea credincioşilor de povara apăsătoare a păcatului.

Domnul Hristos, cînd şi-a început activitatea publică şi-a definit misiunea prin cuvintele lui Isaia (XLI, 14): «Duhul Domnului peste mine, pentru că m-a uns să binevestesc săracilor; m-a trimis să vindec pe cei zdrobiţi la inimă, să propăvăduiesc robilor dezrobirea şi celor orbi vederea, să slobozesc pe cei apăsaţi şi să vestesc anul milei Domnului» [21] (Luca IV, 18—19).

Sfînta Scriptură — de la prima la ultima ei carte — arată destul de clar că păcatul a avut urmări negative nu numai asupra relaţiilor dintre om şi Dumnezeu şi dintre om şi natura înconjurătoare, ci şi asupra relaţiilor interumane. Alături de păcatul individual şi ca o hipertrofie a lui a apărut astfel păcatul colectiv.

Pasivitatea faţă de aceste urmări din ce în ce mai grave ale păcatului strămoşesc ar însemna, din partea creştinilor, o atitudine de nepăsare faţă de mesajul lui Iisus Hristos, care ne-a arătat că toţi oamenii, fiind fii ai aceluiaşi Părinte ceresc şi deopotrivă chemaţi la mîntuire, sînt datori să se respecte, să se iubească şi să se ajute ca fraţii.

21. Expresia «anul milei Domnului» (ἐνιαυτὸς δεκτὸς τοῦ κυρίου) —aluzie la anii sabatici şi jubiliari din calendarul ebraic, destinaţi de legislaţia mozaică eliberării gratuite a sclavilor, iertării datoriilor şi restituirii fără despăgubire a bunurilor imobile înstrăinate — exprimă ideea că Evanghelia inaugurează în lume era mesianică vestită de Proroci, era de libertate, egalitate, dreptate şi fraternitate pentru toţi membrii poporului lui Dumnezeu. A. Valensin — J. Huby, *Evangile selon Saint Luc*, Paris, 1927, p. 77.

Doctorand Emanuel Banu

IMPORTANȚA SFINTELOR TAINE ÎN CREȘTEREA NOASTRĂ ÎN HRISTOS

Mîntuirea noastră, refacerea comuniunii cu Dumnezeu, este în raport de întîlnirea noastră cu Mîntuitorul, care este calea, adevărul și viața și care ne spune că: «Nimeni nu vine la Tatăl Meu decît prin Mine» (Ioan XIV, 6).

Or, aceasta ar însemna că, odată cu înălțarea Mîntuitorului la cer, legătura noastră cu Dumnezeu, comuniunea cu El, singura garanție a mîntuirii ar înceta, ar dispare.

Cuvintele Mîntuitorului spun însă clar: «Vă este de folos ca să Mă duc Eu. Căci dacă nu Mă voi duce, Mîngîietorul nu va veni la voi, iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi» (Ioan XVI, 7), și aici, și în cele ce urmează acestui verset, ni se revelează pentru prima oară importanța Sfintelor Taine pentru mîntuirea noastră, Taine — de data aceasta în sensul restrîns al cuvîntului — în sensul de sacramente creștine.

Harul Duhului Sfînt, trimis de Mîntuitorul Apostolilor Săi și prin ei Bisericii Sale, are misiunea de a învăța toate și a aduce aminte de toate cele spuse și făptuite de Mîntuitorul (Ioan XIV, 26).

Harul transmis prin sfintele taine va face simțită prezența Mîntuitorului față de toți oamenii: «Și iată Eu cu voi sînt în toate zilele pînă la sfîrșitul veacului» (Matei XXVIII, 20).

Absența întîlnirii vizibile cu Mîntuitorul va fi împlinită de Harul revărsat în sfintele taine, care sînt o permanentă sărbătoare a Cincizecimii pentru sufletele credincioșilor, sărbătoare cu reale urmări ontologice.

Dar așteptarea «întîlnirii depline» poate fi înțeleasă numai prin faptul că noi și acum îl întîlnim pe Domnul cel preamărit, căci El face vizibilă și palpabilă între noi prezența Sa harică, activă ...prin Sfintele Taine» [1].

Deci, sfintele taine sînt lucrări vizibile, acte personale ale Mîntuitorului, în vizibilitate pămîntească, prin mijlocirea cărora «ne întîlnim cu Omul preamărit Iisus» și prin care venim «în contact viu cu misteriul cultic sfințitor al lui Hristos» [2].

Valoarea și importanța lor deosebită pentru mîntuire rezidă în caracterul lor mai mult decît simbolic, cu totul real, al actului care se săvîrșește asupra credinciosului. Ele sînt și simboale, dar mai mult decît atît; ele sînt simboale în sensul în care simbolul este domeniul în care «văzutul este o parte a nevăzutului și ca atare îl cuprinde, căci o parte poate reprezenta întregul, pe baza participării: de pildă, capul este trupul întreg» [3].

---

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

1. E. H. Schillebeeck, *Hristos — Taina întîlnirii noastre cu Dumnezeu,* în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 1, p. 120. 2. *Ibidem.*

3. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Ființa tainelor în cele trei confesiuni,* în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 1, p. 10.

Important, în Sfintele Taine, este nu numai faptul de a preînchipui, dar şi de a cuprinde o anumită putere, o anumită forţă ce lucrează asupra fiinţei omeneşti şi anume aceea a harului care se pogoară asupra credinciosului [4].

Faptele Mîntuitorului sînt fapte săvîrşite cu putere dumnezeiască, mîntuitoare prin trup, sfintele taine care se săvîrşesc întru pomenirea Lui ne vor împărtăşi aceeaşi putere divină, mîntuitoare a lui Hristos. Mai mult decît atît, sacramentele creştine nu au ca scop obţinerea bunurilor naturale ci a celor spirituale, ele fiind o anticipare şi o pregustare a realităţilor eshatologice [5].

Simbolismul Sfintelor Taine nu numai preînchipuie ci şi afirmă realitatea legăturii între om şi Dumnezeu, prin harul şi acţiunea lui asupra credinciosului, acţiune transfiguratoare şi desăvîrşitoare.

Sfintele taine desăvîrşesc lucrarea de propovăduire a Cuvîntului lui Dumnezeu prin care sîntem chemaţi la unire cu Hristos. Prin ele ne împărtăşim de puterea lui Hristos şi chiar mai mult ni se comunică El însuşi unindu-Se real cu noi [6]. Ca şi Cuvîntul lui Dumnezeu, sfintele taine se cer primite cu credinţă, deoarece efectul lor se produce «pe plan transempiric, supraconştient, la rădăcinile conştiinţei noastre» [7], fapt care depăşeşte capacitatea noastră de a simţi imediat puterea comunicată.

Propovăduirea învăţăturii creştine, a Cuvîntului lui Dumnezeu revelat, nu face altceva decît să pregătească sufletul credincios pentru primirea mai rodnică a harului comunicat în sfintele taine.

«...Cuvîntul premerge şi urmează tainelor, pregătind sufletul pentru primirea lor» [8]. Cerinţa lui este împlinită prin actul vizibil al tainei, care dă sensuri îmbogăţite acestuia, dăruindu-i «un coeficient de claritate şi impresionabilitate» [9], dar şi de eficienţă, fapt ce are o influenţă binefăcătoare asupra omului, credincios corespunzînd de altfel constituţiei psiho-fizice a fiinţei lui.

Superioritatea tainei faţă de cuvînt, în naşterea şi creşterea duhovnicească a noastră în Hristos, este subliniată clar de Nicolae Cabasila, care arată că: «numai prin mijlocirea Cuvîntului, a învăţăturii, a legilor, omul nu poate ajunge la ţinta cea adevărată. Dacă predica ar fi deajuns, n-ar mai fi fost de lipsă faptele şi nici faptele mai presus de fire, după cum n-ar mai fi fost de lipsă nici ca Dumnezeu să se întrupeze, să se răstignească şi să moară» [10]. Sfintele taine sînt astfel nu numai cuvînt ci şi fapte, acte mîntuitoare, prin care cel ce crede dobîndeşte mîntuirea ce se revarsă din jertfa Mîntuitorului pe cruce.

Mai departe, acelaşi scriitor pune în evidenţă puterea transfiguratoare a harului revărsat de Taine: «Bucuroşi că au primit învăţătura creştină chiar din gura Mîntuitorului şi că I-au fost martori la toate şi la darurile pe care Le-a revărsat peste oameni şi la cîte a suferit pentru ei şi la moartea Sa, cei dintîi creştini, de nici una din întîmplările acestea, nu s-au mirat şi n-au văzut ceva nou, ceva peste fire, ceva mărit sau mai bun decît în Vechiul Testament, pînă cînd nu s-au botezat. Cînd însă au ajuns să primească Botezul şi Duhul cel mîngîietor a ajuns să se reverse în sufletele lor, atunci s-au făcut alţi oameni, oameni noi însufleţiţi de viaţă nouă şi pildă făcîndu-se unii altora, au început să aprindă flacăra lui Hristos, atît în sufletele lor cît şi ale altora» [11].

4. J. Danielou, *Dieu et nous*, Paris, 1956, p. 35. 5. *Ibidem*.
6. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 34. 7. *Ibidem*, p. 25. 8. *Ibidem*, p. 20.
9. *Ibidem*. 10. N. Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, trad. de T. Bodogae, Sibiu, 1946, p. 56.
11. *Ibidem*.

Între Cuvînt și sfintele taine există o interdependență și o reciprocitate care le face să se completeze, să se împlinească între ele. Credința sădită prin cuvînt îndeamnă și face apt pe om pentru primirea sfintelor taine, iar primirea sfintelor taine întărește credința, o luminează, o face vie. Harul Duhului Sfînt revărsat prin Taine întărește cunoașterea noastră prin credință, ne conduce pe calea adevărului către viață, sfințindu-ne în eforturile noastre pe această cale.

Sfîntul Vasile cel Mare arată că Sfîntul Duh este «izvor de sfințire, lumină inteligibilă, care procură prin El însuși oricărei puteri rațională un fel de claritate pentru descoperirea adevărului» [12]. Conducerea pe calea mîntuirii se face treptat prin crearea unei tensiuni interioare, de către Sfîntul Duh, care ne dăruiește din puterea Sa pe măsura înaintării noastre. Aceasta o arată de asemenea Sfîntul Vasile cel Mare cînd spune: «El umple cu puterea Sa, dar nu se comunică decît acelora care sînt vrednici, nu urmărind o măsură unică, ci împărțind lucrarea Sa proporțional cu credința» [13].

Sfintele taine sînt acte care transformă, pentru că transformarea este ținta reală a lui Dumnezeu în actele Sale mîntuitoare [14]. Un teolog rus arată că trebuie să aflăm ultimul înțeles al ideii ortodoxe de mîntuire în sărbătoarea Schimbării la față (a transfigurării) [15]. Sfintele taine sînt acte care transfigurează chipul desfigurat al omului căzut în păcat. Acest înțeles îl are și textul Sfîntului Apostol Pavel, care spune: «...Privind ca în oglindă, cu fața descoperită, Slava Domnului ne prefacem în același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului» (II Cor. III, 18). Și într-adevăr, sfintele taine sînt oglinda prin care privind cu credință, dar și cu fața descoperită, ne împărtășim de chipul slavei Fiului lui Dumnezeu, căci noi, ca ființe create «după chipul» lui Dumnezeu, sîntem chemați să devenim «chip» a lui Dumnezeu, hristoși (Rom. VIII, 29) să ajungem la asemănarea cu El [16].

Sfintele taine sînt cele prin care noi căpătăm puterea ca să urmăm Domnului pe muntele Taborului, din slavă în taină, din slavă în slavă. Dar întîlnirea cu fiecare Sfîntă Taină presupune o pregătire prealabilă, căci pregătirea și împlinirea este ceea ce dă ritm vieții Bisericii. Efort și bucurie, străduință și sărbătoare, între aceste două puncte se desfășoară întreaga viață creștină [17]. Sfintele Taine sînt durerile (II Cor. VII, 9—10) și bucuriile prin care Hristos ia chip în noi. Astfel, devenim și noi împreună, dar și fiecare în parte, trup tainic al Mîntuitorului nostru. Devenim toți temple ale Duhului Sfînt (I Cor. VI, 19) dar și toți împreună un trup tainic în înțeles de Biserică. Prin Sfintele Taine devenim totodată hristofori, prin participarea noastră ca părți la întreg.

Despre Sfintele Taine se poate spune ceea ce Mîntuitorul spunea despre Sine; ele sînt: «Calea, Adevărul și Viața», pentru că El însuși este în ele, cu puterea Sa. Prin calea deschisă de ele ajungem la realități mîntuitoare care duc la viața veșnică (Ioan, XVII, 3). În ele aflăm pe Hristos mereu prezent în jertfa Sa și în slava Sa cea de după Înviere, Îl aflăm credincios făgăduințelor Sale făcute Sfinților Apostoli și prin ei tuturor oamenilor: «Și iată Eu cu voi sînt în toate zilele, pînă la sfîrșitul veacului» (Matei XXVIII, 20). Sfintele Taine sînt sinteza cea mai minunată a peda-

12. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sf. Duh*, P.G., XXXII, IX, 19, 107. 13. *Ibidem*, c. 107—109.
14. A. Schmemann, *Lithurgy and life — Christian developement through Liturgical Experience* — New York, 1974, p. 90. 15. *Ibidem*.
16. Pr. Prof. D. Stăniloae, *L'homme, image de Dieu*, în «Contacts», 1973, nr. 84, p. 296.
17. A. Schmemman, *op. cit.*, p. 87.

gogiei divine pornite în căutarea oii celei pierdute, omenirea căzută în păcat. Ele sînt o scară a lui Iacov ce duce către Dumnezeu, cu puterea coborîtă de la El, dar și cu participarea efortului nostru de zi cu zi. Toate tainele învățăturii creștine și cu atît mai mult Sfintele Taine își au rădăcina în Mîntuitorul Iisus Hristos, ca unic și originar Sacrament, Taină din care izvorăsc toate și în care se rezolvă toate.

Sfîntul Apostol Pavel și împreună cu el Sfinții Părinți văd în Hristos, Taina originară, Izvorul Tainelor: «Taina lui Hristos e tot una cu Hristos» [18]. Întruparea Mîntuitorului, chenoza e o taină care covîrșește mintea (Fil. II, 5—9). Însuși Hristos este o taină, care a fost ascunsă neamurilor, dar s-a descoperit nouă acum (Rom. XVI, 25).

După cum prin taina întrupării Mîntuitorului care este Fiul lui Dumnezeu și chipul Tatălui, ni se descoperă Dumnezeirea care altfel ar fi rămas o taină de nepătruns pentru noi, tot așa Sfintele Taine constituie tot atîtea trepte de urcuș duhovnicesc, de creștere neîncetată în cunoașterea, în trăirea deplină, în unirea cu Fiul Său întrupat, răstignit și înviat.

După cum întruparea înseamnă într-un fel biruirea distanței dintre noi și Dumnezeu, taina ei punîndu-ne în legătură cu Dumnezeirea, tot așa, analogic și real, Sfintele Taine înseamnă biruirea distanței în timp și spațiu dintre noi și Mîntuitorul, o continuă apropiere a noastră de El, de puterea Sa, de harul Său.

*

După rolul și importanța pe care o ocupă în viața omului credincios și după aria mai largă sau mai restrînsă asupra căreia sfintele taine își exercită acțiunea, ele ar putea fi împărțite în două categorii: taine generale și taine speciale.

Din prima categorie ar face parte: taina Botezului, a Mirungerii, a Pocăinței, a Împărtășaniei, iar din a doua categorie: taina Maslului, a Cununiei și a Preoției.

Tainele din prima categorie sînt absolut necesare pentru mîntuire, fiecare din ele constituind trepte, etape, pe care trebuie să le străbată fiecare credincios în strădalnica epectază, pentru dobîndirea cununii făgăduite de Mîntuitorul (Filip. III, 13—14).

Sfîntul Botez este prima Taină, prin care ne împărtășim de harul dumnezeiesc și prima Taină, care împlinește aspirația și credința noastră, înscriindu-ne pe orbita în centrul căreia stă Hristos, a cărui forță centripetă se manifestă în toate Tainele, dar mai ales în Taina Sfintei Împărtășanii în care pe măsura comuniunii noastre cu Mîntuitorul Hristos vom simți că nu mai trăim noi, ci Hristos trăiește în noi (Gal. II, 20); că nouă a viețui este Hristos (Filip. I, 21). Sau tot așa de bine, pentru a ilustra acest fapt mai intuitiv, noi înșine trăim în Hristos, sîntem asimilați Lui, sîntem asimilați trupului Său tainic.

Acțiunea harului, revărsat prin taina Botezului asupra sufletului credinciosului, este pregnant ilustrată de cuvintele Sfîntului Diadoh al Foticeii: «Eu însă am înțeles din dumnezeiești Scripturi și din însăși simțirea minții că, înainte de sfîntul Botez, harul îndeamnă sufletul din afară spre cele bune, iar satana foiește în adîncurile lui, încercînd să stăvilească toate ieșirile dinspre dreapta ale minții. Dar din ceasul în care ne renaștem, diavolul este scos afară, iar harul intră înăuntru. Ca urmare, aflăm că precum odinioară stăpînea rătăcirea asupra sufletului, așa după botez, stăpînește adevărul asupra lui. Lucrează, desigur, satana asupra sufletului și după aceea

18. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, trad. D. Stăniloae, Sibiu, 1948, vol. III, p. 325.

ca și mai înainte, ba de multe ori chiar și mai rău. Dar nu ca unul ce se află de față împreună cu harul, ci învăluind, prin mustul trupului, mintea ca într-un fum, în dulceața poftelor neraționale» [19].

Harul dăruit prin botez infuzează credinciosului o putere, care dă un puternic impuls strădaniilor lui, pentru dezvoltarea credinței sale spre cunoașterea tot mai deplină a voii lui Dumnezeu și a împlinirii ei. Sfîntul Vasile cel Mare descrie astfel legătura care există între credință și botez și raportul de interdependență, care le unește atît de strîns, încît faptul credinței determină împlinirea actului botezului, iar actul botezului desăvîrșește faptul credinței, pe o nouă treaptă de existență: «cu adevărat credința și botezul, aceste două mijloace ale mîntuirii, sînt legate unul cu celălalt și indivizibile. Căci dacă credința primește din botez desăvîrșirea sa, botezul se fondează pe credință; și unul și celălalt prin aceleași nume se desăvîrșesc; cum se crede în Tatăl și Fiul și în Sfîntul Duh, la fel se botează în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh; mărturisirea credinței, care duce la mîntuire vine mai întîi, dar botezul, pecetea sentimentului nostru, urmează îndeaproape» [20].

Aspirație după cele înalte, după absolut, și credința sînt cele două forțe, care ne duc pînă în pragul Bisericii, navă a mîntuirii, dar în Biserică sîntem introduși prin sfîntul Botez.

După credință, care este certitudine intelectuală despre adevărurile creștine sau unire cu Hristos prin această certitudine, Botezul este unire cu Hristos, participare la viața Lui cu toată ființa noastră. Prin Botez devenim urmași ai noului Adam, ne împărtășim de natura umană, curățită de păcat.

În Taina Sfîntului Botez, noi devenim părtași la patimile, moartea și învierea Mîntuitorului, după cuvîntul Apostolului Pavel, care spune: «...Nu știți că toți cîți în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat?»... «Iar dacă am murit împreună cu Hristos, credem că vom și viețui împreună cu El, știind că Hristos înviat din morți, nu mai moare» (Rom. VI, 3, 8, 9). Noi ne împărtășim în mod real de puterea de pătimire și de moartea Mîntuitorului și tot în mod real ne împărtășim de Înviere și de viața Sa nouă, lucru pe care l-au subliniat îndeajuns Sfinții Părinți [21]. Dacă în viața de toate zilele, prin participarea noastră la suferințele cuiva, se operează în noi, în mod real o schimbare, cu atît mai mult această schimbare are loc în baia botezului, cînd noi participăm la moartea Mîntuitorului și cînd asupra noastră se revarsă harul Său.

Taina Sfîntului Botez ne transmite puterea de suportare a patimii și a morții omului vechi, în mod insesizabil, dar germenele, sădit de ea în noi, va încolți, va crește și va da roade în ființa noastră spirituală sub razele harului ce se revarsă din celelalte Sfinte Taine. Prin această Taină noi facem din nou, în noi, chipul lui Dumnezeu, chipul Fiului lui Dumnezeu, avînd ca model pe Hristos, după a cărui asemănare trebuie să ne străduim să creștem spiritual. Începînd cu Taina Botezului «omul nostru cel din afară se trece, iar cel dinăuntru se înnoiește din zi în zi» (II Cor. IV, 16). Botezul este începătura vieții în Hristos, cu El începe viața noastră autentic spirituală, care pînă la Hristos era imposibilă, pentru că «natura divină și natura umană erau separate și unirea ipostatică nu fusese realizată încă. Exista un contact între cele două naturi, dar nu și comuniunea...» [22]. Deci, de acum, viața noastră nu mai

19. Sf. Diadoh al Foticeii, în *Filocalia*, vol. I, p. 368.
20. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, P. G., XXIV, 118.
21. Sf. Ciril al Ierusalimului, *Catehezele mistagogice*, XXXIII, 312, c. 1079.
22. P. Nellas, *Theologie de l'image*, «Contacts», 1973, nr. 84, p. 273.

este o viață după trup, ci după duh, căci «așa precum Hristos a murit păcatului și trăiește pentru Dumnezeu, așa și noi, prin Taina Botezului, trebuie să murim plăcerilor trecute ale păcatului și să înviem prin Harul lui Hristos» [23].

Prin Taina Botezului ni se sădește în suflet o anumită cunoaștere și simțire a lui Dumnezeu, în urma ștergerii păcatului strămoșesc, care slăbise priceperea noastră; ni se deschid ochii sufletului și ni se dă putere pentru orînduirea vieții în Hristos [24].

Prin Harul primit prin Taina Botezului și «lucrat (actualizat) în chip voluntar prin împlinirea poruncilor — arată Sfîntul Maxim Mărturisitorul — avînd la început numai nașterea cea în duh, suportă fiecare, prin multe patimi, moartea (întrebuințarea morții) spre osînda păcatului» [25]. Astfel, păzind nepătată haina Botezului, prin împlinirea poruncilor, omul primește «întrebuințarea morții ca osîndă a păcatului, care îl trece în chip tainic la viața dumnezeiască și fără de sfîrșit» [26]. Așa încît, după cum se arată în rugăciunea din Molitvelnic la Spălarea pruncului, botezul este «o arvună a vieții celei de apoi», pe care nelăsînd-o «furată ne învrednicește la viața de veci» [27]. Chiar actul tăierii părului, celui ce se botează, asemănător cu acela al tunderii în monahism are — după cum arată teologul P. Evdokimov, același sens simbolic de dăruire totală a vieții proaspătului botezat lui Dumnezeu. Căci «trecînd prin tundere, orice laic se regăsește călugăr al monahismului interiorizat supus tuturor exigențelor absolute ale Evangheliei» [28].

Botezul este prima chemare către viața în Hristos și primul ajutor în urcușul duhovnicesc.

Sfînta taină a Mirungerii, care urmează Botezului, este o a doua mînă de ajutor întinsă de Mîntuitorul nouă, celor credincioși. Ea este pecetea darului Duhului Sfînt, prin care sîntem întăriți în harul pe care l-am primit prin Botez. Pogorîrea Duhului Sfînt peste Mîntuitorul la botezul Său preînchipuia ungerea pe care o vom primi noi de sus la intrarea în Biserică, ungerea de care vorbește Sfîntul Apostol Pavel: «iar Cel ce ne întărește, pe noi împreună cu voi, în Hristos, și ne-a uns pe noi este Dumnezeu, care ne-a și pecetluit pe noi și a dat arvuna Duhului, în inimile noastre» (II Cor. I, 21, 22). Prin venirea Sa în lume și prin chenoza Sa desăvîrșită, Mîntuitorul s-a împărtășit pentru noi, ca om, de «Sfîntul Duh al făgăduinței, care este arvuna moștenirii noastre, spre răscumpărarea celor dobîndite de El și spre lauda slavei Sale» (Efes. I, 13). Acest Duh ni-l dăruiește mereu în sfînta taină a Mirungerii.

Taina Mirungerii este chemarea noastră la preoția universală, este trimiterea noastră a tuturor la propovăduirea mesajului evanghelic, este semnul electiei divine, după cum arată cuvintele Sfîntului Apostol Petru: «iar voi sînteți semințe aleasă, preoție împărătească, neam sfînt, popor agonisit de Dumnezeu, ca să vestiți în lume bunătățile cerului Celui ce va chemat din întuneric, la lumina Sa cea minunată» (I Petru II, 9). Prin taina Mirungerii, fiecare din noi este chemat să împlinească destinul Mîntuitorului, să fie purtătorul viu, trăitor al vieții celei bune; de aici, caracterul eclesiologic al acestei Sfinte Taine, care este nu numai în folosul sufletesc personal, ci și în folosul vieții comunității. Darurile Sfintei taine a Mirungerii pecet-

23. Ambroise de Milan, *Des sacrements*, Paris, 1961, p. 87.
24. N. Cabasila, *op. cit.*, p. 56— 69. 25. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, p. 341.
26. *Ibidem*. 27. *Molitfelnic*, București, 1965, p. 37.
28. P. Evdokimov, *Les âges de la vie spirituelle*, Paris, 1964, p. 65.

luiesc în noi credința, dăruindu-ne «darul evlaviei și al rugăciunii, al dragostei și al înțelepciunii» [29].

Această Sfîntă Taină imprimă în noi semnul, pecetea prezenței și lucrării darului Sfîntului Duh, semnul prin care sîntem recunoscuți de către Mîntuitorul, stăpînul sufletelor noastre: «apropiați-vă de pecetea tainică pentru ca voi să fiți recunoscuți de stăpîni. Fiți socotiți în sfînțita și inteligibila turmă a lui Hristos, pentru ca să fiți așezați de-a dreapta Sa» [30].

Sfîntul Grigore de Nazianz spune că sfînta taină a Mirungerii, chiar în această viață, este cea mai mare dintre asigurările vieții veșnice, date nouă de Hristos [31].

După cum Botezul este taina nașterii din nou, Mirungerea este taina întăririi în viața spirituală din care trebuie să izvorească bărbăția creștină [32], atît de necesară în lupta noastră cu ispitele. Mirungerea nu este numai un semn distinctiv, prin care sîntem recunoscuți ca aparținînd Mîntuitorului ci și o întărire, un îndemn de a păstra acest semn distinctiv, această pecete neatinsă, nestricată. Calitatea de distincție, de electie pe care ne-o dă Botezul și pe care o întărește mai apoi taina Mirungerii ne este dăruită de Dumnezeu, dar ea se întărește și prin fiecare biruință pe care o cîștigăm prin efortul nostru în lupta cu ispitele. Revărsarea harului este o continuă dăruire a puterilor dumnezeiești către noi, dar ea este provocată și de o continuă luptă a noastră de dobîndire a ei.

Desigur, prin lipsa de grijă și prin neputințele noastre, adeseori ne întîlnăm haina albă a sufletului primită în dar la Botez; nu păstrăm neatinsă și nestricată nici pecetea și întărirea primită prin taina Mirungerii. Mîntuitorul cunoscînd slăbiciunea noastră și faptul că sufletul este osîrduitor, dar trupul neputincios (Marcu XIV, 38), ne iese din nou în întîmpinare, ne întinde din nou mîna, precum a făcut-o față de Apostolul Petru, cînd se scufunda în mare; ne oferă o nouă punte de scăpare: este aceea a Sfintei taine a Mărturisirii, a Pocăinței. Prin ea Mîntuitorul, în marea Sa iubire pentru noi, ne ajută să ne refacem puritatea dintîi a sufletului nostru.

Sfînta taină a Pocăinței reface legătura credinciosului cu Dumnezeu, legătură mereu slăbită prin păcatele pe care le săvîrșim. Ca act vizibil ea se bazează pe necesitatea psihologică a celui credincios ca ființă cuvîntătoare, ca ființă creată pentru un permanent dialog întăritor ca un «tu», față de care să-și împărtășească nu numai bucuriile, ci și neajunsurile și eșecurile ființei lui.

Prin păcat, potrivit ontologiei teologice, omul cade din dialogul cu Dumnezeu, se face nevrednic unui astfel de dialog, care este absolut necesar pentru ca omul credincios să devină personalitate duhovnicească. Păcatul este, de asemenea, cel care face imposibil și un autentic dialog între oamenii credincioși.

Posibilitatea unui dialog cu Dumnezeu a apărut numai odată cu venirea Mîntuitorului în lume, căci El este cel care «ne îndeamnă și ne ajută să răspundem Tatălui cu El și în El» [33].

Taina Pocăinței, a mărturisirii păcatelor, a recunoașterii vinovăției, însoțită de căință și de remușcările de a ne fi aflat neglijenți față de noi înșine, ne dă posibilitatea ca prin dezlegarea de ele și prin iertarea lor, să intrăm din nou în acest dialog binefăcător.

29. N. Cabasila, *op. cit.*, p. 75. 30. Sf. Ciril al Ierusalimului, P. G., XXXIII, 372 B.
31. Sf. Grigorie de Nisa, *Despre Botez*, P.G., XLVI, 417 B.
31. Sf. Grigorie de Nisa, *Despre Botez*, VIL, 417 B.
32. I. P. S. Nicolae Mladin, *Valoarea morală a Sfintei Taine*, în *Studii de teologie morală*, Sibiu, 1969, p. 276. 33. Pr. Prof. D. Stăniloae, *L'homme...*, p. 305.

Prin iertarea obținută, în această sfîntă taină, de la Dumnezeu prin preot, cel care crede este, de asemenea, inclus în Logos, subiectul divin care răspunde Tatălui, ca subiect în același timp uman [34].

Prin acest dialog, credinciosul iese din izolarea, din singurătatea la care îl împinge păcatul; iese din dialogul interior și chinuitor, mai bine-zis, din monologul lipsit de putere, din acel lanț care îl strînge în cercul său, fără a-i oferi vreo posibilitate de ieșire din jocul contradictoriu al argumentelor pro și contra.

Mărturisirea înseamnă o înfrîngere a voinței individualiste și o ascultare de chemarea Mîntuitorului la pocăință; înseamnă învingerea mîndriei și a părerii de sine, care l-a prăbușit pe Lucifer din ceruri.

Mărturisirea ca act psihologic înseamnă o depășire a stării de închidere în sine, puterea unei confruntări obiective, hotărîrea unei angajări ferme contra păcatului [35].

Puterea celui care a reușit să iasă din împietrire a fost deosebit subliniată de Sfîntul Isaac Sirul: «Cel care a văzut păcatul său este mai mare decît cel care învie morții» [36]. Și într-adevăr nu poate vedea cineva păcatul său decît cînd el devine obiect al cunoașterii reale și nu se mai amăgește cu o falsă cunoaștere. A vedea păcatul este mai mult decît a învia morții, căci ei oricum vor învia, pe cînd sufletele vor fi date spre moarte veșnică în cazul nerecunoașterii păcatelor proprii.

De aceea, căința ce însoțește Spovedania este «o venire în firea nouă sau adevărată dăruită de Hristos; este o ridicare din nou la rangul de ființă destinată dialogului, dialogului cu Dumnezeu; este ridicarea promisă prin cuvîntul, «cine se va smeri, pe sine se va înălța» (Matei XXII, 12).

Suprema smerire a noastră care imită chenoza Mîntuitorului va fi urmată de aceeași înălțare și mărire de care s-a bucurat Hristos.

Iertarea obținută în taina spovedaniei înseamnă o eliberare (lucru pe care ni-l spune și etimologia cuvîntului românesc «iertare» format din latinul vulgar «libertare») de sub povara păcatului care stă să ne copleșească, eliberare de consecințele lui egale cu împietrirea.

Căința este leacul vindecător al rănii, pe care a produs-o păcatul, sufletului nostru [37]; iar harul revărsat în această sfîntă taină «nu îngăduie să rămînă nici o cicatrice în sufletul nostru și odată cu sănătatea ne dă și frumusețea sufletului» [38].

În taina sfintei Spovedanii, Mîntuitorul, căruia îi expunem păcatele și slăbiciunile noastre, este doctorul care știe să fie bolnav cu bolnavii, știe să plîngă cu cei ce plîng, care are milă de noi, ne dă sfat și ne întărește [39].

Întîlnirii pline de pocăință cu Mîntuitorul îi urmează «piscul cel mai înalt al vieții duhovnicești, la care dacă am ajuns o dată, apoi nimic nu ne mai lipsește ca să dobîndim fericirea cea dorită. Pentru că aici nu mai este vorba a ne face părtași morții, îngropării sau unei vieți mai bune, ci este vorba chiar de dobîndirea celui înviat.

De acum nu mai primim darurile Duhului Sfînt, oricît de bogate ar fi ele, ci pe însuși vistiernicul acestor daruri, comoara întru care încape toată bogăția darurilor» [40].

---

34. *Ibidem.*

35. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Mărturisirea, mijloc de creștere duhovnicească*, în «Mitropolia Olteniei», 1956, nr. 4—5, p. 169. 36. P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 151.

37. Sf. Ioan Hrisostom, *Despre pocăință*, în *Predici despre pocăință și despre Sf. Vavila*, Sibiu, 1938, p. 88. 38. *Ibidem*, p. 90. 39. Origen, *Omilia II la Ps. XXXVII, 6*, P.G., XII, 1386.

40. N. Cabasila, *op. cit.*, p. 81.

Privind retrospectiv, sfînta taină a Împărtășaniei, satisface tensiunea necesară vieții sufletești a credinciosului în efortul său de înălțare de îndumnezeire.

De la aspirația către cele spirituale și veșnice, aspirație la început vagă, apoi fondată pe cuvîntul Evangheliei, primit cu credință, întărită de harul revărsat prin toate tainele, pînă la sfînta Împărtășanie, credinciosul trăiește o continuă epectază pentru creșterea în Hristos, pentru a ajunge la statura bărbatului desăvîrșit.

Nicolae Cabasila arată că de toate celelalte sfinte taine putem să ne împărtășim și totuși să nu reușim să progresăm pe scara desăvîrșirii, a creșterii depline în Hristos.

Odată spălați de orice păcat în baia Pocăinței, lucrarea sfintei Împărtășanii stă tocmai în aceea de a nu lăsa lipsiți de roade pe nici unul din cei ce se împărtășesc cu trupul și sîngele Mîntuitorului [41].

Trupul și sîngele Domnului nu se poate irosi fără rost, fără folos. De aici și avertismentul Sf. Apostol Pavel pentru cei care se împărtășesc cu nevrednicie. (I Cor. XI, 29).

Jertfa nesîngeroasă, în urma căreia Domnul ni se împărtășește cu însuși trupul și sîngele Său nu poate fi zadarnică.

De aici și marele folos pe care îl are credinciosul, care primește cu vrednicie Sf. Împărtășanie.

Primind pe Hristos în noi, «intimitatea cu El este deplină căci «cel ce se alipește de Domnul este un singur duh cu El» (I Cor. VI, 17). Ca urmare voinței lui este una cu a lui Hristos, precum a lui Hristos a fost una cu a Tatălui. Credinciosul poate de acum repeta cuvintele Sf. Apostol Pavel: «acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (Gal. II, 20), căci în el nu mai rămîne nici cugetul, nici voința și nici viața lui, ci Hristos ține locul tuturor acestora [42].

Prin sfînta Împărtășanie, mlădițele se leagă de buciumul viței care le comunică viața din Duhul Sfînt, eliberîndu-le de uscăciune.

Împărtășirea din același potir cu trupul și sîngele aceluiași Domn Iisus Hristos, topește individualitatea noastră egoistă în organismul de credincioși, care formează Biserica, trupul tainic al Domnului și este pătrunsă de duhul iubirii trinitare [43].

Sfînta Împărtășanie este cărbunele aprins care curăță sufletul nostru, ea este «desăvîrșirea tuturor celorlalte taine», împlinind «ceea ce nu sînt în stare celelalte taine să facă, după cum tot ea este aceea care face să strălucească și mai tare darul primit prin celelalte taine și întunecat de umbra păcatului» [44].

Comunicarea noastră cu Mîntuitorul se permanentizează prin împărtășirea deasă cu trupul și sîngele Său, ea fiind polul care menține tensiunea vieții noastre sufletești ridicată.

Sfînta Euharistie este leacul la care sîntem datori să alergăm nu numai o dată ci de mai multe ori, «căci e de lipsă ca Făcătorul lumii să rămînă tot timpul în lutul nostru ca să îndrepteze chipul Său în noi ori de cîte ori dă semne că vrea să se strice...» [45].

*

Pînă acum am înfățișat sfintele Taine, pe care le-am numit generale. Vom continua expunerea noastră cu sfintele taine, care nu au un caracter general obligatoriu pentru dobîndirea mîntuirii.

41. *Ibidem*, p. 83. 42. *Ibidem*, p. 84.
43. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în «Studii teologice», 1966, nr. 9—10, p. 546. 44. N. Cabasila, *op. cit.*, p. 85. 45. *Ibidem*, p. 94.

Sfînta taină a Maslului, care are ca bază scripturistică cunoscutul text de la Iacob, vine să dea o mai mare atenție suportului material al sufletului nostru : trupul.

Harul care se pogoară asupra celui bolnav îi dă putere să rabde cu bărbăție crucea suferinței trupești.

Primirea suferințelor trupești ca drepte, ca plată a păcatelor noastre, răbdarea lor cu liniște și chiar bucuria de a ne ști prin ele părtași Domnului, conferă acestora puteri de transfigurare a ființei noastre sufletești.

Rugăciunile preoților sînt făcute pentru dobîndirea sănătății adevărate, aceea a restaurării integrale a credinciosului, pe care Dumnezeu îl cercetează prin aceste suferințe trupești și care este făcut din nou deplin, pentru că este în comuniune cu Dumnezeu. Astfel, ceea ce dobîndim noi prin taina sfîntului Maslu este mai precis posibilitatea biruinței prin Hristos, care suferă cu cel bolnav pentru ca acesta să poată învinge povara și suferința [46].

Rugăciunae preoților, la care se adaugă rugăciunea și chiar contribuția materială a credincioșilor, dă bolnavului o putere sporită, izvorîtă din sentimentul de solidaritate a tuturor în suferință, în Hristos și cu Hristos.

Comuniunea bolnavului cu mlădițele trupului tainic al Mîntuitorului sporește puterile de viață ale bolnavului sau îl întărește cu căldura ei pînă în pragul clipelor de supremă și înghețată singurătate al despărțirii de toți și de toate de pe pămînt [47].

Taina sfintei Cununii, prin întărirea harului, adusă legăturii dintre bărbat și femeie, dă acesteia chipul și tăria legăturii dintre Mîntuitorul Hristos și Biserica Sa și creează dispozițiile favorabile menținerii acestei legături prin depășirea egoismului, a dragostei și părerii de sine. Ea pune astfel o bază solidă celei mai mici celule sociale și teologic vorbind, continuată și extinsă, în timp și spațiu prin comuniunea spirituală creată în Biserică. Sfînta taină a Cununiei este primul nostru pas spre realizarea unei mai largi comuniuni, susținute de o jertfelnicie concretă, de fiecare zi, ca aceea a Mîntuitorului față de Biserica Sa. Cei doi devin, astfel, un singur trup și un singur duh, avînd același Domn, aceeași credință, același botez și împărtășindu-se de același har revărsat din sînul iubirii treimice.

Prin această sfîntă taină, celor doi li se adresează din nou chemarea de a fi rodnici, de a se înmulți și de a stăpîni pămîntul (Fac. I, 28). Este un îndemn la creștere în timp și spațiu, dar și în adîncime a legăturii noastre cu Dumnezeu, creștere ce nu se poate realiza într-o singură generație.

Intimitatea noastră cu Dumnezeu, prin mijlocirea Mîntuitorului, trebuie să devină mai strînsă, mai adîncă și acest lucru se poate împlini desigur și în cadrul unei vieți de om, dar mai ales, și cu prisosință, în cursul mai multor generații.

De asemenea, copiii născuți în cadrul unei căsnicii binecuvîntate sînt «ferestrele» deschise ale familiei către semeni, către viitor. Prin puritatea lor, ei deschid căile de acces spre înțelegere și comuniune sufletească, ale părinților cu semenii lor, copiii fiind adevărate punți de legătură în realizarea unei mai largi comuniuni spirituale.

Din punct de vedere teologic, punerea cununiilor pe capul mirilor semnifică reașezarea omului în rangul de coroană a creaturii, de stăpîn al ei, dar totodată semnifică și cununa martirilor. Convețuirea împreună, în dragoste este o continuă răstignire a omului vechi, a egoismului, a tendințelor egocentrice [48]. În acest proces

46. A. Schmemann, *op. cit.*, p. 101.
47. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Din aspectul...*, p. 557.
48. A. Schmemann, *op. cit.*, p. 104.

de răstignire, de mucenicie continuă, prin omorîrea tuturor tendințelor egoiste, cei doi sînt ajutați de revărsarea harului dumnezeiesc, care le întărește voința și le dă putere să pășească înainte spre desăvîrșita comuniune cu ceilalți creștini în Biserică, iar prin Biserică, văzută ca trup tainic al Domnului, la desăvîrșita comuniune cu Mîntuitorul, capul ei.

Între toate celelalte sfinte taine, Hirotonia ocupă un loc aparte.

Acest loc deosebit este dat de caracterul dominant eclesiologic al acestei taine, ca taină, prin excelență, primită pentru comunitate. Folosul ei depășește pe cel strict personal și se extinde asupra comunității. Ea este taina coeziunii Bisericii, de ea atîrnînd tainele care promovează și ele comuniunea [49].

Beneficiarul acestei taine este deci nu atît preotul, cît comunitatea, harul revărsîndu-se prin intermediul acestuia asupra credincioșilor.

Harul Hirotoniei primit de preot nu se revarsă asupra credincioșilor numai prin faptul că acesta este săvîrșitorul tainelor, care le comunică această energie divină, ci și prin aceea că propovăduirea lui, a cuvîntului Evangheliei vestit de el, are puterea acestui har care poate naște credința în ascultători; iar mai apoi, el poate transfigura viața credincioșilor prin îndemnurile sale, ca păstor și duhovnic al credincioșilor.

Pe de altă parte, preotul și episcopul sînt reprezentanți ai comunității, purtătorii ei de cuvînt în fața lui Dumnezeu, dar ei nu sînt rupți de comunitate. Ei sînt cei prin care rugăciunile comunității sînt înălțate la Dumnezeu și totodată cei prin care Dumnezeu revarsă harul Său, în sfînta biserică, asupra comunității. Ei sînt purtătorii aceleiași misiuni pe care a avut-o Mîntuitorul pe pămînt, de a aduce jertfa nesîngeroasă în numele comunității și de a dobîndi darurile Duhului Sfînt pe care le dăruiesc comunității.

De aici, importanța și valoarea deosebită a tainei Hirotoniei și a sacerdoțiului.

Dar dacă taina Hirotoniei este prin excelență în folosul comunității, nu se poate ignora nici acțiunea ei sfințitoare, de ajutor haric, dat preotului pentru împlinirea misiunii sale: învățătorești, sfințitoare și pastorale.

Preotul este pus într-o altă relație cu semenii, decît aceea în care se află doi credincioși. Această relație implică un plus de responsabilitate față de destinul pămîntesc și veșnic al credincioșilor, față de poziția lor referitoare la jertfa de pe cruce a Mîntuitorului.

Nu în zadar Sfîntul Apostol Pavel atrage atenția, în mod deosebit, ucenicului său Timotei, de a înflăcăra darul lui Dumnezeu, care este pus în el (II Tim. I, 6), înflăcărare care se menține prin întreaga sa activitate.

Preotul este purtătorul crucii lui Hristos, «care mîntuiește și pe alții» — după cuvîntul Fericitului Augustin, și totodată beneficiarul puterii harice de a duce la bun sfîrșit strădaniile sale pentru mîntuirea celor încredințați lui.

Adevăratul preot este cel care făcîndu-se «tuturor toate» (I Cor. IV, 22) plămădește și îngrijește de creșterea duhovnicească a comunității în viața în Hristos; este cel care «a simțit cel puțin odată în viața lui înțelesul real al cuvintelor lui Hristos: «Foc am venit să arunc pe pămînt și cît aș vrea să fie acum aprins!» (Luca XII, 49) [50].

Preotul «reprezintă» într-un mod real pe însuși Hristos, grija Lui, dragostea Lui, învățătura Lui; El este cel care stînd în centrul tuturor zice: «Să fim toți

49. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Din aspectul...*, p. 555. 50. A. Schmemann, *op. cit.*, p. 106.

una în Hristos», care Însuși constituie centrul Bisericii ca unitate, și care a avut puterea să transforme un grup de credincioși în Biserică, cina în sacrament, ritul sau simbolul în realitate. De aceea, sacramentul Hirotoniei nu privește singur pe cel care este hirotonit, ci întreaga Biserică» [51].

Dar însăși această activitate de apostol al Mîntuitorului pe care o săvîrșește preotul provoacă un proces de înduhovnicire a preotului așa precum opera sau lucrarea cuiva își revarsă binefacerile asupra altora, dar și asupra subiectului lucrător.

Așa încît starea de responsabilitate cu care se încarcă primitorul Hirotoniei, creează în același timp o tensiune de continuă preocupare pentru persoana proprie, pentru creșterea sa duhovnicească în Hristos, pentru ca nu cumva, după ce a propovăduit altora, el însuși să fie lepădat (I Cor. IX, 27).

Desigur că taina Hirotoniei pune o sarcină grea pe umerii primitorului, dar îi dă și ajutorul haric necesar purtării ei.

Responsabilității mari îi dă ajutor pe măsura ei, dar și pe măsura strădaniilor primitorului acestei taine.

