STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a - ANUL XXXII, Nr. 7 — 10 SEPTEMBRIE — DECEMBRIE, 1980

BUCUREȘTI

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

*

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sînt rugați să-și păstreze copie de pe manuscrisele pe care le trimit Redacției.

*

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

CUPRINS

Pr. Asist. Viorel Ioniță, *Sfîntul Ioan Damaschinul, apărător al cultului sfintelor icoane* 581

Prof. Emilian Popescu, *Organizarea eclesiastică a provinciei Scythia Minor* 591

Diacon Asist. Emilian Corniţescu, *Valoarea descoperirilor arheologice (dintre 1971—1974), în Ţara Sfîntă, pentru Studiul Vechiului Testament* . . 606

Arhid. Prof. Ioan Floca, *Pravila lui Vasile Lupu* 620

Pr. Drd. Alexandru Joiţa, *Lucrarea Sfîntului Duh în Biserică.* 638

Diacon Constantin Caraissaridis, *Descrierea şi explicarea Proscomidiei ritului bizantin* 649

Drd. Simion Divcev, *Reglementarea căsătoriei în Biserica Orodoxă Bulgară* . 659

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

— *Sărbătorirea zilei de naştere a Prea Fericitului Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, la Institutul teologic din Bucureşti* 669

— *Vizita unui grup de profesori şi studenţi de la Mc Cormick Theological Seminary din Chicago — S.U.A. — la Institutul teologic din Bucureşti* . . . 671

— *Vizita profesorului dr. Wilhelm Schneemelcher de la Universitatea din Bonn — R.F.G. — la Institutul teologic din Bucureşti* 673

— *Vizita Profesorului Herz, Directorul Institutului ecumenic de la Bossey — Elveţia — la Institutul teologic din Bucureşti* 675

— *Vizita profesorului Dr. Miguel Maria Garijo Guembe de la Facultatea de teologie a Universităţii pontificale din Salamanca — Spania — la Institutul teologic din Bucureşti* 678

— *Festivitatea aniversară omagială în onoarea D-lui Prof. Nicolae Lungu la împlnirea vîrstei de 80 de ani* 682

— *Compozitorul Nicolae Lungu la 80 de ani* 684

— *A 35-a Conferinţă teologică interconfesională (Bucureşti, 28—29 mai 1980)* 685

Tainele în Confesiunea Augustană (referat ţinut la Conferinţa teologică interconfesională de la Bucureşti 22—23 mai 1980), de Prof. Dr. Christoph Klein 707

Sfintele Taine în Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă (referat ţinut la Conferinţa teologică interconfesională de la Bucureşti 22—23 mai 1980), de Pr. Prof. Constantin Corniţescu 714

Particularităţi şi convergenţe în Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă şi în Confessio Augustana privitor la Sfintele Taine (referat principal ţinut la Conferinţa teologică interconfesională de la Bucureşti, 22—23 mai 1980), de Arhid. Prof. Dr. Ioan Floca 720

— *Noi doctori în teologie :* Pr. Dan Miron, Pr. Marin Braniște, Arhim. Chesarie Gheorghescu 729

Deschiderea cursurilor de îndrumare misionară şi pastorală a clerului în seria a 66-a, la Institutul teologic universitar din Bucureşti (Asistent) . . . 740

Încetarea din viaţă a Pr. Prof. Dr. Dumitru Belu (Pr. Vartolomeu Constantinescu) 743

Deschiderea oficială a cursurilor la Institutul teologic universitar Bucureşti (de Pr. Lect. N. Necula) 746

A 650-a aniversare a bătăliei de la Posada, la Institutul teologic din Bucureşti (de Pr. Asist. Viorel Ioniță) 749

Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu la aniversarea a 70 de ani de la naştere, de Pr. Asist. Viorel Ioniță 750

NOTE BIBLIOGRAFICE 762

COMITETUL DE REDACȚIE :

Președinte : *Prea Fericitul Părinte IUSTIN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române*

Membri : *din partea Institutului teologic de grad universitar din București : P. C. Pr. Rector DUMITRU POPESCU ; P. C. Pr. Prorector DUMITRU RADU ; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu : P. C. Arhid. Rector CONSTANTIN VOICU și P. C. Pr. Prorector DUMITRU ABRUDAN.*

Îndrumător de redacție : Pr. Prof. DUMITRU POPESCU
Redactor : ȘTEFAN GĂNCEANU

COLABORATORI

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

SFÎNTUL IOAN DAMASCHIN, APĂRĂTOR AL CULTULUI SFINTELOR ICOANE

de Diac. asist. VIOREL IONIȚĂ

Una dintre ultimele mari controverse legate de sfîrșitul epocii sinoadelor ecumenice și al perioadei patristice este aceea legată de problema sfintelor icoane. Secolele al VIII-lea și al IX-lea au pus la grea încercare Biserica creștină prin erezia iconoclastă. Iconoclasmul a fost o mișcare complexă, cu repercusiuni politico-administrative dureroase pentru imperiul bizantin, fapt ce a atras atenția multor bizantinologi și teologi, care au explicat într-un fel sau altul evenimentele legate de persecuția sfintelor icoane.