Harul primit prin punerea mîinilor, dă celui ce se împărtășește de el puterea de a fugi de toate păcatele, de a păstra nealterată credința, nădejdea și dragostea sa de a propovădui adevărul, de a mustra cu blîndețe, de a fi smerit, cunoscînd nevrednicia proprie și slăbiciunile și ispitele.

Preotul are misiunea de a «naște în Iisus Hristos prin Evanghelie» (I Cor. IV, 15) și de a crește pe toți membrii comunității pe care îi are în grijă.

Dar această lucrare se va reflecta și asupra lui, transfigurîndu-l, modelîndu-l după chipul Celui pe care-l preînchipuie, după chipul Păstorului cel bun, Iisus Hristos.

După cum ne-am putut da seama sfintele taine sînt expresia marii iubiri a Mîntuitorului, care ne-a lăsat, după înălțarea Sa, pe Mîngîietorul, ca să ne ajute în lupta noastră cu cel rău, care, profitînd de slăbiciunea noastră, ne periclitează nu numai mîntuirea noastră, ci chiar și condiția noastră de ființe spirituale.

Sfintele taine sînt tot atîtea mîini ale dragostei dumnezeiești întinse nouă pentru a putea birui obstacolele ce stau în fața urcușului nostru duhovnicesc, a creșterii noastre în viața în Hristos. Denumirile multiple, pe care le poartă, indică tot atîtea lucrări, pe care harul Duhului Sfînt le operează asupra ființei noastre sufletești.

Din cele arătate mai sus se poate desprinde într-o oarecare măsură importanța și valoarea sfintelor taine, comparabile în viața organică cu sîngele ce pulsează în vinele fiecăruia dintre noi, sînge care ne face vii și capabili de rod.

Importanța și valoarea lor nu se poate dezvălui însă, în mod deplin, prin mijlocirea cuvintelor, ci numai prin trăirea nemijlocită și practicarea permanentă a lor, prin împărtășirea cu puterea transfiguratoare a harului divin ce se revarsă din ele și aceasta în strînsa comuniune a credinței, a nădejdii și a dragostei cu celelalte mlădițe ale trupului tainic al Mîntuitorului.

51. *Ibidem.*

Pr. Conf. Ion Bria

INTRODUCERE ÎN ECLEZIOLOGIA ORTODOXĂ*

I. — În afară de articolul despre Biserică din Simbolul niceo-constantinopolitan : «Cred în una, sfîntă, sobornicească şi apostolică Biserică», pînă acum nu există o definiţie dogmatică asupra Bisericii în sensul strict al cuvîntului, adică o mărturisire de credinţă formulată de un sinod ecumenic şi încorporată în propovăduirea misionară şi doxologia liturgică a Bisericii. Este adevărat că atît *Mărturisirile de credinţă,* publicate în secolul al XVII-lea, cît şi unele enciclici emise de-a lungul veacurilor de către autoritatea bisericească locală, cuprind afirmaţii şi precizări ecleziologice esenţiale, dar acestea nu deţin o autoritate definitivă. Dintre acestea, *Enciclica patriarhilor orientali din 1848* a căpătat o importanţă deosebită pentru interpretarea acestui subiect, mai ales pentru capitolele dezbătute în momentul apariţiei ei, cum ar fi, de exemplu, autoritatea învăţătoare în Biserică. Literatura ecleziologică patristică este de o varietate şi de o profunzime impresionantă, iar cercetările şi studiile din ultima vreme au analizat unele aspecte de bază ale acesteia. De fapt, în ultimele decenii, datorită exigenţelor dialogului ecumenic în care este cuprinsă întreaga Ortodoxie şi care nu poate evita — în stadiul actual — o anumită comparare sistematică a doctrinelor confesionale aşa cum ele s-au formulat în trecut, teologia ortodoxă a simţit necesitatea să elaboreze unele capitole ecleziologice într-un mod nou şi într-o perspectivă nouă. Pe drept cuvînt se poate vorbi astăzi de o reformulare a ecleziologiei ortodoxe într-o sinteză nouă care, pe de o parte a rezistat tentaţiei de a limita misterul Bisericii la descrierea instituţiilor ei, iar pe de altă parte a părăsit o metodă comparatistă care lua ca punct de referinţă sistemul şi poziţiile celorlalte confesiuni. Meritul acestei noi ecleziologii constă în aceea că a reuşit să redea o definiţie actuală Ortodoxiei, punînd în relief nu numai identitatea şi unitatea ei specifică, ci şi dimensiunile ei ecumenice.

Înainte de a prezenta pe scurt unele trăsături ale ecleziologiei ortodoxe, este necesar să se indice spiritul şi metodologia teologiei ortodoxe ca atare, în acest sens :

1. Prioritatea elementului doxologic în prezentarea şi interpretarea dogmei de credinţă. În locul construcţiilor sistematice de tip scolastic, teologia ortodoxă a preferat limbajul doxologic şi simbolic, care a păstrat şi salvat misterul credinţei. Cuvîntul lui Dumnezeu devine astfel un adevăr trăit, iar mărturisirea credinţei face parte din experienţa liturgică a

* Conferinţă ţinută la Institutul ecumenic de la Bossey-Geneva, în cadrul Seminarului ortodox — 1976.

Bisericii. La nivelul rugăciunii și doxologiei, interpretarea teologică refuză identitatea dintre concept și conținutul conceptualizat și recurge la categoriile teologiei apofatice, care nu sînt altceva decît imnele iubirii divine. Această interpretare și expunere doxologică a învățăturii de credință decurg nu numai din limitele conceptelor și afirmațiilor ce se pot aplica lui Dumnezeu, ci mai ales din realitatea divină transcedentă ca atare, din plenitudinea prezenței lui Dumnezeu în actele Sale de revelație și manifestare personală. Natura doxologică a credinței ortodoxe constituie unul din elementele esențiale pe care Biserica Răsăriteană le-a introdus în dialogul teologic contemporan.

2. Teologia, ca și experiența spirituală, personală sau comunitară, acceptă să fie judecată și corectată de către Biserică și tradiția ei, așa cum reamintește permanent însăși Liturghia înaintea propovăduirii Evangheliei : «Să luăm aminte», «Înțelepciune, drepți !». Ortodoxia nu cunoaște o *theologie perennis*, ca o interpretare definitivă, valabilă pentru toate timpurile și toate locurile, așa cum a încercat catolicismul să impună în vremea scolasticii. Într-adevăr, mărturisirea de credință reprezintă un ghid spiritual permanent, dar categoriile și sistemele discursului teologic nu sînt imuabile și veșnice, deoarece experiența Bisericii traversează diferite timpuri și diferite situații. Teologia se află *înăuntrul* experienței cuvîntului și puterii lui Dumnezeu de către Biserică, în diferite locuri și situații. Ea nu este formulată ca un alt răspuns la problemele ce se pun în istoria Bisericii, ci ca o interpretare continuă, vie, dinamică a răspunsului pe care îl cere în cuvîntul lui Dumnezeu. Ea are o funcție de interpretare și de aceea ea are un caracter mobil, variat, ca însăși viața Bisericilor locale. Și pentru că există totdeauna o tensiune între experiența cuvîntului lui Dumnezeu de către Biserică și reflectarea teologică și istorică a acestei experiențe, teologia trebuie să se reînnoiască, să se corecteze și să se judece continuu în lumina adevărului Revelației și a tradiției Bisericii.

3. Cu toate că teologia ortodoxă nu acceptă o ierarhizare a adevărurilor de credință, totuși ea consideră că dogma îndumnezeirii constituie o învățătură căreia tradiția patristică i-a dat o importanță cu totul particulară, considerînd-o scopul întregii lucrări a lui Dumnezeu cu omul credincios. S-ar putea spune că din punct de vedere sistematic și ecumenic, îndumnezeirea reprezintă definiția prin excelență a Ortodoxiei. *Theosis* devine ținta în care se concentrează marile capitole ale teologiei : antropologia, soteriologia, ecclesiologia, eshatologia. Din reacțiile ortodoxe ce s-au produs în legătură cu publicarea de către revista «Istina» (vol. 19, nr. 3, 1974) a unor articole catolice contra doctrinei palamite despre ființa lui Dumnezeu și energiile divine necreate, reiese clar că respingerea credinței în îndumnezeire înseamnă în fond respingerea Ortodoxiei.

4. În cadrul teologiei sistematice și ecumenice s-a impus o nouă metodologie de a prezenta Ortodoxia. S-a înțeles, în sfîrșit, că Ortodoxia nu mai trebuie considerată ca o latură mediatorie a unui triunghi confesional, deoarece «pozițiile catolice și protestante nu reprezintă două poziții extreme între care Ortodoxia ar fi chemată să joace rolul de mijloci-

toare. Aceste două poziţii fac parte din una şi aceeaşi atitudine fundamentală care, în domeniul eccleziologic, pune accentul pe organizare, structură şi instituţie», spune Prof. N. Nissiotis. Chiar dacă noul curent eccleziologic nu s-a conturat încă într-o formă explicită, el a părăsit metoda eccleziologiei tradiţionaliste, comparatiste, care definea Ortodoxia ca o a treia formă de creştinism, intermediară între catolicismul roman şi protestantismul occidental.

Aşadar, în perspectiva «teologiei apofatice», orice elaborare sau formulare asupra misterului Bisericii trebuie să aibă un caracter doxologic, deschis. Orice rigiditate teologică sau canonică în legătură cu Biserica riscă să devină de aceea mai degrabă o limitare de sens şi de perspectivă, decît o apărare a unui conţinut care prin însăşi natura sa nu poate fi cuprins în definiţii conceptuale.

II. — La întrebarea de principiu : în ce sens Biserica aparţine mesajului Evangheliei lui Hristos, Ortodoxia a dat un răspuns implicit, concepînd Biserica nu atît ca un mijloc sau un instrument în iconomia mîntuirii, ci mai ales ca o realitate unică şi originală, o «creaţie nouă», manifestarea prezenţei continue a lui Dumnezeu în istorie. Biserica este plasată în această perspectivă sacramentală : «Noul Ierusalim, care se pogoară din cer de la Dumnezeu» (Apoc. III, 12). Biserica este «noul popor al lui Dumnezeu» transformat în «trupul lui Hristos», în care Duhul Sfînt însuşi produce evenimentul mîntuirii într-o situaţie interpersonală şi istorică. În şi prin Biserică, Dumnezeu introduce prezenţa Sa personală în lume, aceasta devenind, astfel, «icoana» împărăţiei Sale veşnice, arvuna sfinţirii întregului univers. Vizibilitatea exterioară, istorică a Bisericii, arhitectura ei instituţională şi canonică, pe cît de necesare sînt, pe atît de transparente trebuie să rămînă pentru a lăsa să se exprime realitatea ei spirituală, interpersonală şi harismatică. În locul unei interpretări instrumentaliste sau funcţionale, în care accentul este pus exclusiv pe mijloacele mîntuirii de care dispune Biserica, Ortodoxia a preferat această interpretare sacramentală-harismatică, Biserica fiind mai degrabă mediul în care se produce continuu mîntuirea cu cele trei momente principale ale acesteia : întrupare, răscumpărare, transfigurare. Biserica se defineşte astfel pornind de la sensul mîntuirii noastre în Hristos, care nu poate fi descris în mod simplu nici ca o justificare, nici ca răscumpărare şi nici chiar ca o iertare de păcate, ci mai ales ca un act de consacrare printr-un schimb de iubire dintre Dumnezeu şi omul credincios, printr-un transfer de energie divină. Biserica se produce în actul în care Fiul ne consacră lui Dumnezeu, prin trecerea de la moarte la viaţă. Prin puterea învierii lui Hristos, creaţia se pregăteşte să devină Biserica, depăşind barierele create de păcat, absurdul, moartea, neantul, pentru a recîştiga elanul şi chipul ei originar. Mîntuirea este deci reaşezarea lumii credincioase în starea Mielului lui Dumnezeu, singurul care oferă şi se oferă pentru această lume, ridicînd-o împreună cu El la nivelul altarului ceresc (Apoc. V, 6).

În studiile ecleziologice din ultima vreme, trei aspecte fundamentale ale Bisericii au fost puse în evidenţă :

1. *Aspectul trinitar,* care se referă nu numai la originea și certitudinea Bisericii, ci mai ales la ontologia ei, la constituția ei divino-umană. Noțiunea de treime este de altfel fundamentală pentru înțelegerea misterului Bisericii, deoarece Treimea este simbolul transcendenței, al depășirii, al comuniunii, al libertății. La baza ecleziologiei stă așadar «teologia», ca învățătura despre Dumnezeu-Sfînta Treime, ceea ce înseamnă că întotdeauna trebuie afirmată transcendența ei, deschiderea ei. Ontologia Bisericii este ontologia iubirii, a comuniunii și libertății ; de aceea, ecleziologia nu trebuie înțeleasă ca închizînd Biserica în imanența ei istorică. Biserica nu se învîrte în jurul axei sale terestre, ca să devină un templu cu porțile închise. Biserica este așezată în acțiunea de iubire, comuniune și libertate pe care Dumnezeu o introduce în relația Sa cu omul credincios, acțiune care a luat forma supremă a întrupării Fiului Său, Iisus Hristos. Biserica se află prin însăși ființa ei în această mișcare continuă dintre Dumnezeu și lume. Ea coboară în lume, deoarece Dumnezeu este iubirea totală și accesibilă creației prin energiile Sale necreate, ea e mai mult decît lumea, pentru că Dumnezeu este liber de imanența și relativismul istoriei. Toată iconomia mîntuirii se reduce la această mișcare între Dumnezeu și creația Sa, care a luat forma trecerii de la moarte la viață, de la o stare de imobilism spiritual creată de păcat la o stare de comuniune creată de iubirea lui Dumnezeu.

În legătură cu caracterul trinitar al Bisericii, s-a vorbit despre cele două «iconomii», a Fiului și a Duhului Sfînt. Dar acestea nu trebuie să fie înțelese într-un sens cronologic — întruparea și învierea, evenimentele Fiului, succedate de Cincizecime, manifestarea Duhului Sfînt, — ci într-un sens ontologic și sacramental. Echilibrul eccleziologiei ortodoxe provine anume din faptul că ea a reușit o sinteză între hristologie și pnevmatologie, între aspectul instituțional și cel harismatic, între structura ontologică și cea existențială, între structură și mistică.

Cele două iconomii pot fi descrise astfel :

Pe de o parte, Biserica este un organism divino-uman, teandric, realitatea ontologică «obiectivă» a vieții în Hristos continuată în mod sacramental în istorie. Hristos n-a întemeiat Biserica Sa pur și simplu ca o instituție istorică sau ca o societate de creștini. Ființa ei izvorăște din umanitatea transfigurată a lui Hristos, El însuși fiind capul ei, după înviere, cînd ridică întreaga umanitate la dreapta Tatălui. De altfel, din mulțimea de imagini, simboluri și denumiri ce s-au atribuit Bisericii în perioada apostolică, expresia paulină «trupul lui Hristos» (I Cor. XII, 27 ; Col. I, 18) a reținut cel mai mult atenția teologiei ortodoxe, deoarece ea indică cel mai bine continuitatea sacramentală a vieții în Hristos. Biserica este «purtătoare de Hristos», «hristoforă», în sensul real al cuvîntului. Sfîntul Chiril al Ierusalimului afirmă cu curaj că Biserica și Hristos devin, în actul Euharistiei, «concorporali și consanguini». Centrul ecleziologiei ortodoxe stă, fără nici o îndoială, tocmai în această «concorporalitate» dintre Hristos și Biserica Sa. Meritul Sfîntului Chiril este acela de a fi indicat foarte clar că sensul noțiuni de îndumnezeire

corespunde integral cu sensul noțiunii de «concorporalitate» și «consanguinitate» ; Hristos, Euharistia, Biserica — trupul fizic, trupul sacramental, trupul mistic — nu reprezintă trei entități diferite și separate ontologic, ci toate trei au o unitate de ființă. În taina Euharistiei ne împărtășim cu trupul și sîngele lui Hristos și numai astfel devenim Biserică.

Pe de altă parte, Biserica este «templul Duhului Sfînt» (I Cor. VI, 19), un trup «purtător de Duh», «pnevmatofor». Același Duh care a luat parte la întruparea și transfigurarea Fiului, a luat parte și la întemeierea Bisericii. Dar rolul Duhului Sfînt în Biserică nu se poate limita la ceea ce ține de întemeierea și continuitatea istorico-instituțională a acesteia. Sfinții Părinți interpretează trimiterea Duhului în lume în sensul unui schimb ontologic ce s-a realizat între Iisus Hristos cel înviat și umanitatea noastră ; noi am dat Fiului trupul nostru, iar El ne-a dat Duhul Său, spune Sfîntul Ioan Hrisostom. Biserica nu se plasează aici ca o realitate intermediară între Dumnezeu și credincios, ci este implicată direct în acest transfer ontologic dintre umanitatea înviată a lui Hristos și umanitatea noastră în Duhul Sfînt. Biserica nu poate avea conștiința «obiectivității» și certitudinea mîntuirii în Hristos fără invocarea Duhului Sfînt. În acest sens, caracterul «obiectiv» al sacramentalității Bisericii și al structurilor ecleziale depinde de prezența Duhului Sfînt. Duhul Sfînt mărturisește adevărul în Biserică (Ioan XIV, 26) și confirmă slujirile, tainele, propovăduirea și harismele acesteia (I Cor. XII, 4). El face aceasta în subiectivitatea persoanelor care alcătuiesc comuniunea Bisericii. Prin Duhul Sfînt, fiecare creștin își asumă umanitatea în viață a lui Hristos, dobîndind astfel identitatea sa spirituală și libertatea sa personală. «Celor ce vor birui le voi da din mana cea ascunsă și fiecăruia dintre aceștia le voi da o piatră albă pe care este scris un nume nou, pe care nimeni nu-l știe, decît numai primitorul ei» (Apoc. II, 17).

Cele două perspective : hristologică și pnevmatologică — cu consecințele lor : aspectul instituțional și cel harismatic, ontologic și existențial, sînt complementare și ele nu trebuie să fie nici separate, nici confundate. Din această cauză, sînt de semnalat consecințele ecleziologice ale doctrinei Filioque și ale penticostalismului. O ecleziologie filiocvistă pune accent pe continuitatea istorică și obiectivă a structurilor, care sînt garantate intacte și excluse de la păcat, pe cînd una penticostalistă reduce totul la manifestarea subiectivă, personală a Duhului Sfînt fără conștiința unei realități sacramentale. Pentru cea dintîi, Biserica este o mărturie intactă, o imitație a lui Hristos cel istoric ; de aceea, între perioada apostolică și cea postapostolică, între apostolat și episcopat nu este nici o diferență. Biserica «imită» pe Apostoli, papa «imită» pe Petru, ca vicarul lui Hristos. Pentru cea de a doua, Biserica este mai degrabă o prefigurare a lui Hristos eshatologic ; de aceea, ea se complace într-un fel de dochetism și profetism. Desigur, această analiză este o simplificare, dar ea arată ce importanță are concepția despre «iconomia» persoanelor Treimii în raport cu Biserica. De aceea, doctrina despre Biserică

este influențată în mod direct de ceea ce teologia a formulat în legătură cu *Deus ad intra* și *Deus ad extra.* De pildă, pentru teologia ortodoxă, Duhul Sfînt nu este simpla legătură dintre Tatăl și Duhul, ci are propria sa «iconomie», constituind «trupul» lui Hristos în istoria creștină, ca noul popor al lui Dumnezeu, eshatologic. Biserica se mișcă între istoria creștină — de unde aspectul ei instituțional și harismatic — și împărăția lui Dumnezeu — de unde aspectul ei eshatologic, dar traiectoria ei istorie-eshatologie este penetrată permanent de prezența Duhului Sfînt care ține împreună întreaga «comuniune a sfinților», Biserica cerească și cea pămîntească.

Desigur, în această schemă ecleziologică nici Iisus Hristos, nici Duhul Sfînt nu se identifică cu Biserica, fiind și deasupra ei. Dumnezeu rămîne liber în Biserică, cu toate că El este fidel față de tot ceea ce El însuși a instituit, a dăruit și promis Bisericii Sale (apostolat, slujiri, sacramente, harisme, mesaje etc.), pentru ca aceasta să reziste în istorie iar puterile iadului să nu o biruiască. Dar numai Duhul Sfînt umple de viață, de har și de sens aceste structuri. Din această cauză invocarea Duhului Sfînt este esențială pentru existența și misiunea Bisericii. Însăși preoția este opera Duhului Sfînt și sub judecata acestuia. Clericalismul — și în general structuralismul —, adică certitudinea pe care o dă simpla vizibilitate exterioară a instituțiilor ecleziastice prin care se asigură continuitatea în timp și spațiu, a dus la estomparea «iconomiei» Duhului Sfînt în toată dimensiunea ei. Duhul Sfînt însă e invocat nu numai ca să confirme aceste slujiri și structuri, ci și ca să le judece, să le înnoiască și să le transfigureze. Sfîntul Vasile cel Mare a arătat în lucrarea sa *Despre Duhul Sfînt* că totul în Biserică este într-un proces de înnoire, de continuitate și discontinuitate, așa după cum Faptele Apostolilor arată că aspectul instituțional — vezi Fapte I, 12—26 și II, 42 — și aspectul harismatic — vezi Fapte II, 17 — sînt complementare.

2. *Structura euharistică sau sacramentală a Bisericii.* În ultima vreme, o mare dezvoltare a cunoscut ecleziologia euharistică, care, în contrast cu cea universalistă, a recunoscut deplinătatea eclezială și sacramentală a adunării locale euharistice prezidată de episcop împreună cu preoții. De altfel, încă din perioada apostolică, *ekklesia* s-a identificat cu sinaxa euharistică, în care episcopul înconjurat de preoți propovăduia cuvîntul lui Dumnezeu și săvîrșea euharistia. Euharistia, potrivit învățăturii Sfîntului Apostol Pavel, exprimă ființa și unitatea Bisericii, a celei locale și a celei universale (I Cor. X, 17).

Definiția euharistică a Bisericii este de o importanță fundamentală pentru Ortodoxie, deoarece ea pune în evidență următoarele elemente:

a) Dimensiunea și coeziunea ei eclesială, nu numai în sensul că viața Bisericii este o viață în comunitate și unitate spirituală, ci în sensul că Euharistia constituie acea *koinonia* esențială dintre Dumnezeu și credincios. Koinonia constituie cel mai specific și cel mai puternic atribut al prezenței și spiritualității creștine. Vizibil, această koinonia s-a exprimat prin aceeași credință, acel *depositum fidei* apostolic, prin acea *agape* creștină, care a marcat atît de puternic spiritualitatea Bisericii primare

și mai ales prin frîngerea și împărtășirea pîinii, simbolul reconcilierii cu Dumnezeu și cu aproapele. Desigur că, în primele secole, transmiterea mesajului și spiritualității apostolice, mai ales în mediul elenistic, a ridicat o serie de probleme dificile pentru menținerea acelei comuniuni. Mari personalități teologice, bisericești și spirituale, precum Ignatie, Irineu, Hypolit, Origen, Atanasie, Ciprian, Vasile cel Mare, Ioan Hrisostom au avut un rol esențial în procesul de adaptare a Bisericii în acest mediu. Unul a pus accentul pe ascetism, altul pe instituționalizare, unul pe dimensiunea socială, altul pe cea liturgică, dar toți au păstrat această spiritualitate a koinoniei, care identifică Biserica lui Hristos în lume. Mărturisirea credinței drepte și formularea Ortodoxiei în fața ereziilor, care s-au făcut nu numai în cadrul sinoadelor ecumenice, ci mai ales prin jertfa martirilor și mărturisitorilor, a accentuat și mai puternic acest caracter eclezial, comunitar al Ortodoxiei. Nu trebuie să se uite că doctrina ortodoxă s-a transmis nu numai prin texte dogmatice și catehisme, ci mai ales prin «Viețile Sfinților».

b) *Euharistia este semnul real, anticipat, al unității eshatologice a tuturor în Hristos.* Ea este denumită de Părinți «medicamentul nemuririi», hrana poporului lui Dumnezeu în exodul său către împărăția viitoare. Sinaxa liturgică locală este o icoană a Ierusalimului ceresc, o prefigurare a universalității și unității transcendente a Bisericii. Desigur, «Sfintele, sfinților», ceea ce înseamnă că Trupul și Sîngele euharistic constituie privilegiul membrilor Bisericii. În definitiv, Ortodoxia nu renunță la afirmația că comuniunea euharistică presupune unitatea de credință, mărturisirea aceleiași credințe. Totuși, interpretarea eshatologică a euharistiei ar putea să deschidă un drum nou către această comuniune, deoarece euharistia ar fi semnul unei unități perfecte viitoare a tuturor în Hristos, care depășește orice unitate vizibilă, care nu poate fi niciodată perfectă.

c) Structurile și slujirile în Biserică trebuie concepute tot în această perspectivă euharistică. Euharistia presupune statutul sacerdotal și responsabilitatea liturgică a întregii comunități care s-au dat prin botez și mirungere. Ea este un act sacramental realizat de toți membrii Bisericii în calitatea lor de preoți. Desigur, preoția are diverse trepte și forme, dar episcopul, preotul sacramental și comunitatea, preoția sacramentală și cea universală sînt deopotrivă necesare și indispensabile sacramentului Euharistiei. Liturghia nu se poate săvîrși fără prezența și cooperarea comunității, după cum hirotonia absolută, fără funcție pastorală și o comunitate, este o anomalie.

Această dublă și distinctă participare la starea preoției se vede și în modul în care Biserica păstrează și exprimă credința sa. Episcopatul are datoria de a păzi și exprima credința Bisericii, dar autoritatea bisericească nu este ea însăși criteriul ortodoxiei credinței și nici nu se poate substitui acestuia. Așa cum Apostolii vor «judeca» lumea, tot așa episcopii — ca succesori ai apostolilor — au autoritatea de a discerne adevărul de erezie, dar criteriul acestui adevăr rămîne conștiința totală a Bisericii în care Duhul Sfînt există și operează ca Duh al Adevărului.

Catolicitatea Bisericii înseamnă nu numai la sinodalitate — modalitatea de a conduce colegial — ci la capacitatea ei de a percepe Adevărul în comuniunea de rugăciune, iubire și libertate, pe care o creează Duhul Sfînt în trupul întregii Biserici.

3. *Caracterul penticostal sau misionar al Bisericii*, care nu este altceva decît dimensiunea ei liturgică, deoarece prin «misiune» Ortodoxia n-a înțeles pur și simplu propovăduirea unei doctrine, ci introducerea în ordinea nouă a harului. Biserica proclamă Evanghelia nu în sensul de a transmite pur și simplu un mesaj sau o cultură, ci de a ne «descoperi» pe Dumnezeu nouă, ca creatorul, mîntuitorul și judecătorul nostru. Scopul misiunii este acea «metanoia», care nu este atît o aptitudine etică, ci o atitudine, o orientare fundamentală a vieții creștine, o reconstituire a noastră. În perspectiva Evangheliei, între Biserică și noi există permanent o discrepanță inevitabilă, deoarece Biserica propovăduiește caracterul relativ al creației lui Dumnezeu și o «judecă» pentru imanența și insuficiența ei. Biserica trebuie să facă tot ceea ce poate pentru a evita ca creatura lui Dumnezeu să devină infern, descoperind și condamnînd în realitatea sa răul care o degradează. Pe de o parte, ea «judecă» lumea creată de Dumnezeu, pe de altă parte ea o «consacră» lui Dumnezeu, transformînd-o într-un cosmos transfigurat. «Judecarea», adică spiritul profetic și «consacrarea», adică spiritul liturgic — sînt două acte care aparțin raportului în care Biserica se găsește cu lumea creată de Dumnezeu, care este un raport «euharistic». De aceea o reînnoire a conștiinței evanghelice și profetice a Ortodoxiei depinde de recuperarea funcției sale liturgice în toată profunzimea ei. Misiunea ține de catolicitatea Bisericii care se realizează în aspectul cosmic al liturghiei, după cum se vede și în faptul că, deși preotul strigă «Ușile, ușile!», înaintea Crezului, ea acceptă pe catehumeni și se roagă pentru ei și împreună cu ei. Se pare că imobilismul misionar actual se datorează și unei ritualizări excesive a liturghiei, care împiedică Biserica să comunice organic cu credincioșii. Din cauza polemicii confesionale, tradiția a fost redusă uneori la structuri fixe, instituții rigide, definiții imuabile. Theologia perennis, blocînd astfel dinamismul ei evanghelic și profetic. Tradiția ține însă de «iconomia» Duhului Sfînt în Biserică și nu se referă numai la structurile care să asigure continuitatea în timp și spațiu a Bisericii, ci mai ales la acea «comuniune a sfinților» — «communio sanctorum». Tradiția este o continuă întrupare a Evangheliei lui Hristos în biografia sfinților.

III. — *Prezența Ortodoxiei în dialogul ecumenic* ridică o problemă de principiu, anume: care este definiția eclezială a celorlalte confesiuni creștine care nu aprțin Ortodoxiei. În general, teologia ortodoxă din ultima vreme a evitat să determine în mod precis identitatea eclezială a acestor confesiuni, deși canoanele sînt extrem de severe în ce privește criteriile apartenenței la Biserică. Desigur, tradiția canonică se referă la vechile categorii de eterodocși — eretici, schismatici și apostați —, dar are și ea o oarecare flexibilitate, făcînd, de pildă, distincție între eretici care sînt reprimiți în Biserică fără rebotezare, și cei cărora li se impune botezul ortodox. Se recunoaște azi că limitele canonice ale Bisericii nu

pot fi determinate explicit, ci și pentru că o anumită realitate eclesială și sacramentală poate fi identificată și la neortodocși. Desigur, există anumite criterii ale apartenenței la Biserica deplină : mărturisirea credinței apostolice formulată de sinoadele ecumenice, propovăduirea Evangheliei, celebrarea Euharistiei și botezului de către o preoție sacramentală, așteptarea împărăției, disciplina canonică. Problema însă rămîne : creștinismul este divizat așa de profund încît nu poate să existe comuniune euharistică între toți creștinii. Iar separarea se află nu numai la nivelul sistemelor de organizare, terminologiei teologice și identității culturale a creștinilor, ci la nivelul conștiinței universalității Bisericii. Din experiența pe care ortodocșii o au în dialogul cu anglicanii se pare că punctul central care ar determina reluarea comuniunii euharistice ar fi recunoașterea reciprocă a preoției și a validității tainelor. Dar întrucît teologia sacramentală este doar un capitol al ecleziologiei, ar trebui să se identifice întreaga lor viziune despre Biserică, care este o realitate dinamică și deschisă.

IV. — Nu este locul aici de a compara ecleziologia ortodoxă cu cea catolică și protestantă. Cu toate că definiția reală a Ortodoxiei nu este destul de cunoscută de celelalte confesiuni creștine, totuși acestea au înțeles că Ortodoxia are propria ei identitate specifică, radical diferită de a lor, așa încît ea nu mai poate fi identificată în sens restrictiv sau negativ, ca în trecut : «lumea orientală», «ritul bizantin», «frații separați din Orient». Cîteva idei fundamentale ortodoxe au pătruns în circulația ecumenică, ca de pildă, dimensiunea ecclesială, de comuniune, a credinței creștine, dimensiune neglijată în trecut de Reforma protestantă, care, pe bună dreptate, a respins concepția despre existența unui «intermediar» între Dumnezeu și credincios. Apoi, noțiunea de Biserică locală, care se referă nu numai la modul de organizare administrativă și conducere pastorală a acesteia, ci la realitatea sacramentală a manifestării poporului lui Dumnezeu. Autonomia Bisericilor Ortodoxe locale, socotită de catolici ca o degradare și o renunțare temporară la autoritatea primatului papal, singura structură care ar menține universalitatea Bisericii, este întemeiată pe sacramentalitatea și apostolicitatea comunităților locale, care se păstrează prin episcopatul și euharistia lor. Episcopii nu sînt apostoli continuanți, ci succesori ai apostolilor, de aceea nu există un episcop al Bisericii universale. Iar universalitatea Bisericii se păstrează și se exprimă în și prin comuniunea euharistică. Pentru catolici, a nega primatul papal înseamnă a fi «schismatic». Pentru ortodocși, schisma presupune ruperea comuniunii euharistice, o degradare a definiției Bisericii, care nu poate fi formulată în sens juridic : Biserica universală unită cu scaunul de Roma, ci în sens euharistic.

Se pare că diferențele eccleziologice dintre confesiunile creștine provin din lipsa unei corelații organice între hristologie și prevmatologie. În catolicism, problema nerezolvată rămîne aceea a relației dintre instituție și mistică, dintre structurile eccleziale și spiritualitate ; în protestantism, aceea dintre individ și koinonia, dintre comunitatea de bază și oekumene. Toate confesiunile sînt însă confruntate deopotrivă cu pro-

blema relației dintre Biserică și lume, nu numai la nivelul structurilor, ci mai ales la nivelul mărturiei lor evanghelice. Alianța dintre Hristos și Biserica Sa este o alianță dinamică, creatoare ; de aceea trebuie descoperite toate mijloacele și posibilitățile prin care ea se manifestă : nu numai adunarea euharistică și rugăciunea, ci și angajarea creștinilor în această lume ca mărturisitori ai dreptății, egalității, păcii, iubirii și libertății umane, în numele Fiului lui Dumnezeu care a murit și a înviat «pentru noi oamenii și pentru a noastră mîntuire».

BIBLIOGRAFIE

Enciclica din 1848 — versiunea franceză în «Contacts», vol. XVII, nr. 49, 1965, p. 23—46.

Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Churches,* London, Clarke, 1957.

Georges Florovsky, *Bible, Church, Tradition : An Eastern Orthodox View,* Nordland Publishing Company, Belmont, 1972.

Iaroslav Pelikan, *The Christian Tradition. A history of the Development of Doctrine. II The Spirit of Eeastern Christendom (600—1700),* Chicago : Universtity of Chicago Press, 1974.

John Meyendorff, *Byzantine Theology,* New York, Fordham University Press, 1974.

Dumitru Stăniloae, *Le Saint Esprit dans la théologie et la vie de l'Eglise Orthodoxe,* «Contacts», vol. XXVI, nr. 87, 1974, p. 227—256.

Nikos Nissiotis, *Présence théologique, relations oecuméniques et unité intérieure de l'Orthodoxie,* «Contacts», XVI, nr. 47, 1964, p. 167—203.

Olivier Clément, *Le renouveau de l'Eglise,* «Contacts», XVI, nr. 48, 1964, p. 254—290.

Georges Khodre, *Mission et développement dans la théologie orthodoxe,* «Contacts», vol. XXVI, nr. 85, 1974, p. 66—73.

B. Bobrinskoy, *Liturgie et ecclésiologie trinitaire de Saint Basile,* în vol. *Eucharisties d'Orient et d'Occident,* II, Les Editions du Cerf, Paris, 1970, p. 197—240.

Elie Mélia, *Le mystère de l'Eglise,* în «Lumière et Vie», vol. X, nr. 55, 1961, p. 47—63.

Paul Evdokimov, *La culture à la lumière de l'Orthodoxie,* în «Contacts», vol. XIV, nr. 57, 1967, p. 10—34.

Jean Zizioulas, *La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain,* în «Contacts», vol. XIX, nr. 57, 1967, p. 83—92.

Ion Bria, *Living in the One Tradition. An Orthodox Contribution to the question of unity,* în «The Ecumenical Review», nr. 4/1974.

Pr. Conf. Ştefan Alexe

ÎNSUŞIRILE ŞI LIMITELE BISERICII

Cea mai de seamă problemă care a făcut şi face obiectul discuţiilor ecumeniste este refacerea unităţii Bisericii. Cine urmăreşte activitatea Consiliului Ecumenic al Bisericilor sau discuţiile bilaterale dintre diferitele Biserici şi Confesiuni, constată cu uşurinţă că problema ecleziologică este nelipsită din catalogul temelor care se dezbat în toate întrunirile, pe plan local, regional sau mondial. Se discută asupra instituirii Bisericii, asupra naturii ei, asupra caracterului ei divino-uman, asupra organizării, asupra membrilor Bisericii, asupra conducerii, asupra sfintelor taine etc.

De altfel, învăţătura despre Biserică a preocupat pe creştini în toate timpurile, pentru că Biserica este taina mîntuirii lor. Sinodul al II-lea ecumenic ţinut la Constantinopol în anul 381, a fixat în Simbolul credinţei dogma despre Biserică, într-o formulare extrem de simplă şi uşor de reţinut. «Cred într-una, sfîntă, sobornicească şi apostolească Biserică». Unitatea, sfinţenia, sobornicitatea şi apostolicitatea formează însuşirile sau atributele Bisericii, exprimînd plenitudinea naturii ei şi asigurînd continuitatea lucrării mîntuitoare a Domnului nostru Isus Hristos pînă la Parusie.

Între temele cu privire la Biserică, ce urmează a fi discutate în cadrul dialogului teologic oficial dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Veche Catolică, este şi aceasta: «Hotarele (limitele) Bisericii». Problema se pune în relaţie cu însuşirile Bisericii, care exprimă adevărul de credinţă, revelat, predat de Mîntuitorul Sfinţilor Apostoli şi păstrat cu sfinţenie de Biserica Ortodoxă. Trăirea în acest adevăr, adică în hotarele Bisericii celei adevărate, îi dă creştinului certitudinea mîntuirii.

În cele ce urmează vom expune mai întîi învăţătura Bisericii Ortodoxe despre însuşiirile Bisericii, apoi vom face unele consideraţiuni în lumina acestei învăţături, cu privire la hotarele Bisericii.

I. 1. Biserica este *una*, pentru că Domnul nostru Isus Hristos n-a întemeiat mai multe Biserici care să existe paralel, ci una singură. Sfîntul Apostol Pavel învaţă că Biserica este Trupul lui Hristos şi Hristos este Capul ei. În Iisus Hristos, Dumnezeu realizează planul Său de a reuni într-unul toate cele din cer şi cele de pe pămînt (Efes. I, 9—10), deoarece «toate au fost făcute prin El şi pentru El» (Colos. I, 16). Prin jertfa Sa, Domnul Iisus Hristos a devenit «Capul Bisericii», întrucît toţi aparţin Lui, ca membrele în trup, ca «împlinirea Celui ce plineşte toate în toţi» (Efes. I, 22—23). El ţine Biserica întocmai ca un trup unitar şi stabil, «bine închegat şi strîns legat» (Efes. IV, 16). Ca rezultat al întrupării şi al jertfei Sale răscumpărătoare, noi sîntem una în Hristos (Galat. III, 28). Unitatea creştinilor se întemeiază deci pe hristocentrismul Bisericii: «Este un singur Trup, un singur Duh, după cum şi voi aţi fost chemaţi la o singură nădejde a chemării voastre. Este un singur Domn, o singură credinţă, un singur botez» (Efes. IV, 4—5). Sfîntul Apostol Pavel accentuează legătura ontologică dintre Hristos şi Biserică (I Cor. I, 2; Efes. III, 21; V, 32), aşa încît forma sacramentală pe care o ia viaţa noastră în Hristos este Biserica, adică existăm în Hristos ca

«Trup», ca o comunitate şi comuniune: «Noi cei mulţi alcătuim un singur trup în Hristos, dar fiecare în parte sîntem mădulare unii altora» (Rom. XII, 5).

Mîntuitorul Iisus Hristos se roagă ca unitatea Bisericii să ia chipul unităţii Sfintei Treimi şi să se hrănească din unitatea Sfintei Treimi (Ioan XVII, 21—24). De fapt, unirea Persoanelor treimice constituie temelia unităţii Bisericii, după cum subliniază şi unii Părinţi ai Bisericii[1], dintre care Sfîntul Ciprian în lucrarea *Despre unitatea Bisericii*, relevînd numeroase şi interesante situaţii şi aspecte ale unirii umanităţii cu dumnezeirea în Biserică, a accentuat că viaţa şi unitatea Bisericii sînt revărsarea vieţii şi a unităţii Sfintei Treimi în cei care au primit şi primesc să facă parte din Biserică[2].

Unitatea concretă şi vizibilă a Bisericii este lucrarea şi efectul Cincizecimii, pentru că Sfîntul Duh constituie principiul dinamic al «koinoniei» (Fapte II, 42), încît apartenenţa la Biserică este dependentă de primirea Duhului. Sfîntul Atanasie cel Mare spune că «Dumnezeu s-a întrupat pentru ca omul să poată deveni locaş al Sfîntului Duh (pneumatofor)»[3], iar Sfîntul Irineu spune că unde este Biserica acolo e Duhul lui Dumnezeu şi unde este Duhul lui Dumnezeu, acolo este Biserica şi tot harul[4]. În acelaşi sens se exprimă şi Sfîntul Grigorie Palama atunci cînd afirmă că «harul dă Trupului (adică Bisericii) experienţa lucrurilor dumnezeieşti»[5]. Participarea la Trupul lui Hristos, care e Biserica, se face prin Sfîntul Duh. «Noi toţi, în adevăr, am fost botezaţi într-un singur Duh, ca să alcătuim un singur trup, fie iudei, fie elini, fie robi, fie slobozi; şi toţi am fost adăpaţi dintr-un singur Duh» (I Cor. XII, 13). De aceea, unitatea Bisericii constă în «păstrarea Duhului în legătura păcii» (Efes. IV, 3).

Unitatea Bisericii se exprimă, de asemenea, prin unitatea de credinţă, prin unitatea de cult şi participarea la aceleaşi Taine, precum şi prin unitatea comunităţii ecleziastice şi de conducere[6]. Unitatea de credinţă, care este manifestată în aceeaşi mărturisire şi în aceeaşi predicare nealterată a adevărului creştin este socotită de Sfîntul Apostol Pavel ca mijloc şi rezultat al edificării în Hristos, care este Logosul şi în Sfîntul Duh, care este Duhul Adevărului. Sfîntul Apostol Pavel numeşte Biserica lui Dumnezeu «stîlpul şi temelia Adevărului» (I Tim. III, 15), îndemnîndu-i pe credincioşi să ajungă la «unitatea credinţei» (Efes. IV, 13).

Încorporarea în Biserică începe cu actul de credinţă în adevărul şi realitatea Revelaţiei divine, de aceea mărturisirea credinţei ortodoxe a fost de la început condiţia fundamentală a apartenenţei la Biserică prin Botez şi a rămînerii în sînul Bisericii. Această unitate este accentuată în deosebi de Sfîntul Apostol Pavel care cere păzirea depozitului credinţei şi combate energic pe pseudo-profeţi şi pseudo-învăţători (Efes. IV, 3—15; I Cor. I, 10; Gal. I, 6—8; Tit. III, 6—8). De asemenea, Biserica este o comunitate sacramentală, liturgică, în care se săvîrşesc Sfintele Taine ca mijloace

1. Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, 46, 6, Ed. Joseph A. Fischer, p. 82; Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia LXXVIII la Ioan*, P.G., LIX, 425. Vezi şi Pr. Prof. D. Stăniloae, *Relaţiile treimice şi viaţa Bisericii*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 4, p. 503—525.

2. Sfîntul Ciprian, *De unitate Ecclesiae*, 6, 23, CSEL, III, 1, p. 215 şi 231.

3. Sfîntul Atanasie cel Mare, *De incarnatione*, P.G., XXVI, 996.

4. Sfîntul Irineu, *Adversus haereses*, III, 24, L, P.G., VII, 966 BC.

5. Saint Grègoire Palamas, *Triades*, Ed. Meyendorff, p. 460, citat după Olivier Clément, *Situation de la parole théologique selon la tradition orthodoxe*, prefaţă la cartea teologului grec Christos Yannaras, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu*. Théologie sans frontiers, traduit du grec par Jacques Touraille, Paris, 1971, p. 11. Vezi şi Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sensul ecumenic al lucrării Sfîntului Duh în teologia Sfinţilor Părinţi*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 2, p. 220—239.

6. Panagiotis N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, Tome second. Trad. française par l'Arch. Pierre Dumont O.S.B., Chevetôgne, 1967, p. 379.

prin care Dumnezeu în Duhul Sfînt împărtășește Harul mîntuitor celor ce cred și mărturisesc pe Fiul Său, Iisus Hristos ca Domn și Mîntuitor. Prin Sfintele Taine, Hristos Domnul zidește Biserica Sa, în care El este prezent în mod sacramental, așa cum întărește Sfîntul Ioan Damaschin spunînd că «dacă taina este o unire cu Hristos și în același timp o unire a tuturor unii cu alții, aceasta trebuie să ne dea unitatea reală cu cei care o primesc așa cum am primit-o și noi» [7]. De aceea, unitatea bisericească văzută nu este posibilă fără comuniunea sacramentală, iar comunitatea sacramentală nu poate fi despărțită de unitatea de credință. Căci după cum «harul și adevărul» nu se pot despărți de Hristos, tot așa nici viața sacramentală a Bisericii nu se poate despărți de adevărul de credință care stă la baza unirii membrelor în Trupul lui Hristos, adică în Biserică [8].

Un alt element de seamă al unității Bisericii este ierarhia și în primul rînd episcopatul. Unitatea ei se exprimă și prin comuniunea membrilor ierarhici. Apostolii au rînduit ca succesori ai lor pe episcopi, iar aceștia, la rîndul lor, hirotonisesc preoți și diaconi, împărtășindu-se astfel întregului popor credincios, harul Sfîntului Duh. Funcțiile și organele instituționale așezate prin hirotonie episcopală în succesiune apostolică în Biserică fac parte din elementele necesare existenței și misiunii ei [9]. Ierarhii rămîn în comuniune cu poporul credincios, împărtășindu-se cu acesta din aceleași Taine. Astfel, comuniunea dintre ei este comuniunea dintre Bisericile locale pe care le reprezintă.

Prin urmare, Biserica fiind conștientă de la început că este păzitoarea unității, n-a recunoscut niciodată erezia și schisma ca organe paralele ale mîntuirii, luînd măsuri împotriva celor ce se osîndeau singuri prin alterarea învățăturii de credință sau nesocotirea cîrmuirii ierarhiei [10].

2. Biserica este caracterizată drept instituție *sfîntă*, care sfințește în același timp pe credincioși. Caracterul de sfințenie îi este conferit Bisericii de Domnul nostru Iisus Hristos și de Sfîntul Duh, izvorul sfințeniei. Primii creștini se numeau sfinți (Fapte IX, 32; Rom. I, 7; XII, 13; Efes I, 1), învățătura pe care o predică este sfîntă, creștinii sînt renăscuți prin Botez spre o viață nouă, harică. Sfîntul Apostol Pavel declară că activitatea slujitorilor bisericești are în vedere «desăvîrșirea sfinților»,

---

7. Sfîntul Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa*, IV, 13, P.G. XCIV, 1154 A.

8. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Unitatea Bisericii și problema refacerii ei în lumina Sfinților Părinți*, în «Ortodoxia», VI (1954), nr. 2—3, p. 438—439; Magistrand Grigoraș Aurel, *Unitatea în Hristos și unitatea în Biserică*, în «Studii Teologice», XVII (1965), nr. 3—4, p. 182—203; Idem, *Unitatea de credință condiție a unității Bisericii*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 3, p. 410—422; Pr. Conf. Ștefan C. Alexe, *Biserica una și Bisericile cele multe*, în «Ortodoxia», XXV (1973), nr. 2, p. 320—325, P.C. Prof. D. Stăniloae în studiul *Autoritatea Bisericii*, în «Studii Teologice», XVI (1964), nr. 3—4, p. 204, pune accentul pe efortul comun al credincioșilor de a propăși în dreapta credință, în cadrul Sfintei Liturghii, subliniind următoarele: «Unitatea conștientă în credință e o datorie și o năzuință necontenită a membrilor Bisericii. În timpul Liturghiei care e și un mijloc de sporire comună a credinței și de mărturisire a ei, credincioșii, pregătindu-se pentru aducerea jertfei euharistice și pentru unirea cu Hristos, cer în repetate rînduri «unirea credinței» și, ca urmare a ei, «împărtășirea Sfîntului Duh». Se arată astfel că unirea cu Hristos și deci întreolaltă nu poate avea loc fără această bază de unitate spirituală prin credință și că Duhul care se primește prin trupul Domnului e Duhul unității și al comuniunii iubitoare între credincioși, nu duhul dezbinării. Cînd se apropie momentul prefacerii euharistice, credincioșii primesc îndemnul: «Să ne iubim unii pe alții ca într-un gînd să mărturisim», iar ei răspund: «Pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfîntul Duh, Treimea cea de-o ființă și nedespărțită», apoi mărturisesc Simbolul credinței întreg, în vreme ce și preotul îl rostește în altar.

9. Pr. Prof. Liviu Stan, *Succesiunea apostolică*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 5—6, p. 305—325.

10. Hristu Andrutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, Traducere de Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 294.

zidindu-se astfel Trupul lui Hristos (Efes. IV, 11—12), iar despre Biserică spune: «Hristos a iubit Biserica şi S-a dat pe Sine pentru ea, ca s-o sfinţească, curăţind-o cu baia apei prin cuvînt şi ca s-o înfăţişeze Sieşi, Biserică slăvită, neavînd pată sau zbîrcitură, ori altceva de acest fel, ci ca să fie sfîntă şi fără de prihană» (Efes. V, 25—27). Prin jertfa pe Cruce, Mîntuitorul «a sfinţit prin sîngele Său, poporul» Lui (Evrei XIII, 12), adică pe cei ce cred şi devin membre ale Trupului, rugîndu-se Tatălui «ca şi aceştia să fie sfinţiţi întru adevăr» (Ioan XVII, 19). Sfinţenia membrilor Bisericii se săvîrşeşte după har şi prin participare la sfinţenia Fiului lui Dumnezeu [11]. Căci sfinţenia desăvîrşită este numai la Dumnezeu, «a cărui sfinţenie, după afirmaţia Sfîntului Grigorie de Nysa, nu are hotar» [12]. E adevărat că creştinii se străduiesc spre neprihănire şi sfinţenie, dar se face deosebire între sfinţenia dumnezeiască şi sfinţenia dobîndită prin har şi prin efort personal, după cum remarcă Sfîntul Chiril al Ierusalimului. «Cu adevărat unul este sfînt, sfînt prin natură. Şi noi sîntem sfinţi dar nu prin fire ci prin participare şi prin exerciţiu şi prin rugăciune, sîntem sfinţi şi noi învrednicindu-ne de Sfîntul Duh» [13]. Aceasta arată că creştinii în Biserică nu sînt sfinţi cu desăvîrşire, ci se găsesc pe calea sfinţeniei. Adică în Biserică se află şi unii care se luptă cu greutatea păcatelor sau sînt creştini numai cu numele. Aceasta nu limitează însă dimensiunea sfinţeniei Bisericii. Dimpotrivă, Biserica a luat totdeauna atitudine atît împotriva celor ce au socotit Biserica alcătuită numai din sfinţi cît şi a celor care, accentuînd sfinţenia elementului dumnezeiesc au privit cu prea mare îngăduinţă la membrii păcătoşi, cu convingerea că alegerea definitivă între cei buni şi cei răi, între grîu şi neghină, se va face cu dreptate divină la judecata din urmă [14].

3. *Sobornicitatea* Bisericii [15] se înţelege spaţial, adică Biserica este răspîndită în toată lumea, şi temporal unind «toate în Hristos şi cele din ceruri şi cele de pe pămînt» (Efes. I, 10), întinzîndu-se pretutindeni ca loc şi ca timp şi cuprinzînd pe toţi drepţii Vechiului Testament care au crezut în Dumnezeu şi pe cei ce au crezut în Hristos şi vor crede pînă la sfîrşitul veacului, Biserica pămînteasca şi cerească. Sobornicitatea Bisericii este strîns legată de unitatea Bisericii, pentru că Biserica, deşi este răspîndită în toată lumea, totuşi formează un întreg unitar, fără limitări de loc, de timp, de rasă, de limbă, etc., deoarece «Dumnezeu vrea ca toţi oamenii să se mîntuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină» (I Tim. II, 4).

Sobornicitatea Bisericii se înţelege însă şi ca ortodoxia credinţei, care înseamnă unitate în învăţătură şi conducere, ca legătură ce uneşte Bisericile din diferite locuri. În acest fel a înţeles Sfîntul Chiril al Ierusalimului cuvîntul καθολική din Simbolul de

11. Prof. Ioan Karmiris, *Fiinţa şi însuşirile Bisericii* (în limba greacă), *în Ortodoxia şi Vechi-Catolicismul*, Caietul VI, Atena, 1974, p. 21.

12. Sfîntul Grigorie de Nyssa, *Omilia VI la Cîntarea Cîntărilor*, P.G. XLIV, 893.

13. Sfîntul Chiril al Ierusalimului, Cateheza *XXIII*, 19, P.G., XXXIII, 1124.

14. Hristu Andrutsos, *Op. cit.*, p. 299.

15. În studiul intitulat: *Sobornicitatea Bisericii*, (publicat în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 3—4, p. 150—168), Domnul Prof. Nicolae Chiţescu dă următoarea definiţie a sobornicităţii: «Sobornicitatea e plinătatea vieţii dumnezeieşti împărtăşită celor care formează un organism tainic — Biserica lui Hristos —, în comuniunea iubirii suprafireşti şi a adevărului descoperit şi în duhul libertăţii de copii ai lui Dumnezeu. Ea implică, deci, unirea tuturor cu totul, în trăirea unicului adevăr descoperit, formulat în soboarele a toată lumea creştină» (p. 150). «Sobornicitatea Bisericii se poate înţelege ca avînd feţe deosebite, una potrivită cu aspectul ei de comuniune harică, nevăzută, alta cu acela de instituţie dumnezeiască şi omenească văzută, adică să fie calitativă, duhovnicească şi intensivă, lăuntrică (exprimînd universalitatea în Har, în iubire, în adevăr, în ortodoxia mărturisirii credinţei de totdeauna şi de pretutindeni); sau să fie exterioară, extensivă, spaţială, cantitativă (privind întinderea Bisericii etc.), p. 158.

credință, spunînd: «Biserica se numește sobornicească pentru că se întinde în toată lumea, de la o margine a pămîntului la cealaltă și pentru că învață în mod sobornicesc și desăvîrșit toate învățăturile care trebuie să ajungă la cunoștința oamenilor» [16]. De aceea, începînd cu secolul al II-lea, Bisericile locale se înfățișau înaintea ereziilor și schismelor ca «ortodoxe», adică sobornicești», exprimîndu-se astfel identificarea lor prin credință cu Biserica în general, prin urmare arătau ortodoxia lor. Scrisoarea *către Smirneni* a Sfîntului Ignatie Teoforul explică: Așa după cum în Euharistie [17] este prezent Hristos în întregime, tot la fel fiecare comunitate eclezială este plenitudinea Trupului lui Hristos căci «unde este Hristos Iisus, acolo este și Biserica sobornicească» [18]. În *Martiriul Sfîntului Policarp* găsim acordarea acestui nume atît Bisericilor locale cît și comunităților răspîndite în lume, care aparțin de Sfînta Biserică sobornicească [19].

4. Biserica se numește și *apostolică* pentru că este întemeiată de Mîntuitorul Hristos, marele «Apostol» (Col. IV, 4 și Evrei III, 1), «pe temelia Apostolilor și a proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind însuși Iisus Hristos» (Efes. II, 20), adică pe mărturisirea Apostolilor cu privire la Iisus Hristos. Fiul lui Dumnezeu celui viu (Matei XVI, 18). «Apostolicitatea se arată pe de o parte în mărturisirea aceleiași credințe pe care a mărturisit-o și Biserica primară și în identitatea conducerii, iar pe de alta, în succesiunea numită apostolică, în seria episcopilor ca urmași ai Apostolilor, cînd sînt instituiți canonic. Ambele aceste momente stau în legătură internă, presupunîndu-se reciproc. Precum învățătura apostolică este baza succesiunii apostolice, tot astfel succesiunea apostolică constituie indiciul extern că o Biserică este adevărată și în armonie cu Biserica primară, în doctrină și conducere» [20].

Succesiunea apostolică este socotită de Părinții Bisericii ca o conductă prin care curge învățătura apostolică și un semn distinctiv al Bisericii adevărate față de cele false [21].

Dimensiunile apostolicității Bisericii sînt un garant al adevărului de credință. În sinoadele ecumenice, episcopii sinodali exclamau: «Așa au învățat Apostolii și Părinții! La fel se găsește și în scrierile Părinților Bisericii, întărirea cuvîntului lor cu referirea continuă la învățătura Apostolilor. Tot în acest sens, de plenitudine a adevărului de credință, a săvîrșirii tainelor și a trăirii în comuniunea de dragoste a Bisericii spune și Sfîntul Ciprian că «Episcopul este în Biserică și Biserica în Episcop și dacă cineva nu este cu Episcopul, acela nu este în Biserică» [22], înțelegînd, e clar, pe episcopul așezat în Biserică în mod canonic, care «a primit de la Apostoli, așa cum întărește și Sfîntul Irineu, învățătura și tradiția și ne-a predat nouă tuturor una și aceeași credință» [23].

---

16. Sfîntul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza XVII*, 23, P.G., XXXIII, 1044 AB; Comp. și Fericitul Augustin, *De agone christiano*, lib. I, cap. XXIX, 31, P.L., XL, 306.

17. Problema relației dintre Sfînta Euharistie și sobornicitatea Bisericii a fost studiată de Pr. Prof. D. Stăniloae în articolul: *Biserica universală și sobornicească*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 2, p. 167—198.

18. Sfîntul Ignatie Teoforul, *Epistola către Smirneni*, 8, 2, Ed. Joseph A. Fischer, p. 210.

19. *Martiriul Sfîntului Policarp*, XVI, 2 și XIX, 2, Ed. G. Rauschen, *Florilegium Patristicum*, I, Bonn, 1914, p. 55, 58.

20. Hristu Andrutsos, *op. cit.*, p. 301.

21. *Ibidem.*

22. Sfîntul Ciprian, *Epistola LXVI*, 8, CSEL, III, 2, p. 733.

23. Sfîntul Irineu, *Adversus haereses*, V, 20, 1, P.G., VII, 1177.

II. Problema hotarelor Bisericii este îndeosebi ridicată de unele Biserici şi comunităţi creştine care prezintă elemente ecleziale şi care revendică titlul de Biserică.

Învăţătura că Biserica este singura mîntuitoare e atestată de izvoarele Revelaţiei. Mîntuitorul a spus: «Cel care ascultă de voi, de Mine ascultă şi cel care se leapădă de voi, de Mine se leapădă, iar cel care se leapădă de Mine, se leapădă de cel ce M-a trimis pe Mine» (Luca X, 16; Matei XVIII, 18); sau: «De nu va asculta cineva de Biserică să fie ca un păgîn şi vameş» (Matei XVIII, 17); sau: «Eu sînt Calea, Adevărul şi Viaţa. Nimeni nu vine la Tatăl decît prin Mine» (Ioan XIV, 6); sau: «Eu sînt uşa: de va intra cineva prin Mine se va mîntui» (Ioan X, 9). Aceasta arată că adevărul mîntuitor se află numai în Biserică şi că numai Biserica, sub acţiunea sfinţitoare a Sfîntului Duh [24] posedă mijloacele fericirii veşnice.

În legătură cu aceasta se pune întrebarea pînă unde se întinde Biserica cea adevărată, cum se pot marca hotarele acestei Biserici şi ce se întîmplă în afară de aceste hotare? Un răspuns potrivit se poate da numai în lumina învăţăturii Părinţilor şi Scriitorilor bisericeşti. În general, afirmaţia lui Origen şi a Sfîntului Ciprian că în «afară de Biserică nu este mîntuire», reluată şi de alţi Părinţi ai Bisericii, a avut şi are o mare influenţă în dezvoltarea dogmei ecleziologice. Această afirmaţie se referea la nişte fapte concrete petrecute în secolul al II-lea şi al III-lea, în cadrul Bisericii. Origen face un apel către iudei, de a ieşi din cadrul Vechiului Testament şi de a intra în Biserică spre a se mîntui, aşa cum Noe a intrat în corabia izbăvitoare: «Cine din acest popor vrea să fie salvat să vină în această casă pentru a dobîndi mîntuirea. Să vină în această casă, în care Sîngele lui Hristos este semnul mîntuirii... În afară de această casă unică, adică în afară de Biserică, nimeni nu este mîntuit. Dacă totuşi cineva iese din ea, este singur vinovat de moartea sa» [25]. Sfîntul Ciprian, cu un secol mai tîrziu, exprimă aceeaşi gîndire, luînd atitudine fermă împotriva celor ce se separau de Biserică, formînd partide religioase, arătînd că «cel ce nu are Biserica drept mamă nu poate avea pe Dumnezeu drept tată», şi că «nu este posibilă mîntuirea în afară de Biserică» [26].

În ultima vreme, unii teologi au interpretat afirmaţiile de mai sus în sens istoric [27], lăsînd oarecum să se înţeleagă că învăţătura Sfîntului Ciprian despre mîntuirea creştinilor numai în Biserica cea Una, exprimată în anumite formule ferme, nu ar mai avea astăzi aceeaşi tărie. Că această interpretare este eronată şi tendinţioasă, o demonstrează Sfîntul Ciprian care, în *Epistola LXXIII*, adresată «Fratelui Iubaianus», arată clar că este necesar ca ereticii să fie rebotezaţi, dacă s-ar întoarce la dreapta credinţă, deoarece dreptmăritorii creştini n-au nimic comun cu aceştia: nici pe Dumnezeu-Tatăl, nici pe Hristos-Fiul lui Dumnezeu nici pe Sfîntul Duh, nici credinţa nici Biserica şi deoarece botezul ereticilor nu duce la mîntuire «quia salus extra Ecclesiam

24. Sfîntul Niceta de Remesiana, *Despre Sfîntul Duh*, 18, ed. Burn, p. 34. Cf. şi Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Cuvîntarea XLI. La Cincizecime*, XVI, P.G., XXXVI, 449 C: «Căci din Acelaşi Duh unic revărsîndu-se în mulţi aceeaşi înţelegere sînt adunaţi toţi în aceeaşi armonie»; Fericitul Augustin, *Cuvîntarea CCLXVII*, IV, P.L., XXXVIII, 1231: «Aşa lucrează Sfîntul Duh în Biserica întreagă, după cum lucrează sufletul în toate membrele unui trup». Alte relatări patristice, la Pr. Prof. D. Stăniloae, *Sfîntul Duh şi sobornicitatea Bisericii*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 1, p. 36—43.

25. Origen, *In librum Jesu Nave, Omilia III*, 5, P.G., XII, 841—842.

26. Sfîntul Ciprian, *De unitate Ecclesiae*, 6, CSEL, III, 1, p. 214.

27. Joseph Ratzinger, *Le nouveau peuple de Dieu*, traducere din limba germană, Paris, 1971, p.150—152; Hans Küng, *Die Kirche*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1967, Cap. D II, 2. Părerile lui Küng au fost expuse critic de Episcop Dr. Antonie Plămădeală, vicar patriarhal, în lucrarea: *Hans Küng şi Declaraţia «Mysterium Ecclesiae»*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, (Extras din «Ortodoxia», 1/1974), Bucureşti, 1974, p. 10—11; 42—43.

non est», iar ei nu se află în Biserica cea adevărată [28]. De aici reiese în concepția Sfîntului Ciprian, că erezia și schisma nu erau factori care să zidească Biserica lui Hristos. Aceeași idee se găsește și la Sfîntul Ignatie Teoforul care, întărind pe creștinii din Filadelfia în dreapta credință, le scrie: «Nu vă înșelați, frații mei, dacă cineva urmează unui schismatic nu moștenește împărăția lui Dumnezeu; dacă cineva umblă în altă învățătură, acesta nu este împreună cu Patima lui Hristos» [29].

Vorbind catehumenilor despre sensurile cuvîntului Biserică, Sfîntul Chiril al Ierusalimului face următoarea precizare: «Cineva ar putea afirma că, propriu vorbind și adevărat, și adunarea celor răi, a ereticilor, adică a marcioniților, maniheilor și a celorlalți este tot biserică. Împotriva acestei afirmații, *Simbolul credinței* te-a întărit și ți-a predat acest articol de credință: *Și într-una, sfîntă, sobornicească Biserică*, pentru ca să fugi de adunările lor spurcate și să rămîi pururea în sfînta Biserică în care ai și fost renăscut» [30]. Un alt Părinte al Bisericii, Sfîntul Niceta de Remesiana, opune Biserica cea adevărată în care se predă corect învățătura Mîntuitorului, așa cum a fost propovăduită de Apostoli, falselor Biserici, care își au origine omenească nu dumnezeiască, spunînd: «Într-adevăr, sînt și alte Biserici, false (pseudo-ecclesiae) dar tu să nu ai nimic comun cu ele, ca de exemplu, a maniheilor, a catafrigienilor, a marcioniților, sau ale celorlalți eretici sau schismatici, fiindcă ei încetează de a mai face parte din această Biserică sfîntă; ei cred în învățăturile diavolești ale înșelătorului și spun altceva decît au predat Apostolii» [31]. În același sens vorbește și Rufin de Aquileea despre Bisericile false, numindu-le «Concilium vanitatis» și «Congregationes malignantium», în opoziție cu adevărata «Biserică, una, sfîntă, în care este o singură credință și un singur Botez, în care se crede într-un singur Dumnezeu-Tatăl și într-unul Domn Iisus Hristos Fiul Lui și într-un singur Duh Sfînt. Căci sînt mulți alții care au alcătuit Biserici, ca Marcion, Valentin, Ebion, Maniheu și Arie și ceilalți toți ereticii» [32]. Această învățătură a fost exprimată cu multă vigoare, la începutul secolului al VI-lea, de Episcopul Fulgențiu de Ruspe (468—533), care scria că «toți ereticii și schismaticii, care-și vor sfîrși viața în afară de Biserica sobornicească, nu vor avea parte de mîntuire» (Matei XXV, 41) [33].

Așadar, în plenitudinea credinței adevărate, în episcopatul cu succesiunea apostolică și în Sfintele Taine, se poate spune că se află hotarele Bisericii. Erezia, ca slăbire a adevărului de credință, a fost aruncată dincolo de hotarele Bisericii, condamnată și înlăturată. La fel a fost combătută și schisma ca o înstrăinare de Biserică, o despărțire bazată pe motive etice și administrative, fără nici o fundamentare dogmatică [34].

---

28. Sfîntul Ciprian, *Epistola LXXIII*, 21, CSEL, III, 2, p. 795.

29. Sfîntul Ignatie Teoforul, *Epistola către Piladelfieni*, 3, 3, Ed. Joseph A. Fischer, p. 196.

30. Sfîntul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza XVIII*, 26, P.G., XXXIII, 1048 AB, trad. de Pr. D. Fecioru, «Izvoarele Ortodoxiei», 7, București, 1943, p. 528.

31. Niceta de Remesiana, *De Symbolo*, 10, Ed. Burn, p. 48—49.

32. Rufin de Aquileea, *Comentariu la Simbolul Apostolilor*, 39, P.L., XXI, 375 AB. Alte mărturii în această problemă la Lactantiu, *Divinae institutiones*, 4, 30, 11, CSEL, XIX, p. 396; Fericitul Ieronim, *Epistula ad Damasum*, 2, CSEL, LIV, p. 63; Fericitul Augustin, *Sermo ad Caes. eccl. plebem*, 6, CSEL, LIII, p. 174.

33. Fulgențiu de Ruspe, *Die fide, seu de regula verae fidei, ad Petrum, liber unus*, XXXVIII, 79, P.L., 704 A.

34. Theodoros Nikolaou, *Die Grenzen der Kirche in der Sicht der Ortohodoxen Katholischen Kirche*, în «Ökumenische Rundschau», 21, 1972, Caiet 3, p. 321—323; Cf. și J. Kalogiru, *Introducere la a doua Conferință a Comisiei teologice interortodoxe asupra dialogului cu vechii-catolici și Documentele vechi-catolice respective cele mai recente* (greceşte), Tesalonic, 1971, p. 35—36, cit. după Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Pregătirea dialogului cu Vechii-Catolici*, Cap. I: *Cîteva considerații asupra ființei și limitelor Bisericii*, în «Ortodoxia», XXV (1973), nr. 4, p. 500.

De aceea, în Biserica Ortodoxă se subliniază faptul că toţi cei ce cred în Mîntuitorul Iisus Hristos sînt în Biserica — Una, Sfîntă, Sobornicească şi Apostolească — în măsura în care ţin şi mărturisesc adevărul de credinţă, în toată plenitudinea lui, aşa cum l-au propovăduit Sfinţii Apostoli şi urmaşii acestora, avînd ca termen de comparaţie învăţătura Bisericii primare. Astfel, afirmaţia Sfîntului Ciprian : «Extra Ecclesiam nulla salus» îşi păstrează actualitatea.

Biserica se află în lume în virtutea originii sale, a funcţiunii şi ţelului său definit în actul revelator al lui Dumnezeu. «A fi în lume înseamnă, după cum subliniază teologul grec Nikos Nissiotis, eminamente, inseparabil, temeinic şi în întregime în solidaritate nu simplu etnică şi socială, ci esenţială şi organică» [35].

În ultimul timp, unii teologi s-au referit la relaţia Bisericii cu lumea, vorbind de hotarele Bisericii (în acţiunea generală a cuvîntului) faţă de lume [36]. În această privinţă trebuie să se precizeze următoarele : «Bisericile sînt legate cu lumea prin umanitatea comună a membrilor lor şi a celorlalţi oameni, prin lumea comună în care îşi desfăşoară viaţa, prin originea lor în actul creator al lui Dumnezeu, prin unirea ontologică a lui Hristos cu toţi oamenii. Deschizîndu-se lumii de azi şi colaborînd pentru rezolvarea problemelor ei, Bisericile nu numai că ajută omenirea şi se apropie între ele în mod practic, dar se apropie şi doctrinar, înţelegînd într-o lumină comună şi revelaţia divină din lucrarea lui Dumnezeu în lumea actuală» [37].

Biserica Ortodoxă, următoare credincioasă a învăţăturii Mîntuitorului Iisus Hristos, scoteşte că trebuiesc conjugate şi dinamizate forţele spirituale şi morale ale tuturor creştinilor pentru refacerea unităţii Bisericii [38]. De aceea, fără a părăsi adevărul de credinţă al Bisericii celei una şi nedespărţite, Biserica Ortodoxă deşi are conştiinţa că este moştenitoarea fidelă a întregului tezaur dogmatic, totuşi nu a înălţat ziduri de separare între ea şi ceilalţi creştini. Dimpotrivă, aşa cum rezultă din *Enciclica Patriarhiei Ecumenice din 1920,* intitulată sugestiv : «Către toate Bisericile lui Hristos de pretutindenea», din hotărîrile Conferinţelor Panortodoxe de la Rodos (1961, 1963, 1964) şi Chambési-Geneva (1968), a manifestat dorinţa de a dezvolta relaţii de apropitre, de cunoaştere şi de colaborare pentru binele şi fericirea întregii omeniri, cu unele Biserici şi Confesiuni creştine, ajungîndu-se în ultimul timp să treacă la dialogul teologic cu Bisericile Necalcedoniene, Anglicană şi Vechi-Catolică. În acelaşi timp, Biserica Ortodoxă a respins aşa-numita teorie anglicană a ramurilor *(Branch Theology)* care recunoaşte numai Bisericile : Anglicană, de Răsărit, şi Romano-Catolică, precum şi teoria formulată de ecumenistul Pastor Visser't Hooft cu privire la «Supra-Biserică», instituţie centrală bisericească avînd caracter universalist [39]. Nici una din cele două

35. Nikos A. Nissiotis, *L'Eglise, monde transfiguré,* în lucrarea : *L'Eglise dans le monde,* Ed. Mame, Tours, 1966, p. 41.

36. Wolfgang Dietzfelbinger, *Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer* Lehre, Göttingen, 1962 ; Reinhard Slenczka, *Ost-Kirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie,* Göttingen, 1962, p. 74—79 ; 93—103 ; 175—276 ; H. de Lubac, *Paradoxe et mystère de l'Eglise,* Paris, 1967, p. 152—153 ; J. Ratzinger, *Op. cit.,* p. 141—171 ; Hans Küng, *Christ sein,* München, 1974, p. 81—84.

37. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox,* în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 4, p. 527, 535, 536.

38. Prea Fericitul Părinte Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Una, sfîntă, sobornicească şi apostolească Biserică,* în «Ortodoxia», VI (1954), nr. 2—3, p. VI—VIII. Acelaşi, *Umanismul evanghlic şi responsabilitatea creştină,* în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 2, p. 163—165. Cf. şi Theodoros Nikolaou, *Die Grenzen der Kirche in der Sicht der Ortohodoxen Katholischen Kirch,* în «Ökumenische Rundschau», 21, 1972, Caiet 3, p. 316—330.

39. W. A. Visser't Hooft, *Uber — Kirche und ökumenische Bewegung,* în Ökumenische Rundschau», 7 (1958), p. 157—176 ; Cf. Th. Nikolaou, *Op. cit.,* rev. cit., p. 329.

teorii nu dă imaginea Bisericii înfățișate de Sfîntul Apostol Pavel, ca «Trup al lui Hristos», care are ca limită plenitudinea adevărului de credință. «Un sincretism constituțional, remarcă pe bună dreptate Pr. Prof. Ioan G. Coman, nu duce la un adevărat ecumenism și nu duce la unitate. Dacă Biserica nu-și recunoaște limitele în revelația lui Hristos, care îi este izvor și Cap și care deschide porțile oricărei inimi curate, ea — Biserica — poate deveni o interesantă Academie de credințe religioase, dar încetează a mai fi Biserica lui Hristos» [40].

Unirea tuturor creștinilor în hotarele adevărului de credință postulează rezolvarea unor serioase probleme ecleziologice. Sarcina creștinătății este de a realiza o unitate bisericească în care creștinii și Mîntuitorul Iisus Hristos să se întîlnească în aceeași Biserică, într-o comuniune de credință și sacramentală [41]. Pînă la înfăptuirea acestei năzuințe, Biserica Ortodoxă rămîne deschisă pentru dialogul slujirii lumii, pentru zidirea păcii între oameni, pentru împlinirea aspirațiilor majore ale omenirii și pentru realizarea unei unități creștine în diversitate [42].

40. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Pregătirea...*, în rev. cit., p. 501.

41. Boris Bobrinskoy, *L'Eucharistie plénitude de l'Eglise*, în lucrarea *Intercommunion*, Ed. Mame, Tours, 1969, p. 15—41.

42. P.S. Episcop Antonie Plămădeală, vicar patriarhal, *Biserica slujitoare*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Extras din revista «Studii Teologice», XXIV (1972), nr. 5—6, p. 287—306. Cf. și Pr. Prof. Isidor Todoran, *Unitatea Bisericii în perspectivă ecumenistă*, în «Ortodoxia», XXV (1973), nr. 3, p. 337—346; Idem, *Ecumenism teoretic și practic*, în «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 3, p. 440—450.

Constantin Daniel

NU TOATE SECTELE IUDAICE AU LUAT PARTE LA OSÎNDIREA MÎNTUITORULUI

În vremea lui Hristos, după scrierile lui Iosif Flaviu, iudeii erau împărțiți în patru secte : saduchei, farisei, esenieni și zeloți, la care trebuiesc adăugați și samarinenii.

Evangheliile înfățișează de asemenea aceste patru secte, dar numesc pe esenieni, irodieni sau prooroci mincinoși, iar pe zeloți îi menționează în numele lui Simeon «Zelotul» sau îi numesc tîlhari», așa cum erau denumiți în acea vreme și cum îi găsim și la Iosif Flaviu. Pe deasupra, Faptele Apostolilor pomenesc numele «sicarilor», grupare ce s-a desprins din rîndul zeloților (zeloți care primesc în Evanghelii și alte denumiri).

Desigur, în preajma războiului cu romanii, în deceniul al șaselea și al șaptelea, numărul sectelor iudaice a sporit mult, astfel că R. Johannan ben Zakkay a putut spune : «Israel nu ar fi putut fi nimicit niciodată dacă nu s-ar fi ivit douăzeci și patru de grupări eretice» [1].

Nu rămîne nici o îndoială că numărul sectelor iudaice și al adepților acestor grupări trebuie să fi fost însemnat căci celebra rugăciune *Semone esre*, datînd din secolul I d.H. și probabil dinaintea dărîmării Templului — «marea rugăciune, cea mai reprezentativă a iudaismului» [2], în a 12-a binecuvîntare menționează pe eretici și apoi pe nazirei (= creștini), ceea ce dovedește că erau numeroși.

Astfel iudeii nu se înfățișau ca un bloc monolitic, ci dezbinările dintre grupările lor politico-religioase erau foarte pronunțate, căci deseori se certau între ei fariseii cu saducheii, precum citim în Faptele Apostolilor (XXII, 7—10). Însă fariseii s-au luptat cu armele în mînă împotriva saducheilor pe vremea regelui hasmoneu Alexandru Ianeul (103—76 î.d.Hr.), în timpul reginei Salomea Alexandra (76—67 î.d.Hr.), iar după moartea ei mai cu seamă (67—63 î.d.Hr.) a izbucnit un adevărat război civil care se sfîrșește prin ocuparea Ierusalimului de către Pompei (63 î.d.Hr.). Luptele și ciocnirile armate dintre farisei și saduchei nu au încetat decît odată cu domnia lui Irod cel Mare (34—6 î.d.Hr.).

În ceea ce privește pe esenieni, *Regula Comunității*, care constituia oarecum legiuirea fundamentală a grupării lor, poruncea — în chip repetat și insistent [3] — esenienilor să urască pe toți cei care nu făceau parte din secta lor.

Astfel că trebuie să dăm crezare lui R. Iohannan ben Toreta, care întrebîndu-se de ce iudeii au fost «trimiși în pribegie» după dărîmarea Templului, răspunde : «Pentru că iubeau pe *mamona* și pentru că se urau unii pe alții» [4].

1. *Jer. Sanhedrin*, 29, c.
2. J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens, Roma*, 1955, p. 4.
3. *Regula Comunității*, col. I, 10—11 ; col. II, 5—10 ; col. IX, 21—22 ; col. X, 19—20.
4. *Menahot*, XIII, 22, 533 ; cf. *Bab. Yoma*, 9 : apud. S. W. Baron, *Histoire d'Israel*, Paris, 1957, tome II, p. 632.

Dată fiind însă această dușmănie dintre diferitele grupări politico-religioase ale iudeilor, se naște întrebarea dacă s-au putut înțelege între ele și stabili un acord pentru învinuirea, osîndirea și răstignirea Mîntuitorului, sau dacă a existat aceeași dezbinare între sectele iudaice și în «procesul» lui Hristos.

*

I. — Știm că din secta *saducheilor* — care nu credea în viața de apoi, în învierea morților și în îngeri [5] — făceau parte marii preoți, mari preoți care s-au adunat «în curtea marelui preot Caiafa și s-au sfătuit să prindă pe Iisus cu vicleșug și să-L omoare» [6].

De asemenea avem mărturia Evangheliei după Matei care arată că «preoții cei mari însă și bătrînii și tot Sinedriul căutau mărturii mincinoase împotriva lui Iisus ca să-l omoare» [7] și de asemenea că «preotul cel mare și-a rupt veșmintele sale și a zis: «Huleşte! Ce mărturii ne mai trebuiesc? Iată acuma ați auzit hula Lui», ce vi se pare? Iară ei răspunzînd au zis: este vrednic de moarte!» [8]. Tot astfel înaintea lui Pilat «căpeteniile preoților și bătrînii au aţiţat poporul, să ceară pe Varava, iar pe Iisus să-L piardă» [9]. Așadar saducheii dintre care se recrutau marii preoți [10] au învinuit pe Mîntuitorul și au cerut romanilor răstignirea Lui.

II. — Și în ceea ce privește pe *farisei* textele evanghelice sînt limpezi.

Fariseii trimit dimpreună cu preoții pe slujitorii lor ca să-L prindă pe Isus [11]; tot cu căpeteniile preoților fariseii fac sfat ca să-L omoare pe Hristos [12]; și de asemenea alături de căpeteniile preoților, fariseii trimit o ceată de ostași și de slujitori spre a-L prinde pe Hristos [13].

Pe de altă parte cărturarii iudeilor erau fariseii [14] prin excelență și aceștia au făcut parte din adunarea Sinedriului care L-a osîndit pe Hristos [15]. Așadar nu rămîne nici o îndoială că fariseii L-au învinuit și osîndit pe Hristos.

III. — În ceea ce privește pe *zeloți*, aceștia s-au despărțit de farisei pe vremea recensămîntului lui Quirinus în anul 6 d.Hs. și conduși de Iuda, Galileanul și de Sadoc fariseul au împins poporul la răscoala împotriva romanilor, predicînd că numai Dumnezeu este căpetenie și stăpîn și nu cezarul roman. Desigur acest spirit de revoltă data din vremea Macabeilor și a stăpînirii siriene, apoi din vremea lui Irod cel Mare și a celor ce se ridicau împotriva lui, sau împotriva fiului său Archelaus. Dar, credințele religioase ale zeloților nu se deosebeau de acelea ale fariseilor după cum arată Iosif Flaviu [16]. În Evanghelii și în Epistolele Sfinților Apostoli, zeloții primesc felurite denumiri, pentru că menționarea directă a numelui lor putea fi considerat drept un act de dușmănie împotriva romanilor și exista acea celebră *erasio nominis* sau *destructio memoriae* față de *nomina odiosa* ale dușmanilor poporului roman (Am arătat într-o lucrare diferitele denumiri date zeloților în Noul Testament) [17].

5. Fapte XXIII, 7—8.
6. Matei XXVI, 3; cf. Marcu XIV, 1; Luca XXII, 2; Ioan XI, 47—50 și 57.
7. Matei XXVI, 59—60. 8. Marcu XVI, 64; Ioan XIX, 7.
9. Matei XXVII, 20; Marcu XV, 11; Ioan XIX, 6.
10. J. Bonsirven, *Le judaisme palestinien*, Paris, 1935; Tome I, p. 49.
11. Ioan VII, 32. 12. Ioan XI, 53. 13. Ioan XVIII, 3.
14. J. Bonsirven, *Le judaisme palestinien*, Paris, 1935, Tome I, p. 51.
15. Luca XXII, 66; Marcu XV, 1. 16. *Antichitățile iudaice*, XVIII, I, 6 (23).
17. Constantin Daniel, *Enigma smochinului și zeloții în Sfintele Evanghelii*, în «Studii Teologice», XXIV (1972), nr. 1—2, p. 45—58.

Una din aceste denumiri — folosită frecvent de altfel și de Iosif Flaviu și de Talmudul din Babilon și cel din Ierusalim, dar și de manuscrisele de la Marea Moartă este acela de «tîlhari». Iar «tîlharii» care au fost răstigniți pe cruce alături de Hristos au fost în mod sigur zeloți [18].

Or, acești «tîlhari», zeloții răstigniți alături de Hristos au găsit destulă putere ca să-L ocărască și să-L insulte pe Acela care murea cu ei pe Cruce [19]. Este evident că nu puteau fi niște tîlhari obișnuiți cei care în agonie chiar aflau destulă putere de ură ca să ocărască pe Hristos. Dar aceasta înseamnă că zeloții erau vrăjmași ai învățăturilor lui Hristos, ca și fariseii. Desigur fiind risipiți ca partizani prin pustiu nu au putut lua parte direct la «procesul» Mîntuitorului, dar rămîne fapt cert că zeloții dușmăneau învățătura lui Hristos.

IV. — *Samarinenii* vieţuiau despărțiți și nu aveau nici un amestec cu iudeii [20]. Mîntuitorul poruncește Apostolilor Săi să nu intre în cetatea samarineană [21]; iar samarinenii dintr-un sat nu vor să-L găzduiască pe Hristos [22]. Dar alți samarineni au crezut în Hristos [23] și Mîntuitorul laudă fapta samarineanului milostiv [24] și laudă pe orbul samarinean care vindecîndu-se «s-a întors slăvind pe Dumnezeu cu glas mare», și, căzînd pe fața sa la picioarele Lui, Îi mulțumea» [25].

Totuși samarinenii nu au avut nici un rol în învinuirile și în osîndirea Mîntuitorului, fiind cu totul despărțiți de iudei.

V. — Dimpotrivă pare că așa-zisul *ăm-ha-ares* «popor din țară» adică poporul, iudeii care nu păzeau Legea cu străşnicie, au fost în parte cel puțin dacă ne referim la poporul din Ierusalim, printre cei care au cerut cu putere răstignirea lui Hristos.

Căci poporul adică *ăm ha-ares* (opuși credincioșilor care păzeau cu strictețe Legea, adică *homines religiosi),* a cerut să fie eliberat Varvara și nu Hristos [26]. Este drept că poporul din Ierusalim era îndemnat și «aţiţat» de căpeteniile preoților și de bătrîni [27]. Dar este vădit că cel puțin o parte din «poporul» din Ierusalim a cerut osîndirea lui Hristos.

VI. — Descoperirea arheologică cea mai senzațională a veacului nostru este fără nici o îndoială aflarea manuscriselor de la Marea Moartă care ne-au înfățișat scrierile unei grupări politico-religioase, pacifiste, anti-sclavagiste și colectiviste de acum două milenii, esenienii.

În Evanghelii și în Epistolele Sfinților Apostoli au fost identificate mențiuni ale numelui esenienilor și numeroase aluzii polemice împotriva lor, iar astăzi știm cu certitudine că esenienii erau socotiți potrivnici învățăturilor lui Hristos. Nu se mai poate afirma actualmente — așa cum au crezut mulți ideologi din secolul luminilor, precum și unii cercetători contemporani — că din mișcarea eseniană își trage creștinismul începuturile. Dimpotrivă, știm astăzi cu certitudine că, de la începuturile sale chiar, învățătura creștină a respins doctrinele eseniene, pe care le-a vădit ca neadevărate.

---

18. Martin Hengel, *Die Zeloten,* Leiden und Köln; 1960, p. 30 și p. 347—348; O. Cullmann, *The State in the New Testament,* London, 1957, p. 47—48; L. Klausner, *Jesu of Nazareth,* London, 1929, p. 347.
19. Matei XXVII, 44; Marcu XV, 32; în Luca XXIII, 39, unul singur dintre cei doi tîlhari hulește pe Hristos.
20. Ioan IV, 9. 21. Matei X, 5. 22. Luca IX, 52—53. 23. Ioan IV, 39.
24. Luca X, 33. 25. Luca XVII, 15—16.
26. Matei XXVII, 23; Marcu XV, 14; Luca XXIII, 18; Ioan XVIII, 40.
27. Matei XXVII, 20; Marcu XV, 11.

Dar față de această împotrivire la învățăturile eseniene se naște întrebarea ce rol au jucat esenienii în judecarea și osîndirea lui Hristos, Care nu le accepta doctrinele și le-a combătut prin cuvintele Sale?

Este ceea ce ne vom strădui să limpezim în rîndurile acestei lucrări, adică vom încerca să răspundem la chestiunea dacă esenienii au avut sau nu vreun amestec în osîndirea Mîntuitorului, dat fiind că ei erau îndestul de numeroși — venind în al doilea rînd ca număr de adepți după farisei —, iar pe de altă parte, avînd în vedere că legăturile lor cu regii din familia lui Irod le conferea puterea de a interveni sau nu spre condamnarea lui Hristos.

VII. — În *Evanghelia după Marcu*[28], se arată cum Mîntuitorul tămăduiește într-o sinagogă pe un schilod, care avea mîna uscată, în timpul unei zile de Sîmbătă. Dar «unii îl pîndeau ca să vadă de-l va vindeca Sîmbăta ca să-L învinuiască»[29].

Astfel că după ce Hristos vindecă pe cel cu mîna uscată: «fariseii ieșind îndată afară au făcut sfat cu irodienii împotriva Lui, cum L-ar pierde»[30].

Am demonstrat în mai multe articole că irodienii trebuie identificați cu esenienii și această teză a fost îndeobște admisă de lucrările de specialitate apărute în ultimii ani.

Ne îngăduim să prezentăm unele din argumentele care au dus la identificarea esenienilor cu irodienii în trei lucrări publicate în revista destinată studiilor semite de la Paris «Revue de Qumran», sub direcția Părintelui Jean Carmignac, unul din cei mai mari semitologi din vremea noastră.

1. Irodienii prin denumirea lor trebuiau să aibă relații strînse cu Irod și cu regii ce i-au succedat. Știm că esenienii erau considerați de Irod cel mare «mai mult decît ființe omenești»; — 2. Irodienii nu se amestecau cu poporul, cum făceau și esenienii; — 3. Irodienii păzeau Sîmbăta cu mare strictețe și nu aprobau vindecările săvîrșite în ziua de sîmbătă, la fel ca și esenienii; — 4. Irodienii nu intrau în sinagogile fariseilor, la fel ca esenienii; — 5. Irodienii nu refuzau să plătească birul către Cezar, întocmai ca și esenienii; — 6. Irodienii erau o sectă religioasă ca și esenienii; — 7. Această sectă religioasă a irodienilor avea o puternică doctrină teologică pe care Hristos o numește «aluatul lui Irod»; este ceea ce posedau și esenienii; — 8. Această doctrină religioasă venea ca însemnătate imediat după aceea a fariseilor. Așa era și doctrina religioasă eseniană; — 9. Irodienii se asociau în mod ocazional cu fariseii, este ceea ce făceau și esenienii[31].

Vrem să subliniem că fariseii au făcut sfat cu irodienii, nu fiindcă deobicei se sfătuiau împreună, ci pentru că fariseii vor să obțină sprijinul irodienilor — care erau în cei mai buni termeni cu regii din familia lui Irod, care împărțeau cu romanii puterea în Palestina la acea epocă — și în felul acesta să-L prindă și să-L judece, osîndindu-L, pe Mîntuitorul. Textul Evangheliei după Marcu nu ne arată dacă fariseii au reușit să convingă pe irodieni «să-L piardă» pe Mîntuitorul; dar putem conchide cu certitudine, din spusele și atitudinea lui Irod-Antipa, că irodienii adică esenienii nu au fost de părere că Iisus este vrednic de pedeapsa cu moartea. Căci Pilat spune căpeteniilor preoților, căpeteniilor și poporului: «Mi-ați adus pe

28. Marcu III, 1 ș.u. 29. Marcu III, 2. 30. Marcu III, 6.

31. Cu privire la mai multe amănunte referitoare la identificarea sectei eseniene cu irodienii a se vedea: Constantin Daniel, «*Irodienii*» *denumire a esenienilor în Noul Testament*, XXII (1970), nr. 7—8, p. 528—546; Idem, *Les «Hérodiens» du Nouveau Testament sont-ils des esséniens*, în «Revue de Qumran» (Paris), no. 21 (1967), p. 31—53; Idem, *Les Esséniens et «Ceux qui sont dans les maisons des rois»*, în «Revue de Qumran» (Paris), no. 22 (1967), p. 261—267; Idem, *Nouveaux arguments en faveur de l'identification des Hérodiens et des Esséniens*, în «Revue de Qumran» (Paris), no. 27 (1970), p. 397—402.

acest om ca răzvrătind poporul și iată eu L-am cercetat înaintea voastră și n-am găsit pe Omul acesta vinovat cu nimic din cele ce-I imputați. *Ba nici Irod n-a găsit, căci L-am trimis la el și iată nu s-a găsit la El nimic vrednic de moarte»* [32].

Așadar esenienii, care erau așa de apropiați lui Irod-Antipa — încît poporul îi numea, în semn de dispreț, «irodieni» — nu l-au împins pe regele Irod--Antipa să-L învinuiască pe Hristos, deci n-au fost convinși de farisei să-L «piardă» pe Hristos.

Este de înțeles că fariseii au ținut să îndemne pe esenieni «să-L piardă» pe Iisus fiindcă esenienii prin influența lor pe lîngă Irod-Antipa puteau să-l determine pe acesta să-L prindă pe Hristos și să-L țină în temniță ca pe Sfîntul Ioan Botezătorul. Totuși, Irod-Antipa, sub influența lor desigur, declară că *Mîntuitorul nu este vrednic de pedeapsa cu moartea.*

Astfel putem trage concluzia că esenienii n-au vrut osîndirea și răstignirea lui Hristos, și poate ei l-au îndemnat pe Irod-Antipa să arate ca nevinovat pe Iisus.

VIII. — Irodienii mai apar și în altă pericopă evanghelică alături de farisei, de data aceasta încercînd să ispitească pe Mîntuitorul. Într-adevăr citim în Evanghelia după Marcu că mai-marii preoților, cărturarii și bătrînii «căutau să-L prindă pe Hristos» [33] și «au trimis la Dînsul cîțiva dintre farisei și din irodieni, ca să-L prindă în vorbă» [34]. Iar aceștia venind au zis către El: «Învățătorule, știm că ești drept și nu-ți pasă de nimenea, căci nu cauți la fața oamenilor, ci cu adevărat calea lui Dumnezeu înveți: se cuvine a da dajdie Cezarului sau nu? Să dăm sau să nu dăm? El însă, știind fățărnicia lor, le-a spus: «Ce Mă ispitiți? Aduceți-mi un dinar ca să-L văd». Și ei i-au adus. Iară El le-a zis: «Al cui este chipul și scrisoarea de pe el? Ei însă au răspuns: «Ale Cezarului». Și răspunzînd Iisus le-a zis: «Dați Cezarului cele ce sînt ale Cezarului și pe cele ce sînt ale lui Dumnezeu, lui Dumnezeu». Și s-au mirat de Dînsul» [35].

Textul grecesc al Evangheliei după Marcu (XII, 17), nu are cuvîntul «și s-au mirat de Dînsul»; ci citim καὶ ἐξεθαύμαζον ἐπ'αὐτῷ. Iar verbul ἐκθαυμάζω are aici sensul de «eu admir» [36] deci ei L-au admirat pe Dînsul.

Tot așa textul siro-aramic al Evangheliei după Marcu sună *wtm hw hww bh* iar verbul *t m h* are sensul de «admiratus est, în admirationem rapuit» [37]. Dar de ce L-au admirat fariseii și irodienii pe Mîntuitorul cînd a dat acest răspuns? Credem că au înțeles pe deplin sensul și implicațiile acestui răspuns și comparațiile pe care le conținea, spre deosebire de mulți exegeți creștini antici și moderni care îi interpretează greșit.

Într-adevăr banul trebuie dat Cezarului fiindcă avea pe el și conținea chipul și asemănarea Cezarului. Dar ce trebuie, oare, dat lui Dumnezeu? Ce trebuie să aparțină lui Dumnezeu pentru că poartă în el chipul și asemănarea lui Dumnezeu? Desigur omul. Și această admirație pe care au manifestat-o irodienii și fariseii dovedește că ei cunoșteau prea bine versetul din Facere I, 27: «Și a făcut Dumnezeu pe om, după chipul său» (κατ'εἰκονα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν). Așadar ispititorii care L-au admirat pe Hristos au înțeles de îndată aluzia la acest renumit verset din Cartea Facerii, care arată că omul cuprinde în el chipul lui Dumnezeu (desigur într-un fel tainic ce nu se poate enunța discursiv și după logica umană). Drept urmare vom

32. Luca XXIII, 14—15. 33. Marcu XII, 12. 34. Marcu XII, 13.
35. Marcu XII, 14—17.
36. M. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1935, p. 616.
37. J. Brun, *Dictionarium syriaco-latinum*, Beryti, 1911, p. 713; cf. și: *Lexicon syriacum*, auctore Carolo Brockelmann, ed. secunda, Halle, 1928, p. 827.

admite că irodienii și fariseii aceia erau oameni învățați care cunoșteau bine Scriptura și au înțeles imediat «citatele implicite» din Scriptură cum era răspunsul dat lor de către Hristos. Căci acel răspuns înseamnă desigur — că banii și bunurile materiale trebuiesc date în întregime lui Cezar, fiindcă poartă pe ele chipul lui, dar omul care posedă în el chipul lui Dumnezeu trebuie să se dăruiască în întregime lui Dumnezeu, lăsînd bunurile lumești Cezarului.

Iar dacă Evanghelistul Marcu a scris că fariseii și irodienii au admirat acest răspuns, aceasta înseamnă că ei au priceput întru totul înțelesul acestei comparații («parabolă» are în limba greacă acest sens de «comparație», apropiere) a Mîntuitorului asupra misiunii omului în lume, și ce trebuie făcut cu banii, adică cu bunurile materiale.

Pe de altă parte, răspunsul lui Hristos este pentru farisei și pentru esenieni (irodieni) dovada deplină că El nu era zelot. Într-adevăr zeloții cereau ca imperativ principal al învățăturii lor să nu se plătească birul Cezarului. Mîntuitorul spune nu numai că trebuie plătit Cezarului birul, dar chiar a dat Cezarului «ce este al Cezarului», adică toți banii care au efigia sa pe moneda emisă de el.

Deoarece învinuirea ce i se aducea lui Hristos era că vrea să răscoale poporul împotriva romanilor[38], adică exact ceea ce făceau zeloții; de altfel Iuda Galileanul începuse acțiunea sa de răscoală cerînd poporului să nu mai plătească biruri către Cezar[39]. Tocmai de aceea îl ispitesc pe Mîntuitorul fariseii și irodiedii, întrebîndu-L dacă trebuie sau nu să plătească darea către Cezar. Și fariseii și irodienii voiau să arate în felul acesta că Hristos era zelot într-ascuns, căci în vremea aceea doar zeloții erau în stare de revoltă armată împotriva romanilor, luptînd în pustiul Iudeii împotriva lor. Această învinuire împotriva lui Hristos, că este zelot, se regăsește și în cele săvîrșite de ostașii romani împotriva Mîntuitorului cînd îl batjocoreau. Căci soldații romani au pus în mîna Mîntuitorului o trestie în loc de sceptru[40], tot astfel în Evanghelia după Marcu[41] ostașii romani băteau pe Hristos în cap cu o trestie. Dar trestia nu are o tulpină adecvată ca să poată fi folosită ca un instrument de bătaie. Totuși, dacă s-a pus în mîinile lui Hristos o trestie ca sceptru și dacă a fost bătut cu o trestie, aceasta se datorește faptului că termenul trestie în limba ebraică este קָנֶה (*qane*) și în limba aramaică קַנְיָא (*qania*) ceea ce constituie un joc de cuvinte cu termenul ebraic și aramaic: קָנָא (qana) = «zelot»[42].

Prin această amfibologie intenționată, «joc de cuvinte», erau numiți zeloții și aceasta dovedește pe deplin că învinuirea ce i se aducea lui Hristos era aceea de a fi zelot. Iar trestia *(qane)* era un semn limpede care arăta prin joc de cuvinte că Hristos era zelot. Și regele zelot a lui Izrael trebuia să fie însoțit de un semn ce indica prin joc de cuvinte apartenența sa la secta zelotă.

Este însă logic să admitem că irodienii au fost convinși de cuvintele lui Hristos, care cerea să se dea Cezarului ce este al Cezarului, că Mîntuitorul nu este zelot. Într-adevăr zeloții erau marii dușmani ai esenienilor, cum se poate constata din tex-

38. Luca XXIII, 5, 14.
39. Max L. Margolis et Alexandre Marx, *Histoire du peuple juif*, Paris, 1930, ed. Payot, p. 169—170.
40. Matei XXVII, 29. 41. Marcu XV, 19.
42. Constantin Daniel, *Les Esséniens et «ceux qui sont dans les maisons des rois»*, în «Revue de Qumran» (Paris), no. 22 (1967), p. 261 ș.u., a se vedea la p. 263—264.

tele de la Marea Moartă unde zeloții sînt numiți «tîlhari» [43], la fel ca și la Iosif Flaviu și în scrierile rabinice ale Talmudului.

Pare sigur că irodienii, adică esenienii, au fost astfel convinși că Hristos nu este zelot și lucrul acesta rezultă pe deplin din atitudinea lui Irod-Antipa la judecarea Mîntuitorului după cum vom vedea mai jos.

Dar fariseii urau pe Hristos nu fiindcă ar fi fost zelot, ci fiindcă atrăgea mulțimile la El și îi lipsea astfel de influența și de veniturile ce le realizau de pe urma cinstirilor ce li se acordau. De aceea fariseii au uneltit mai departe împotriva Mîntuitorului urmărind să-L piardă.

IX. — Desigur atît fariseii cît și saducheii și zeloții sînt arătați de Hristos ca lacomi de bani, prefăcuți, plini de mîndrie, setoși de slavă deșartă. Iar atît fariseii cît și zeloții sau saducheii erau vrăjmașii esenienilor. De aceea esenienii ar fi trebuit să fie alături de Cel ce dezvăluia nedreptatea și păcatele vrăjmașilor lor, farisei, zeloți și saduchei. Aceasta cu atît mai mult cu cît se pare că Hristos apără pe esenieni în parabola samarineanului milostiv. Așa cum am putut arăta într-o lucrare, — apărută la Leida (Olanda) și publicată în revista *Novum Testamentum* [44] —, tîlharii care jefuiseră pe un călător ce mergea la Ierihon erau desigur zeloți, cum sînt numiți de Iosif Flaviu, ca și în Noul Testament și în literatura rabinică a Talmudului.

Pe lîngă cel dezbrăcat de tîlhari trec un preot și un levit și nu îi dau nici un ajutor, nici măcar nu se uită la el. Dar orice izraelit, nu numai un preot sau un levit avea obligația impusă de Lege să dea ajutor unui alt evreu. De ce preotul și levitul nu îl ajută? Fiindcă îl consideră spurcat pe cela ce se ducea la Ierihon unde era o mare obște esenianâ (al cărei cimitir a fost dezgropat în vremea noastră). Adică îl socotește eretic esenian, și de aceea spurcat și nu îi dau nici un ajutor, fiindcă zeloții adică «tîlharii» nu atacau decît pe prietenii romanilor și ai regilor din familia lui Irod, cum erau irodienii sau esenienii.

Or, în această parabolă Iisus laudă pe samarineanul milostiv care dăduse ajutor celui jefuit și bătut de tîlharii zeloți, adică ajutase pe esenian. De aceea chiar dacă învățătura lui Hristos se împotrivea «proorocilor mincinoși» esenieni, sau «celor ce stăteau în casele regilor și purtau veșminte luxoase», adică esenienilor, totuși acești sectanți aveau destule temeiuri să nu vină să învinuiască pe Hristos la «procesul» Său și să influențeze pe Irod-Antipa să-L arate ca nevinovat pe Mîntuitorul.

X. — Dar esenienii nu au luat parte în nici un mod la învinuirea și osîndirea lui Hristos. Căci, pe de-o parte, ei nu făceau parte din Sinedriu în vremea lui Hristos. Știm că în timpul domniei lui Irod cel Mare un esenian Menachem a fost vice-președintele Sinedriului însă se retrage repede în viața solitară [45]. Iar în vremea lui Hristos, după mărturiile Evangheliilor unde nu sînt menționați niciodată ca membri ai Sinedriului, esenienii nu erau în Sinedriu. Mai mult, este foarte probabil că esenienii fuseseră excomunicați, «izgoniți din adunare» în acea epocă, deoarece țineau alt calendar, nu aduceau jertfe la Templul din Ierusalim, nu se căsătoreau, nu plăteau zeciuială etc. Căci în Evanghelia după Marcu (III, 6) se spune: «Însă fariseii ieșind îndată afară au făcut sfat cu irodienii cum L-ar pierde».

43. *Imnuri*, VI, 20—21 ; IV, 25—26 ; III, 24—26 ; IV, 34—35 ; V, 9—10.

44. Constantin Daniel, *Les Esséniens et l'arrière — fond historique de la parabole du bon samaritain*, în «Novum Testamentum», vol. XI, fasc. 1—2 (1969), p. 71—104.

45. H. Graetz, *Geschichte der Juden*, Leipzig, 1906, vol. III, p. 213, cf. și *Jüdisches Lexikon*, Berlin, 1928—1930, vol. IV, col. 84.

Deci irodienii, adică esenienii, nu intrau în sinagogă și fariseii au trebuit să iasă afară spre a face sfat cu ei. Desigur esenienii nu intrau în sinagogă, la început fiindcă voiau să se separe de ceilalți iudei[46]; dar este sigur că acest refuz de a intra în sinagogă a dus la excomunicarea lor din sinagogă.

De altfel în Epistola Sfîntului Apostol Iuda (8), se spune — cu privire la acei pe care Apostolul îi numește «visători de vise» ἐνυπνιαζόμμενοι și care pot fi identificați cu esenienii — că aceștia au fost «încă din vechime meniți pentru osîndă» (οἱ πάλαι προγεγραφομμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα). Această expresie nu poate avea alt sens decît că au fost demult și în trecut osîndiți (προγεγραφομμένοι) desigur prin excomunicare din sinagogă[47], ceea ce constituia cea mai curentă și obișnuită pedeapsă, cu care precum se spune în Evanghelia după Ioan (IX, 22) erau amenințați aceia dintre iudei care mărturiseau că Iisus este Messia («căci iudeii se sfătuiseră ca pe cel ce va mărturisi că Iisus este Hristosul, să-l îndepărteze din sinagogă»).

În această situația esenienii nefăcînd parte din Sinedriu, deoarece erau «îndepărtați din sinagogă», este evident că nu au putut participa la învinuirea și osîndirea lui Hristos.

XI. — Printre cei care L-au învinuit și L-au osîndit pe Hristos nu sînt menționați esenienii, nici *homines religiosi* care ar putea fi identificați cu esenienii, adică: irodieni, prooroci mincinoși, visători de vise, oameni ai regilor sau eunuci. Or, această absență a esenienilor nu poate fi întîmplătoare și nici o omisiune nesemnificativă a Sfinților Evangheliști. Pentru că esenienii sînt menționați alături de farisei cînd au mers să-L ispitească pe Hristos, adică să aibă o vedere limpede despre învățătura Sa și despre o eventuală afiliere a Mîntuitorului la doctrinele zeloților.

Argumentul acesta ex *absentia* credem că este deosebit de însemnat pentru a dovedi că esenienii nu au luat parte la osîndirea și răstignirea lui Hristos.

XII. — Dar în Evanghelia după Matei[48] se spune că mulțimea iudeilor răspunzînd lui Ponțiu Pilat, care zicea: «Nevinovat sînt eu de sîngele dreptului acestuia, voi veți vedea»[49], au strigat: «Sîngele lui să fie asupra noastră și asupra copiilor noștri!».

Or, esenienii *nu se însurau și nu aveau copii*, și faptul acesta este afirmat de Filon din Alexandria și de Iosif Flaviu[50]. Acesta din urmă scrie: «Pe deasupra (esenienii) nu își iau soții, și nu dobîndesc robi; ei consideră că faptul acesta ar constitui o nedreptate, și ar aduce cu sine discordia»[51]. Tot astfel Pliniu cel bătrîn, scriind despre esenieni, spune că nu aveau nici o soție: «sine ulla femina»[52].

Dar această orînduire a celibatului a fost luată în mișcarea eseniană destul de tîrziu și mult după întemeierea ei, căci nici *Regula Comunității*, nici *Regula Congregației*, nici *Documentul de la Damasc* — scrise la începuturile fondării sectei esenienilor — nu impune sau recomandă celibatul[53]. Însă toate sursele noastre despre esenieni și terapeuți, adică Pliniu cel bătrîn, Iosif Flaviu și Filon din Alexandria afirmă că acești sectanți nu se căsătoreau.

---

46. În conformitate cu *Regula Comunității*, esenienii trebuiau să se separe cu totul de ceilalți iudei care nu făceau parte din secta lor, cf. *Regula Comunității*, V, 1—2; V, 10—11; V, 18; VIII, 13; IX, 9.

47. Constantin Daniel, *La mentin des Esséniens dans le texte grec de l'épitre de S. Jude*, în «Le Muséon» (Louvain), 1968, tome LXXXI, p. 503—521.

48. Matei XXVII, 25. 49. Matei XXVII, 24.

50. *Apologia Iudeilor*, § 14—18; și Iosif Flaviu, *Antichitățile iudaice*, XVIII, I, § 5, no. 21.

51. Iosif Flaviu, *ibidem*. 52. Pliniu cel Bătrîn, *Naturalis Historia*, V, 17, 4.

53. J. Carmignac, E. Cothenet et H. Lignée, *Les textes de Qumran*, Paris, 1963, vol. II, p. 12—13; și p. 141. Dar Iosif Flaviu, *Războiul iudaic*, II, VIII, 13, 160, scrie că o parte redusă, dintre esenieni admi-

Dar dacă nu se căsătoreau nu aveau nici copii, şi acea strigare «sîngele lui să fie asupra noastră şi asupra copiilor noştri» *nu putea să fie făcută de esenieni sau de o mulţime de iudei care aveau printre ei şi eseneini. Căci esenienii nu aveau copii, nefiind căsătoriţi.*

Se face astfel dovada deplină că esenienii nu au luat parte la învinuirea şi osîndirea Mîntuitorului.

XIII. — Dar purtarea regelui Irod-Antipa atunci cînd Hristos este adus înaintea sa constituie demonstraţia clară că sectanţii iudei care erau atît de legaţi de el şi de tatăl său Irod cel Mare într-atîta încît poporul îi numea «irodienii» (iar noi ştim că sînt esenienii) nu au participat la osîndirea lui Hristos.

Să înfăţişăm textul evanghelic cu privire la aceasta :

«Şi auzind Pilat de Galileea, a întrebat dacă omul e galilean. Şi aflînd că este sub stăpînirea lui Irod, L-a trimis la Irod, care în acele zile era în Ierusalim. Iar Irod văzînd pe Iisus s-a bucurat mult, căci de mult dorea să-L vadă pentru că auzise multe de El şi nădăjduia să vadă făcîndu-se de Dînsul vreo minune; şi I-a pus multe întrebări, dar El nu i-a răspuns nimic. Căpeteniile preoţilor şi cărturarii însă fiind de faţă îl învinuiau cumplit. Iar Irod cu ostaşii săi, ca să-L batjocorească şi să-şi rîndă de El, l-au îmbrăcat într-o haină strălucită şi L-a trimis înapoi la Pilat» [54].

Rezultatele cercetării şi înfăţişării lui Hristos la Irod-Antipa sînt arătate de Ponţiu Pilat : «n-am găsit pe omul acesta vinovat cu nimic din cele ce-I imputaţi. Ba nici Irod n-a găsit, căci L-am trimis la el şi iată nu s-a găsit la El nimic vrednic de moarte» [55].

Aşadar Hristos este cercetat de Irod-Antipa în prezenţa marilor preoţi şi a cărturarilor adică a saducheilor şi a fariseilor (cei mai mulţi cărturari fiind farisei) şi regele Irod contrazice categoric, în faţa lor chiar, învinuirile pe care ei le aduc Mîntuitorului şi declară că nu este vinovat.

Este cu neputinţă să nu vedem înapoia acestei hotărîri influenţa puternică a duşmanilor fariseilor şi saducheilor, adică a esenienilor, care erau atît de legaţi de regele Irod încît fuseseră porecliţi «irodieni». Fiindcă împotriva Templului, a marilor preoţi şi a cărturarilor, adică a saducheilor şi fariseilor, Irod ia o decizie care se împotriveşte violent dorinţei lor. Or, această decizie nu putea să nu fie plecată şi de la irodieni (identificaţi cu esenienii) care desigur îl sfătuiau pe Irod.

Acuma înţelegem limpede pentru ce Irod nu L-a osîndit pe Hristos, care se împotrivea saducheilor şi fariseilor şi era acuzat de ei; fiindcă irodienii — şi Irod care era sfătuit de ei — au considerat că un om învinuit de duşmanii lor saduchei şi farisei trebuia să fie *ipso facto* nevinovat.

Trebuie să tragem concluzia că esenienii *nu numai că nu au luat parte la osîndirea lui Hristos, dar au încercat poate prin regele Irod-Antipa să-L declare nevinovat şi să-L scape din mîinile saducheilor şi ale fariseilor.*

XIV. — În jurămîntul pe care îl făceau cei ce voiau să intre în secta eseniană, ei trebuiau să jure că vor «rămîne credincioşi acelora care deţin puterea», adică roma-

teau căsătoria. Iar Filon din Alexandria arată că atît esenienii cît şi terapeuţii nu se căsătoreau şi erau celibatari, la fel ca şi terapeutidele. Trebuie să observăm că Iosif Flaviu scrie cărţile sale cu mult timp după războiul cu romanii din 66—71 după Hristos, şi în acest timp esenienii s-au putut împărţi în mai multe grupări deosebite între ele care nu existau pe vremea lui Filon din Alexandria şi a Mîntuitorului (Filon moare în anul 44 sau 46 după cît se crede).

54. Luca XXIII, 6—11. 55. Luca XXIII, 14—15.

nilor. Căci se spune în continuare în acest jurămînt «niciodată puterea nu ajunge la om fără voința lui Dumnezeu» [56].

Așadar acest jurămînt de fidelitate făcut romanilor, adică celor ce dețineau puterea în Palestina, îi lega pe esenieni (sau «irodieni») de stăpînirea romană. Este drept că pe vremea războiului împotriva romanilor, adică 40 de ani mai tîrziu, unii dintre esenieni au luptat împotriva stăpînitorilor romani [57], dar desigur numai o parte, căci altfel elogiile călduroase aduse esenienilor de Iosif Flaviu în opera sa, ar fi fost foarte deplasate și ar fi putut duce la arderea și interzicerea operei sale. Căci în ceea ce privește pe zeloți, care au fost cu toții dușmanii romanilor, Iosif Flaviu sau evită să le pronunțe numele, sau îi numește «tîlhari» și îi insultă și îi calomniază în chipul cel mai evident în opera sa. Dacă toți esenienii ar fi trecut de partea dușmană romanilor — ceea ce ar fi greu de crezut dat fiind că esenienii erau împărțiți în mai multe grupări care se dușmăneau între ele — toate laudele copleșitoare aduse esenienilor ar fi constituit un cap de acuzare împotriva lui Iosif Flaviu.

În vremea venirii Mîntuitorului, însă, esenienii erau credincioși desigur romanilor fiindcă erau credincioși regilor din familia lui Irod cel Mare care erau supuși plecați ai romanilor, și fiindcă juraseră să fie credincioși romanilor întrucît dețineau puterea «prin voința lui Dumnezeu».

Fără îndoială acest jurămînt de credință făcut stăpînitorilor romani, ca și regilor din familia lui Irod, îi făcea pe esenieni să fie ascultați de romani și să fie sfătuitori ai acestora, căci erau singurii iudei în care puteau avea o încredere neclintită.

Or, citim în Evanghelia după Matei [58] că Ponțiu Pilat «știa că din pizmă Îl dăduseră» pe Hristos lui, fariseii și saducheii. Dar informațiile lui Pilat despre pizma fariseilor și saducheilor nu puteau proveni decît de la dușmanii acestora, adică de la esenieni, care erau sfătuitori ai regilor din familia lui Irod și desigur și ai romanilor.

Credem că influența esenienilor care doreau să-L scape pe Hristos din mîinile fariseilor și saducheilor este arătată limpede și în următorul verset din Evanghelia după Matei (XXVII, 19): «Pe cînd ședea Pilat pe scaunul de judecată, femeia sa a trimis să i se spună: «Să nu faci nimic Dreptului Aceluia, căci multe am suferit astăzi în vis pentru El». Așadar nevasta lui Ponțiu Pilat a avut noaptea un vis înspăimîntător, în care a suferit cumplit. Desigur acest vis a fost tîlcuit de un tîlcuitor de vise, care i-a descoperit nevestei lui Pilat că visul o vestește să fie cruțat și nu condamnat Hristos. Or, tîlcuitorii de vise erau în epoca aceea mai cu seamă esenienii.

Într-adevăr, un esenian numit Simon interpretează visul regelui Archelaus fiul lui Irod cel Mare [59], iar Filon din Alexandria arată că terapeuții, un subgrup al esenienilor, au vise în care li se arată «învățăturile vrednice de uimire ale filozofiei sacre» [60]. Dar esenienii sînt numiți «văzători de vise» în Epistola Sfîntului Apostol Iuda (8), și numele ce și-l dau esenienii înșiși în manuscrisele de la Marea Moartă de «văzători» [61] înseamnă că au vise și viziuni în vis, pentru că verbul ebraic חָזָה (hazah) are sensul de «a vedea, a avea viziuni, a visa» și în textele menționate mai sus esenienii sînt numiți esenieni *hozeh* — «văzător».

---

56. Iosif Flaviu, *Războiul iudeilor*, II, VIII, § 7, no. 140; Ipolit, *Philosophoumena*, P.G., vol. 16, 3, col. 3399. 57. Iosif Flaviu, *Războiul iudaic*, II, VIII, § 10, no. 152.

58. Matei XXVII, 18; cf. Marcu XV, 10.

59. Iosif Flaviu, *Antichitățile iudaice*, XVII, XII, 3, 345—348; *Războiul iudaic*, II, VII, 3, 11—114.

60. *De vita contemplativa*, § 26.

61. *Imnuri*, II, 14—15; *Regula Războiului*, XI, 7—8; *Documentul de la Damasc*, II, 11—13; *Imnuri*, XIV, 7.

Pe de altă parte, vechiul *Lexicon* a lui Suida [62] explică numele esenienilor ca însemnînd «văzători»; iar una din cele mai vechi etimologii ale numelui esenienilor este acea derivată din ebraicul *hozeh* — «văzător» și aramaicul *hazoya* — «văzător» [63]. Așadar, esenienii aveau vise și viziuni în vis pe care le tîlcuiau desigur pentru ai lor și tîlcuiau și visele celor străini de secta lor cum era regele Archelaus. De altminteri tîlcuirea viselor (onirocriție) era foarte răspîndită la vechii egipteni și se știe că Iosif a ajuns în Egiptul Imperiului nou mare vizir grație darului său de a interpreta visele. La evreii vechi tratatul talmudic babilonian *Beraqot* («binecuvîntări») arată că existau în Ierusalim, desigur înainte de dărîmarea Templului, 24 de interpreți de vise [64].

Dar în Talmud unii rabbini exprimînd desigur doctrinele fariseene apreciau visele «ca fiind un amestec de lucruri deșarte ca grîul ce se află în paie» (R. Simeon ben Yohay), iar R. Yonathan afirma că «visele sînt expresie a gîndurilor fiecărui om» [65]. Tratatele rabinice consacră multe pagini viselor, dar insistă deseori asupra necesității de a se interpreta orice vis, întrucît consecințele unui vis, efectele sale, depind de interpretarea sa [66].

În Faptele Apostolilor (XIII, 7) se arată activitatea unui iudeu Varisus, după numele căruia textul grec adaugă profesiunea sa Ἐλύμας ὁ μάγος. Or, numele acesta grec de Ἐλύμας pare a fi transcrierea în greacă a cuvîntului ebraic חלמא «visător, interpret de vise», iar sensul inițial al termenului grec μάγος este «interpret de vise» [67]. Vom adăuga că Elima era mai mult ca sigur esenian.

Așadar soția lui Ponțiu Pilat are noaptea un vis înspăimîntător care o chinuie și ea desigur cheamă, ca orice persoană nobilă și cu stare, un «tîlcuitor de vise» (onirocrit) care nu putea fi decît esenian, fiindcă esenienii se bucurau de încrederea romanilor grație jurămîntului lor de credință, iar pe de altă parte se ocupau temeinic, «specializîndu-se» am spune noi azi, în tălmăcirea viselor. Cel chemat, fără nici o îndoială, îi spune soției lui Pilat că a avut acel vis groaznic din cauza învinuirii și osîndei ce-l amenință pe Hristos. Și el cere fără îndoială soției lui Pilat să intervină pe lîngă bărbatul ei spre a-i obține liberarea lui Hristos. Credem că în felul acesta se poate interpreta în chip logic visul soției lui Pilat, știut fiind că în acea epocă existau mulți tălmăcitori de vise în lumea antică, dar mai ales la Ierusalim, cum am arătat, și este de neconceput ca soția lui Pilat să nu fi făcut apel la un «profesionist» în interpretarea viselor spre a înțelege sensul visului.

Putem trage concluzia că este probabil ca esenienii să fi încercat să-l scape pe Iisus de osîndă și prin informațiile date lui Pilat, și prin acțiunea unui interpret de vise pe lîngă soția lui Ponțiu Pilat.

Pe de altă parte în *Luca*, 13, 31, citim: «În ziua acea au venit unii dintre farisei și au zis către Dînsul: «Ieși și du-Te de aicea căci iată Irod vrea să Te ucidă». Dar atunci cînd Irod Îl cercetează pe Hristos Îl declară pe deplin nevinovat (*Luca*, 23, 15). Ce a putut determina această schimbare totală de atitudine a lui Irod? Nu poate fi îndoială, că numai informațiile date lui Irod de către irodieni (esenieni) care l-au

62. Adda Adler, *Suidae Lexicon*, Leipzig, 1931, p. 422.

63. A. Hilgenfeld, *Jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtliches Entwicklung*, Jena, 1857, apud: E. Zeller, *Die Philosophie der Grischen*, Leipzig, 1889, tom. III, 2, p. 316.

64. J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Roma, 1955, p. 109.

65. *Ibidem*, p. 109.

66. A. Cohen, *Le Talmud*, trad. française, Paris, 1933, p. 349 ș.u.

67. M. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1935, sub voce cf. de asemenea și Herodot, I, 107, 120, 128, cu privire la magii perși «interpreți de vise».

convins că Hristos nu este zelot nici dușman al romanilor, întrucît nu se împotrivește plății birului către Cezar (*Marcu*, XII, 17). Ni se pare limpede că irodienii (esenienii) au vrut să-L scape de osîndă pe Hristos, dînd informații favorabile despre Dînsul și poate intervenind în favoarea Lui.

XV. — Concluziile la care am ajuns pînă acuma ne îndreptățesc însă să afirmăm cu certitudine că *Hristos nu a fost esenian*, cum nu a fost nici zelot. Într-adevăr știm că un esenian care nu mai făcea parte din această mișcare era obligat prin jurămînt să se hrănească cu ierburi și legume verzi nefierte [68], așa cum face și un neofit creștin fost esenian [69]. Or, Hristos mănîncă mielul pascal, apoi pîine (care e coaptă) în fine, pește și bea vin.

Ar fi fost deci consecvent ca esenienii să-L urmărească cu ura lor pe Hristos, pentru că și-ar fi călcat legămintele lui de esenian dacă ar fi fost El însuși esenian, și să contribuie astfel la osîndirea Lui incitînd și pe regele Irod-Antipa și pe Ponțiu Pilat să-L piardă. Or, cum s-a arătat mai sus, irodienii (adică esenienii), prin regele Irod-Antipa și poate și prin Ponțiu Pilat, au vrut să libereze și să scape din mîna fariseilor și saducheilor pe Hristos.

Deci Hristos nu era un fost esenian.

XVI. — Așadar trebuie afirmat că dintre sectele iudaice din vremea lui Hristos numai fariseii și saducheii au vrut și au urmărit învinuirea, osîndirea și răstignirea Sa.

Dar zeloții, ca și samarinenii nu au luat parte direct la această acțiune, iar mai ales esenienii, care nu au participat deloc la osîndirea Mîntuitorului și este foarte probabil, după cele ce citim în textul Evangheliilor, că au încercat să-L scape prin regele Irod-Antipa și poate prin Ponțiu Pilat.

După Iosif Flaviu numărul fariseilor era de 6000; iar același istoric iudeu, precum și Filon din Alexandria evaluează la 4000 numărul esenienilor [70].

Dacă admitem că saducheii și zeloții reprezentau circa 1000 de oameni, reiese că din totalul de 11000 *homines religiosi* — iudei aderenți credincioși la aceste patru secte iudaice — 4000 (adică esenienii), ceea ce reprezintă mai mult de o treime din sectanții iudei, nu au luat parte deloc la osîndirea lui Hristos, ba poate au încercat să-L izbăvească din mîinile fariseilor și saducheilor.

Este de asemenea foarte verosimil că o veche tradiție creștină este exprimată în rugăciunea zilei de Vineri din *Cartea de rugăciune pentru tot creștinul* cu privire la Patimile Mîntuitorului, unde citim: «cînd Te-au răstignit nemulțumitorii farisei» [71]. *Doar fariseii și cei alături de ei, dar nu toți credincioșii iudei L-au răstignit pe Mîntuitorul.*

68. Iosif Flaviu, *Războiul iudaic*, II, VIII, § 8, no. 143—144.

69. Romani XIV, 1—2: «Primiți-l pe cel slab în credință fără să-i judecați gîndurile. Unul crede să mănînce de toate; cel slab însă mănîncă legume». Cel ce mănîncă legume, este slab în credința sa în Mîntuitorul, dar mănîncă legume fiindcă trebuie să-și țină legămîntul său de esenian, și nu are voie în urma jurămîntului, pe care l-a făcut, să mănînce altceva».

70. Iosif Amusin, *Manuscrisele de la Marea Moartă*, traducere română, București, 1965, p. 17 și 213. Cf. *Anticități iudaice*, XVII, II, 4 (42).

71. *Carte de rugăciune pentru tot creștinul*, Editura Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955, p. 84.

DIN CRONICA ŞI ACTIVITATEA INSTITUTELOR TEOLOGICE

VIZITA SECRETARULUI GENERAL AL CONFERINŢEI CREŞTINE PENTRU PACE KÁROLY TOTH, LA INSTITUTUL TEOLOGIC UNIVERSITAR DIN BUCUREŞTI

Sîmbătă, 15 mai 1976, orele 12,00, Institutul teologic Universitar din Bucureşti a primit vizita D-lui Károly Toth, secretarul general al Conferinţei Creştine pentru Pace, care a fost însoţit de I.P.S. Mitropolit Nicolae al Banatului şi de P.C. Pr. Ilie Georgescu.

Primirea s-a făcut în cancelaria profesorală unde oaspetele a avut convorbiri cu membrii corpului didactic al Institutului teologic.

În numele Institutului teologic, P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului, după ce a întîmpinat pe oaspete cu salutul creştinesc de «Hristos a înviat» şi cu urarea de bun venit, exprimîndu-şi plăcerea de a-l avea din nou în vizită, a arătat pe scurt preocupările şi acţiunile Bisericii Ortodoxe Române şi ale teologiei româneşti în problema păcii. Aceste preocupări şi acţiuni s-au concretizat în participarea delegaţiilor teologilor români la lucrările organismelor Conferinţei Creştine pentru Pace, în elaborarea în scris, în revistele centrale şi mitropolitane, a tematicilor legate de problema păcii, la cursurile de îndrumare misionară a clerului, dar mai ales, în conferinţele teologice interconfesionale, desfăşurate la noi în climatul ecumenismului local, iniţiat cu ani în urmă de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, ca o expresie a bunelor relaţii dintre cultele de la noi din ţară. În contextul acestor conferinţe, profesorii de teologie de la Bucureşti, Sibiu, Cluj şi Alba Iulia au abordat şi abordează probleme care figurează şi pe agenda Conferinţei Creştine pentru Pace.

Pentru ca oaspetele să cunoască şi mai bine acest aspect al activităţii Bisericii Ortodoxe Române, încadrat în orientarea ei generală de slujire a intereselor majore ale credincioşilor săi, P. C. Părinte Rector a oferit în dar oaspetelui un exemplar din teza de doctorat a P. S. Episcop Antonie Ploieşteanul, vicar patriarhal, intitulată *Biserica slujitoare*. Apoi a invitat pe oaspete să prezinte cîteva aspecte ale obiectivelor actuale ale activităţii Conferinţei Creştine pentru Pace.

Luînd cuvîntul, Dl. Károly Toth a transmis salutul Conferinţei Creştine pentru Pace şi a exprimat mulţumirea şi recunoştinţa pentru această vizită şi întîlnire cu membrii corpului profesoral al Institutului, ca şi satisfacţia pentru deplina reuşită a lucrărilor întîlnirii de la Mînăstirea Cernica, din anul trecut, care au dat un nou impuls activităţii Conferinţei Creştine pentru Pace.

Arătînd că anul acesta Conferinţa Creştină pentru Pace îşi încheie o fază a activităţii sale, începută în 1973, şi referindu-se la necesitatea teologiei în cadrul Conferinţei Creştine pentru Pace, vorbitorul a subliniat faptul că pentru activitatea acestei organizaţii în lume, pentru problemele sociale, este nevoie de o reflecţie teologică pe bază permanentă a tuturor acţiunilor ei. Este concluzia la care s-a ajuns în acest interval de timp.

În continuarea cuvîntului său, Dl. Károly Toth a prezentat mai multe aspecte deosebite ale activităţii teologice a Conferinţei Creştine pentru Pace:

a) Strînsa legătură dintre pace şi dreptatea socială. Nu se poate vorbi sau lupta pentru prima fără cealaltă. Ele se condiţionează reciproc. Înlăturînd rădăcinile

nedreptăţii, ca generatoare ale războaielor se înlătură şi rădăcinile acestora din urmă. Numai o societate care realizează dreptatea socială în interiorul ei, poate contribui şi la realizarea păcii internaţionale.

b) Raportul dintre teologia verticală şi cea orizontală, necesitatea îmbinării celor două aspecte şi a unei Evanghelii «integrale» care să se adreseze tuturor celor credincioşi, umanităţii în totalitatea ei, ceea ce a subliniat şi Conferinţa a V-a a Consiliul Ecumenic al Bisericilor de la Nairobi.

c) Legătura strînsă dintre mîntuirea noastră şi bunătatea materială. Mîntuirea este legată de lucrurile pămînteşti, de lume şi de om. Asupra acestui punct întîlnirea de la Mînăstirea Cernica a dat un puternic impuls şi a contribuit la descoperirea acestui aspect, dînd acestei organizaţii un caracter mai ecumenist.

În concluzie, vorbitorul a arătat că lupta pentru pace nu este în contradicţie cu activitatea depusă pentru realizarea unităţii Bisericii creştine. A lupta pentru pace înseamnă a lucra pentru Biserică şi pentru creştini.

I. P. S. Mitropolit Nicolae al Banatului, luînd cuvîntul, după ce a arătat că aspectele activităţii teologice a lucrării Conferinţei Creştine pentru Pace, se înscriu pe linia preocupărilor teologilor români, fiind însuşite de aceştia, s-a oprit asupra aspectului legăturii strînse dintre mîntuirea omului credincios şi viaţa sa pămîntească. Vorbitorul a subliniat necesitatea acestei legături care este în concordanţă cu învăţătura ortodoxă despre mîntuire realizată prin credinţă şi fapte bune. Pentru teologii creştini din continentul pe care s-a ţinut această adunare, mîntuirea nu înseamnă numai realizarea spirituală a omului credincios, ci şi eliberarea lui, mai întîi în această viaţă şi crearea unor condiţii mai bune de trai, atitudine care poate constitui un impuls la reflecţie teologică şi un program pentru Conferinţa Creştină pentru Pace şi pentru viitor.

A luat apoi cuvîntul P. C. Pr. Prof. Ioan Rămureanu, care a subliniat importanţa aspectelor prezentate de Dl. Károly Toth, scoţînd în evidenţă faptul că scopul Conferinţei Creştine pentru Pace este ca toţi creştinii să ajungă la unitatea religioasă.

Luînd cuvîntul P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului teologic, a mulţumit D-lui Károly Toth, secretar general al Conferinţei Creştine pentru Pace, pentru explicaţiile date în ceea ce priveşte direcţiile şi scopurile Conferinţei Creştine pentru Pace şi I. P. S. Mitropolit Nicolae pentru completările făcute. A invitat apoi pe oaspeţi să participe la o agapă frăţească, împreună cu membrii corpului didactic al Institutului.

I. P. S. Mitropolit Nicolae al Banatului a mulţumit conducerii Institutului teologic pentru primirea călduroasă precum şi D-lui Károly Toth pentru acceptarea invitaţiei de a participa la această întîlnire cu corpul didactic al Institutului teologic universitar din Bucureşti.

În încheiere, Dl. Károly Toth a mulţumit pentru invitaţia ce i s-a făcut, ca şi pentru discuţia deschisă avută cu profesorii, exprimîndu-şi speranţa unor întîlniri şi discuţii viitoare.

Pr. asist. N. NECULA

VIZITA D-LUI DR. HEINZ JOAKIM HELD, PREȘEDINTELE SERVICIULUI RELAȚIILOR EXTERNE BISERICEȘTI AL BISERICII EVANGHELICE LUTERANE DIN R. F. GERMANIA, LA INSTITUTUL TEOLOGIC UNIVERSITAR DIN BUCUREȘTI

Joi, 27 mai 1976, Institutul teologic universitar din București a primit vizita D-lui Dr. Heinz Joakim Held, președintele Serviciului relațiilor externe bisericești al Bisericii Evanghelice Luterane din R. F. Germania. Oaspetele a fost însoțit de P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar patriarhal, de P. C. Pr. Dumitru Soare, consilier patriarhal și de P. C. Diac. Ioniță Viorel, ca interpret din partea Serviciului relațiilor externe bisericești ale Patriarhiei Române.

Prezența D-lui Dr. Heinz Joakim Held la Institutul teologic s-a înscris în programul vizitei pe care Domnia sa a întreprins-o în România la invitația Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian și a D-lui Episcop Albert Klein, conducătorul Bisericii Luterane din țara noastră. Primirea a avut loc în cancelaria profesorală, unde oaspetele s-a întreținut cu membrii corpului didactic.

În numele Institutului teologic, P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului teologic, a salutat prezența D-lui Dr. H. J. Held, exprimîndu-și în același timp bucuria pentru această vizită, și a prezentat oaspetelui, pe scurt, modul de organizare și funcționare a învățămîntului teologic superior din Biserica Ortodoxă Română. P. C. Sa a menționat, de asemenea, prezența la studii în Biserica Ortodoxă Română a unui număr de studenți străini, în cadrul schimbului de studenți teologi dintre Biserica Ortodoxă Română și celelalte Biserici creștine, ca și înființarea unei catedre speciale de ecumenism la Institutele noastre teologice, pentru ca studenții și doctoranzii să cunoască problemele mari care se pun astăzi în lumea contemporană și, în același timp, legăturile Bisericii noastre cu celelalte Biserici și organizații creștine. Pe aceeași linie se înscriu și cursurile misionare pentru îndrumarea clerului. P. C. Sa a evidențiat și activitatea didactică, științifică, de reprezentare a Bisericii Ortodoxe Române la lucrările organizațiilor creștine mondiale, ca și în cadrul schimbului de profesori, activitate depusă intens de membrii corpului profesoral. Apoi a urat oaspetelui bun venit, exprimîndu-și speranța că această vizită va constitui un mijloc de cunoaștere a realităților bisericești și sociale din România.

Răspunzînd salutului adresat de P. C. Părinte Rector, Dl. Dr. H. J. Held a mulțumit și a specificat importanța pe care o are vizitarea instituțiilor de învățămînt teologic în cadrul vizitelor interbisericești creștine.

P. C. Pr. Conf. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului teologic, a invitat pe Dl. Dr. Heinz Joakim Held să împărtășească celor prezenți impresiile Sale despre Adunarea generală a C.E.B., ținută la Nairobi. Oaspetele acceptînd această invitație a expus în cîteva cuvinte propriile păreri despre lucrările de la Nairobi.

Evidențiind complexitatea deosebită a problemelor discutate la Nairobi, Dl. Dr. Heinz J. Held a subliniat importanța acestora pentru unitatea creștină și pentru aspectele sociale ale misiunii Bisericii. Ecumenismul nu permite soluții simple. El are nevoie și de ajutorul lui Dumnezeu. Pînă la New Delhi, Consiliul Ecumenic al Bise-

ricilor avea un caracter anglo-saxon pronunţat şi o orientare apuseană protestantă. După New Delhi, prin intrarea Bisericilor din lumea a treia în componenţa sa, el şi-a deplasat centrul de greutate, iar Adunarea generală de la Nairobi a devenit mai complexă. De aici înainte, Consiliul Ecumenic al Bisericilor are îndatorirea de a prelucra şi de a face să progreseze comunitatea realizată la Nairobi. Vorbitorul a arătat că în centru preocupărilor de la Nairobi au stat trei probleme principale: spiritualitatea, drepturile omului şi comunicarea.

La invitaţia P. C. Pr. Conf. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului, a adus contribuţii personale la discuţii P. C. Pr. Prof. D. Stăniloae, care a aprofundat din punct de vedere ortodox cele expuse de Dr. H. J. Held, precizînd că profetismul, ce a caracterizat la început Mişcarea ecumenică, a fost un profetism arbitrar, nu real: profetismul real trebuie să se lase influenţat de viaţa Bisericii. P. C. Sa a adăugat că drepturile omului trebuie analizate în raport cu ceilalţi oameni, aşa cum s-a procedat la Nairobi. Referindu-se la spiritualitate, Pr. Prof. D. Stăniloae a subliniat necesitatea de a lega spiritualitatea de problemele practice, sociale. Spiritualitatea trebuie să se manifeste în acţiune şi să fie mereu actuală.

P. C. Pr. Conf. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului, a subliniat faptul că Adunarea generală a C.E.B., de la Nairobi a reuşit să menţină echilibrul între problemele de doctrină şi cele sociale. La Nairobi s-a menţinut echilibrul între verticalitate şi orizontalitate, iar Adunarea generală s-a caracterizat prin globalitate, iar ideea de «comunitate conciliară» constituie un pas înainte, realizat la Nairobi.

Dl. Prof. N. Chiţescu a abordat tema drepturilor eclesiastice ale femeii şi a arătat că acestea trebuie discutate potrivit cu condiţiile religioase şi cetăţeneşti locale.

P. C. Prof. Ioan Rămureanu a remarcat din nou direcţia pozitivă imprimată C.E.B. prin intrarea Bisericilor Ortodoxe în această organizaţie şi şi-a exprimat speranţa că, pe viitor, relaţiile dintre Biserica Ortodoxă Română şi Bisericile Luterane se vor întări şi adînci.

A luat apoi cuvîntul P. S. Episcop Antonie Ploieşteanul, vicar patriarhal, care, făcînd unele precizări şi completări, a remarcat faptul că cele trei aspecte expuse de Dl. Dr. H. J. Held sînt cuprinzătoare şi a adăugat un al patrulea aspect, care se descifrează din cele trei, fiind socotit drept ţelul principal al Adunării Generale a C.E.B. de la Nairobi, şi anume *unitatea*.

Referindu-se la cele trei aspecte, P. S. Sa a subliniat necesitatea îmbunătăţirii sistemului de comunicare, sub toate aspectele şi a prezentat cele două sensuri ale cuvîntului, care trebuie aprofundate: sensul de transmitere şi cel de comunicare interioară. P. S. Sa a accentuat importanţa celui de al doilea sens pentru activitatea ecumenică, pentru ca această comunicare să devină spiritualitate.

In ce priveşte drepturile omului — a subliniat P. S. Episcop Antonie —, acestea nu pot fi separate de o ordine economică justă. Nu se poate vorbi însă de drepturile omului fără a ne adresa structurilor. Există un drept şi o libertate exterioară, dar trebuie realizată şi o libertate interioară, care presupune o ordine economică dreaptă.

Cu privire la spiritualitate, P. S. Antonie a menţionat că la Nairobi s-a afirmat simţitor prezenţa ortodoxă şi tendinţa de spiritualizare, dar, pentru discuţiile viitoare, este necesar să se ştie ce înţeleg protestanţii prin spiritualitate, pentru că nu vom putea comunica cu ei asupra acestui punct decît atunci cînd ne vom înţelege asupra conţinutului lui. Din punct de vedere ortodox, spiritualitatea nu este independentă de dogmă. De aceea, pentru a se vorbi acelaşi limbaj în privinţa spiritualităţii, este necesar un dialog asupra credinţei.

Dl. Dr. H. J. Held şi-a exprimat acordul cu P. S. Antonie că, la Nairobi, multe noţiuni au rămas neclarificate, ceea ce trebuie să se facă în discuţiile viitoare, şi a scos în evidenţă faptul că Ortodoxia şi teologia ortodoxă au făcut ca Adunarea de la Nairobi să aibă un caracter mai teologic, înţelegînd prin aceasta o teologie cu rădăcinile în tradiţia Bisericiii, ceea ce constituie o contribuţie esenţială a Bisericilor Ortodoxe, manifestată şi prin serviciile divine numeroase, săvîrşite aici ca laudă a lui Dumnezeu. Toate acestea au dat adunării de la Nairobi un caracter mai ortodox, «deşi ea nu a fost o adunare ortodoxă».

La sfîrşitul discuţiilor, P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului, a mulţumit D-lui Dr. H. J. Held şi P. S. Antonie pentru impresiile împărtăşite şi pentru completările făcute, invitînd pe toţi cei de faţă la o agapă frăţească oferită de Institutul teologic în onoarea oaspetelui.

În timpul mesei, P. S. Episcop Antonie a mulţumit în numele Patriarhiei Române şi al Serviciului de relaţii externe bisericeşti, conducerii Institutului, pentru ospitalitate, exprimîndu-şi părerea de rău că Dl. Dr. H. J. Held nu poate cunoaşte în această vizită, decît o parte din instituţiile de învăţămînt şi numai unele aspecte ale Bisericii Ortodoxe Române. Totodată şi-a exprimat bucuria pentru realizarea acestei vizite în scopul continuării bunelor tradiţii de relaţii cu Bisericile din Germania şi pentru cunoaşterea cît mai exactă a Bisericii noastre, lucru care nu se poate realiza deplin decît prin contacte directe.

La cele spuse de P. C. Părinte Rector privitor la învăţămîntul teologic superior din Biserica Ortodoxă Română, P. S. Antonie a mai adus unele completări, referindu-se şi la deplina libertate religioasă şi de cult din ţara noastră, la viaţa şi activitatea din mînăstiri, ca şi la editarea şi tipărirea cărţilor şi revistelor bisericeşti. În încheiere, P. S. Antonie a asigurat din nou pe oaspete că Biserica Ortodoxă Română este un important partener de dialog şi pentru faptul că la noii teologii protestanţi sînt foarte bine cunoscuţi.

Răspunzînd cuvîntului adresat de P. S. Antonie, Dr. H. J. Held a remarcat comuniunea de dragoste care s-a creat prin această vizită şi a insistat asupra necesităţii ca ea să fie adîncită şi continuată. Şi-a exprimat bucuria şi dorinţa unor vizite viitoare în ţara noastră, pentru a cunoaşte mai bine doctrina şi viaţa religioasă a Bisericii noastre, «ştiind că vizitele noastre, nu sînt fără roade». «Cred şi pot spune că Bisericile protestante sînt pregătite să înveţe de la Bisericile Ortodoxe surori, după cum nădăjduiesc că şi Bisericile Ortodoxe pot învăţa de la Bisericile protestante. Biserica Ortodoxă Română joacă un rol de seamă în dialogul cu Bisericile protestante. Nădăjduiesc că voi putea convinge de această realitate pe întîistătătorii mei...».

După agapa, care s-a desfăşurat într-o atmosferă de plăcută continuare a schimbului de păreri între oaspete şi cei din jurul său, într-un spirit de adevărat ecumenism şi dragoste frăţească, oaspetele şi P. S. Antonie, împreună cu însoţitorii şi-au luat rămas bun de la membrii corpului didactic al Institutului.

Pr. asist. N. NECULA
Pr. asist. AL. I. STAN

CONFERINȚELE ȚINUTE DE PROF. LUIGI PROSDOCIMI LA INSTITUTELE TEOLOGICE DIN BUCUREȘTI ȘI SIBIU

Între 4 și 14 iunie 1976, profesorul Luigi Prosdocimi de la Universitatea catolică a Sfintei Treimi din Milano a întreprins o vizită în țara noastră, ca invitat al Bisericii Ortodoxe Române. Cu acest prilej D. Sa a ținut conferințe la Institutele teologice de grad universitar din București și Sibiu.

La Institutul teologic din București, profesorul Luigi Prosdocimi a ținut două conferințe. Prima conferință a fost ținută în ziua de *luni 7 iunie 1976.*

Condus de P. C. Pr. asist. Nicolae Necula, însoțitor permanent pe tot timpul ședерii sale în țara noastră și interpret, profesorul Luigi Prosdocimi a sosit la Institutul teologic din București, unde a fost întîmpinat de P. C. Pr. prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului teologic, de P. C. Pr. conf. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului și de ceilalți membri ai corpului profesoral.

În prezența P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar patriarhal, în sala de festivități, oaspetele a fost salutat de P. C. Pr. rector Mircea Chialda care, în cuvîntul adresat, a schițat momente din viața și activitatea profesorului Luigi Prosdocimi, amintind cîteva din lucrările sale principale.

După ce a mulțumit Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian și P. S. Episcop Antonie, pentru invitație care i s-a făcut și pentru ospitalitate, iar Părintelui Rector pentru cuvintele adresate, Dl. prof. Luigi Prosdocimi a prezentat în fața P. S. Episcop Antonie, a întregului corp profesoral, a doctoranzilor și studenților prima sa conferință intitulată *Formarea și sistemul «Codex juris canonici».* Vorbitorul a scos în evidență împrejurările și factorii istorici, politici și culturali care au contribuit la formarea acestei legiuiri. Conferința a fost urmată de discuții, aprecieri și completări făcute, în ordine, de: P. C. Pr. prof. Ioan Rămureanu, Dl. prof. Iorgu Ivan, P. C. Pr. conf. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului teologic, și P. S. Episcop vicar patriarhal Antonie Ploieșteanul, care a sintetizat cele spuse de antevorbitori, trăgînd concluzii importante. La sfîrșitul discuțiilor, P. C. Pr. prof. rector Mircea Chialda a mulțumit D-lui prof. Luigi Prosdocimi pentru conferință și P. S. Episcop Antonie și celorlalți vorbitori pentru completările aduse.

După conferință, oaspetele a fost condus în cancelaria profesorală, unde P. C. Pr. prorector Dumitru Popescu a prezentat pe toți membrii corpului profesoral prezenți, cu care apoi Dl. prof. Luigi Prosdocimi s-a întreținut amical.

Marți, 8 iunie 1976, între orele 10,30 și 13,00, Dl. prof. Luigi Prosdocimi a ținut în prezența P. C. Pr. consilier Dumitru Soare, a conducerii Institutului teologic, a corpului profesoral, a doctoranzilor și studenților, a doua sa conferință, intitulată *Structuri bisericești și organizări ale Bisericilor locale în Apus.* Vorbitorul a tratat această problemă cu referire specială la decretul împăratului Grațian, arătînd cum se reflectă ele în acest decret. Ca și prima conferință, și aceasta a fost urmată de discuții la care au participat: Dl. prof. Iorgu Ivan, P. C. Pr. prof. Ioan Rămureanu, P. C. Pr. lect. Constantin Galeriu, P. C. Pr. conf. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului teologic și P. C. Pr. consilier Dumitru Soare.

După terminarea discuţiilor, Dl. prof. Luigi Prosdocimi a mulţumit conducerii Institutului teologic din Bucureşti şi întregii asistenţe pentru atenţia cu care a fost ascultat şi pentru discuţiile folositoare care au avut loc pentru o mai bună cunoaştere reciprocă.

În încheiere, P. C. Părinte prorector Dumitru Popescu a mulţumit D-lui prof. Luigi Prosdocimi pentru cea de a doua conferinţă ţinută.

Corul studenţilor, sub conducerea P. C. Diac. lect. Nicu Moldoveanu, a interpretat, în cinstea oaspetelui, câteva melodii religioase şi patriotice.

Miercuri 9 iunie 1976, profesorul Luigi Prosdocimi a plecat cu avionul la Sibiu, însoţit de P. C. Pr. asist. N. Necula. Pe aeroportul din Sibiu, oaspetele a fost întîmpinat de P. C. Pr. prof. Isidor Todoran, rectorul Institutului teologic de grad universitar din localitate, de P. C. Pr. prof. Constantin Voicu, prorectorul Institutului teologic şi de P. C. Diac. Gheorghe Papuc, consilier la Sectorul cultural mitropolitan. A fost condus la reşedinţa mitropolitană, unde a fost primit de I. P. S. Nicolae Mladin, Mitropolitul Ardealului.

Joi 10 iunie 1976, între orele 10,30 şi 13,00, după ce a fost prezentat corpului didactic, Dl. prof. Luigi Prosdocimi a prezentat, în aula Institutului teologic, în faţa profesorilor şi studenţilor, prima conferinţă, ţinută şi la Institutul teologic din Bucureşti. Conferinţa a fost urmată de discuţii la care au luat parte: P. C. Arhid. prof. Ioan Zăgrean, P. C. prof. Teodor Bodogae, P. C. Diac. prof. Ioan Floca, şi P. C. Pr. prof. Alex. Moisiu. După conferinţă, profesorul Luigi Prosdocimi a luat parte la agapa frăţească oferită de Conducerea Institutului teologic, împreună cu toţi membrii corpului didactic.

A doua zi, *vineri 11 iunie 1976,* între orele 11,00 şi 13,30, prof. Luigi Prosdocimi a prezentat a doua sa conferinţă, cu acelaşi subiect ca la Institutul teologic din Bucureşti. La această conferinţă au participat I. P. S. Mitropolit Nicolae, conducerea Institutului teologic, profesorii şi studenţii Institutului teologic. Conferinţa a fost urmată de discuţii la care au participat: P. C. Diac. Ioan Floca, P. C. prof. Teodor Bodogae şi P. C. prof. Al. Moisiu, care a adresat oaspetelui un cuvînt în limba italiană, în care a scos în evidenţă legătura dintre poporul român şi cel italian, legătură care provine din originea noastră comună, din înrudirea limbilor celor două popoare. Şirul discuţiilor a fost încheiat de I. P. S. Mitropolit Nicolae al Ardealului, care, după ce a mulţumit D-lui prof. Luigi Prosdocimi pentru această conferinţă, a vorbit despre structura actuală a Bisericii noastre Ortodoxe din punct de vedere canonic, subliniind participarea elementului laic la treburile Bisericii şi aspectul social al Bisericii prin opera de apostolat social, pe care o desfăşoară, Biserica fiind un factor de unitate naţională a poporului român şi de sprijinire a năzuinţelor lui şi ale întregii omeniri.

În încheiere, P. C. Arhid. conf. Constantin Voicu, prorectorul Institutului teologic, a mulţumit D-lui prof. Luigi Prosdocimi pentru conferinţele prezentate şi tuturor celor care au participat la discuţii.

După vizitarea unor obiective din Arhiepiscopia Sibiului, oaspetele, s-a înapoiat la Bucureşti şi de aici a plecat la Milano, încheindu-şi astfel vizita pe care a făcut-o Bisericii Ortodoxe Române şi Institutelor ei teologice.

Sperăm că această vizită, conferinţele prezentate şi discuţiile purtate cu membrii corpului profesoral de la cele două Institute teologice să fie o contribuţie frumoasă la eforturile făcute azi de toţi creştinii, de regăsire, de cunoaştere şi apropiere.

Pr. asist. NICOLAE NECULA

DECERNAREA TITLULUI DE «DOCTOR HONORIS CAUSA» AL FACULTĂȚII DE TEOLOGIE DIN SALONIC P. C. PREOT PROFESOR DUMITRU STĂNILOAE

La 13 mai 1976 a avut loc proclamarea Pr. Prof. Dumitru Stăniloae de la Institutul teologic de grad universitar din București ca «doctor honoris causa» al Facultății de teologie a Universității din Salonic.

Acest moment festiv a avut loc în dimineața zilei sus-amintite (între orele 8—10). Invitat de profesorii Facultății, P. C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae a săvîrșit slujba Sfintei Liturghii în limba română, ajutat de doi diaconi care au rostit ectheniile în limba greacă, răspunsurile stranei fiind date de puternicul cor de psalți al studenților Facultății de teologie.

Liturghia a fost săvîrșită în biserica Sfîntul Gheorghe a Universității, biserică ce datează din secolul XIII și în care săvîrșea liturghia, în secolul XIV, și Sfîntul Grigorie Palama, ca arhiepiscop al Salonicului.

După sfînta liturghie, Pr. Prof. D. Stăniloae a rostit în fața unei numeroase asistențe formată din profesori universitari, studenți și credincioși veniți la slujbă, o predică în limba greacă. În cursul predicii vorbitorul și-a exprimat mai întîi bucuria că Dumnezeu i-a ajutat ca el, preot al Bisericii Ortodoxe Române, să se roage în acest sfînt și vestit locaș împreună cu profesorii și cu studenții Facultății de teologie și cu atîția dreptcredincioși creștini din Salonic și să se ofere împreună lui Hristos, care s-a adus pe Sine jertfă Tatălui pentru noi, jertfă la care ne-a asociat și pe noi în cursul săvîrșirii acestei Liturghii. Vorbitorul a mărturisit că a trăit astfel un act de unire tainică cu toți cei de față, în Hristos, cu care sîntem permanent uniți prin aceeași credință și prin Sfintele Taine ortodoxe.

Prin unirea tainică cu Hristos toți cei de față, a spus în continuare vorbitorul, se simt uniți și se oferă Mîntuitorului împreună și cu cei 35 de sfinți care au mărturisit prin viața și uneori și prin moartea lor pe Hristos în orașul Salonic. Dintre ei sînt de amintit în primul rînd și îndeosebi Sfîntul Apostol Pavel, Sfîntul și marele Mucenic Dimitrie, atît de popular și la credincioșii români, pe Sfîntul Grigorie Palama, Nicolae Cabasila, vestiți teologi. Proiectînd ideea trăirii în Hristos în vremea noastră, P. C. Pr. Prof. D. Stăniloae a arătat că în fața noastră se pune întrebarea: cum putem trăi și noi, azi, pe Hristos cu aceeași eficacitate pentru contemporanii noștri, cu care l-au trăit sfinții veacurilor trecute pentru contemporanii lor? Cucernicia sa și-a exprimat convingerea că aceasta o putem face numai dacă ne deschidem și noi ca și ei umanitatea noastră umanității lui Hristos, care prin jertfa din iubire totală pentru noi a ajuns la o stare de desăvîrșită transparență pentru noi prin înviere, adică la o stare de completă și sinceră dăruire neîncetată. Primind această umanitate transparentă a lui Hristos cel înviat în noi, va cîștiga și umanitatea noastră o deplină sinceritate și o pornire de totală dăruire față de semenii noștri. Iar aceasta este o valoare pozitivă, permanent actuală și permanent acceptată de oamenii tuturor timpurilor. Prin aceasta vom aduce ca creștini o importantă contribuție la apropierea frățească între persoane și popoare.

După Liturghie, între orele 10—12, P. C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae a avut o întîlnire cu profesorii Facultății de teologie în sala de Consiliu a Facultății. După care a vizitat, însoțit de decan, cîteva săli de cursuri și de seminarii, fiind prezentat studenților. Oaspetele a ținut studenților scurte alocuții.

Seara, la orele 20, a avut loc solemnitatea proclamării P. C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, de la Institutul teologic din București, ca «doctor honoris causa» al Facultății de teologie în marea aulă a Universității din Salonic. Sala era arhiplină; sute de persoane — mitropoliți, profesori universitari, studenți, invitați din oraș. Rectorul Universității și profesorii Facultății de teologie, îmbrăcați în toge, l-au condus prin mijlocul asistenței de la ușa de intrare pînă la estrada unde urma să aibă loc ceremonia decernării înaltului titlu academic. Decanul Facultții de teologie,

Dr. George Galitis, eminent profesor de Noul Testament, a dat citire actului de hotărîre al Consiliului profesoral al Facultăţii de teologie, prin care s-a decernat P. C. Pr. Prof. D. Stăniloae acest titlu, apoi decretului de proclamare a P. C. Sale în această calitate. După aceea a făcut o expunere elogioasă a vieţii şi activităţii P. C. Sale ca teolog şi slujitor al Bisericii Ortodoxe Române şi al Ortodoxiei în general, fapt care l-a făcut cunoscut şi apreciat ca reprezentant al teologiei şi Ortodoxiei româneşti în toată lumea creştină, bisericească şi teologică. După aceea laureatului i-au fost înmînate cele două documente şi i s-a atîrnat la piept o iconiţă a Sfîntului Dimitrie, cusută în fir auriu şi prevăzută cu două panglici de culoare mov. Apoi i s-a dat cuvîntul.

Răspunzînd, P. C. Sa a început prin a mulţumi consiliului profesoral al Facultăţii de teologie pentru cinstea ce i-a făcut-o P. C. Sale personal, iar prin P. C. Sa Bisericii şi teologiei ortodoxe române, conferindu-i acest titlu. A mulţumit apoi decanului pentru prezentarea plină de preţuire şi afecţiune pe care a făcut-o persoanei şi activităţii P. C. Sale. A declarat că socoteşte această cinstire cu atît mai mare cu cît vine din partea unei Facultăţi, care, deşi tînără, a devenit celebră prin temeinicele reviste şi prin numeroasele opere pe care le-a publicat şi continuă să le publice, dar mai ales pentru faptul că a pus din nou, într-o largă măsură, la baza teologiei ortodoxe scrisul Sfinţilor Părinţi, prin ceea ce a contribuit în mod accentuat ca această teologie să primească un caracter mai duhovnicesc şi mai autentic ortodox, eliberîndu-se de scolasticismul definiţiilor raţionale cu privire la Dumnezeu şi la viaţa în El, care au un caracter de trăire şi de taină.

Personal, a mărturisit vorbitorul, se simte deosebit de legat sufleteşte de această Facultate, dat fiind că-şi desfăşoară activitatea în oraşul în care a strălucit ca mare apărător al Ortodoxiei şi ca arhipăstor Sfîntul Grigorie Palama, de a cărui viaţă şi operă a început să se ocupe P. C. Sa din tinereţe, dar şi pentru că, aflîndu-se în apropiere de Sfîntul Munte şi în legătură cu acest centru duhovnicesc al Ortodoxiei, se resimte în activitatea ei teologică de duhul trăirii Ortodoxiei din acel sfînt loc, exprimat în scrierile filocalice, cu a căror traducere în româneşte s-a ocupat iarăşi P. C. Sa din tinereţe.

De aceste scrieri se resimte şi conferinţa pe care o va expune cu această ocazie.

Apoi vorbitorul a trecut la prezentarea conferinţei cu tema: *Lumina lui Hristos luminează tuturor.* În cadrul ei a pus în evidenţă faptul că toate lucrurile au o organizare raţională şi reprezintă înţelesurile unor daruri ale lui Dumnezeu faţă de noi, sau raţiunile, sau cuvintele Logosului lui Dumnezeu către noi, iar noi sîntem înşeşi chipurile Cuvîntului dumnezeiesc ca subiect, sau ca ipostas, sau ca persoană, aduşi la existenţă cu menirea să luăm la cunoştinţă cu mulţumire darurile, sensurile şi cuvintele iubirii lui Dumnezeu concretizate în lucruri, într-un dialog al iubirii între Cuvîntul lui Dumnezeu şi noi, pentru ca prin El să înaintăm tot mai mult în unirea cu El şi în unirea între noi, ca oameni credincioşi.

Conferinţa a fost ascultată cu multă atenţie şi a creat momente de adevărată elevaţie spirituală, iar vorbitorul a fost răsplătit cu binemeritate aplauze.

ARHIMANDRITUL IULIU SCRIBAN (1878—1949)

Au trecut peste 25 de ani de la moartea unui reprezentant de mare prestigiu al clerului românesc, arhimandritul Iuliu Scriban.

Personalitate complexă și tumultuoasă, dîrză și inflexibilă, arhimandritul Iuliu Scriban a luat parte la toate marile acțiuni ale Bisericii noastre, încît amintind viața sa, relatăm — într-un fel — însăși istoria Bisericii din prima jumătate a secolului nostru.

Arhimandritul Iuliu Scriban descinde dintr-o veche familie din Transilvania, cu adînci tradiții bisericești, care a locuit o bună bucată de vreme în Cîmpulungul Bucovinei, dar care, după anul 1775, s-a stabilit la Burdujeni, județul Botoșani, un sat aproape de Suceava. Aici, pe la începutul secolului al XIX-lea, în familia preotului Ioan Artimescu Scriban se nasc și cresc cei trei fii ai săi: Neculai, Vasile și Gavril. Primii doi aveau să devină viitorii arhierei Neofit și Filaret Scriban, vestiți prin luptele lor pentru unirea celor două principate: Muntenia și Moldova, la 1859. Al treilea fiu, Gavril se căsătorește și are șase copii: cinci băieți și o fată. Al doilea băiat, Romulus, după absolvirea seminarului din Socola — Iași și obținerea licenței în litere la Academia Mihăileană din Iași în 1860, este trimis de M. Kogălniceanu la Torino, în Italia, unde studiază dreptul, între anii 1860—1864, obținînd titlul de doctor. După terminarea studiilor se stabilește pentru o vreme în București, ca avocat și publicist, apoi pleacă la Galați, unde se căsătorește cu fiica preotului Bogatu din acel oraș. Aici intră mai întîi în magistratură, din care demisionează mai tîrziu și profesează ca avocat și profesor la școala comercială din localitate. În toată viața sa, Romulus Scriban a înființat și colaborat la multe reviste cu articole politice, religioase, culturale, fiind un om talentat. Ca poet colaborase, student fiind, cu versuri la revista lui M. Kogălniceanu «Steaua Dunării»; era un poliglot și cu dragoste pentru popor. În 1899 Romulus Scriban se pensionează și se stabilește la Iași, unde, în 1912, moare.

Din căsătorie, Romulus Scriban a avut nouă copii: patru băieți și cinci fete. Toți băieții și două dintre fete au făcut studii superioare. Romulus Scriban a trăit în apropierea unchilor săi, mai ales a lui Neofit, cu care a călătorit în 1857 la București, în secret, ducînd în sîn actele și protestele comitetului unionist din Moldova, trecînd noaptea prin apa Milcovului de lîngă Focșani, spre a nu fi observați de poliția guvernului antiunionist. Mai tîrziu, cînd Neofit Scriban trăiește singur, retras la Burdujeni, Romulus îl ajută să aducă osemintele fratelui său Filaret Scriban († 1873) la biserica satului, fiind și executorul testamentar al acestuia după moartea sa (1884).

Influențat, desigur, de viața și activitatea acestor străluciți unchi, Romulus Scriban se hotărăște să dea la seminar pe al treilea dintre fiii săi, Iuliu, care se născuse la 31 mai 1878, după ce acesta termină școala primară din oraș și împlinise vîrsta de 12 ani. Aici, în orașul natal frecventează tînărul Iuliu Scriban trei clase de seminar — 1890—1893 —, primind o bună educație în școală și o aleasă creștere în familie. Atmosfera profund religioasă din casa părintească și amintirile actelor religioase ale strămoșilor săi Neofit și Filaret, de la care se păstrau unele obiecte — o icoană de la Neofit și o cruce de la Filaret —, au determinat pe tînărul seminarist, încă de copil, să devină preot și monah, precum mărturisește el mai tîrziu[1]. După primele trei clase făcute la Galați, Iuliu Scriban se transferă și frecventează cinci ani la Seminarul «Veniamin Costache» din Iași, pînă în 1898. Aici, avînd ca director pe monahul cărturar arhiereul Varlaam Răileanu, secondat de alți profesori distinși ca V. Cireș, de limba română, Iuliu Scriban, elev eminent, își însușește temeinice cunoștințe teologice și prin lecturi particulare o cuprinzătoare cultură laică. Obiectul la care excela era omiletica. De aceea, la absolvirea seminarului, la exa-

1. Cf. Iuliu Scriban, *Clerul mirean și cel monahal*, în rev. «Viitorul» 15 mai 1905.

menul de diplomă, după rostirea predicii respective, comisia îl felicită, plăcut impresionată de predică şi-i recomandă să se ocupe şi în viitor de studiul predicii bisericeşti.

Înscris la Facultatea de teologie din Bucureşti şi locuind la internatul teologic în răstimpul anilor 1898—1902, studentul Iuliu Scriban, în afară de frecventarea cursurilor de la Facultatea respectivă audiază şi cursurile de filozofie ale lui C. Dumitrescu-Iaşi şi Titu Maiorescu, profesori străluciţi ai epocii, precum şi cele mai importante conferinţe publice şi politice ale marilor oratori ai vremii: N. Filipescu, Take Ionescu etc., pentru completarea culturii şi lărgirea orizontului intelectual. Tot în această perioadă de timp învaţă limbile italiană şi engleză şi citeşte cu asiduitate literatură teologică străină, consultînd cataloage de cărţi străine care veneau la librăriile din Bucureşti. Ca student, publică în revista «Viitorul» o serie de articole traduse din limbile italiană şi engleză şi un articol original, intitulat *Caracterul predicii creştine*, confirmînd înclinaţiile şi preocupările sale spre omiletică.

În noiembrie 1903 îşi susţine teza de licenţă în teologie cu lucrarea: *Scepticismul în materie de religie. Cauzele şi efectele lui*, notată cu «foarte bine», — lucrare în care utilizează izvoare străine, engleze şi franceze şi se observă predilecţia autorului de a îndrepta, de a moraliza individul şi obştea cu ajutorul moralei creştine.

După terminarea Facultăţii, Iuliu Scriban face serviciul militar la Brăila şi Iaşi. Acum el elaborează un studiu editat într-o broşură, intitulat *Liberul arbitru şi determinismul*, unde discută o problemă morală pentru teologi şi oameni de cultură, în legătură cu formarea personalităţii.

Convins de nevoia adîncirii credinţei creştine şi de răspîndirea ei prin predici, tînărul licenţiat în teologie Iuliu Scriban dă la iveală în 1904 un volum de predici intitulat *Patruzeci de predici populare*, salutate cu entuziasm şi bine apreciate de toată presa bisericească. Între timp, ele au fost augmentate şi în 1909 au fost premiate de Academia Română.

Teologul Iuliu Scriban continuă colaborarea intensă la revista bisericească «Viitorul», şi, în cadrul societăţii culturale a acestei reviste cu sediul la Iaşi, rosteşte o serie de conferinţe ca: *Morala independentă* şi *Indiferentismul religios şi mijloacele de a-l remedia*. De asemenea, mai colaborează la revista «Cuvîntul adevărului» din Rîmnicu-Vîlcea, patronată de ieruditul teolog, episcopul pe atunci, Atanasie Mironescu.

În ziua de 7 august 1904, este tuns în monahism la Mînăstirea Neamţ, hirotonit ierodiacon şi apoi protosinghel şi trimis de mitropolitul Moldovei Partenie, superior al capelei române din Baden-Baden—Germania. Aici rămîne de la 15 septembrie 1904 pînă la 1 aprilie 1909.

În aceşti cinci ani, pe lîngă slujba de preot deservent al capelei amintite, el urmează cursuri la Facultatea de teologie catolică şi protestantă de la Strasbourg şi de filozofie la Heidelberg. În lumina cursurilor marilor teologi şi filozofi occidentali, îşi adînceşte pregătirea sa teologică şi îşi fundamentează convingerile religioase. Mai mult, el vizitează anumite societăţi şi asociaţii religioase, studiază procedeele lor de lucru, revistele şi buletinele lor. Stă în contact zilnic cu revistele şi ziarele catolice şi protestante, cu întreaga presă străină, din care trimite cronici şi ştiri la revistele bisericeşti din ţară.

În tot acest răstimp activitatea sa devine uluitoare şi personalitatea sa se reliefează ca o proeminentă figură bisericească. În adevăr, prin spiritul său pătrunzător şi observaţii la faţa locului, el băga de seamă că doctrina Bisericii noastre avea o influenţă mai slabă asupra credincioşilor decît în celelalte mari confesiuni creştine, din cauza aservirii complete a ortodoxismului politicianismului vremii[2]. De aceea, printr-o serie de articole trimise la diferite reviste din ţară ca: «Viitorul» de la Iaşi, «Glasul adevărului» din Rîmnicu-Vîlcea, «Păstorul ortodox» din Piteşti, «Neamul românesc» condus de N. Iorga, sub numele său adevărat sau sub pseudonime, Iuliu Scriban atacă politicianismul din Biserică şi militează pentru descătuşarea administraţiei bisericeşti de politicianismul vremii.

Întîlnindu-se la Heidelberg cu profesorul dr. N. Bălan, ca semn de amiciţie şi pentru întărirea unităţii Bisericii Ortodoxe Române, Iuliu Scriban publică o serie de articole în «Revista teologică» de la Sibiu, asupra evenimentelor din Biserica Ro-

2. *De ce în Biserică nu se poate progresa*, în rev. «Păstorul ortodox», Piteşti, nr. 3, 1909.

mano-Catolică din acea vreme (Toate aceste articole au apărut într-o carte sub acelaşi nume în 1911). Era un aviz contra susţinătorilor şi simpatizanţilor de la noi ai catolicismului şi uniaţiei.

Din Baden-Baden el mai trimite articole referitoare la fundamentarea credinţei creştine, la îndrumarea pastorală a preoţilor, indicaţii asupra unor teologi şi filozofi cu vederi creştine, recenzii asupra unor cărţi de meditaţii religioase, necesare înviorării conştiinţei religioase a credincioşilor. Prin această activitate publicistică, Scriban se releva ca un teolog erudit, dornic de edificarea religios-morală a credincioşilor şi instruirea clerului.

În 1909 mitropolitul primat Atanasie Mironescu aduce ca director al Seminarului Central din Bucureşti pe arhimandritul Iuliu Scriban. Din acest moment, începe o nouă etapă în viaţa sa. Munca de informare personală este înlocuită cu cea de educaţie şi formare a tinerilor seminarişti. Cu pasiune şi entuziasm el introduce în şcoală o muncă disciplinată, armonie, ordine şi pasiune pentru studiu, iubind, ajutînd şi stimulînd pe elevi. Ca profesor de istorie bisericească şi omiletică, la început, de morală şi studiu biblic al Noului Testament, mai tîrziu, prin lecţiile sale atractive şi bogate în cunoştinţe şi reflecţii, el era preţuit şi iubit de elevi. Personalitatea sa culturală şi prestigiul său impuneau profesorilor şi elevilor.

Dar, în afară de munca de la şcoală el colabora la diferite reviste prin articole de fond şi polemice, prin cronici interne şi externe, prin nenumărate conferinţe publice, fiind un conferenţiar gustat şi apreciat. Activa ca secretar al Ligii Culturale pentru unirea tuturor românilor, împreună cu N. Iorga, cu profesorul Cezar Papacostea şi I. Scurtu la revista «Cultura română», publicaţie de literatură şi cultură naţională, şi continua critica incisivă contra relelor moravuri. Era cunoscut şi apreciat de toţi oamenii de cultură din ţară şi celelalte ţinuturi româneşti, fiind foarte indicat a ocupa un post de ierarh în Biserica Ortodoxă Română. De aceea, N. Iorga la alegerea de mitropolit al Moldovei, în locul mitropolitului Partenie Clinceni demisionat, scria pe buletinul său de vot: «Cine poate fi mitropolit al Moldovei, n-a trecut pragul arhieriei». Era vorba de arhimandritul I. Scriban. Aceeaşi nesansă a avut-o şi la vacantarea scaunului de mitropolit, prin demisia lui Atanasie Mironescu.

Mai mult, ceva mai tîrziu, agenţii propagandei catolice din ţara noastră au insinuat prin ziare că Mica Biblie redactată de arhiereul Nicodim Munteanu, preotul Pavel Savin şi arhimandritul I. Scriban «cuprinde erezii» şi deci nu trebuie să apară drept carte bună pentru credincioşii ortodocşi şi elevii de seminar. Sfîntul Sinod de atunci, printr-o şedinţă a sa din 1913, interzicea chiar publicarea ei. A intervenit ministrul Instrucţiunii şi Cultelor C. C. Arion, care a înţeles grava eroare survenită dintr-o grabă a Sinodului care apoi a rediscutat în 1914 aceeaşi chestiune, permiţînd publicarea cărţii respective.

Din aceeaşi ură, autorii Micii Biblii au mai fost acuzaţi de plagiat de către agenţii papalităţii din România, intentîndu-li-se proces pentru acest fapt. Li se imputa autorilor respectivi că ar fi copiat după Mica Biblie ilustrată a lui J. Ecqer, reclamaţia fiind introdusă de editorul cărţii.

Războiul din 1916—1918 a adus o lovitură morală nedreaptă asupra activităţii şi integrităţii personalităţii arhimandritului I. Scriban. Ca director al Seminarului Central, acesta a rămas în Bucureşti, pentru mîngîierea credincioşilor în timpul vremelnicii ocupaţii germane a capitalei. Din această pricină a fost socotit de mulţi un trădător şi un aliat cu nemţii.

Bun român şi patriot în fond, arhimandritul Scriban a activat cu folos pentru români, în timpul vremelnicei ocupaţii germane prin diferite conferinţe şi predici, încurajînd pe români; a sprijinit pe mitropolitul Conon împotriva presiunilor exercitate de anumite persoane influente care cereau unirea cu Roma a Bisericii noastre; a intervenit la armatele germane spre a nu se lua clopotul cel mare de la Mitropolie, ca să-l topească; a insistat pe lîngă comandamentul german să se facă cercetări spre a se reda moaştele Sfîntului Dimitrie Basarabov luate de aliaţii vremelnicilor ocupanţi.

În 1919 arhimandritul Iuliu Scriban demisionează de la direcţia Seminarului Central, rămînînd numai profesor. Este numit însă şi preot paroh la Biserica Hanul Colţii-Kalinderu din Bucureşti, post pe care-l va deţine pînă în anul 1944. Tot în acest an, 1919, el îşi susţine teza de doctorat în teologie cu lucrarea *Literatura pioasă în limba românească* (tipărită mai tîrziu, în mai multe numere, în revista «Biserica Ortodoxă Română», 1923—1626). O lucrare valoroasă unde se studiază şi

analizează cărţile de pietate pentru înduhovnicirea credincioşilor, cum sînt: *Urmarea lui Hristos, Viaţa repauzaţilor noştri după moarte, Drumul crucii, Călătoria creştinului* etc.

Pe baza doctoratului, a studiilor în străinătate şi activităţii publicistice, el candidează la catedra de Omiletică şi Pastorală de la Facultatea de teologie din Bucureşti, însă este respins pe motiv că a avut o atitudine, chipurile, «filo-germană» în timpul războiului şi a scris «cuvinte ofensatoare» la adresa ierarhiei superioare bisericeşti.

Totuşi el nu se lasă descumpănit, şi cu puteri înzecite începe o muncă migăloasă de mare răspundere: aceea de secretar de redacţie a revistei Sfîntului Sinod, «Biserica Ortodoxă Română», care-şi reia apariţia la 1 octombrie 1921, după încetarea apariţiei în 1916.

Începuseră vremuri noi, se întregise ţara şi preoţimea era chemată să ajute prin activitate socială la plămădirea acestor noi vremuri. Arhimandritul Scriban se arată foarte receptiv spiritului nou şi nevoilor vremii şi realităţilor proprii Bisericii româneşti de atunci. În articole apologetice, morale şi exegetice, în recenzii de cărţi, cronici interne şi mai ales externe el imprimă revistei un spirit nou. Pune şi dezbate marile probleme de moment şi de perspectivă ale Bisericii, dirijează scrisul teologic, critică şi încurajează pe toţi care scriu în reviste şi ziare despre probleme teologice şi bisericeşti.

În revista «Biserica Ortodoxă Română» pe care o conducea, arhimandritul Scriban şi-a publicat multe din articolele sale, pe care apoi le-a strîns în cărţi şi broşuri, ca *Sfînta Evanghelie în una singură, cu scurte însemnări lămuritoare, Originea Duminicii ca zi de sărbătoare în Biserica creştină*, prin care se apără sărbătoarea Duminicii, contestată de unii neoprotestanţi, *Studiul Pastoralei în Biserica Românească*, unde se recomandă noi mijloace de conducere pastorală.

Dar arhimandritul Iuliu Scriban nu uită nici şcoala teologică unde era profesor. După manualul de *Morală creştină* din 1914, unul dintre cele mai bune manuale, el dă la iveală încă două manuale foarte bune: *Introducerea în sfintele cărţi ale Noului Testament* şi *Ermineutica biblică*.

De la tribuna revistei sinodale, arhimandritul Scriban militează ca, în cadrul misionarismului ortodox mai larg, să se zidească o biserică la Locurile Sfinte, luptă pentru unitatea Bisericilor şi o apropiere de Biserica Anglicană[3], pentru o colaborare între Biserici, pentru pacea lumii; combate uniatismul de la noi cu părerile greşite în legătură cu trezirea conştiinţei naţionale prin Blaj şi contactul cu Occidentul prin catolici[4]. Tot de aici s-a lămurit legea de unificare bisericească şi schimbarea calendarului, în 1924, pentru care arhimandritul Scriban fusese delegat la conferinţa de la Constantinopol, din 1923.

Cu ocazia aniversării în 1925 a 1600 ani de la Sinodul I ecumenic de la Niceea, prin mari serbări la Iaşi, el scrie două substanţiale articole lămurind noţiunea de «ecumenism» şi necesitatea unităţii Bisericilor[5]. Tot ca secretar de redacţie al amintitei reviste, ia parte la conferinţa de la Stockholm a creştinismului practic — Viaţă şi acţiune.

În 1928 arhimandritul Scriban este numit profesor de Omiletică şi pastorală la Facultatea de teologie de pe lîngă Universitatea din Iaşi[6]. Aici el îşi expune cursurile cu competenţă şi strălucire, ca şi la seminar, şi publică pentru studenţi şi preoţi fragmente din cursurile sale despre marii predicatori străini şi unele din predicile lor, cu observaţiile respective, în unele reviste bisericeşti ca: «Biserica Ortodoxă Română», «Revista teologică», «Luminătorul», «Căminul», «Păstorul ortodox». O parte

3. *Apropierea Bisericilor*, în rev. «Biserica Ortodoxă Română», august, 1923.

4. *Socoteli cu uniţii*, rev. cit., iunie 1924.

5. «Biserica Ortodoxă Română», oct. 1925; *Pomenirea Sinodului de la Niceea;* în Ideea ecumenităţii în vremea de faţă.

6. Cf. Pr. Cicerone Iordăchescu, *O figură a Bisericii*, în «Mitropolia Moldovei», nr. 7—8/1958; D. Boroianu, *La 60 de ani*, în «Viitorul», nr. 17—18; 1938; I. Gh. Savin, *O sărbătorire care nu trebuie uitată*, «Viitorul», oct. 1938; Ieromonah Vasile Vasiliache, *Arhim. Iuliu Scriban*, în «Mitropolia Moldovei», nr. 7—8/1938.

din acest material l-a strîns în două cărţi: *Un predicator francez: Père Brydaine*, Bucureşti, 1933 şi *Privelişti din cîmpul omileticii*, Bucureşti, 1936.

În 1929 el încetează de a mai fi secretar al revistei sinodale, rămînînd doar în comitetul ei. Totuşi continuă activitatea publicistică cu aceeaşi pasiune, acum, mai ales la revista «Viitorul», abordînd probleme mereu actuale ca: lupta împotriva concordatului, a cremaţiunii; respectarea repaosului duminical, combaterea beţiei, a jocurilor de noroc, lupta contra filmelor şi literaturii imorale, pentru păstrarea purităţii datinilor creştine şi pentru o limbă curată românească.

Participă la congrese internaţionale, ca cel al Asociaţiei studenţilor creştini, de la Atena, 1930, unde vorbeşte de pe poziţie teologică despre educaţia creştină a tineretului şi la cel de la Vatoped, 1936, unde vorbeşte despre rolul tradiţiei ca criteriu de orientare a Ortodoxiei.

În 1938, arhimandritul Iuliu Scriban împlinind 60 de ani de viaţă este sărbătorit de profesorii Facultăţii de teologie respective într-un cadru colegial, iar în unele reviste apar articole omagiale scrise de teologi competenţi, în care se scot în evidenţă valoarea personală, meritele şi munca sa în domeniul teologic, bisericesc şi cultural.

În 1941 arhimandritul Iuliu Scriban se transferă la Facultatea de teologie din Bucureşti, unde funcţionează pînă în 1943 cînd se pensionează. Aproape de sfîrşitul vieţii sănătatea i se şubrezeşte, devine singuratic, chipul lui falnic apare obosit. Timpul şi activitatea sa intensă îşi spuseseră cuvîntul. Părăsit de prieteni şi cunoscuţi, dar nu descurajat, el încetează din viaţă în ziua de 4 ianuarie 1949. A fost înmormîntat la cimitirul Ghencea din Bucureşti.

Aşa s-a stins această mare figură a clerului ortodox român, neobosit «misionar itinerant», cum l-a numit cineva, îndrumător al atîtor generaţii de elevi şi studenţi şi al clerului în general, precum şi deschizător de perspective al întregii Biserici româneşti. Cu ocazia morţii lui s-a scris puţin în presa bisericească [7].

Arhimandritul Iuliu Scriban a fost un însemnat cleric român din veacul nostru. Ca înfăţişare fizică, avea o statură măreaţă, monumentală: «Înalt, cu barba neagră, cu faţa luminoasă, cu ochelari pe nas, bărbat falnic, om chipeş. Cu haine largi călugăreşti, cu baston şi culion, era impunător şi majestuos. Totdeauna gata să facă o observaţie, să dojenească, să dea un sfat, cu gînd curat, părintesc, din intenţie bună spre a îndrepta».

Ca preot a slujit la capela română din Baden-Baden şi la biserica Kalinderu din Bucureşti, unde şi-a îndeplinit misiunea cu multă demnitate, oficiind serviciile divine cu pietate şi căldură, dar mai ales predicînd cu zel, talent şi pasiune, fiind un predicator de mare prestigiu. Cu gesturi largi, cu voce plăcută de bariton îşi rostea predicile într-un grai curat românesc, cu analize pătrunzătoare şi exemple convingătoare. Predicile sale erau gustate de oamenii culţi şi de cei mai puţin instruiţi. «A predicat atît de mult încît, dacă şi-ar fi scris toate predicile şi cuvîntările s-ar fi ajuns la sute de volume. Vorbea cu uşurinţă, avea fluenţa verbului şi darul rar al improvizaţiei. Era neîntrecut în interpretarea actualităţii vieţii pînă la cel mai neînsemnat fapt divers, ceea ce dădea predicelor sale o nuanţă de realism şi o mare putere de a atrage auditoriul» [8].

A fost şi un mare director de seminar, ca şi un strălucit profesor universitar. Ca director de seminar, a dat elevilor o aleasă educaţie creştină, îngrijindu-se de ei ca un părinte; le-a insuflat «dorul de cultură, bucuria şi dorinţa de a scrie, demni-

7. Cf. Pr. Gr. Cristescu, *Părintele Arhimandrit Iuliu Scriban*, în «Glasul Bisericii» VII (1949); şi Teodor N. Manolache, *Arhimandritul Iuliu Scriban*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXVIII (1949), nr. 3—4,

8. Pr. Prof. Gr. Cristescu, *Părintele Arhimandrit I. Scriban*, rev. cit.

tatea personală» [9]. Lecţiile sale se transformau în adevărate conferinţe, care deschideau largi orizonturi culturale. A fost un profesor iubit şi preţuit de elevi, luat drept ghid în viaţa lor, căci a fost o mare personalitate pedagogică şi culturală.

De altfel, el ştia că personalităţile pot impune în viaţa şcolilor bisericeşti, ca şi în fruntea Bisericii. La neîncetatele încercări de reforme ale seminariilor, ca şi în chestiunea directorilor acestor şcoli, el afirma cu tărie că ceea ce lipseşte acestor şcoli este acea personalitate proeminentă care trebuie să fie directorul şi spiritualul de seminar. Seminariile, spunea el, trebuie supravegheate mai de aproape de episcopi; să se introducă o viaţă religioasă de pietate pentru seminarişti; în profesori să scînteieze flacăra vieţii creştine, iar directorii să fie numiţi dintre profesorii de teologie care să-i dea tînărului seminarist gîndire şi îndrumare religioasă [10].

Ca profesor de teologie, el ţinea la curent pe studenţi cu toată literatura materiilor respective, cu toate mişcările şi curentele teologice din străinătate. La Pastorală pregătea pe studenţi pentru toate eventualele nevoi ale preotului în parohie, pentru nedumeririle enoriaşilor, enunţînd noi procedee de pastoraţie ivite din formele noi ale vieţii sociale. Lecţiile sale de Pastorală erau antrenante şi instructive, căci din tinereţe se ocupase de studiul Pastoralei şi prelegerile sale erau presărate cu secvenţe din bogata sa experienţă personală, din procedeele societăţilor religioase şi bisericilor din Occident.

La Omiletică el n-a tratat numai principiile omiletice în cadrul restrîns al cursului, ci a prezentat o serie de mari predicatori creştini ca: Franck Thomas, Spurgeon, Filaret, Inochentie, Zochi, Robertson, Père Samson, împreună cu unele predici ale lor, luate drept izvoare şi exemple pentru cuvîntările bisericeşti. Participă împreună cu studenţii la diferite adunări creştine unde aceştia rosteau predici şi tîlcuiau anumite texte biblice sub supravegherea sa. Activitatea teoretică de la catedră o încununa cu exemplul personal de mare predicator. Tot ca exemplu personal, el ne-a lăsat drept moştenire între altele, valoroasa sa carte de predici, care se pot citi şi utiliza şi astăzi de către preoţi în elaborarea predicilor lor.

Înţelegînd rolul şi rostul înalt al predicii, el a militat şi în afară de catedră, prin diverse articole, pentru a repune predica în rolul de frunte al activităţii preoţeşti. Predica, afirma el, este caracteristică religiei creştine. Deşi scrisul este un mijloc eficace de răspîndire a credinţei, totuşi cel mai propriu mijloc de răspîndire şi adîncire a credinţei creştine rămîne cuvîntul. Chiar slujbele divine, cu atmosfera lor tainică de sfinţire, trebuie lămurite prin predică. Predica este necesară pentru învăţarea Evangheliei şi îndrumarea credincioşilor. Totuşi, observa el [11], elanul predicatorial scade, şi astăzi se predică puţin şi slab. Aceasta, din lipsa de dragoste a preoţilor pentru păstoriţi şi pentru că predica înseamnă studiu în continuu, meditaţie şi simţire creştină. Predicatorul trebuie să fie o personalitate creştină, un bărbat care trăieşte în rugăciune şi în veşnică legătură cu Scriptura şi să fie străbătut de graiul şi cugetările ei [12].

Însă, arhimandritul Scriban a fost în primul rînd un teolog multilateral. El a abordat problemele cele mai actuale ale teologiei: fie de apărare şi susţinerea credinţei, fie de răspîndire a învăţăturii creştine, de infuzarea eticii creştine în obştea credincioşilor. A apărat divinitatea Mîntuitorului prin apărarea învierii Sale, superioritatea idealului creştin care a creat sfinţii şi dă echilibru sufletului creştin. Creştinismul formează o conştiinţă religios-morală, care poate rezista tentaţiilor spre

9. Cf. Pr. Victor N. Popescu, *Arh. I. Scriban şi Prof. I. Popescu-Pasărea,* în «Glasul Bisericii», XXVIII (1966), nr. 9—10.

10. *Directorii de seminarii,* rev. «Viitorul», 1 noiembrie 1931.

11. *O lipsă de veacuri a Bisericii noastre,* în rev. «Biserica Ortodoxă Română», iunie, 1933.

12. *Cum stăm cu predica,* în rev. «Căminul», Galaţi, 1931, *Predicatorii noştri,* în rev. «Mitropolia Moldovei, nr. 19, 1931.

ţiilor spre cele rele; formează o puternică personalitate morală. Religia are o puternică funcţie moralizatoare în rîndurile credincioşilor, formînd caractere morale [13]. În viaţa multor popoare religia creştină prin limba de cult folosită a contribuit la formarea limbii literare a popoarelor respective, cum e cazul şi cu limba literară română [14].

Susţinător convins al rolului creştinismului în procesul educativ al credincioşilor care în acelaşi timp sînt şi fiii neamului, el a ştiut să delimiteze precis fenomenul naţional de cel religios, combătînd erorile naţionalismului şovin, exagerat. «Simţirea naţională, spunea el, nu este îndreptăţită cînd vrea să întoarcă toate în înţelesul naţional, încît omul să nu mai guste simţirile care trec peste graniţele neamurilor. Trebuie să avem o simţire care să împace simţirea naţională cu a celorlalte neamuri» [15].

Arhimandritul Scriban, ştiind că aplicarea învăţăturilor creştine la viaţa concretă depinde în mare măsură de preot, s-a ocupat de rolul şi rostul preotului ca slujitor al lui Hristos în conferinţe, congrese, şi diferite articole de revistă. Încă din 1907 în *Chemarea preotului — studiu îndrumător pentru activitatea pastorală a preotului,* el militează pentru un preot cu dragoste de biserică, cu viaţa curată, pios, dar mai ales un preot cult, la curent cu ideile timpului, care să nu se rezume numai la Ceaslov şi slujbe cu sfaturi vechi bătrîneşti. Căci cultura luminează şi deslueşte credinţa, o adînceşte; cultura multilaterală îl face să vadă mai clar rostul său de preot. De asemenea, preotul nu trebuie să se limiteze numai la activitatea sa din biserică, ci să ia parte şi la celelalte activităţi sociale [16]. Preotul trebuie totuşi să-şi aibă propriul său stil de viaţă: cel bisericesc; să nu se laicizeze. Şi în scris şi în vorbit preotul trebuie să se menţină la vechea limbă românească, la tradiţia scrisului corect şi neaoş românesc [17].

Arhimandritul Scriban, fiind monah convins «crescut şi format de mic pentru această instituţie», cum mărturisea el, a apărat şi această tagmă, arătînd că monahii sînt şi trebuie să fie modele de pietate şi cucernicie, păstori ai tradiţiilor curate ale vieţii şi spiritualităţii monahismului ortodox [18].

Prin scrisul şi cuvîntul său, arhimandritul Iuliu Scriban s-a ridicat şi mai sus decît preotul şi monahul obişnuit, anume, la ierarhie superioară, de care depinde foarte mult tăria şi rostul Bisericii în lume şi eficacitatea influenţei ei.

Deşi se pregătise din tinereţe — cum mărturiseşte el — să ajungă episcop şi a regretat această neşansă, arhimandritul Iuliu Scriban a conturat chipul adevăratului ierarh ca o personalitate de cultură, un bărbat integru, un caracter rectiliniu. Numai astfel va putea îndrepta multe păcate, va trezi spiritul apostolic în Biserică şi-i va crea condiţii priincioase de lucru. El milita pentru un episcop activ, dinamic care să trezească energiile creatoare şi să strîngă în jurul său clericii cei mai destoinici. Să viziteze eparhia, să supravegheze organele administrative, să evanghelizeze obştea, ci nu să stea în casă cufundat în cărţi şi meditaţii. Episcopul trebuie să aibă privirea cu ochii vii spre cursul vieţii pe care s-o îndrepte [19].

În strădania sa pentru moralizarea vieţii credincioşilor, el punea un deosebit accent pe răspîndirea literaturii moral-religioase prin bibliotecile parohiale. Printre cărţile potrivite pentru acest scop indica *Sfînta Scriptură, Mica Biblie, Urmarea lui*

13. *Religia şi naţiunea,* rev. «Păstorul ortodox», iulie, 1911.

14. *Rolul educativ al religiei în trecutul neamului nostru,* în rev. «Biserica Ortodoxă Română», iulie 1925.

15. *Lupta creştinismului în ziua de azi,* în rev. «Luminătorul», nr. 5, 1934.

16. *Viermele care roade,* în rev. «Viitorul», 1 octombrie 1937.

17. *De coada altora,* în rev. «Viitorul», 1 februarie 1938.

18. Cf. *Chemarea călugărilor,* în rev. «Glasul monahilor», 1924.

19. *La moartea episcopului Gherasim Safirin,* în rev. «Biserica Ortodoxă Română» nr. 6, 1922.

Hristos, Predicile lui Franc Thomas etc. Dintre toate, *Sfînta Scriptură* o considera, firește a fi cea mai importantă, recomandînd-o cu toată căldura. În legătură cu Biblia el a scris mai multe broșuri *(Hrana Domnului în folosul omului,* 1936; *Cartea cărților sau Sfînta Scriptură,* 1937; *Biblia ca unealtă culturală,* 1939).

Dornic de a răspîndi învățăturile biblice în rîndul credincioșilor el a explicat părți din Sfînta Scriptură *(Cele patru evanghelii în una singură)* și a scris meditații la anumite versete scripturistice, cu scopul de a purifica și înălța viața credinciosului (*Cele șapte cuvinte ale lui Iisus pe cruce,* 1921, *Învățătura crucii sau alfabetul creștinului,* 1922, *Graiul peșterii din Betleem,* 1925).

Socotind că unul din cei mai nocivi factori ai moralității societății este arta indecentă și imorală izvorîtă din dorința de speculă, s-a ridicat cu tărie împotriva ei. Afirma, în mod expres că nu este dușmanul artei adevărate, ci a celei imorale, care duce pe tineri la degradarea vieții lor morale și chiar la sinucideri. (*Lupta contra scrierilor imorale,* 1913).

Cu aceeași intransigență apăra ca pe un bun sacru al spiritualității românești naționale limba românească în adevărata ei structură ca sinteză și morfologie, graiul nostru strămoșesc pur, contra barbarismelor și a neologismelor de prisos, mai ales cînd acestea aveau corespondențe în limba noastră. De aceea, el critica aspru pe traducătorii care alterau limba românească pură (*Pentru limbă și țară,* 1916, *Datoria preotului către limba bisericească,* 1938).

Susținător al integrității credinței strămoșești arhimandritul Scriban a apărat doctrina creștină ortodoxă, s-a ridicat cu hotărîre împotriva prozelitismului romano-catolic și uniat prin care se căuta încorporarea Bisericii noastre papalității. A arătat expres că prin catolicism noi nu am intra mai temeinic în legătură cu cultura occidentală, cum vor unii, căci astăzi avem destule alte mijloace pentru aceasta, ci am căpăta cel mult iezuitismul sau alte păcate ale Bisericii Romano-Catolice, iar uniatismul nu ne poate oferi decît dezbinare [20].

Teolog de vastă cultură multilaterală, cum am spus, cunoscător al limbilor moderne engleza, franceza, germana și italiana, pe care le vorbea curent, arhimandritul Iuliu Scriban a luat parte la multe congrese teologice internaționale ca: Glasgow, Constantinopol, 1923, Stockholm, 1925, Belgrad, Paris, 1930, Atena, 1930 și 1936, Oxford 1937, Londra, 1937. Deci, el cunoștea lumea occidentală și răsăriteană nu numai din cărți și studii, ci și din via realitate. De aici, largul său spirit universal, cu largi vederi ecumeniste. Pentru aceste motive, el a militat tot timpul pentru o întărire a Ortodoxiei prin legături strînse între Bisericile Ortodoxe și printr-o apropiere dintre Ortodoxism și celelalte Biserici neortodoxe, mai ales cu anglicanii, vechii-catolici și eventual protestanții.

Necesitatea refacerii unității primordiale a Bisericii este un imperativ al vremii, arăta el. Căci Mîntuitorul a venit și a murit pentru noi toți. Biserica este una — ecumenică —; deci trebuie să avem năzuința de a relua legătura cu toate mișcările creștinătății, de a înviora simțirea părților și a face din ea o realitate vie. În sînul creștinătății a fost vie cugetarea că ea trebuie să formeze o unitate de frăție și lucrare, colaborare a creștinilor pe teren practic (Stockholm), trebuie să răspundem cu bunăvoință. Nu trebuie să ne închidem între ziduri de nepătruns, ci să avem legături cu celelalte confesiuni; sîntem într-o vreme de închegări și trebuie să deschidem ochii spre ceilalți oameni [21], spunea el. El preconiza o apropiere și chiar o «unire» cu Biserica Anglicană, căci Biserica Anglicană nu este «sinonimă» cu cea protestantă; mai ales practica acelei Biserici este foarte apropiată de a noastră.

În marea problemă a unității bisericilor, el preconiza metoda psihologică a cunoașterii reciproce, a vieții fiecărei Biserici, prin scrisul teologic, prin vizite spre a pregăti opinia publică spre marele țel [22].

20. *Catedrala dezbinării,* în rev. «Glasul monahilor», 17 aug. 1930.
21. *Ideea ecumenicității în vremea de față,* în rev. «Biserica Ortodoxă Română», oct. 1925.
22. *Le problème de la réunion des églises,* în rev. «Logos», nr. 2, 1928.

Dar şi ca om, arhimandritul Iuliu Scriban a fost un om de o mare distincţie morală. Sensibil la toate marile aspiraţii ale vremii sale şi integrîndu-se în epocă, el a căutat — cum am văzut — să sugereze răspunsuri şi dezlegări la marile probleme ale vieţii pe baza învăţăturilor creştine, căutînd să înalţe, să moralizeze individul şi societatea din care făcea parte. A fost un îndrumător, un călăuzitor şi, de aceea, un luptător şi un polemist. A fost purtătorul de cuvînt al Bisericii în toate problemele de ordin social, cultural şi religios ale vremii sale, îndrumînd şi învăţînd cu convingere şi înţelepciune. N-a fost numai un ziarist cum spuneau unii, ci şi un critic, un călăuzitor, un moralist creştin, care analiza şi judeca faptele şi oamenii prin prizma idealului creştin, cu multă pătrundere şi competenţă.

Ca teolog, s-a îndreptat mai mult spre problemele de teologie practică : de omiletică şi pastorală, avînd şi studii de exegeză şi din domeniul teologiei sistematice. El nu a lăsat opere teologice adînci, masive, savante, de care să se servească specialiştii. N-a fost un teolog savant, deşi avea posibilităţi intelectuale şi instrumente de lucru pentru aceasta. El a fost un îndrumător, un pedagog. Şi-a sacrificat gloria de a fi un teolog savant, înţeles şi citit doar de cîţiva, pentru a îndruma şi edifica marea mulţime a semenilor din vremea sa. Acest fapt l-a socotit el a fi mai de folos vremii sale ; acesta a fost poate şi temperamentul său. Oricum, el n-a greşit. Opera sa teologică rămasă de la el în materie de omiletică şi pastorală poate fi cercetată cu folos şi de teologii de astăzi. Meditaţiile, predicile şi studiile asupra unor probleme teologice de edificare morală constituie un nesecat izvor de sugestii în materie de înduhovnicire a credincioşilor. Ele sînt răspîndite în toate revistele teologice din vremea sa.

Arhimandritul Iuliu Scriban a fost un misionar, un apărător al învăţăturii creştine şi mai ales un îndrumător al Bisericii în sensul deschiderii ei spre lume, spre cerinţele vremii : de pace, de înfrăţire, de slujire a aproapelui. A fost un precursor al vremurilor noastre şi al preocupărilor teologice de astăzi. El preconiza un moralism viu, activ şi un ecumenism ponderat şi înţelept, o Biserică lucrătoare şi slujitoare.

A fost toată viaţa o torţă arzîndă în slujba Bisericii strămoşeşti pentru slujirea semenului său. A luptat şi a activat fără recompensa meritată şi fără onorurile cuvenite. Exemplul său de dăruire şi de jertfă va străluci totdeauna în istoria Bisericii Ortodoxe Române, iar chipul său va sta alături de al strămoşilor săi Neofit şi Filaret Scriban al căror urmaş demn a fost.

Pr. prof. I. CONSTANTINESCU

„ÎNCHIDEREA" ANULUI UNIVERSITAR 1975—1976 LA INSTITUTELE TEOLOGICE UNIVERSITARE DIN BUCUREȘTI ȘI SIBIU

La sfîrșitul lunii iunie 1976, după sesiunea de examene anuale, activitatea didactică-educativă pe anul 1975—1976 la Institutele teologice de grad universitar din București și Sibiu s-a întrerupt pentru o perioadă de două luni, corespunzînd vacanței oficiale de vară, urmînd a se încheia definitiv după sesiunea de examene pentru admiterea la cursurile de la licența anuală pentru restanțierii la licență, precum și pentru candidații la concursul de admitere la cursurile de doctorat din sesiunea septembrie.

În rîndurile de mai jos consemnăm cîteva date, fapte și idei referitoare la activitatea didactico-educativă desfășurată în intervalul octombrie 1975—iunie 1976 la Institutele teologice de grad universitar din București și Sibiu.

La *Institutul teologic de grad universitar din București.* — Potrivit prevederilor regulamentare, cursurile anului universitar 1975—1976 au început la 1 octombrie 1975, atît pentru studenții înscriși în cei patru ani de studii la cursurile de la licență, dintre care o bună parte, fiind preoți în funcție la parohii, au beneficiat însă de frecvență redusă, cît și pentru tinerii teologi de la cursurile de doctorat. La toți aceștia s-a adăugat un număr de tineri de diferite confesiuni de peste hotare, care au fost înscriși și au frecventat cursurile de la licență și de la doctorat, ca bursieri ai Patriarhiei Române, după cum un număr de studenți teologi români urmează cursuri de teologie la diferite facultăți, institute sau colegii de teologie creștină din străinătate.

În cursul anului, un corp didactic select, format din profesori, conferențiari, lectori și asistenți a funcționat cu competență la catedre și seminarii.

În luna februarie 1976 a avut loc obișnuita sesiune de colocvii ale studenților de la cursurile de licență, precum și o sesiune de examene pentru diploma de licență în teologie, examene în urma cărora toți candidații înscriși au fost proclamați «licențiați în teologie».

În luna iunie 1976 au avut loc examenele anuale din prima sesiune, pentru studenți și pentru doctoranzii din anul I, — examene la care s-au prezentat marea majoritate a studenților și toți doctoranzii anului I.

Tot în această lună a avut loc examenul de licență al absolvenților anului IV, promoția 1976, și al unor absolvenți din promoții mai vechi; toți candidații prezentați au fost declarați «licențiați în teologie».

Mai mulți absolvenți ai cursurilor de doctorat în teologie și-au susținut și promovat — în cursul anului — examenul oral aprofundat de admisibilitate.

În primul trimestru al anului universitar 1975—1976, Institutul teologic de grad universitar din București a decernat titlul de «doctor în teologia ortodoxă» următorilor trei absolvenți ai cursurilor de doctorat: 1. Diac. *Const. Voicu,* lector la Institutul teologic de grad universitar din Sibiu, care a prezentat ca teză subiectul *Teoria muncii la Sfîntul Ioan Gură de Aur și actualitatea ei*; 2. *Nadim Jamal Tarazi,* originar din Liban, care a prezentat teza cu subiectul *Împărăția lui Dumnezeu și poporul iudeu după Evangheliile canonice*; 3. Arhim. *Zareh Baronian,* vicarul Arhiepiscopiei

Armene din R. S. România, care a prezentat teza *Liturghia Bisericii Armene în cadrul celorlalte rituri liturgice răsăritene. Studiu comparativ.*

Ca şi în anii precedenţi, o atenţie deosebită s-a acordat şi anul acesta — pregătirii didactice, educaţiei morale şi patriotice-cetăţeneşti a studenţilor, pornindu-se pentru aceasta de la prevederile regulamentare ale programei analitice şi planului anual de învăţământ.

În acest sens, la orele de cursuri şi seminarii a fost parcursă toată materia planificată pe întregul an la fiecare disciplină şi an de studii în parte. Studenţii au susţinut în faţa colegilor lor, care au luat parte la discuţii sub îndrumarea profesorului respectiv, toate lucrările de seminar programate, lucrări a căror tematică a fost axată mai ales pe probleme practice de teologie actuală şi ecumenism.

Cît priveşte educaţia şi pregătirea duhovnicească a studenţilor, şi aici accentul s-a pus, de asemenea, pe latura practică, — studenţii participînd — prin rotaţie — la toate slujbele religioase, în biserica Sfînta Ecaterina, paraclisul Institutului teologic. Aceasta, în scopul sporirii trăirii duhovniceşti şi al deprinderii rînduielilor slujbelor bisericeşti. În duminici şi în celelalte sărbători religioase, participarea la biserică a studenţilor a fost generală.

La orele speciale de educaţie duhovnicească şi cetăţenească-patriotică, profesorii Institutului teologic au prezentat studenţilor teme legate de diferite preocupări, probleme şi întrebări ale tinerilor teologi, pe linia învăţăturii evanghelice a lui Hristos, ca şi a marilor înfăptuiri socialiste realizate în viaţa patriei şi a poporului român.

Programul instructiv-educativ al studenţilor a fost completat cu excursii cu caracter documentar şi recreativ, sau cu participări la spectacole de teatru, operă, cinema sau televiziune, în grup sau individual.

O atenţie deosebită a fost acordată studenţilor străini care urmează cursurile la licenţă şi la doctorat, pentru însuşirea corectă a limbii române şi pentru îmbogăţirea bagajului de cunoştinţe teologice de specialitate.

Biblioteca Institutului teologic, îmbogăţită cu noi publicaţii teologice şi de cultură generală române şi străine, a fost un preţios auxiliar în munca didactică şi de informare generală, atît pentru studenţi şi doctoranzi cît şi pentru cadrele didactice. În perioada de pregătire a colocviilor şi examenelor anuale, afluxul cititorilor aici a fost foarte mare.

De menţionat că, în afară de activitatea zilnică, la cursurile de la licenţă şi de la doctorat, membrii corpului didactic au desfăşurat şi susţinut o rodnică activitate publicistică în revistele bisericeşti, — iar unii dintre ei au făcut parte şi din diferite delegaţii şi comisii în cadrul unor întruniri, adunări sau şedinţe de lucru pe teme religioase care au avut loc în străinătate sau în ţara noastră, unele din ele fiind găzduite chiar de Institutul teologic din Bucureşti.

În răstimpul de care ne ocupăm, Institutul teologic universitar din Bucureşti a primit mai multe vizite ale unor personalităţi teologice şi bisericeşti sau de cultură generală de peste hotare, dintre care unele au ţinut prelegeri şi conferinţe în faţa studenţilor, doctoranzilor, profesorilor şi a altor persoane oficiale ale Bisericii Ortodoxe Române. Toţi oaspeţii au avut cuvinte de deosebită apreciere cu privire la organizarea şi desfăşurarea activităţii teologice în Biserica noastră: atît în instituţiile ei de învăţământ cît şi în celelalte sectoare.

La Institutul teologic de grad universitar din Sibiu. — Ca şi în alţi ani, festivitatea de «închidere» a anului universitar a avut loc în ziua de 29 iunie 1976, praznicul Sfinţilor Apostoli Petru şi Pavel.

Festivitatea a început la orele 9,30 cu oficierea, în catedrala mitropolitană a sfintei liturghii arhiereşti de către II.PP.SS. Mitropoliţi Nicolae Mladin al Ardealului şi Nicolae Corneanu al Banatului, înconjuraţi de un sobor de preoţi şi diaconi, compus din profesori ai Institutului teologic, consilieri arhiepiscopali şi preoţi ai catedralei. Răspunsurile stranei au fost date de corul studenţilor teologi, condus de P. C. lect. Ioan Popescu.

La priceastnă a predicat P. C. arhid. Ioan Zăgrean, profesor la Institutul teologic, care a elogiat personalitatea şi activitatea Sfinţilor Apostoli Petru şi Pavel, subliniind totodată moştenirea lăsată de ei Bisericii Ortodoxe şi creştinilor de astăzi.

La orele 12,30 în aula Institutului teologic s-a desfăşurat un program festiv, susţinut de corul studenţilor Institutului nostru, sub conducerea P. C. lect. Ioan Popescu, în prezenţa I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului şi I.P.S. Mitropolit Nicolae al Banatului, a reprezentantului Institutului teologic protestant din Cluj-Napoca, secţia Sibiu, a membrilor Consiliului arhiepiscopal, în frunte cu P. C. Pr. vicar Traian Belaşcu, a profesorilor şi studenţilor Institutului teologic şi a numeroşi credincioşi.

După cuvîntul festiv, rostit de către P. C. Părinte rector Isidor Todoran, în care a înfăţişat realizările Institutului teologic din acest an, arătînd, de asemenea, nădejdile şi sarcinile de viitor ale acestei vechi instituţii de cultură teologică ortodoxă şi de educaţie creştinească şi patriotică din Transilvania, programul a continuat cu executarea de către corul studenţilor a unor piese corale, artistic nuanţate, din care menţionăm, compoziţiile P. C. Pr. prof. Gheorghe Şoima, *Rugăciune*, pe versuri de M. Eminescu şi *În ritmul muncii*, *Mama* de I. D. Chirescu, *Pui de lei*, de I. Brătianu şi *Tricolorul* de Ciprian Porumbescu.

În numele absolvenţilor a vorbit fostul student Bel Valeriu, care a arătat că seria de absolvenţi din acest an — cea mai mare din istoria Institutului teologic de grad universitar din Sibiu — este conştientă de sarcinile ce le au în prezent şi în perspectiva viitorului. Toţi colegii lui aşteaptă cu bucurie trimiterea lor în parohii, spre a sluji Biserica şi patria.

Un cuvînt de salut şi bune urări a adus Dl. prof. Hermann Pitters din partea Institutului teologic protestant din Cluj-Napoca, secţia luterană din Sibiu.

Au vorbit apoi în ordine: I.P.S. Mitropolit Nicolae Corneanu al Banatului, P. C. Pr. vicar Traian Belaşcu şi I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului. Din cuvîntările înalţilor ierarhi s-a desprins purtarea de grijă şi solicitudinea deosebită pe care ierarhii transilvăneni şi bănăţeni — mitropoliţi şi episcopi — le acordă Institutul teologic din Sibiu, pentru ca viitorii preoţi să primească aici o cultură şi o educaţie corespunzătoare exigenţelor vremurilor noastre, pentru ca preoţii să devină cu adevărat slujitori ai Bisericii noastre strămoşeşti, ai patriei şi poporului nostru. P. C. Pr. vicar Traian Belaşcu a făcut absolvenţilor din acest an mai multe recomandări, de care să ţină seama în viitoarea lor activitate pastorală.

Festivitatea s-a încheiat cu citirea de către P. C. Pr. rector I. Todoran a listei studenţilor premiaţi şi cu menţiune, după care s-a făcut repartiţia premiilor în cărţi.

Serbarea de încheiere a anului universitar la Institutul teologic ortodox din Sibiu a fost un binevenit prilej de cunoaştere a muncii şi realizărilor obţinute de profesori şi studenţi, ca şi de asumare de noi angajamente de către ostenitorii acestui aşezămînt, spre o cît mai deplină slujire a Bisericii, patriei şi poporului nostru.

NOTE BIBLIOGRAFICE

Dighenis Akritas, traducere de N. I. Pintilie și Nikos Gaidagis, Prefață și note de Nicolae Șerban Tanașoca, Editura «Univers», București, 1974, 137 p.

Curioasă festă joacă uneori destinul scriitorilor sau operelor! Chiar zicala tipică a lui Ter. Maurus «Habent sua fata libelli» (adică și cărțile își au destinul lor) a fost atribuită altora decît autorului, a cărui operă era uitată. Dacă aceasta a fost soarta multor poeți, omeni de știință sau filozofi, nici operele anonime, ieșite din gura aezilor și rapsozilor populari — quorum nomen Deus scit — n-au fost scutite de astfel de suprize. Acesta a fost cazul și cu frumoasa epopee bizantină, care ne vorbește despre marile isprăvi ale haiducului Vasile Digenis (deci «fiu plăsmuit din două neamuri», arab și grec), făptura devenită legendară în părțile răsăritene ale Imperiului bizantin și în persoana căruia se întruchipau, prin veacuri (sec. VIII—XI), nu numai puterea de viață a elenismului mereu întinerit, ci și idealul umanitarist al cavalerului cult și manierat al «epocii eroice bizantine». Și totuși, grecii nu-i publicaseră textul decît în secolul XIX, după renașterea națională din 1821. De aceea nu putem decît să-l felicităm pe N. Șerban Tanașoca pentru strădaniile depuse în publicarea acestei valoroase lucrări din literatură populară bizantină. Căci diglosia sau folosirea din vremuri imemoriale a ambelor limbaje, cult și popular, a fost — cu toate părțile ei rele și bune — un fenomen unic în istoria Bizanțului. De aceea și *Digenis Akritas* a fost un produs al păturilor largi, al graiului mai puțin pretențios, dar prezentînd, în schimb, o vitalitate robustă și antrenantă în lupta pentru bine și frumos, un fel de poezie națională a acelor minunate sinteze de național și supranațional, de umanitarism și vitejie nepătimașă, sub flamurile crezului creștin. De aceea, bine observă editorul «nu războiul, ci pacea și ordinea pe care o aduce concilierea între elenism și islamism, acestea sînt slăvite în poemă».

În prefață, N. Ș. Tanașoca prezintă într-o substanțială sinteză stadiul problematicii multilaterale, care s-a pus în legătură cu istoria filologică a textului (6 variante grecești editate între 1866 și 1926 și 4 slavo-ruse tipărite între 1857—1953), cu datarea manuscriselor și cu analiza multiplelor aspecte, sub care se prezintă fapte, concepții, credințe, stări sociale, oameni și situații de la marginea Imperiului bizantin. O întreagă literatură s-a produs în ultimul veac în toată lumea în legătură cu una sau alta din problemele legate de această poemă. Editorul urmează în deosebi pe doi dintre cercetătorii, care au sintetizat întreg acest complex de probleme: Linos Politis și Agostino Pertusi, ultimul susținînd chiar și în 1971, la al XIV-lea Congres Internațional de studii bizantine de la București, un documentat studiu asupra localizării în părțile Siciliei și Capadochiei a locului, unde ar fi avut loc acțiunile epopeii.

Iată pe scurt și conținutul ei.

Un viteaz prinț sau emir sirian năvălește într-o bună zi în Romănia (cum se numea Imperiul bizantin) și răpește pe frumoasa fiică a unui strateg de la marginea stăpînirii bizantine. Frații fetei îl ajung și în luptă dreaptă unul din ei, Constantin, biruie pe emir, care, conform înțelegerii, trebuia să eliebereze pe fată. Inima nu-l lăsă, însă, în pace; de aceea la revenirea fraților, emirul declară: «Pentru iubirea ei mă dau pe-a voastre mîini pe mine, făgăduesc să fiu creștin, să cred pentru vecie... Și în Romănia să viu, să las a mea credință». Din legătura lor se naște, deci, din două neamuri, viteazul «akrit» (sau paznic al graniței), Vasile (care știm că grecește însemnează împărat și va fi reprezentînd poate pe cel mai viteaz dintre omonimii săi de pe tronul Bizanțului, Vasile II († 1025). El convertește și pe mama sa la creștinism mutîndu-se și luptînd în imperiu, de astă dată sub egida imperială, dar ca om liber, independent), împotriva «apelaților», grăniceri viteji și ei, dar oameni abuzivi. Răpește și el, ca și tatăl său, pe fiica unui strateg, desfășoară acțiuni excepționale, ucigînd chiar un balaur și un leu, dar în luptă cu amazoana Maximo,

aliata apelaților, (pe care pînă la urmă o biruiește, cu toate că ea nu mai fusese pînă atunci învinsă, de nimeni), eroul nostru decade: pentru păcatul adulterului săvîrșit cu ea, eroul pierde harul și la vîrsta de numai 33 de ani moare.

Localizările în timp și spațiu desigur că nu pot fi ușor făcute. Totuși, H. Grégoire a făcut o serie de studii localizînd pe Eufratul superior, în preajma anilor 931—944, momentul și locul, cînd un emir din cetatea Melitena, se știe că de fapt s-a convertit la creștinism, într-o vreme cînd este știut că musulmanii din Edesa (centrul provinciei) dăruiesc «mandilionul» sau năframa pe care era imprimat chipul lui Hristos (pe care-l dăruise regelui Avgar spre vindecare), iar această retrocedare o comentează în predici la cîtva timp după aceea, împăratul bizantin Const. VII Porfirogenetul. Cercetătorii au stabilit că scriitorii Areta din Cezareea († 944) și Mihail Psellos († 1079) amintiseră și ei de existența unor cîntece similare perpetuate de folclorul vremii. Totuși, fondul epic (răpiri de fete, isprăvi de luptă, inclusiv cele de vînătoare) nu-i singurul element care leagă trăsăturile folclorului de stratul cult ce se resimt în țesătura operei. S-ar putea spune că filozofarea și interpretarea moral-etică a temei este faptul fundamental și el provine din lumea cultă. Doar contaminarea motivelor și urzirea unitară apropie mai mult epopeea de ambianță populară.

Editorul a avut o idee fericită să aleagă din mulțimea redactărilor pe cea versificată în 1670 de ieromonahul Ignatie Petriți, unul din întemeietorii din 1646, împreună cu Paisie Ligaridis, a școlii superioare de la Tîrgoviște, unde el preda limba greacă și unde și-a lăsat numele legat de Pravila cea Mare din 1652. E drept că Petriți face parte deja din literatura neo-greacă, de aceea în epopeea dată de el se resimt tendințe moralizatoare, panegirice. Pentru aceasta însă, valoarea lucrării traduse nu scade. Notele și bibliografia bogată sporesc și mai mult strădania ostenitorilor. La fel și ilustrațiile lui Dan Erceanu. — *(Prof. T. Bodogae).*

Jean L'Hour, *«Yahweh-Elohim»*, în «Revue Biblique», publiée par l'école d'études biblique de Jérusalem, LXXXI (1974), no. 4, p. 524—556.

În temeinic documentatul său studiu, Jean L'Hour face o adîncă cercetare asupra problemei izvoarelor iahvist și elohist, nu numai în cadrul Pentateuhului, ci întreg Vechiul Testament urmărind expresia *Iahve-Elohim* îndeosebi în textul din Facere II, 46 — III, 24.

Neputînd reda în rezumat demonstrația articolului vom căuta să prezentăm ideile principale pe care le urmărește Jean L'Hour în studiul său.

În *Introducerea* studiului, autorul prezintă importanța problemei legate de frecvența folosirii expresiei *Iahve-Elohim* în acele 2 capitole din cartea Facerii (care constituie propriu-zis un prolog al întregului Vechi Testament).

În adevăr în Facere II, 46—III, 24 expresia *Iahve-Elohim* este folosită de 20 de ori, în timp ce în restul Vechiului Testament această expresie este folosită numai de 16 ori.

Jean L'Hour socotește că acest fapt deschide pentru exegeți următoarele situații:

1. Că expresia *Iahve-Elohim* era folosită în izvorul iahvist cu aceeași însemnare ca și termenul Elohim (Fac. III, 1 b—5). Din aceasta reiese că: a) sau izvorul iahvist a aflat această expresie compusă într-o tradiție din care s-a inspirat sau într-un document de care s-a servit, — în care caz trebuie să se determine originile documentului și să se justifice motivele alegerii făcute de redactorul iahvist; b) sau că redactorul iahvist a creat el însuși expresia *Iahve-Elohim*, fie pentru a armoniza documentele pe care le folosea în redactarea sa, fie a crea expresia pentru scopuri care urmează să fie precizate.

2. Că textul iahvist nu cuprindea expresia compusă *Iahve-Elohim*, care ar fi în acest caz, rezultatul încercărilor făcute mai tîrziu pentru a armoniza izvoarele, fie în redactarea iahvist-elohistă, fie în redactarea finală a Pentateuhului. În acest caz trebuie elucidate mai multe probleme: a) care era starea izvorului iahvist și îndeosebi care era semnificația textului din Facere III, 1 b 5?; b) care a fost redactorul care a încercat să armonizeze izvoarele prin expresia *Iahve-Elohim*; c) pentru ce redactorul acesta a folosit acest procedeu, îndeosebi în textul din Facere II, 4 b — III, 24).

Între aceste situații de rezolvare se împart cercetătorii, fără însă a putea ajunge la o rezolvare definitivă.

În general, din punct de vedere gramatical cea dintîi problemă ce se pune este legată de necesitatea de a preciza dacă în expresia compusă *Iahve-Elohim* termenul Elohim este nume propriu sau nume comun. Dacă este socotit nume propriu, se constată că asocierea a două nume proprii într-o expresie nu este proprie limbii ebraice, chiar dacă în expresia compusă ar putea fi explicată lipsa articolului la numele Elohim. Dacă Elohim este socotit nume comun, lipsa articolului lui Elohim nu se poate explica dacă Elohim este înțeles substantival; dacă Elohim este socotit adjectiv, atunci expresia ar constitui un caz unic, după un nume propriu.

Urmărind să răspundă la aceste probleme Jean L'Hour prezintă în *paragraful întîi* diferitele *Opinii*, oprindu-se pe larg asupra ipotezei redacționale finale a Pentateuhului, în care *Iahve-Elohim* ar constitui o simplă juxtapunere a celor două. Aceasta necesita însă o analiză minuțioasă a folosirii expresiei *Iahve-Elohim* în tot Vechiul Testament, singura cale de a aduce lumină în această problemă. În adevăr dacă din această analiză reiese că expresia compusă *Iahve-Elohim* este un fenomen redacțional, trebuie identificat creatorul ei și motivele ce l-au determinat la aceasta. Iar dacă din analiză reiese că expresia *Iahve-Elohim* are o semnificație consistentă, atunci ea trebuie fixată în istoria religiei poporului Israel și să i se precizeze conținutul. Urmînd ca apoi rezultatul acestei analize să fie comparat cu folosirea expresiei *Iahve-Elohim* în Facere II—III.

În *paragraful al doilea* intitulat *Iahve-Elohim în Vechiul Testament*, Jean l'Hour analizează îndeaproape textele în care este folosită această expresie, făcînd largi incursiuni în istoria textului și în legăturile pe care le are cu alte locuri paralele. Pentru aceasta autorul urmărește felul în care diferitele manuscrise și traduceri ale Vechiului Testament au redat contextul în care este folosită expresia *Iahve-Elohim*.

Sînt astfel analizate — în contextul lor imediat și în ecourile pe care le au în contextul mai îndepărtat — textele: Ieșire IX, 30; II Regi VII, 25; Psalm LXXII, 18; IV Regi XIX, 19. Aceste locuri angajează concepția vechitestamentară de dinainte de robia babilonică, și Jean L'Hour scoate în evidență formarea expresiei *Iahve-Elohim* în cursul istoriei lui Israel, urmînd permanent conținutul teologic pe care expresia îl capătă în dezvoltarea religioasă a lui Israel.

Un loc aparte îl constituie folosirea expresiei *Iahve-Elohim* în cărțile Cronici (de 9 ori în 6 texte): I Cronici XVII, 16 ș.u.; I Cronici XXVIII, 20; I Cronici XXIX, 1; II Cronici I, 9; II Cronici VI, 11—12; II Cronici XXVI, 18 — locuri care conțin ecoul dezvoltării teologice postexilice, în care structura religioasă a comunității iudaice se schimbă în sensul că regalitatea dispărînd, aspectele regale de dinainte de robie trec asupra preoției.

Ultimul loc în care este folosită expresia *Iahve-Elohim* în cărțile Vechiului Testament — privite în încadrarea lor istorică — îl constituie Ioan II, 6, în care concepția teologică are strînse legături cu profeția lui Iezechil și cu tradiția sacerdotală de după robia babilonică.

Neputîndu-ne opri la dezvoltarea pe care Jean L'Hour o dă fiecărei loc unde este folosită expresia *Iahve-Elohim*, redăm mai pe larg concluziile sale la acest paragraf.

Din cercetarea amănunțită a aspectelor istorice și teologice pe care le-a impus analiza fiecărui text, reiese că în general se poate conclude că:

1. *Iahve-Elohim* nu constituie o desemnare liturgică tardivă și nici o creație literară și teologică postexilică. Folosirea pe care o face autorul cărților Cronici este secundară față de folosirea anterioară a expresiei înainte de robia babilonică.

2. Folosirea expresiei *Iahve-Elohim* în Ieșire IX, II Regi VII, Psalmii XXII și LXXXIV și în IV Regi XIX revelează același conținut confirmat de autorul cărților Cronici, determinînd folosirea expresiei în cultul adus la sanctuarul din Sion. Expresia se referea la multe stări din viața poporului: tradiții mozaice vehiculate prin arca alianței, alegerea lui David și legămîntul cu dinastia sa; regalitatea universală a lui Dumnezeu; sanctuarul din Ierusalim, implicînd două dimensiuni fundamentale ale activității divine: cea cerească (raporturile cu zeii) de o parte și împărăția lui Iahve asupra naturii și a popoarelor, de altă parte; iar instituția davidică (regalitatea și cultul la Templu) înfăptuia — istoric, teologic și liturgic — sinteza acestor două dimensiuni.

În acest fel conflictul între Iahve al istoriei şi Dumnezeul naturii şi al popoarelor era depăşit în folosul celor două cîmpuri de activitate, dar acest conflict rămînea permanent prezent în principiu, conferind astfel instituţiei regale în Izrael o dinamică neîntîlnită nicăieri în altă parte.

3. Probabil că semnificaţia aceasta a expresiei *Iahve-Elohim* era în vigoare în cultul regal de la sanctuarul din Ierusalim la începutul monarhiei, dar n-a avut niciodată rolul preponderent al expresiei *Iahve-Savaot*.

4. Traducerea expresiei rămîne nesigură: Într-o epocă tîrzie Elohim, adesea fără articol, este un nume propriu desemnînd pe Iahve, Dumnezeul unic. Însă termenul însuşi elohim (cu litera mică) este un nume comun, un plural de maiestate, sau de excelenţă, ori un plural de abstracţie desemnînd pe Dumnezeu, zeii sau ideea de divinitate, — şi de aci folosirea lui frecventă fără articol. În acest înţeles elohim poate fi folosit şi adjectival, pentru a califica un substantiv cu înţeles de divin, superior, extraordinar şi astfel el marchează superlativul.

În acest fel în folosirea biblică expresia *Iahve-Elohim* ar putea fi tradusă: «Iahve cel foarte mare», «Iahve cel atotputernic» sau «Iahve divinul». Însă elohim ca adjectiv califică totdeauna un nume comun, nu un nume propriu. În această situaţie se poate socoti că expresia *Iahve-Elohim* a putut fi deformată după modelul expresiilor comune canaaneene: *El-Roi, El-Olam, El-Şaldai* şi poate chiar *El-Elion*, ceea ce n-ar constitui un caz unic, avînd în vedere formarea expresiilor *Iahve-Savaot* şi *Iahve-Melek*.

5. Ţinînd seama de istoria expresiei şi totodată de forma ei gramaticală, se poate bănui că expresia *Iahve-Elohim* a fost formată în chip asemănător cu expresiile *Iahve-Savaot* şi *Iahve-Melek*.

Teologia explică aceasta — şi în vremea postexilică reia adesea aceste mari curente ale tradiţiei în polemică reînnoită şi în chip limpede monoteistă — după cum dovedeşte pasajul tîrziu din Ieremia X, 1—16. (îndeosebi vers. 10).

În *paragraful al treilea*, intitulat: *Iahve-Elohim în Facere II—III* — Jean L'Hoor, după această înfăţişare a expresiei în Vechiul Testament cercetează folosirea expresiei *Iahve-Elohim* în Facere II 4 b, III, 24 şi constată că în perspectiva cercetării din paragraful al doilea, ipoteza redacţională la nivelul redactării finale a Pentateuhului trebuie înlăturată întrucît expresia *Iahve-Elohim* face parte integrantă din compoziţia iahvistă a pasajului Facere II, 4b, III, 24. Şi indiferent de rezultatele cercetărilor viitoare, unele observaţii pun în evidenţă temeinicia şi vechimea acestei expresii în compoziţia acestor două capitole.

1. Expresia *Iahve-Elohim* este folosită în întregul pasaj, în afară de dialogul dintre femeie şi şarpe.

În adevăr în Facere III, 1 b, 5, şarpele şi femeia folosesc numele Elohim spre deosebire de restul pasajului, unde este folosită numirea *Iahve-Elohim*. Însă Elohim din Facere III, 1 b 5, nu este Dumnezeu care vorbise cu omul; ci Elohim desemnează o fiinţă care urmăreşte să restrîngă la maximum mişcările, libertatea omului de aceea se vorbeşte despre ea la persoana a treia.

Aşadar diferenţa numirilor divine în Facere III, 1 b—5 nu este accidentală. Ea nu rezultă din grija redactorului iahvist de a face ca să nu fie pronunţat numele Iahve înainte de Enoh; ci folosirea în aceste versete a numirii Elohim corespunde unei diferenţe importante de conţinut şi corespunde preocupărilor teologice ale redactorului, care urmărea să dea denumirii *Iahve-Elohim* un anumit sens.

2. Funcţiunile pe care le are expresia *Iahve-Elohim* în pasajul Facere II, 4 b—III, 24, sînt multiple:

a) *Iahve-Elohim*, creatorul cerului şi al pămîntului, produce ploaia şi face să crească plantele;

b) *Iahve-Elohim* modelează pe om şi îi insuflă duhul de viaţă; în *Iahve-Elohim* omul găseşte sensul existenţei sale;

c) El invită pe om să poarte grijă de grădina în care se plimbă şi pe care o munceşte, ca o parte a sferei sale de existenţă;

d) Deşi preexistent şi în afară de om şi natură, *Iahve-Elohim* vorbeşte cu omul; îi porunceşte, îi pune întrebări, socotindu-l o fiinţă responsabilă, îl pedepseşte. În dialogul cu omul *Iahve-Elohim* se angajează în viaţa şi în istoria luptelor omului (Facere III, 15), şi îl face să vorbească şi să colaboreze cu ceilalţi oameni (femeia).

e) *Iahve-Elohim* încredinţează omului stăpînirea asupra creaturilor şi colaborează cu omul pentru a face natura să rodească (Facere II, 55).

Funcţiunile lui *Iahve-Elohim* se grupează în trei categorii fundamentale:

— împărăţirea asupra naturii (cer, pămînt, animale, oameni);

— împărăţirea asupra neamurilor — pentru că bărbatul şi femeia recapitulau omenirea întreagă, aşa cum rîurile din grădina raiului udau toată lumea;

— stăpînia asupra omului şi dialogul cu el sub forma părtăşiei de viaţă, de poruncă, de ascultare şi de responsabilitate, ceea ce poate fi socotit ca formă a unei alianţe.

3. Punînd în paralelă părţile componente ale activităţii lui *Iahve-Elohim*, mai ales cele liturgice (studiate în paragraful al doilea) cu funcţiunile lui *Iahve-Elohim* din Facere II—III se constată asemănări izbitoare:

a) *în raport cu cerul:* tradiţiile legămîntului mozaic între Iahve şi poporul ebreu sintetizate în arca alianţei (în restul Vechiului Testament alianţa între *Iahve-Elohim* şi om — iniţiativă divină în binefaceri, grădina raiului, poruncă, ascultare şi slujire, păcat, pedeapsa (în pasajul din Facere II—III).

— Regalitatea davidică; = regalitate, stăpînirea omului asupra naturii din neam în neam;

— Sionul şi sanctuarul; = grădina raiului păzită de heruvimi şi slujirea (Fac. III, 15);

b) *Stăpînirea asupra neamurilor:*

— Iahve judecă, salvează şi pedepseşte neamurile, în cadrul alegerii davidice; = Iahve Elohim creator stăpîn şi judecător al neamurilor în cadrul alegerii bărbatului şi a femeii, ai căror urmaşi vor ajunge pînă la David;

c) *Stăpînirea asupra naturii;*

— Iahve deţine toate puterile lui El şi ale lui Baal şi îndeosebi stăpînirea asupra naturii întregi, asupra Sionului prin cultul de la Templu şi prin regalitatea davidică, prin care manifestă şi exercită această împărăţie asupra naturii; = Iahve-Elohim exercită domnia sa asupra naturii, de la grădina pe care a făcut-o şi în care se plimbă, şi prin lucrarea ei de către om şi ascultarea de omul-rege al naturii şi de urmaşii săi.

Pînă la analizarea tuturor activităţilor lui *Iahve-Elohim* din Facere II—III în detalii şi ţinînd seama de vocabularul şi schemele documentului iahvist şi în ansamblul operei întregi, se poate afirma că folosirea expresiei *Iahve-Elohim* în Facere şi în celelalte texte liturgice descoperă aceeaşi complexitate şi aceleaşi componente.

Este neîndoielnic că termenul Iahve este purtătorul aspectelor cereşti în timp ce termenul Elohim exprimă puterea universală, pe care, după aşezarea evreilor în Canaan şi îndeosebi în Ierusalim, Iahve a moştenit-o de la divinitatea canaaneană; încît expresia *Iahve-Elohim* în unitatea sa subliniază identitatea de fapt între stăpînirea cerului şi stăpînirea asupra naturii şi stăpînirea asupra popoarelor.

Din compararea între *Iahve-Elohim* în întregul pasaj (Fac. II—III) şi Elohim din Facere III 1 b—5 reiese că Iahve joacă rolul de principiu unificator. Ceea ce corespunde faptului că întreaga dinamică a povestirii derivă din harta formulată în Facere II, 15—17. Încît expresia *Iahve-Elohim* devine o expresie avînd centrul de greutate în credinţa iahvistă şi deja pune la dispoziţie indicaţii preţioase cu privire la relaţiile dintre natură, naţiuni şi istoria mîntuirii.

4. Folosirea intensivă a expresiei *Iahve-Elohim* de către redactorul iahvist ar lăsa să se creadă că el este autorul acestei expresii. În adevăr, redactorul iahvist era foarte apropiat de cercurile oficiale ale curţii regelui Solomon, avînd privirea centrată asupra instituţiei davidice, încît s-ar putea socoti că datorită acestei apropieri care acorda redacţiei iahviste un caracter semioficial, expresia *Iahve-Elohim* a trecut în cult. Originea literară şi cvasi-intelectuală a expresiei ar explica dificultatea introducerii ei în cult.

În adevăr se poate spune că epoca lui Solomon, epocă de intensă activitate instituţională, culturală şi liturgică, este epoca în care ar fi apărut expresia *Iahve-Elohim* fără să poată fi precizat un autor anumit. Este izbitor faptul că în sinteza iahvistă se întîlnesc aceleaşi componente ca şi în celelalte texte biblice în care apare expresia *Iahve-Elohim* adică se regăseşte acelaşi pol unificator — instituţia davidică.

În acest fel devine limpede că ceea ce este adevărat pentru documentul iahvist în general, este adevărat, în linii mari, şi pentru pasajul Facere II, 4 b—III, 24.

Am urmărit să redăm ideile principale ale studiului lui Jean L'Hoor în unitatea lor, pentru a face limpede că cercetările actuale, îndeosebi romano-catolice, referitoare la documentele care constituie după critica biblică izvoarele Pentateuhului, pot avea şi o explicaţie unificatoare, faţă de rolul divizator al textului Pentateuhului, care caracteriza ţinuta criticii biblice protestante şi liberale.

Semnalînd importanţa acestui studiu care nu pierde din vedere aspectul teologic, în faţa diferitelor momente istorice, ne facem datoria de a-l recomanda celor ce se preocupă de problemele de teologie biblică. — *(Ion V. Georgescu).*

Paul Lamarche, *Structure de l'Êpitre aux Colossiens*, în «Biblica», publicată în Col. «Commentarii periodici pontificii Instituti biblici», vol. 56 (1975), fasc. 4, p. 453—463.

Pornind de la constatarea că diferiţi comentatori şi traducători au propus diferite planuri ale compoziţiei Epistolei către Coloseni, planuri care nu corespundeau mersului lăuntric al ideilor textului (ceea ce se repercutează negativ asupra cititorilor), P. Lamarche îşi propune să demonstreze în amănunt structura logică a conţinutului Epistolei către Coloseni.

În general se poate constata că de obicei comentatorii şi traducătorii Epistolei către Coloseni împart cuprinsul epistolei fie în două părţi: o parte doctrinară (de la I, 12 ori 13 sau 14 pînă la II, 23) şi o parte parenetică (de la III, 1 înainte), fie în trei părţi: o expunere doctrinară (de la I, 16 la II, 5), o parte cuprinzînd diferite avertismente (de la II, 6 la III, 4) şi o parte parenetică (începînd de la III, 5).

În demonstraţia sa, P. Lamarche, ţinînd seama şi de divizarea textului în traducerea Bibliei de la Ierusalim (ediţia I şi a II-a) ca şi de cea din textul traducerii ecumenice a Noului Testament, împarte textul Epistolei către Coloseni în:

Introducere (I, 1—20); *conţinutul de bază* el Epistolei (I, 21—II, 15); şi *aplicări* practice, morale privitoare la fiecare creştin (II, 16—IV, 1); şi *sfîrşitul epistolei*, cuprinzînd sfaturi finale, noutăţi şi salutări (IV, 2—18).

Prin demonstrarea sa amănunţită asupra structurii logice a fiecăreia dintre aceste părţi ale cuprinsului Epistolei, P. Lamarche ajunge la concluzia că Epistola către Coloseni este construită în chip îndeajuns de riguros. Cu toate acestea varietatea de procedee folosite (paralelismul, construcţiile concentrice, enunţările etc.) acordă o anumită suplete întregului.

Acest fel de a compune — care poate fi urmărit în planul general al structurii epistolei pe care îl vom înfăţişa în continuare — este frecvent în literatura semită, încît nu este de mirare că se întîlneşte în compunerea Epistolei către Coloseni. Semnalăm îndeosebi frecvenţa paralelismului antitetic (formal şi naţional) şi mai cu seamă procedeul de a enunţa ideile într-o ordine, care în dezvoltare este reluată în sens invers.

P. Lamarche afirmă că servindu-ne de aceste înţelegeri ale structurii putem înţelege mersul ideilor şi putem ajunge la o pătrundere mai deplină a conţinutului Epistolei către Coloseni.

Redăm acum pe larg — renunţînd la detaliile aflate în paragrafele demonstraţiei — modul schematic al structurii Epistolei către Coloseni.

I. — *Introducere* (I, 1—20); — *adresarea* (I, 1—2); — *enunţarea* (I, 3—4a): a) acţiuni de mulţumire (I, 3a); b) rugăciune (I, 3b); c) noutăţi (I, 4a); — *dezvoltarea* celor enunţate (I, 4—20); c') noutăţi (I, 4—8); b') rugăciunea (I, 9—11); a') acţiuni de mulţumire (I, 12—20).

II. — *Conţinutul de bază al Epistolei* (I, 22—II, 15); *enunţarea* (I, 22—23). 1. *Transformarea în Hristos:* în sens negativ — ca străini (I, 21); în sens pozitiv ca împăcaţi (I, 22). 2. *Avertizări:* în sens pozitiv — să fie tari (I, 23a); în sens negativ — fără a se lăsa înşelaţi (I, 23b). 3. *Evanghelizarea*, adresată «vouă şi tuturor» (I, 23 b, c)); avînd pe Pavel ca apostol evanghelizator (I, 23 d). *Dezvoltarea* (I, 24 a—II, 15): 3'). Evanghelizarea (I, 24—II, 3); *teza:* Pavel Apostolul evanghelizator suferă pentru voi, pentru Biserică (I, 24—25): a) taina (I, 25 c—27); b) destina-

tarii — sînt orice om (I, 28); c) lupta Apostolului Pavel (I, 29); b) destinatarii — «voi şi totodată alţii» (II, 1); a') taina (II, 2—4). 2') *Avertizări* (II, 4—8): — în sens negativ (II, 4); — în sens pozitiv (II, 5); — în sens pozitiv (II, 6—7); — în sens negativ (II, 8). 1') *Transformarea în Hristos* (II, 9—15): *teza:* participarea mîntuitoare la plenitudinea Celui care este Stăpînul Puterilor (II, 9—10): a) Mîntuirea în condiţiile tăierii împrejur şi în condiţiile învierii (II, 11—12); — în sens negativ, tăiaţi împrejur în Hristos (II, 11—12 a); — în sens pozitiv, înviaţi în Hristos (II, 12); b) transformarea (II, 13); — în sens negativ, «voi care eraţi morţi» (în greşeli, în netăiere împrejur (II, 13 a); — în sens pozitiv — Dumnezeu v-a dat viaţa (iertarea) (II, 13 b); a') mîntuirea în condiţiile anulării greşelilor şi a biruinţei asupra Puterilor (II, 14—15).

III. — *Aplicări* (II, 16—IV, 1): a) practice (II, 16—III, 2); b) cu privire la moralitate în general (III, 3—17); — în sens negativ (III, 3—11); — în sens pozitiv (III, 12—17); c) aplicări în condiţia personală a fiecăruia (III, 18—IV, 1): — soţii şi soţi (III, 18—19); — copii şi părinţi (III, 20—21); — sclavi şi stăpîni (III, 22—IV, 1).

IV. — *Sfîrşitul epistolei* (IV, 1—18): — ultimele sfaturi (IV, 2—6); — noutăţi (IV, 7—9); — salutări (IV, 10—18).

Socotind deosebit de instructivă demonstraţia făcută de P. Lamarche, am redat cît am putut mai pe înţeles mersul ideilor din acest interesant studiu, care poate fi folositor celor ce se ocupă de studiile biblice.

Léonard Ramaroson, *Comme «le Bon samaritain», ne chercer qu'a aimer (Luca X, 29—37),* în «Biblica» (editată de Col. «Commentarii periodici pontificii instituti biblici»), vol. 56 (1975), fasc. 4, p. 533—536.

Autorul, (african din Tananarive), în scurtul dar densul său articol semnalează de la început că parabola despre samarineanul milostiv cuprinde multe dificultăţi de interpretare. Cea mai importantă dificultate o constituie — după părerea comentatorilor — lipsa de corespondenţă logică, între întrebarea învăţătorului de lege (din vers. 29), care introduce parabola şi întrebarea pusă de Iisus învăţătorului de lege (din vers. 36); căci *aproapele* din «obiect» al iubirii, cum este în întrebarea învăţătorului de lege, devine «subiect» în întrebarea lui Iisus, adică din «pasiv» (cel ce trebuie iubit), devine «activ» (cel ce iubeşte). Ramaroson, arată că unii comentatori minimalizează această dificultate socotind că răspunsul Mîntuitorului revine la afirmaţia învăţătorului de lege, că «aproapele tău, cel pe care trebuie să-l iubeşti este cel care are nevoie de ajutorul tău».

Însă aceşti comentatori minimalizează dintr-o dată, pe de o parte, verbul «că a fost», care formează centrul întrebării Mîntuitorului: «Deci cine dintre cei trei ţi se pare că a fost aproapele celui căzut între tîlhari» (vers. 39), care răspunde în principiu verbului «este» din întrebarea învăţătorului de lege («...Şi cine este aproapele meu?» — vers. 29); iar, pe de altă parte, se minimalizează sensul expresiei: «mergi de fă şi tu asemenea» (sfîrşitul vers. 37) şi care formează şi sfîrşitul parabolei şi deci nu mai pot ţine în chip firesc loc de răspuns la întrebarea învăţătorului de lege (din vers. 29).

De aceea Romaroson socotind că Sfîntul Evanghelist Luca este un autor prea fin ca să poată lăsa la întîmplare loc la asemenea neconsecvenţe logice, propune următoarele două explicaţii pentru conţinutul parabolei.

1. El socoteşte că în gîndirea Evanghelistului Luca, Mîntuitorul nu vrea să răspundă direct la întrebarea învăţătorului de lege. Ci Evanghelistul, legînd direct conţinutul parabolei de textul celei de a doua porunci din Lege — reproduse în vers. 27 («Să iubeşti... şi pe aproapele tău ca pe tine însuţi»), lasă să se înţeleagă că Mîntuitorul vrea să extindă înţelesul termenului «aproapele», în comparaţie cu înţelesul pe care i-l atribuia Vechiul Testament şi iudaismul din vremea Mîntuitorului. În adevăr în Vechiul Testament termenul «aproapele» desemna pe israelitul, sau pe «confratele aflat în Legămînt cu Iahve»; iar pentru rabinii contemporani cu Mîntuitorul termenul «aproapele» desemna pe conaţionalul iudeu, şi pe prozelitul dintre păgîni ataşat în întregime Legii.

Mîntuitorul în acest caz deplasează în chip hotărît subiectul discuției, ducînd pe învățătorul de lege la un punct de vedere mai larg și mai înalt. Adică (așa cum făcuse și în alte cazuri: Luca VII, 36—50; X, 17—20; X, 40—42; XI, 27—28 etc.), Mîntuitorul arată că esențial nu este de a ști exact cine este aproapele pe care trebuie să-l iubești, pentru a împlini porunca Legii'; ci esențial este să nu încetezi de a face eforturi (cum arată verbul «mergi de fă (la prezent) și tu asemenea» ca să devii aproapele care iubește, care nu cere decît să iubească fără a ține seama de cine este cel pe care-l iubește. Adică să urmărești să iubești, nu pe cine să iubești.

Unii comentatori adaugă la formula: «aproapele tău, cel pe care trebuie să-l iubești este cel care are nevoie de ajutorul tău», precizarea: «chiar dacă nu este de aceeași nație și credință cu tine». Ramaroson socotește că formula aceasta — care pînă la un punct nu contravine sensului parabolei — este totuși nepotrivită ideii exprimată de Evanghelistul Luca. Această formulă convine concepției învățătorului de lege care urmărea să identifice pe aproapele pe care trebuia să-l iubească; însă ea este depășită de concepția Mîntuitorului, care preciza că nu este necesar să cauți a defini, a delimita zona de acțiune a iubirii, pentru că forța expansivă a iubirii este nelimitată.

De aceea în parabolă victima, aproapele care trebuie iubit și ajutat, este lăsat într-un anonimat desăvîrșit; el este un «om oarecare», de care se vorbește permanent la persoana a treia (X, 31, 34, 35, 36) fără a se lăsa impresia că celelalte trei personaje din parabolă — precis identificate și din punct de vedere național și din punct de vedere religios — ar fi recunoscut în el un iudeu, ori un păgîn.

2. Pe lîngă această explicație directă a sensului parabolei, Ramaroson înfățișează și un al doilea aspect important al parabolei. Mîntuitorul nu înfățișează pe călătorul model singur față de cel căzut între tîlhari. Ci îl prezintă într-un net contrast față de ceilalți doi călători care trecuseră pe lîngă victimă, descoperind două aspecte noi ale sensului parabolei.

Primul aspect se referă la manifestarea ori nemanifestarea sentimentului de milă față de cel căzut între tîlhari (net precizat în X, 37). Textul nu justifică și nu condamnă atitudinea preotului și a levitului; ci în chip simplu pune față în față atitudinea lor și pe cea a samarineanului.

Unii comentatori încearcă să justifice atitudinea primilor doi cetățeni prin scrupulul religios (Lev. XXI, 1 ș. u.), care i-ar fi împiedicat să-și manifeste sentimentul de milă firesc în inima lor.

Al doilea aspect se referă la precizarea că cei trei călători sînt identificați nu din punct de vedere național, ci numai religios: doi erau slujitori ai cultului adevărat, iar samarineanul era un schismatic.

Mîntuitorul dînd ca model pe samarinean pentru manifestarea milei față de cel căzut între tîlhari, face evidentă ratificarea pe care o dă învățăturii profetice despre manifestarea milei față de oricine: «..Împarte pîinea ta cu cel flămînd, adăpostește în casă pe cel sărman, pe cel gol îmbracă-l și *nu te ascunde de cel de un neam cu tine*», cînd faci aceasta (Isaia LVIII, 7).

Rezumînd expunerea făcută în acest studiu dens, reiese că Ramaroson găsește că parabola despre samarineanul milostiv învață că esențial nu este să cauți cine este aproapele pe care să-l iubești, ci să iubești fără rezerve, după adevărata natură a iubirii; iar religia adevărată este cea care tinde la exercitarea permanentă a milei, ca manifestare a iubirii.

Aceasta reiese din faptul că Mîntuitorul deplasează în chip intenționat subiectul discuției provocate de învățătorul de lege și din felul în care Mîntuitorul pune în paralelă atitudinea preotului și a levitului cu atitudinea samarineanului.

*

Justețea înțelegerii pe care o dă conținutul parabolei despre samarineanul milostiv, Ramaroson o întemeiază pe indicarea în note a celor mai de seamă păreri ale altor comentatori.

Am redat mai pe larg acest studiu, socotind că el deschide unele perspective noi asupra interpretării parabolei despre samarineanul milostiv și în nădejdea că această prezentare va fi de folos cititorilor.

Charles Hudry Clergeon, *Le quatrième Evangile indique-t-il le nom de son auteur ?*, în «Biblica» (editată de Col. «Commentarii periodici pontificii Instituti biblici»), an. 56 (1975), fasc. 4, p. 545—549.

Autorul, socotind că în cercetarea Evangheliei a patra trebuie ținut seama nu numai de ceea ce se afirmă explicit, ci și de ceea ce autorul ei vrea să descopere în chip enigmatic, prin pilde (Ioan XVI, 25), își propune să cerceteze dacă între alte lucruri expuse cu multă grijă în chip enigmatic nu poate fi descifrat și numele autorului Evangheliei. Este știut că textul Evangheliei conține o frază despre ucenicul «care a scris lucrurile acestea» (Ioan XXI, 24), dar numele autorului nu este nicăieri arătat în chip limpede.

Autorul își propune să demonstreze că este cu putință ca în felul criptic de a scrie al autorului Evangheliei a patra să poată fi aflată și indicația numelui său.

În prima parte a articolului, autorul se oprește asupra unor orînduiri cu grijă făcute asupra argumentelor în redactare, care nu pot să fie întîmplătoare, întrucît sînt des folosite de autor pentru a schimba sensul în compunerea sa.

Pentru a demonstra această metodă a unei anumite orînduiri a argumentelor, autorul studiului înfățișează pe larg cîteva din aceste asemenea orînduiri.

1. Astfel, vorbind de faptul că femeia samarineancă avusese cinci bărbați, Evanghelistul folosește termenul «anir» (bărbat) de cinci ori (în cap. IV, 16, 17 — de două ori și 18 de două ori), semnalînd raportul deosebit care leagă folosirea termenului a cincea oară (IV, 18) de prima lui folosire (IV, 16), singurele cazuri cînd termenul este însoțit de pronumele posesiv «al ei».

2. Al doilea exemplu de anumită orînduire a folosirii în sens simbolic a unor termeni, îl constituie folosirea de șase ori a cuvintelor «aima» (sînge) și «soma» (trup) în următoarea orînduire : 1 + 4 + 1. Astfel termenul «sînge» este folosit în : «I, 13—VI, 53, 54, 55, 56 — XIX, 34 ; iar termenul «trup» este folosit în : II, 21 — XIX, 31, 38, 39, 40 — XXI, 2 XX, 12.

În ambele cazuri, prima și ultima folosire sînt o singură dată, adică deosebite de folosirea centrală care grupează patru folosiri, ceea ce indică o apropiere între aceste două folosiri.

Astfel, termenul «sînge» este folosit prima dată (I, 13) în sensul de «sîngele» nașterii după trup ; iar ultima dată (XIX, 34) este vorba de «sîngele» care a curs din coasta Mîntuitorului la moartea Sa.

Iar termenul «trup» este folosit, atît prima dată (II, 21), cît și ultima dată (XX, 12), referindu-se la trupul lui Hristos cel înviat.

3. Al treilea exemplu se referă la folosirea de cinci ori a termenului «aghios» (sfînt) : prima dată în I, 33 (referitor la Duhul) ; a doua oară în VI, 69 (referitor la Iisus) ; a treia oară în XIV, 26 (referitor la Duhul) ; a patra oară în XVII, 11 (referitor la Tatăl) ; și a cincea oară în XX, 22 (referitor la Duhul). Adică precizarea sfințeniei Duhului, de trei ori, încadrează sfințenia Fiului și a Tatălui, menționată o singură dată pentru fiecare. Și în acest al treilea exemplu se poate observa identitatea între prima folosire și ultima folosire : Prima folosire, în I, 33, definește pe Iisus ca Cel ce «botează în Duhul Sfînt», iar cea de a cincea folosire (XX, 22) arată pe Iisus care trimite efectiv pe Duhul Sfînt.

4. Autorul menționează apoi dintre alte multe cazuri, exemplul folosirii de cîte 24 de ori în întreaga Evanghelie a patra, a termenilor «Pnevma» (Duhul) și «idor» (apă). Oricum ar fi grupate folosirile acestor doi termeni, se constată o legătură directă între sensul termenilor în primul grup de folosiri și între ultimul grup de folosire a termenilor. În legătură cu termenul «apă», folosirea lui în primul grup de texte este în legătură cu botezul cu apă administrat de Ioan Botezătorul. Iar în ultimul grup de texte termenul este folosit în legătură cu apa și sîngele ce au curs din coasta Mîntuitorului pe cruce.

În legătură cu termenul «Duh»: în primul grup de texte este vorba de Duhul care coboară din cer asupra lui Iisus în timpul Botezului și de rămînerea asupra Lui; iar în ultimul grup de texte este vorba de Duhul Sfînt transmis de Mîntuitorul ucenicilor, după înviere.

După această parte cu caracter general, de prezentare a metodei în care autorul Evangheliei a patra înfățișează unele idei de bază, autorul studiului trece la înfățișarea problemei care-l preocupă în special în acest studiu.

Demonstrația autorului se întemeiază pe folosirea termenului «martiria» (mărturie) în Evanghelia a patra, și anume: I, 7; I, 19; III, 11; III, 22, 33; V, 31, 32, 34, 36; VIII, 13, 14, 17; XIX, 35; XXI, 24.

Aceste locuri pot fi grupate în următoarea schemă: 2—3—4—3—2, adică o schemă simetrică de tip concentric.

Seria *centrală* este formată din textele din capitolul V (31, 32, 34, 36) în care Mîntuitorul tratează problema mărturiei în ea însăși. Cele două serii (de trei texte) încadrează seria centrală, fiind caracterizate: prima (III, 11, 32, 33) prin expresia «a primi mărturia» — cu sau fără negație; cealaltă serie (VIII, 13, 14, 17), prin expresia: «mărturia este adevărată» — cu sau fără negație. De o parte este vorba de primirea rezervată a mărturiei, de cealaltă parte, este vorba de validitatea mărturiei aduse.

Detaliul că în primul text și în ultimul text din aceste două serii intermediare termenul mărturie este însoțit de complemente la plural (III, 11: «mărturia noastră»; și VIII, 17: «mărturia a «doi oameni») pune în strînsă legătură aceste două locuri.

Seriile, cea de la început (I, 7, 19) și cea de la sfîrșit (XIX, 35; XXI, 24), merită o atenție deosebită, în lumina celor spuse mai înainte.

Spre deosebire de toate celelalte texte aceste serii de texte nu conțin nici mărturia lui Iisus și nici a Tatălui. Prima serie (I, 7, 19) evocă mărturia unui «om trimis de Dumnezeu, al cărui nume era Ioan» (I, 6); iar seria de la sfîrșit vorbește de mărturia unui ucenic, menționat mai înainte ca «ucenicul pe care-l iubea Iisus» (XIX, 26; XXI, 7, 20) și arătat ca fiind autorul Evangheliei (XXI, 24).

În ambele cazuri se precizează că mărturia este făcută în interesul credinței. În cazul lui Ioan: «Acesta a venit spre mărturie, ca să mărturisească de Lumină, ca toți să creadă prin el» (I, 7). Iar în cazul ucenicului iubit se precizează: «Și cel ce a văzut a mărturisit și mărturia lui este adevărată și știe că adevăr spune, ca și voi să credeți» (XI, 35; cf. XX, 31). Trebuie de asemenea semnalată identitatea între declarația lui Ioan Botezătorul: «Și eu am văzut și am mărturisit...» (I, 35) și declarația despre ucenicul iubit că: «Cel ce a văzut a mărturisit...» (XIX, 35).

În acest fel textele seriei de la început și ale seriei de la sfîrșit corespund foarte strîns și prezintă și una și alta: o *mărturie*; dată de *cel ce a văzut*; pentru ca *să îndemne la credință*. În prima serie mărturia este dată de Ioan în locul unde el boteza (I, 28). În ultima serie, mărturia este dată de ucenicul, care a și fixat-o în scris (XXI, 21).

Totuși dacă în primul caz se precizează limpede numele celui ce aduce mărturia: «numele lui era Ioan» (I, 6; cf. I, 19), în al doilea caz, numele ucenicului care a scris Evanghelia lipsește.

Autorul studiului se întreabă: «lipsește în adevăr acest nume?» și încheie arătînd că «raporturile strînse care bagă textele din prima și ultima serie de texte, invită la completarea uneia prin cealaltă. În care caz ne putem întreba dacă numele Evanghelistului nu este dat în chip discret, indirect, cu ajutorul paralelismului. Adică așa cum prima mărturie de la începutul Evangheliei, și mărturia finală din Evanghelia pe care o citesc creștinii a fost dată de un om «al cărui nume era Ioan». Iar acest indiciu, justificat de metoda folosită de autorul Evangheliei a patra, vine să confirme tradiția creștină care socotea pe Apostolul Ioan «ca autor al Evangheliei a patra».

Am redat pe larg, îndeosebi partea a doua a acestui studiu, care constituie o încercare de a demonstra că în chip indirect, folosind o metodă aparte, autorul Evangheliei a patra a semnat totuși opera sa, socotind că prezentarea noastră va fi de folos celor ce se preocupă de problemele biblice noutestamentare. — *(Pr. Const. Gheorghe).*

Alain Riou, *Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*, (Lumea și Biserica după Maxim Mărturisitorul) Collection «Théologie Historique», nr. 22, Paris, 279 p.

În cercul cunoscutului teolog romano-catolic M. J. Guillou s-a format un grup de tineri teologi care au introdus în lista preferințelor lor și pe Sfîntul Maxim Mărturisitorul († 662), atît de nedreptățit pînă acum de către teologia occidentală. Dintre acești tineri reținem pe A. Riou și J. M. Garrigues.

Amîndoi au scris cîte o teză de doctorat studiind gîndirea celui mai mare teolog bizantin din secolul al VII-lea, una dintre aceste două lucrări fiind cea la care ne referim.

În urma unei atente și îndelungate lecturi a operei Sfîntului Maxim, autorul reușește să prezinte nu numai o lucrare bine întemeiată, dar și o lectură vie, ce încearcă să apropie occidentalilor pe Sfîntul Mărturisitor, care merită să fie cunoscut ca și Augustin.

Maxim este calificat drept un bun cunoscător al lui Leonțiu de Bizanț dar în același timp și al lui Leonțiu de Ierusalim, reprezentantul de onoare a ceea ce s-a numit neocalcedonism.

În opera Sfîntului Maxim Mărturisitorul pot fi identificate curentele și nuanțele teologice de pînă la el; important este însă faptul că în opera sa se realizează acea sinteză a gîndirii și mai ales a spiritualității orientale, care va fi hotărîtoare pentru secolele care vor urma. Spiritualitatea Bisericii Ortodoxe Române stă pe linia acestei tradiții; mărturie în acest sens stau multele traduceri care s-au făcut în decursul veacurilor din Sfîntul Maxim.

Lucrarea lui A. Riou se încheie cu un tabel cronologic important pentru istoria Bisericii creștine din secolul al VII-lea.

Mircea Eliade, *Istoria religiilor din 1912 pînă în zilele noastre*. Studiu publicat în revista de filosofie, tomul 20, nr. II, București, 1973.

Studiul de față cuprinde, cum atestă și autorul, o privire de ansamblu asupra istoriei religiilor (începînd cu anul 1912), fiind cerut de revista «Journal of Bible and Religion». A fost publicat în volumul — «The Quest...», Chicago, S.U.A., 1969, și cu o versiune franceză, în volumul «La nostalgie des origines». «Méthodologie et histoire des religions», Gallimard, 1971, de asemenea traducerea românească în revista amintită, după care și facem prezentarea de față.

Autorul subliniază de la început momentul istoric al anului 1912 pentru istoria religiilor, cînd apar aproape simultan: *Formele elementare ale vieții religioase* a lui Emile Durkheim; primul volum al monumentalei opere (de peste 11.000 de pagini) a lui Wilhelm Schmidt, *Originea ideii de Dumnezeu*; *Religia primitivă în Sardinia* a nu mai puțin cunoscutului specialist în materie, Raffaele Petazzoni; *Transubstanțieri și simboluri ale libido-ului*, a lui Carl Gustaw Jung, sau *Totem și Tabu* de Sigmund Freud, tipărită în anul 1913. Lucrările reprezentau metode folosite deja în studiul religiei: sociologică, etnologică, psihologică, sau istorică, dar care iau acum o mai amplă dezvoltare. Singura metodă efectiv nouă care va apare mai tîrziu, va fi cea fenomenologică.

Metoda, sau cum se exprimă autorul «demersul sociologic» al lui Durkheim, interpreta religia ca o «proiectare a experienței sociale». Observînd la aboriginenii australieni că «totemul simbolizează în același timp și sacrul și clanul», și elementul religios și cel social, Durkheim a tras concluzia că «sacrul», divinitatea și «grupul social» erau unul și același lucru.

Cercetători ca: A. Goldenweiser şi W. Schmidt, sau Robert Lowie au replicat însă că triburile cele mai simple nu au nici clanuri, nici totemuri sau ignoră totemismul, ca de pildă cele din centrul Australiei.

Din şcoala sociologică a lui Durkheim e amintit şi Lucien Lévy Bruhl. Cum se ştie, acesta a rămas cunoscut mai ales prin lansarea conceptului de «mentalitate primitivă» sau «prelogică», după care primitivul s-ar afla într-un raport «mistic» şi de «gîndire incoerentă» cu lumea înconjurătoare, cu natura. După el pătrunderea în lumea unor asemenea «mentalităţi prelogice» ajută pe savantul modern să înţeleagă «simbolurile», «miturile», «religiile primitive şi arhaice». Către sfîrşitul vieţii L. Levy Bruhl va retracta această ipoteză necorectă, jignitoare şi primejdioasă la adresa populaţiilor încă în stare «primitivă»; moartea însă îl va împiedica să-şi facă cunoscute noile poziţii, «Caietele» sale fiind publicate postum de M. Leenhardt în anul 1948. Ideile lui au avut totuşi meritul de a stîrni interes şi probleme.

Mai profunzi şi mai eficienţi au fost alţi ucenici sau colaboratori ai şcolii. Între aceştia, remarcabil este Marcel Mauss, prin cercetările asupra sacrificiului, magiei, şi «darului ca formă elementară de schimb», de comunicare socială. La fel de reprezentativ e Marcel Griaule cu studiul *Dieu d'eau* (1948), în care se ocupă de «tradiţia mitologică» a dogonilor, primitiv care dezvăluiau o surprinzătoare atitudine «pentru gîndirea sistematică» şi nu «prelogică» aşa cum susţine L. Bruhl. Griaule a trăit printre ei şi numai într-o atmosferă de familiaritate intimă şi onest-deschisă, dogonii şi-au dezvăluit doctrina, viziunea lor religioasă, faptul dovedit încă o dată că în «religiile primitive» ca şi în alte domenii ale etnologiei, aspectele exterioare nu epuizează şi nu exprimă adesea decît ceea ce e mai puţin interesant şi semnificativ, faţă de fondul spiritual atît de bogat.

Claude Lévi Strauss e de asemenea un celebru reprezentant al şcolii etnologice, prin lucrările asupra totemismului, structurii mitului şi operaţiilor «gîndirii sălbatice».

Pe lîngă aceste contribuţii datorite personalităţilor şcolii socio-etnologice, sociologia religiei are, cum apreciază M. Eliade, meritul de a ajuta pe cercetător să vadă faptul religios nu redus la un singur aspect, adesea neesenţial şi nesemnificativ, ci în contextul social, viu şi complex, ca «fapt» în acelaşi timp, istoric, sociologic, cultural, psihologic etc.

Un exemplu de metodă reducţionistă, «sfidare pentru istoricul religiilor» afirmă M. Eliade, îi dă Sigismund Freud întemeietorul psihanalizei şi cunoscut în ce priveşte originea religiei, prin lucrarea amintită *Totem şi Tabu*.

Plecînd de la opiniile lui Atkinson, după care în societăţile primitive şeful grupului alunga, pentru motive de gelozie, pe tinerii deveniţi maturi, Freud conclude că fiii alungaţi, în cele din urmă îşi ucid tatăl, îl mănîncă şi îşi însuşesc femeile... «Masa totemică, care este poate prima sărbătoare a omenirii, ar fi, spune el, reproducerea şi un fel de sărbătoare comemorativă a acestui act memorabil şi criminal care a servit drept punct de plecare al atîtor lucruri: — organizaţii sociale, restricţii morale, religii». La această superficială interpretare, W. Schmidt va replica: «Freud pretinde că Dumnezeu nu este nici mai mult nici mai puţin, decît sublimarea tatălui fizic al fiinţelor omeneşti; de unde, în sacrificiul totemic, Dumnezeu însuşi este omorît şi sacrificat. Acest omor al dumnezeului tată este anticul păcat al omenirii. Această vinovăţie prin sînge este răscumpărarea prin moartea sîngeroasă a lui Hristos».

Meritul lui Freud totuşi, după M. Eliade stă în a fi atras atenţia asupra lumii «inconştientului», a imaginilor şi a simbolurilor transmise pe această cale.

Un alt reprezentant al şcolii psihologice, al «psihologiei» adîncurilor, e C. G. Jung. Spre deosebire de Freud, Jung era impresionat de prezenţa unor forţe transpersonale universale în adîncurile psiché-ului, sau ceea ce a numit el «arhetipuri», cel mai impresionant fiind al Sineului. Scopul nostru este după el tocmai realizarea Sineului, simbolul, modelul Sineului în spiritualitatea occidentală fiind Hristos, iar realizarea acestuia : mîntuirea.

Wilhelm Schmidt potrivit aprecierilor lui M. Eliade, unul din cei mai mari lingvişti şi etnologi ai secolului nostru, îmbină metoda etnologică cu cea istorică. Ideea lui de bază şi concluzia în acelaşi timp, e că la început a existat peste tot un fel de monoteism primordial (*Urmonotheism*) ; credinţa într-o fiinţă supremă, eternă, omniştientă, binefăcătoare, cerească. Dezvoltarea ulterioară a societăţii a înjosit-o şi uneori a «şters această credinţă originară».

Cel mai reprezentativ pentru metoda istorică este Faffaele Pettazoni. Potrivit viziunii lui, orice «phainomenon este un genomenon», subliniind astfel «istoricitatea oricărei creaţii religioase». Către sfîrşitul vieţii însă, a trebuit să renunţe la această exclusivitate rigidă şi să conceadă la o complementarietate a «fenomenologiei» şi istoriei în sînul religiei.

Metoda fenomenologică, în acest domeniu, e reprezentată îndeosebi de Gerardus van der Loeuv, personalitate multilaterală. În tinereţe, cum se remarcă aici, a studiat limbile orientale şi şi-a luat doctoratul cu o teză asupra religiei egiptene. A fost în acelaşi timp poet, muzician, om al Bisericii şi autor al unei importante lucrări asupra sacrului în artă. Ca fenomenolog în interpretarea actului religios, el «respectă datele religioase şi intenţionalitatea lor proprie», subliniind imposibilitatea oricăror «reduceri ale reprezentărilor religioase la funcţiuni sociale, psihologice sau raţionale», şi respingînd «preconcepţiile naturaliste care caută să explice religia prin altceva decît prin ea însăşi.

În afara acestor curente, demersuri, M. Eliade mai evocă «paternismul» sau Myth and Ritual School, reprezentat de savanţi ca : S. Hooke, S. Mowinkel sau G. Widengren, în interpretarea cărora «regele reprezentînd pe Dumnezeu, era centrul cultului şi ca atare responsabil de recolte şi prosperitate a «cetăţenilor».

De asemenea, nu uită pe Rudolf Otto cu lucrarea de mare răsunet, *Das Heilige*, pe George Dumézil care vede vechea societate indo-europeană împărţită în trei straturi suprapuse, corespunzînd funcţiilor sociale de : suveranitate, forţă, fecunditate ; pe Ananda Coomaraswami care pune în relief ceea ce numeşte el «tradiţia primordială universală» şi care a inspirat în concepţia lui toate culturile premoderne (e vorba, în termenii noştri, de o revelaţie primordială în care îşi au obîrşia religiile).

Studiul lui M. Eliade impresionează, ca şi celelalte, prin erudiţia, obiectivitatea, marea putere de cuprindere şi sinteză, cît şi prin afirmarea consecventă a binecunoscutei lui poziţii, că religia «înainte de toate e o experienţă, sui generis, iscată (născută *n.n.*) din întîlnirea omului cu sacrul...» şi că «în inventarul cunoştinţelor noastre despre trecutul îndepărtat, să pornim de la ipoteza că viaţa religioasă a fost dintr-un început, destul de complexă şi că înalte concepţii au coexistat cu forme inferioare de cult şi de credinţă». — *(Pr. Constantin Galeriu).*

Paul Verghese, *Die Syrischen Kirchen in Indien* (Bisericile Siriene din India), Stuttgart, 1974, 222 p.

Paul Verghese, astăzi mitropolitul Gregorios, cunoscută personalitate pe tărîm ecumenic şi unul dintre cei mai importanţi reprezentanţi ai creştinismului oriental, nu este decît îngrijitorul volumului pe care îl semnalăm. Lucrarea constituie cel de al XIII-lea volum al colecţiei *Die Kirchen der Welt* (Bisericile lumii) colecţie în care Paul Verghese publicase un alt volum colectiv intitulat *Koptisches Christentum*, Stuttgart, 1973, 284 p.

Volumul *Bisericile Siriene din India* ne prezintă un scurt istoric şi situaţia actuală a Bisericilor de tradiţie orientală care au luat fiinţă şi s-au dezvoltat în India. Sînt amintite aici şi Bisericile de tradiţie romano-catolică şi cele protestante.

Celălalt volum, *Creştinismul copt*, ne prezintă Bisericile ortodoxe orientale necalcedoniene din Egipt şi Etiopia. Pe lîngă prezentarea istorică a celor două Biserici orientale surori, sînt de semnalat aici şi prezentările poziţiei în probleme de credinţă a unor teologi necalcedonieni. Se remarcă astfel studiul *Der Glaube der Kirche* (Credinţa Bisericii), p. 175—186, semnat de învăţatul episcop V. C. Saumel din Biserica egipteană coptă. Importanţa acestor studii se relevă în contextul discuţiilor teologice dintre Bisericile ortodoxe orientale şi Bisericile de tradiţie calcedoniană. Iar pentru cunoaşterea creştinismului oriental cele două titluri semnalate aici sînt indispensabile.

W. Brandmuller, *Zum Plan einer neuen Konziliengeschichte*, în «Annuarium Historia Conciliorum», IV, p. 1—6.

Ultima istorie completă şi unitară a sinoadelor este cea scrisă de învăţatul episcop romano-catolic din Germania K. J. Hefele. În traducerea franceză făcută de Dom Leclercq, care i-a adus unele îmbunătăţiri, lucrarea se bucură încă şi la noi de mare autoritate.

Articolul citat aici semnalează necesitatea scrierii unei noi istorii a sinoadelor la nivelul cercetării, istorice actuale. În Biserica Romano-Catolică a şi fost constituită o comisie de specialişti în acest sens.

Se încearcă astăzi să se cerceteze cît mai precis posibil cum s-au născut divergenţele care au dus la convocarea unui sinod ecumenic, care a fost raportul dintre factorii bisericeşti şi cei de altă natură în evoluţia evenimentelor legate de sinodul respectiv, care au fost metodele de lucru şi cum s-a ajuns la succesul unei anumite idei pînă ca să devină hotărîre, receptarea hotărîrilor unui sinod şi implicaţiile acesteia etc.

Iată numai cîteva coordonate noi privitoare la cercetarea istoriei sinoadelor. W Brandmuller arată că la acest capitol în cercetarea romano-catolică de după cel de al II-lea Conciliu de la Vatican, au apărut probleme noi ce se cer elucidate. Între acestea se remarcă raportul dintre sinodalitate şi autoritate în Biserică ; sinodalitate şi ecumenicitate, ca să amintim numai principiile care ar trebui să aducă după sine schimbări esenţiale în gîndirea istorică romano-catolică. — *(Diac. Ioniţă Viorel).*

Darie Novăceanu, *Precolumbia, teritoriul miturilor astrale*, Bucureşti, Editura Sport-Turism, 1975, 334 p.

În *În loc de prefaţă* (p. 9—12), autorul prezintă America latină (Precolumbia de altă dată) în sine şi în raportul ei cu Europa. Apoi face un scurt istoric al cercetării acestei lumi. În acest context, arată şi motivele urzirii acestei cărţi.

Obiectul fundamental al cărţii îl constitue culturile precolumbiene. Cu privire la cuprins, autorul mai adaugă : «...înainte de a cerceta fragmentele salvate, o tra-

tare a conchistei, chiar şi sumară, se impune cu necesitate. Căci numai aşa putem reconstitui întregul. Numai aşa putem aprecia dimensiunea exactă, atît a conchistei cît şi timpului precolumbian».

Pornind de la originile omului în aceste pămînturi, cartea cuprinde din aproape în aproape — într-o succesiune largă — majoritatea orizonturilor spirituale precolumbiene, sfîrşind cu prezentarea civilizaţiei aztecă sau incaşă.

Astfel, în capitolul *Origini şi legende* (p. 13—42) se abordează problema originii omului pe continentul american, despre care autorul subliniază că este încă deschisă. Faptul acesta este ilustrat de circulaţia a şapte teorii care au încă — toate — adepţi.

Cît priveşte cele trei drumuri ale migraţiei sau rute migratorii cel de-al treilea drum al migraţiei pare — cel puţin pentru moment — să prindă consistenţă.

Concluzia, primului capitol este aceasta: «originea omului american are, cel puţin, trei mari izvoare, fiecare venind din altă direcţie, din alt timp, şi avînd altă durată. Rămîne clar, de asemenea, şi primul metisaj din aceste pămînturi, marele adulter preistoric care a dus la naşterea unui tip etnic nou, dezvoltat într-o geografie deosebită de cea a originilor sale primare. În sfîrşit, rămîne clar şi faptul că Noua Lume a fost un străvechi centru de convergenţă al mai multor rase, în timp ce Asia meridională a fost, tot pe atunci, un spaţiu al dispersării umane».

Capitolul intitulat *Imagini şi fapte* (p. 43—54) arată mai întîi că nu se poate preciza cu exactitate vîrsta omului pe pămîntul american. Cele trei etape care duc la lumea Marilor Imperii pe continentul latino-american, sînt: o perioadă preclasică sau formativă, urmată de un timp clasic şi mai apoi de o renaştere locală. Autorul dă şi cronologia acestor trei etape.

Cît priveşte descoperirea Americii, autorul consideră că «nici un element nou... nu va determina schimbări deosebite în substanţa descoperirii şi nu va reuşi să întunece gloria lui Cristofor Columb» (p. 50).

Despre descoperirea în sine a Americii, autorul apreciază: «Descoperirea «Indiilor», cucerirea lor şi transferarea în această parte de pămînt a unei culturi, a unei civilizaţii întregi, reprezintă o operă deosebită, ale cărei valori nu pot fi ignorate de nimeni, nici contestate. Dar pentru aceasta, nu trebuie să se apeleze la extreme. Europa, în primul rînd Spania, prin cucerire, a realizat o întreprindere inedită, reuşind să grăbească timpul, să forţeze calendarele fireşti ale dezvoltării şi evoluţiei lumii, făcînd ca primitivitatea să comunice direct cu împliniri şi stări de cultură la care, singură, ar fi ajuns mult mai greu şi mult mai tîrziu».

În capitolul *Oameni şi adevăruri* (p. 56—75) se arată — mai întîi — că lumea de pe pămîntul latino-american nu o mai putem cunoaşte decît prin ipoteză şi bănuială. Astfel, culturile precolumbiene pot fi măcar în parte reconstituite.

Autorul prezintă acţiunea conchistadorilor cu peripeţiile ei, precum şi caracterul ei antiuman, conchizînd: «Imperiul Soarelui îşi începea atunci agonia care nu avea să dureze prea mult: în 1533, capitala sa, Cuzco, avea să-i semneze sfîrşitul, prăbuşindu-se definitiv; Precolumbia însăşi se prăbuşea odată cu aceasta. Pentru că teritoriile încă necunoscute aveau să se stingă, unul după altul, pentru totdeauna.

Capitolul *Arcul Antilelor* (p. 76—104) vorbeşte despre posibilităţile de cunoaştere a universului precolumbian. Datorită acestor posibilităţi, «universul Precolumbiei începe, astfel, să nu mai fie o taină pentru nimeni. Oamenii şi natura ei din pragul conchistei, orizonturile de cultură, marile centre ale civilizaţiei autohtone, tradiţiile şi cuceririle ştiinţifice, toate acestea se reîntregesc la nivelul continentului sau se regrupează pe zone geografice, luminîndu-se reciproc şi vorbind de dincolo de moarte ca o prezenţă extraordinară».

Autorul reliefează uriaşul «act de nedreptate săvîrşit de Europa» faţă de această lume.

Reţin atenţia «straniile corespondenţe dintre unele date ale culturii maya şi cele ale Vechiului Egipt». Astfel «se discută foarte mult în legătură cu posibilele înrudiri dintre alfabetul maya şi scrierea egipteană».

Cultura precolumbiană nu poate fi reconstituită fără greşeli. Ceea ce a mai rămas din purtătorii acestei culturi, spune autorul, sînt «nişte fragmente rupte din marile populaţii de altădată, triste fosile vii abandonate unor condiţii de climă în care se descompune şi putrezeşte totul, dar singurele în stare să funcţioneze ca nişte veritabile fortăreţe în faţa timpului. Împinşi tot mai departe, între miasmele verzi ale tropicelor..., supravieţuitorii aceştia îşi vor mai duce o vreme incriminata

primitivitate şi se vor stinge, pe rînd, definitiv. Spaţiul lor va fi cucerit de civilizaţia contemporană, probabil la cîteva decenii».

Capitolul *Teoria marilor înălţimi* prezintă spiritualitatea precolumbiană: peste patruzeci de limbi; longevitatea spiritului precolumbian, asigurată de funcţionarea sistemului în stare de continuă perfecţiune.

Autorul evocă — în primul rînd — cadrul arhaic al spiritului precolumbian. O trăsătură a acestuia este credinţa în eterna reîntoarcere.

Teoria marilor înălţimi este concretizată în ipoteza despre concentrarea precolumbienilor în înălţimi şi în geografia lacurilor.

Ca un fel de rezumat al acestei părţi, citim: «Înălţimi sacre, prin urmare, maluri de fluvii şi ţărmuri fertile de lacuri, reprezintă leagănele de început ale culturilor precolumbiene, a căror cronologie exactă pare să rămînă pe mai departe suficient de fragilă, cifrată în produse agricole şi în mituri primordiale».

După cum rezultă din ceea ce se spune la sfîrşitul frazei de mai sus, stabilirea unei cronologii absolut a culturilor precolumbiene este dificilă. E dificil, mai ales, să se poată spune cu toată certitudinea care dintre aceste culturi a fost cea dintîi ca importanţă şi influenţă asupra altora. Şi e aproape imposibil să se afirme că pentru întregul continent ar fi existat un singur mare centru de civilizaţie, de unde ar fi iradiat celelalte».

«Există, în schimb, date mai mult decît suficiente pentru ca o clasificare cronologică a orizonturilor spirituale precolumbiene să poată fi făcută, fără prea multe îndoieli». Autorul încearcă — în paginile următoare ale cărţii — o prezentare pe spaţii geografice, pornind de la nord, din lumea Mexicului.

Capitolul *Umanitatea ţărmurilor* începe cu informaţia că specialiştii în materie încep prezentarea orizonturilor spirituale ale Precolumbiei din jurul anului 1500 î.Hr. Dar cantitatea datelor arheologice nu îngăduie identificarea unui sistem cultural cu o localizare foarte precisă.

Prezentînd pe misterioşii olmeci, autorul arată că originea acestora este învăluită într-un «mister total». Unii cercetători îi consideră autohtoni, alţii îi consideră ca sosiţi pe acelaşi drum al migraţiei din nord-estul Asiei. Dar sînt şi din aceia care îi văd venind din lumea Polineziei.

Misterul obîrşiei olmece i-a atras pe mulţi învăţaţi. Cercetările continuă. Autorul opinează: «Cea mai plauzibilă dintre ipoteze pare să aparţină lui Jimenez Moreno, arheolog mexican, care vede în datele civilizaţiei olmece participarea mai multor orizonturi şi deci o succesiune sau o înlocuire de popoare care ar fi edificat-o împreună. În mod practic, după Jimenez Moreno, istoria olmecilor cunoaşte cinci mari perioade: preolmecă, protoolmecă, paleoolmecă, neolmecă şi postolmecă».

Despre funcţia sau rolul culturii olmece în cadrul celorlalte culturi precolumbiene, autorul subliniază: «Este evident ... că la baza multor orizonturi spirituale din America Centrală se află cel olmec cu extraordinara lui capacitate de a produce şi transporta cultură pe arii foarte întinse» (p. 131).

Prezentînd trăsăturile caracteristice ale universului spiritual olmec, autorul stăruia în mod special asupra aspectelor religioase ale acestuia. Aşa, de exemplu, arată că zeul Tajin «semnează cu numele său unul dintre cele mai impresionante orizonturi spirituale precolumbiene, orizont situat în zona centrală din golful Mexicului».

Înfăţişînd şi alte aspecte ale acestui orizont spiritual, autorul subliniază că este vorba despre «o umanitate paşnică, înclinată spre contemplativ şi meditaţie». (Reţinem această frumoasă caracterizare: «Olmecii par a fi dominat o vreme spiritul culturilor dinspre Pacific. Dar prin tarasoi, cei mai desăvîrşiţi tehnicieni ai cuprului şi obsidianei, arhitecţi totodată ai unor temple cu platforme rotunde şi faţade tăiate din tuf în unghiuri perfecte, exact ca în Peru, prin desăvîrşita măiestrie a olăritului cu cel mai vechi centru identificat la Openo, în Michoacan şi prin marile culturi din văile Caxacăi, semnate de zapoteci şi mixteci, ţărmul Pacificului mexican a conservat pe o lungă durată un echilibru perfect cu Golful Mexicului, un dialog spiritual cu replici care chiar dacă nu se vor fi auzit peste reverberaţia de stîncă a munţilor Sierra Madre, rămîne frumos şi fascinant».

Prezentarea zapotecilor se face în special pe latura lor de «popor neîntrecut în tainele arhitecturii şi chiar la cele ale strategiei militare». Zapotecii, cel de-al treilea popor civilizat din Precolumbia, alături de tolteci şi mayaşi, îşi avea ţara situată în geografia văilor din jurul Caxacăi. Civilizaţia zapotecă îşi are originile

în lumea olmecă şi în cea mayaşă. Sînt scoase în evidenţă îndeosebi aspectele religioase ale acestei civilizaţii.

Capitolul *Civilizaţia piramidelor* (p. 162—192) dă prilej autorului ca — pornind de la arătarea funcţiei vechilor temple precolumbiene — să se oprească asupra lumii de pe podişul mexican, asupra civilizaţiilor acestei lumi, căutînd să le descifreze tainele. În acest sens, vorbeşte despre agricultură şi mitologie, pentru a lumina orizonturile spirituale de pe podişul mexican şi din acest punct, al existenţei cotidiene.

Apoi prezintă: *Teotihuacanul sau civilizaţia piramidelor* şi coborîrea tolteciilor. Reţinem: «Coborînd pe podişul mexican, toltecii fertilizează spaţiul, revitalizează elemente ale culturilor găsite aici şi fac tentativa realizării unui imperiu nou, de tip militarist, pe care, chiar dacă nu-l desăvîrşesc, îl fac să dureze, prin azteci, pînă la venirea conchistadorilor».

Capitolul *În lumea mayaşilor* (p. 193—222) începe prin a acorda mayaşilor atributele de fascinant, misterios şi subtil: «Cel mai fascinant, mai misterios şi mai subtil popor dintre toate popoarele Precolumbiei a fost şi a rămas mai departe, poporul mayas. Fascinant, aşa cum au fost grecii. Misterios, aşa cum aveau să fie etruscii. Subtil, aşa cum se vor manifesta mai apoi romanii».

În acest sens, autorul tratează despre calendarul, proorocirea şi libertatea poporului Mayas arătînd cît de avansaţi erau ei faţă de alte orizonturi spirituale, splendoarea şi decăderea imperiului, istorie şi mit; aspecte ale religiei, în special zeităţi etc. «Ceea ce interesează însă, în tot acest proces de formare a poporului maya este sentimentul de unitate şi coeziune etnică. Limba mayaşă este cea mai unitară şi mai omogenă limbă dintre toate cîte s-au vorbit şi se mai vorbesc în America de Sud. Mai mult, poporul mayas, structurat în aceste posibile grupuri... a avut totdeauna aceeaşi identitate de idealuri, tehnici şi cunoştinţe. Orizontul spiritual Mayas dovedeşte, asfel, o extraordinară unitate în timp şi în spaţiu geografic».

Capitolul *În căutarea timpului pierdut* face prezentarea aztecilor pe bază de date istorice. «Ultimii barbari care mai aveau să mai pătrundă în teritoriul prăbuşitului imperiu de la Teotihuacan au fost aztecii..., buni luptători, intuitivi; Ei dominau aproape întreg teritoriul Mexicului de azi».

Autorul caracterizează cultura acestui popor astfel: «Toate elementele culturale, artistice şi religioase, aparţinînd aztecilor sînt... nişte moşteniri de la orizonturile spirituale de dinaintea lor. Sînt prin urmare, elemente culturale, artistice şi religioase pe care aztecii le supradimensionează, dîndu-le o existenţă şi o ipostază nouă».

În capitolul *Imperiul Soarelui*, autorul prezintă pe incaşi: «Marele imperiu incaş, supranumit şi Imperiul Soarelui este expresia ultimă a acestei lumi, răscrucea pînă unde a putut să ajungă în evoluţia ei socială, surprinzătoare, azi, pentru mulţi cunoscători ai Precolumbiei». «Marele Inca era stăpîn absolut al întregii suprafeţe a imperiului său, pămînt pe care îl împărţea supuşilor după nevoie şi ierarhie. Nobilimea şi clerul ajunseseră spre 1500 în apogeul manifestării lor, iar populaţia în marea ei parte, suporta regimul sclaviei».

Din aspectul religios al culturii incaşe, atrage atenţia momentul ceremonial în care incaşii mergeau la Templul Soarelui... purtînd cu ei făcliile de ofrandă. În timp ce înconjurau de mai multe ori idolii... preoţii incaşi... rosteau în cor o rugăciune: «O, Creatorule, o Soare şi Tunet, rămîneţi pururi tineri, faceţi ca totul să rămînă în pace, înmulţiţi oamenii şi hrana». De asemenea reţine atenţia «drumul veşniciei».

Capitolul *Discurs despre enigmele preincaşe* (p. 280—305) prezintă unele aspecte religioase ale culturii preincase. Autorul se opreşte în special asupra ansamblului de la Chavin de Huantar o aşezare strict religioasă. De asemenea, sînt prezentate mormintele Paracaş, în care se depuneau mumiile, despre care se credea că rămîneau — într-o lungă convieţuire — cu cei vii, în casă. Caracteristic este şi spiritul poporului mohica. El constituie un orizont prechimu deci anterior orizontului spiritual specific poporului chimu, una din trăsăturile cele mai puternice ale căruia pare să fi fost contemplaţia.

Intitulat *Eternitatea fluturilor* (p. 306—329) ultimul capitol începe cu sublinierea: «Împînzit literalmente cu ruine, pămîntul peruan ascunde încă foarte multe taine care-şi aşteaptă dezlegarea, niciunde altundeva, în lume, specialiştii în trecu-

turi neavînd un spațiu atît de vast și divers și de bogat ca acesta». În continuare, sînt menționate anumite aspecte ale astronomiei precolumbiene, este prezentat orașul sacru Tiahuanaco cu Poarta Soarelui, figura umanizată a marelui zeu Viracocha.

Ultimul paragraf *Eternitatea fluturilor* (p. 321—329) pune în atenția cititorului trinitatea mitologică a întreg spiritului precolumbian: șarpele, tigrul și pasărea, care are o strînsă legătură cu întreg panteonul precolumbian. După părerea autorului, «studierea acestei trinități reprezintă principalul drum de pătrundere în culturile precolumbiene.

Privit în ansamblu, prezentul volum constituie o contribuție notabilă la cunoașterea istoriei și culturii precolumbiene sub toate aspectele ei. — *Pr. Prof. Corneliu Sîrbu.*

Documenta Romaniae Historica, A. Moldova, vol. I (1381—1448), întocmit de C. Cihodaru, I. Caproșu, L. Șimanschi, București, Editura Academiei, 1975.

În anul în care Patria a sărbătorit 375 de ani de la prima unire politică a Țărilor românești sub Mihai Viteazul, colectivul de cercetători de istorie medie de la Institutul de istorie și arheologie «A. D. Xenopol» din Iași a scos la lumină primul volum de documente privitor la Moldova. În prefață autorii declară că au preluat cu sentimentul deplinei prețuiri și cu toată obiectivitatea necesară contribuțiile predecesorilor, dar în același timp au reelaborat în întregime materialul documentar, prin investigații arhivistice și bibliografice. Volumul se deosebește față de volumele care au fost publicate prin noile forme de întregire și de prescurtări, precum și prin traducerea în forme românești a numelor de persoane scrise slavonește de către diecii actelor de cancelarie. De asemenea, la indicele de nume, în toate cazurile de evoluție formală a unui toponim sau de schimbare a numelor de locuri s-au făcut trimiteri de la formele ulterioare la atestările documentare din volum. Noul volum din punct de vedere al cantității și al calității cuprinsului său este superior tuturor edițiilor anterioare.

Se publică 290 de documente autentice și 10 documente false. După formă și limbă numai 206 sînt texte slavone care reproduc originalele. Din restul de 84 de piese sînt 4 copii vechi (slave și una latină), 24 rezumate și 9 mențiuni.

Documentele originale sînt scrise pe pergament și numai 4 acte sînt scrise pe hîrtie, din care unul este un fals din secolul al XVI-lea. Se arată depozitul fiecărui act, precum și fotografiile existente de pe el. Volumul constituie rezultatul efortului colectiv al autorilor și s-a folosit lucrarea în manuscris «Indicele numelor de locuri din Moldova» de Al. Gonța. Volumul cuprinde bibliografia privitoare la documente și rezumatele în limbile română și franceză.

Noul apare prin rigoarea științifică și informațiile documentare care întregesc fiecare act publicat. Urmează textul documentelor în ordinea cronologică, cele slave în grafia originală și traducere, traducerilor din limbile latină și germană a documentelor originale urmează textul în limba română. Traducerea din limba slavonă este veridică și folosirea termenilor românești este corectă. După publicarea conținutului, la sfîrșit se arată fondul unde se păstrează documentul, se descrie pecetea, se citează edițiile anterioare. Adevărat capitol de diplomatică românească este descrierea primei peceți, din cele două conservate ale cancelariei lui Roman voievod de la 1392 (p. 4), a primei peceți conservate a domniei lui Iliaș voievod dintre anii 1432—1433 (p. 169), a primei peceți de la Ștefan voievod din anii 1433—1435 (p. 181).

Primul document publicat este din anul 1384, mai 1, emis la Horlăceni, identificat în prezent în com. Ședriceni, jud. Botoșani, unde era curtea doamnei Mărgărita, mama lui Petru voievod. Prin acest document Petru voievod dăruiește bisericii Sf. Ioan Botezătorul din tîrgul Siret, construită cu cheltuiala mamei sale Margareta pentru călugării predicatori, venitul vămii din același tîrg. Al doilea document este de la Roman voievod din 1392 martie 30, emis la Roman, prin care voievodul dăruiește lui Ionaș viteazul satelor Ciorsăceuți, Vladimirăuți și Bucurăuți pe Siret, arătîndu-li-se hotarele.

Ultimul document, din 1448 octombrie 8 emis la Suceava prin care Petru voievod întăreşte mănăstirii Neamţ satul Cîrniceni, mai jos de Pobrata, dăruit de Crîstea. Conţinutul celor 290 de documente interne priveşte istoria politică, socială, economică şi culturală.

O seamă de acte sînt redactate în afară de scaunul domniei, care era Suceava, în Vaslui (doc. 148, 149, 150, 154, 155, 157, 158, 160, 165, 167, 170, 172, 174, 181, 185, 188, 189, 195, 199, 211, 212, 222, 267); Tîrgul de Jos (doc. 43, 241, 246, 258, 259); Mănăstirea Bistriţa (doc. 75, 104); Bîrlad (doc. 213, 221); Mănăstirea din Poiana (doc. 277, 288; Mănăstirea Pobrata (doc. 278); Neamţ (doc. 50, 255); Horlăceni (doc. 1); Roman (doc. 2); Gura Crăcăului (doc. 106, 200); Baia (doc. 42); Gura Başeului (doc. 141); Bascăuţi (doc. 102); Iaşi (doc. 130); Dorohoi (doc. 132); Satul lui David pe Moldova (doc. 266); Bulgari, sat pe Siret (doc. 215); Buceaci, tîrg în Polonia (doc. 231); Colomeea, tîrg în Polonia (doc. 275).

Cele 10 documente false sînt dintre anii 1374, iunie 3 şi 1447 septembrie 15. Documentele false sînt analizate după grafie, ortografie, limbă, formular, conţinut, dată, modul de atîrnare a peceţii, folosirea peceţii aparţinînd unui alt domn, adăugirea hotarelor. Sînt, de asemenea, analizate suprascrieri şi prescurtări neîntîlnite în celelalte documente ale vremii, omiterea sfatului domnesc, a blestemului şi a formulei de validare, modul de sigilare a actului, a materialului de scris folosit (hîrtia, în loc de pergament), deci necunoscuţi în alte documente ale vremii, a pergamentului prost lucrat şi ştergerea numelui voievodului.

Danii şi întăriri domneşti acordate unor mănăstiri ca Bistriţa, Căpriana, Humor, Horodnic, Moldoviţa, Neamţ, Pobrata, se enumeră în 46 de documente originale şi 4 false. Altele sînt danii şi întăriri ale unor biserici ca Sf. Ioan Botezătorul din Tîrgul Siret (doc. 1) din 1384 mai 1; bisericii armeneşti din Suceava din 1401 iulie 30 (doc. 14); bisericii Sf. Vineri din Roman din 1408 septembrie 16, unde era îngropată mama lui Alexandru cel Bun (doc. 23), biserica sf. Gheorghe a Mitropoliei din Suceava din 1444 aprilie 18 (doc. 18).

În cuprinsul documentelor publicate se întîlneşte numele primului mitropolit Iosif al Moldovei care împreună cu Alexandru cel Bun la 1407, ianuarie 7, hotărăşte ca mănăstirile Bistriţa şi Neamţ să fie sub aceeaşi ascultare (doc. 21). Pentru sufletul Mitropolitului Iosif la 1438, februarie 23, Ilie voievod dăruieşte mănăstirii Neamţ satul Seucăuţi la gura Cracăului (doc. 180). Mitropolitului Calist al Romanului la 1445, septembrie 30, Ştefan voievod îi dăruieşte robul tătar Paşco, hotărînd totodată că, dacă acesta va fi eliberat, să trăiască, după «legea românească» (doc. 259).

Documentele arată preoţi stăpînitori de sate. Astfel, prin doc. 56 din 1424 februarie 16, Alexandru cel Bun dăruieşte lui Iuga popa, fratele lui Nan, tatăl lui Mihail şi al lui Duma,satul Buciumeni lîngă Baia.

Doc. 68 din 1427, septembrie 16, de la Alexandur cel Bun, dăruieşte preotului Andrei şi fraţilor săi, fiii protopopului Simeon, satul Trîmedecii pe Cuţitna pentru credincioasa slujbă.

Doc. 74 din 1428, aprilie 15, Alexandru cel Bun întăreşte lui Vîlcea, fiul popii Zaharia cu satul Călugări pe Vulhova. Doc. 130 din 1434, mai 25, Ştefan voievod dăruieşte preotului Ioil o pustie la Cîrligătură să-şi facă mănăstire.

Doc. 144 din 1435, noiembrie 25, prin care Ilie voievod întăreşte preotului Micu două sate pe Rebricea. Doc. 154 din 1436, iunie 13, emis la Vaslui aminteşte de popa Mircea. Doc. 165 din 1436, decembrie 7, emis la Vaslui, Ilie şi Ştefan voievozi întăresc protopopului Iuga satele Mînzaţi, pe Liubava la gura Studineţului pe Strîmba, pentru a-şi întemeia sate noi. Doc. 247 din 1444, mai 4, voievozii Ştefan şi Alexandru întăresc popii Ioan pre Crasnaleuca moşia Bogdăneşti şi alte selişte. Doc. 248 din 1444, iunie 18, Ştefan voievod întăreşte popii Toader din Bîrlad moara fratelui său, a popii lui Draghie ce iaste pe Smila la Bîrlad.

Doc. 257 din 1445, august 11, Ştefan voievod întăreşte lui Toader Gănescu un sat Grumăzăşti, unde a fost socrul său popa Oană la Tutova.

Indicele de nume (p. 433—518) este alcătuit cu multă migală, pricepere şi precizie. Unele nume sînt strînse ca pentru monografie. Arătăm cîteva: Dienis (p. 454) spătarul lui Ştefan voievod, în sfat, este trecut în 34 doc., ca logofătul lui Iliaş voievod apare în alte 34 doc. boier de la Frătăuţi, jud. Suceava, în 62 menţiuni documentare. La fel sînt tratate şi alte personaje: Ion Bălcean, p. 467; Oană de Tuliva, vornic de Suceava, p. 467; Lazăr de la Tulova, p. 471; Mihail vevolnic de la

Dorohoi, p. 477; Mircea Dulcescul, p. 478; Mîndrea Jumătate, p. 479; Petru Hudici, p. 487 etc.

De mare folos este lista de concordanțe ale documentelor din volum cu cele publicate anterior sub alte date, în total 104 piese, p. 519—524. Exemplificăm: doc. sub nr. 1 publicat de N. Iorga fără dată, acum apare datat 1429 (6937), august 31. Doc. sub nr. 16 din 1411, iunie 28, publicat de Gh. Ghibănescu, acum apare cu data de 1401, iunie 28. Doc. sub nr. 84, din 1442, aprilie 8, publicat de B. P. Hașdeu acum apare cu data 1449, aprilie 8. Doc. sub nr. 104 din 1451, iunie 6, publicat de Cretulescu, acum apare cu data 1446, iunie 6. În total 104 piese.

Se dă lista documentelor anulate, în total 4 piese și lista documentelor eliminate din volum, în total 7 piese.

De mare utilitate este publicarea listei de cuvinte și expresii slave scrise prescurtat, p. 526—528.

Volumul se încheie cu ilustrarea a 72 fotocopii de pe documentele cele mai caracteristice, începînd cu cel mai vechi, din 1392, martie 30, dat în Roman și trei planșe ale documentelor false.

Volumul publicat de C. Cihodaru, I. Caproșu, L. Șimanschi este un monument documentar al națiunii române, prin care se atestă istoric perpetuarea continuității pămîntului străbun. Prin înalta realizare științifică, acest izvor de prima mînă va fi folosit de cercetătorii istorici, ai științelor sociale și umanistice, și va dăinui în veac.

Efortul și pasiunea ostenitorilor de ani de zile este răsplătită prin meritul de a fi scos o ediție de mare preț și subliniem munca și știința editorilor. — *(Pr. dr. Paul Mihail).*

Octavian Lazăr Cosma, *Hronicul muzicii românești*, vol. II, Editura muzicală a Uniunii Compozitorilor, București, 1974, 236 p.

La scurt timp după apariția primului volum al *Hronicului muzicii românești*, în 1973, autorul ne prezintă cel de al II-lea volum din seria celor programate să apară și să cuprindă fenomenul muzical pe toată durata existenței sale pe pămîntul patriei noastre. Rațiuni bine justificate au făcut pe autor să limiteze cel de-al II-lea volum la o perioadă de timp relativ scurtă, 1784—1823, dar foarte importantă în evoluția muzicii românești. În această perioadă, după cum remarcă autorul, «configurația peisajului muzical românesc trece printr-o istorie zbuciumată a poporului român, fiind încadrată de răscoala lui Horia, Cloșca și Crișan și de mișcarea pandurilor lui T. Vladimirescu». De aceea, ea indică un spectru bogat, dar neomogen, dominat de tendința ireversibilă a sincronizării componentelor artei sonore. Cu un cuvînt, «se efectuează astfel o profundă dizlocare de mentalitate artistică». Acest lucru îl face pe autor, pe bună dreptate, să stăruie în mod deosebit asupra vieții muzicale din această perioadă, rezervîndu-i întregul volum.

După un capitol introductiv intitulat *Considerații preliminare*, expune pe un spațiu destul de larg *Premisele sincroniei în muzica românească*, între care nu pierde din vedere să arate și contribuția muzicii bisericești-psaltice: «în istoria muzicii românești din epoca revoluției lui Tudor Vladimirescu piatra de hotar este reforma lui Macarie» Ieromonahul.

Într-un alt capitol intitulat *Muzica populară — argument al autenticității românești»*, expune impresiile unor călători străini din vremea aceea despre muzica noastră populară. Privitor la această problemă, autorul este de părere că «în sînul societății românești după anul 1784, se produc sau se evidențiază cel puțin trei evenimente marcante în perimetrul folclorului muzical. Mai întîi, din arborele muzicii țărănești se desprinde ramura muzicii orășenești; în al doilea rînd, se produce o tot mai vizibilă disjungere între arta folclorică orală și cea profesională, datorită avîntului luat de practica lăutărească; și în al treilea rînd, descoperirea muzicii populare, adică acțiuni de evidențiere, de valorificare și de transcriere a ei».

Paralel cu accentul pus pe muzica populară, autorul se ocupă pe larg și de muzica bisericească-psaltică, într-un capitol intitulat *Metamorfozele muzicii psaltice*, insistînd cu lux de amănunte și de documente asupra: *Învățămîntului psaltichiei* care, încă din deceniul premergător revoluției din 1821, a avut un cadru favorabil,

procedîndu-se chiar la înființarea unor școli de muzică clericală prin grija unor domnitori sau mitropoliți. Scopul lor era exclusiv programatic: de a forma cîntăreți instruiți în cîntarea cultică, capabili să satisfacă cerințele de acest gen ale bisericilor. Focarele învățămîntului psaltic au fost polarizate mai ales în centrele cu o veche tradiție ca: Putna, București, Neamț, Iași, Tîrgoviște, Brașov, Rîmnicul-Sărat, Curtea de Argeș etc., care fac să se răspîndească predarea muzicii pe întreg teritoriul românesc.

Urmează apoi un capitol tratînd despre *Valențe estetice ale muzicii psaltice»*, în care exprimă modul cum înțelegeau autorii de cărți muzicale bisericești importanța cîntării. Cum era de așteptat, se dă o atenție deosebită *Reformei muzicii psaltice* de la începutul sec. XIX-lea (1814) adusă în țara noastră de Petru Efesiul. Și autorul nostru este de părere că deși reforma reprezintă rezultatul unui lung proces evolutiv, ea nu s-a bucurat întotdeauna de aprecieri pozitive din partea specialiștilor, în special a muzicologului I. D. Petrescu. Cu toate acestea, nu se poate contesta valoarea reformei făcută de cei trei maeștri ai muzicii psaltice: Hrisant, Grigorie și Hurmuz, care este temeinic și complex elaborată. Aceasta cu atît mai mult cu cît cei trei reformatori profunzi cunoscători ai teoriei și muzicii psaltice n-au neglijat, după cum remarcă și autorul nostru, nici teoria muzicii clasice vest-europene. Înainte de orice aprecieri subiective, reforma muzicii psaltice trebuie privită ca o aducere la zi, în contemporaneitate a acestei muzici, lucru absolut necesar atunci și absolut de bine sesizat. Muzica psaltică din stadiul acela trebuia nu numai simplificată și sistematizată dar și modernizată. De aceea, reforma teoretică a celor trei maeștri a cuprins toate compartimentele posibile, preluînd subtil unele modalități de organizare și sistematizare sonoră din teoria muzicii europene.

În felul acesta sunetele muzicii psaltice au căpătat denumiri simplificate prin înlocuirea ftongurilor polisilabice, cu sunete monosilabice; înlănțuirea lor formează o scară, iar distanța dintre sunete (trepte) a fost fixată după trei criterii: tonuri mari,mijlocii și mici (deci un început de temperare, după sistemul european, problemă foarte dificilă); semnele muzicii psaltice sînt de patru categorii: *vocale* — avînd rolul indicării distanțelor dintre sunete — suitoare sau coborîtoare —; *timporale* — care precizează durata; *consonante* — semne de expresie și ornament și *ftorale* — care echivalează cu semnele de alterație care produc modulația. Terminologia stilurilor sau a genurilor muzicii psaltice a fost transpusă tempoului, sau tactului: stihiraric, irmologic, papadic și chiar recitativ. Rolul cheii și al portativului îl au mărturiile, care indică, în plus, și scara, glasul și cadențele precum și sunetul inițial și final al cîntării. Genurile sînt trei: diatonic, cromatic și enarmonic, la care se mai adaugă încă trei scări datorate ftoralelor: Muștar, Nisabur și Hisar. Recunoscînd că această reformă s-a instaurat și propagat pînă astăzi, autorul relevă contribuția lui Petru Efesiul care a adus în țara noastră această nouă reformă, pregătind o serie de elevi reputați între care Macarie și Anton Pann care vor continua linia aceasta definitivînd-o și dezvoltînd-o. Totodată remarcă existența unei tendințe de menținere a tradiției muzicale psaltice reprezentată prin *Naum Rîmniceanul,* contemporan al lui Macarie. Multilaterala sa personalitate de istoric, om de litere, pedagog, teolog și psalt nu l-a impus pe Naum Rîmniceanu cu linia sa tradițională psaltică, cu toate că nu credem că a fost străin de cunoașterea efectelor reformei. Nu cunoaștem nici o lucrare de-a lui scrisă în notația reformei.

În sfîrșit, în capitolul despre *Muzica psaltică,* autorul rezervă un spațiu de mai multe pagini renumitului psalt român *Macarie Ieromonahul* prezentîndu-l ca pe desăvîrșitorul operei de românizare a cîntărilor bisericești mai ales prin lucrarea sa de tipărire a primelor cărți de muzică bisericească, și prin traducerea cîntărilor din grecește în românește. «Contribuția lui Macarie însă nu se referea la muzica în sine, la viersul creștinesc și românesc, așa cum îl pomeniseră părinții noștri, ci la folosul și podoaba neamului în patrioticească grăire». Altfel spus, românirea cîntărilor în accepțiunea lui Macarie a însemnat practic permutarea melodiilor de cult folosite în biserica de rit greco-ortodox la specificul limbii române. Operațiunea aceasta a lui Macarie deși a necesitat intervenții și asupra desenului melodiei pentru a se găsi numitorul comun al celor două componente structurale ale cîntării: melodia și versul, n-a rezolvat definitiv problema specificului românesc al cîntărilor, totuși ea a fost deosebit de necesară, (p. 85) importanța ideilor lui avînd pentru acel moment o valoare imensă. Autorul nostru,bazat și pe afirmațiile unor specia-

lişti în domeniul muzicii bisericeşti, îi reproşează lui Macarie lipsa de consecvenţă în acţiunea sa. Adică, el ar fi trebuit să-şi îndrepte atenţia nu numai împotriva textului grec, ci şi al muzicii greceşti, îndeosebi asupra celei impuse de reforma din 1814. În acest fel s-ar fi putut reabilita cîntarea de strană din epoca medievală, din epoca lui Filotei. Din acest punct de vedere, Macarie ar fi trebuit să opteze pentru vechea cîntare — neinfluenţată de orientalisme — sau să fi realizat măcar o sinteză între cele două modalităţi de cîntare, cărora le-ar fi putut alătura şi izvorul melosului popular, din care să extragă suficiente formule ce ar fi asigurat cîntărilor religioase o cale mai directă spre inima ascultătorilor. Dar i se acordă lui Macarie şi circumstanţe pentru acţiunea sa unilaterală: «format în cultul respectului pentru ritualul divin, nu şi-a propus să efectueze o mişcare radicală, deoarece pentru el melodiile religioase, greceşti, acreditate în cadrul slujbei constituiau un tezaur artistic ce se cuvenea menţinut ca atare». Cu toate acestea, prin impresionanta operă de traducător al cîntării bisericeşti, într-un moment de răscruce, Macarie Ieromonahul se înscrie în istoria muzicii româneşti ca o personalitate reprezentativă a redeşteptării culturii noastre de la începutul veacului trecut. În continuare, autorul stăruie asupra importanţei tipăriturilor lui Macarie, primele de acest fel în româneşte. Cu toate că sînt tipărite la Viena în 1823: Teoreticonul, Anastasimatarul şi Irmologhionul sau Catavasierul muzicesc, se prezintă în condiţii excelente şi au contribuit efectiv la promovarea în rîndul persoanelor bisericeşti a muzicii psaltice pe baze ştiinţifice-didactice. Autorul apreciază şi spiritul patriotic al acţiunii lui Macarie.

Viaţa muzicală este titlul altui capitol voluminos, în care vorbeşte despre Muzica la curtea domnească, Muzica saloanelor boiereşti, Dansurile mondene în muzica saloanelor, Manifestări concertante, Despre unii muzicieni şi orizontul repertoriului lor, Turneele lui R. Romberg, Academiile muzicale, Trupele de operă şi în final, un capitol despre *Creaţia muzicală* (183—214), adică despre creaţia vocală, instrumentală şi lirico-teatrală, Anton Hubacek şi operele sale.

Volumul se încheie cu un *Tabel cronologic* rezumativ privind istoria muzicii în România în perioada cuprinsă în volum, apoi cu o *Bibliografie* şi cu un *Index alfabetic* destul de bogat.

Ca şi volumul I (recenzat în revista Biserica Ortodoxă Română nr. 7—8/1974, p. 1072—1075), volumul II este scris cu multă concizie şi claritate, dîndu-ne o imagine completă şi ştiinţifică a muzicii în general şi a celei bisericeşti în special, în perioada ce o cuprinde. Hronicul muzicii româneşti volumul II se recomandă de la sine alături de primul şi dorim să vedem apărînd şi celelalte volume pentru a avea la îndemînă unit priveliştea fenomenului muzical românesc. — (Diac. Asist. *Ion Popescu).*

CUPRINSUL

revistei «STUDII TEOLOGICE»
pe anul XXVIII (1976)

Pag.

I. — STUDII ŞI ARTICOLE

Alexe, Pr. conf. Ştefan, *Însuşirile şi limitele Bisericii* . . 705—713
Axinia, doctorand Vasile, *Contribuţia profesorului Valerian Şesan la dezvoltarea dreptului bisericesc* . . . 600—610
Banu, doctorand Emanuel, *Importanţa sfintelor taine în creşterea noastră în Hristos* . . . . . 683—694
Bria, Pr. conf. Ion, *Introducere în ecleziologia ortodoxă* . 695—704
Buzescu, Pr. prof. N., *Logosul în «Protrepticul» lui Clement Alexandrinul* . . . . . 48— 71
Ciobotea, doctorand Dan-Ilie, *Elemente ale religiei getodacilor favorabile procesului de creştinare a strămoşilor* . . . . . 611—622
Colotelo, doctorand Dumitru M., *Epicleza în liturghiile răsăritene şi în liturghia catolică de azi* . . . 130—139
Colotelo, doctorand Dumitru M., *Hirotonia preotului în riturile liturgice orientale* . . . . . 646—656
Coman, Pr. prof. Ioan G., *Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian şi cultura teologică în Biserica Ortodoxă Română* . . . . . 5— 18
Coman, Pr. prof. Ioan G., *Mînia şi fenomenologia ei în literatura patristică* . . . . . 545—563
Corniţescu, Pr. lect. Const., *Sfinţii Trei Ierarhi, interpreţi ai Sfintei Scripturi* . . . . . 82— 93
Daniel, Const., *Nu toate sectele iudaice au luat parte la osîndirea Mîntuitorului* . . . . . 714—725
David, diac. Petru I., *Premise ale dialogului anglicano-ortodox : aspectul revelaţiei divine* . . . . . 213—512
Dură, doctorand Ioan V., *Ştiri despre ţările române în «Istoria patriarhilor Ierusalimului» a patriarhului Dosoftei al Ierusalimului* . . . . . 120—129
Dură, Nicolae V., *Originile nomocanonului «Fetha Năgast». Identificarea «canoanelor împăraţilor»* . . . . 162—173

Pag.

Dură, Pr. Nic., *Anaforele Bisericii Etiopiene. Procesul apariţiei şi dezvoltării lor* . . . . . 589—599
Găină, doctorand Alex., *Biserica Ortodoxă din Moldova în timpul domniilor lui Alexandru vodă Lăpuşneanul (1552—1561 ; 1564—1568)* . . . . . 657—668
Gîrma, doctorand Wolde Kirkos, *Rînduielile Bisericii Etiopiene privitoare la slujba Botezului şi a Împărtăşirii* 140—161
Ioniţă, doctorand Alex. M., *Episcopia Constanţei* . . 623—632
Micle, Prot. prof. Veniamin, *«Cunoştinţă pre scurt a istoriei bisericeşti... de Samoil Clain Ieromonahul...»* . . 94—119
Micle, Prot. prof. Veniamin, *«Cunoştinţă pre scurt a istoriei bisericeşti... de Samoil Clain Ieromonahul...»* . . 572—588
Negoiţă, Pr. Ath., *Preocupări actuale în teologia biblică vechitestamentară în America* . . . . . 564—571
Pavel, prof. Const. C., *Condiţiile morale ale păcii în concepţia creştină* . . . . . 40— 47
Popescu, Pr. conf. Dumitru, Radu, Pr. lect. Dumitru, *Comunitatea conciliară* . . . . . 201—211
Rădăşanu, doctorand Petru, *Elocvenţa în retorică şi omiletică* . . . . . 633—645
Rădulescu, Pr. doctorand Nic., *Păcatul şi eliberarea după Noul Testament* . . . . . 669—682
Şerbănescu, Pr. prof. N., *Tipografia ieromonahului Lavrentie de la Mînăstirea Plumbuita din Bucureşti (sec. XVI)* . . . . . 20— 39
Voicu, Diac. prof. Const., *Sfîntul Ioan Gură de Aur şi unitatea Bisericii* . . . . . 72— 81

II. — DIN ACTIVITATEA ŞI CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

Acordarea titlului de «doctor în teologie» unor noi candidaţi 513—516
Constantinescu, Pr. prof. I., *Arhimandritul Iuliu Scriban (1878—1949)* . . . . . 735—743
«Închiderea» anului universitar 1975—1976 la Institutele teologice universitare din Bucureşti şi Sibiu . . 744—746
Moisiu, Pr. prof. Al., *Un pionier al liturgicii româneşti : profesorul Badea Cireşeanu* . . . . . 520—522
Necula. Pr. asist. N., *Vizita secretarului general al Conferinţei Creştine pentru Pace* . . . . . 726—727
Necula, Pr. asist. N., Stan, Pr. asist. Al., *Vizita d-lui dr. Heinz Joakim, preşedintele Serviciului relaţiilor externe bisericeşti* . . . . . 728—730
Necula, Pr. asist., N., *Conferinţele ţinute de prof. Luigi Prosdocimi* . . . . . 731—732
Radu, Pr. lect. Dumitru, *Conferinţa teologică interconfesională de la Institutul teologic universitar din Bucureşti* 517—519

Pag.

S. D., *Decernarea titlului de «doctor honoris causa» al Facultății de teologie din Tesalonic, P. C. Pr. prof. D. Stăniloae* . . . . . 733—734

Serbarea «Zilei hramului» la Institutul teologic universitar din București . . . . . 174—176

III. — NOTE BIBLIOGRAFICE

Agurides, Savvas, *Apocrifele Vechiului Testament*, vol. I,... Atena, 1974 (în l. greacă). — *(D. Abrudan)* . . 525—527

Androniković, Constantin, *Il senso delle Feste*, Roma, 1973. — *(Cezar Vasiliu)* . . . . . 539—540

Arcic, *Method in new credal Forms*, în «Theology», LXXVIII, nr. 556, febr., 1975, p. 59—68. — *(Nic. V. Dură)* 188

Baronian, Arhim. Zareh, *Liturghia Bisericii Armene în cadrul liturghiilor celorlalte rituri liturgice răsăritene*, București 1975. — *(N. V. Dură)* . . . . . 536—539

Bourgeois, Henri, *Der geteilte Glaube*, în «Concilium», 11/1975. — *(Diac. prof. O. Bucevschi)* . . . . 182—184

Brandmuller, W., *Zum Plan einer neuen Konziliengeschichte*, în «Annuarium historia conciliorum», IV, p. 1—6 760

Clergeon, Ch. Hurdy, *Le quatrième Evangile indique-t-il le nom de son auteur?*, «Biblica», 56 (1975), fasc. 4, 545—549 . . . . . 755—756

Cosma, Oct. Lazăr, *Hronicul muzicii românești*, vol. II, Editura muzicală a Uniunii Compozitorilor, Buc. 1974 766—768

Cousin, Hugues, *Sépulture criminelle et sépulture prophétique*, în «Rev. biblique», LXXXI (1974), nr. 3. — *(Pr. Const. N. Gheorghe)* . . . . . 177—179

Documenta Romaniae Historica. A. Moldova, vol. I (1381—1448). Editura Academiei R. S. România, 1974 . . 764—766

Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, ed. critică de N. A. Ursu, Editura Mitr. Moldovei și Sucevei, Iași, 1974. — *(Pr. prof. Sebastian Chilea)* . . . . . 191—196

Eliade, Mircea, *Istoria religiilor din 1912 pînă în zilele noastre*, în «Rev. de filosofie», XX, 2, Buc., 1973 . 757—759

Elliott, K., *Can we recover the original New Testament?*, în «Theology», a monthly review, LXXVII, nr. 649, p. 338—353. — *(Nic. V. Dură)* 185

Fauna and Flora of the Bible... «Help for translators», XI. London, 207 p. — *(Pr. prof. dr. Gr. Marcu)* . . . 527—528

Pag.

Hamman, A. G., Jacques-Paul Migne, *Le retour aux Pères de l'Eglise*, no. 16, ed. Beauchesne, Paris, 1975..., — *(Cezar Vasiliu)* . . . . . 184—185

Mixed Marriages..., în «Theology», LXXVIII, nr. 656, febr. 1975, p. 75—82. — *(Nic. V. Dură)* . . . . . 188—189

Lamarche, Paul, *Structure de l'Epître aux Colossiens*, «Biblica», 56 (1975), fasc. 4. p. 453—463 . . . . 752—753

L'Hour, Jean, *«Yahweh-Elohim»*, în «Revue biblique», LXXXI (1974), no. 4 . . . . . 748—752

Novăceanu, Darie, *Precolumbia, teritoriul miturilor astrale*, București, 1975 . . . . . 760—764

Prenter, Regin, *Connaître Christ*, éd. Delachaux et Niestlé Neuchâtel. — *(Prof. Const. Pavel)* . . . . . 528—532

Papadopulos, Stelian, *Atanasie cel Mare și teologia Sinodului ecumenic*, Atena, 1975, 212 p. — *(Ioan V. Dură)* . . . . . 189—191

Pintilie, N. I. și Gaidagils, Nicos, (trad.), *Dighenis Akritas*, «Univers», 1974 . . . . . 747—748

Ramarson, Léonard, *Comme «le Bon samaritain» ne chercher qu'a aimer* (Luca X, 29—37), «Biblica», 56 (1975), fasc. 4, p. 533—536 . . . . . 753—754

Reflecții despre fericire. Antologie întocmită de M. Diaconu. Editura politică, București, 1975, 175 p. — *(Nic. V. Dură)* . . . . . 185—188

Riou, Alain, *Le monde de l'Eglise selon Maxime le Confesseur*, «Théologie historique», nr. 22. Paris . . 757

Roumanian Orthodox Church and the Church of England, București, 1976. — *(Pr. prof. Ioan I.Ică)* . . . 523—525

Seviciu, Arhim. Timotei, *Doctrina hristologică a Sf. Chiril al Alexandriei în lumina tendințelor actuale de apropiere dintre Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale*, Edit. «Mitropolia Banatului», 148 p. — *(Pr. prof. D. Fecioru)* . . . . . 532—536

Verghese, Paul, *Die Syrischen Kirchen in Indien*, Stuttgart, 1974 760

Zeher, Franz, *Jesus, der Sohn Gottes*, în «Bibel und Liturgie», 2/1975. — *(Prof. O. Bucevschi)* . . . 180—182