Iconoclasmul apare sub împăratul Leon III Isaurul (717—741), care în anul 726 promulgă un edict împotriva icoanelor [1]. Se pare că acest edict a fost precedat «de o veritabilă campanie de propagandă, condusă chiar de împărat și destinată a convinge poporul că cultul icoanelor este o manifestare de idolatrie care provoacă mînia lui Dumnezeu și explică toate nenorocirile imperiului» [2].

Pentru a înțelege caracterul evenimentelor care au tulburat imperiul de Răsărit în timpul secolelor VIII și IX, ar trebui să mergem mai departe decît începutul secolului al VIII-lea [3]. Dacă trebuie luată în considerare originea siriacă a împăraților iconoclaști [4], provincie în care tendințele iconoclaste erau vechi, influențate atît de iudei cît și de musulmani, cît și «lupta între puterea civilă și comunitățile religioase» [5], iconoclasmul apare din punct de vedere politic, ca o «reacție împotriva clasei monahale cu tot ceea ce avea ea, cu tot ceea ce ea lucrase, cu toate pretențiile și încălcările ei» [6].

Dar iconoclasmul a fost un «fenomen complex» [7], cu un pronunțat caracter religios. El ne apare ca un ecou al luptelor hristologice din secolele IV—VII, căci se punea în discuție legitimitatea pictării Mîntuitorului, ceea ce în ochii iconoclaștilor părea «nestorianism» [8]. Mai

---

1. A. A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire byzantin*, traduit du russe par P. Brodin et A. Bourguina, t. I, Paris, 1932, p. 342.

2. Louis Bréhier, *Sur un text relatif au dèbut de la querelle iconoclaste*, în «Echos d'Orient», 1938, janvier-juin, p. 21.

3. N. Iorga, *Les origines de l'iconoclasme*, în «Etudes byzantines», tome II, Bucarest, 1940, p. 230. 4. A. A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 337.

5. Charles Diehl, *Figuri bizantine*, traducere de Ileana Zara, vol. I, București, 1969, p. 240. 6. N. Iorga, *op. cit.*, p. 234. 7. A. A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 336.

8. V. Grumel, *Images (culte des)*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», tome VII, première partie, col. 803.

mult, al doilea împărat iconoclast, Constantin V Copronimul (741—775) «condamnă chiar cultul Sfintei Fecioare și al Sfinților» [9]. Să nu uităm că «monofiziții erau ostili cultului icoanelor» [10].

Dacă, potrivit unor istorici, nu trebuie să vedem în împărații iconoclaști niște oameni necredincioși sau raționaliști, cum se pretinde de obicei, ci niște oameni «cu o credință profundă, sincer convinși, care doreau o reformă religioasă și purificarea erorilor» [11] ce inundaseră credința ortodoxă, caz în care iconoclasmul «apărea ca o reacție violentă împotriva superstiției, practicilor idolatrice și a excesului de putere al monahilor» [12], trebuie să avem în vedere însă faptul că «folosirea icoanelor se stabilește și se răspîndește în Biserică, nu impusă de vreun decret, nici introdusă surprinzător, ci ca o înflorire naturală a sufletului creștin, uman în imperiul harului» [13]. Deci iconoclaștii nu puteau reproșa iconofililor că ar fi introdus cultul sfintelor icoane ca o inovație, pentru că acesta «făcea parte integrantă din viața ortodocșilor» [14], căci pentru creștinul din Bizanț icoanele erau «mărturia asigurării binecuvîntării și a mîntuirii, o garanție a ajutorului de sus, fără icoană el nu putea trăi» [15]. În momentul izbucnirii iconoclasmului, Biserica se pomenise de veacuri folosind icoanele și cinstindu-le, fără să se întrebe de ce anume făcea aceasta [16].

Astfel, putem înțelege ușor cît de puternică a fost reacția credincioșilor cînd, în această atmosferă, apare edictul iconoclast din 726 al împăratului Leon III Isaurul. Pentru a da un suport acțiunii sale, Leon al III-lea convoacă un sinod la 730, unde peste 300 de episcopi se pronunță împotriva icoanelor. Cum însă patriarhul Constantinopolului Gherman (715—730) refuză să semneze această hotărîre este depus și în locul lui este ales Anastasie, care semnează hotărîrile acestui sinod iconoclast, «astfel edictul împotriva icoanelor nu era dat numai în numele împăratului, ci și al Bisericii» [17].

Constantin V Copronimul (741—775), urmînd calea tatălui său, convoacă la 754 al doilea sinod iconoclast, care dă opt anatematisme, atît împotriva cultului sfintelor icoane, cît și a zugrăvirii și folosirii lor [18].

Paralel cu creșterea acțiunii iconoclaste se intensifică acțiunea de rezistență iconofilă. Nici una dintre Bisericile melchite, sau ortodoxe din Răsărit, n-au urmat exemplul Bisericii bizantine din timpul patriarhului Anastasie, și cum situația lor în pămînt musulman le sustrăgea acțiunii împăratului, ele au proclamat legitimă vechea practică icono-

9. Paul Lemerle, *Histoire de Byzance*, Paris, 1965, p. 80.
10. H. Leclercq, *Images (culte et querelle des)*, în «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», tome VII, première partie, col. 222.
11. A. A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 341. 12. Paul Lemerle, *op. cit.*, p. 76.
13. V. Grumel, *art. cit.*, col. 768. 14. *Ibidem*, col. 774. 15. *Ibidem*, col. 773.
16. Pr. prof. Ene Branișteș, *Teologia icoanelor*, în «Studii teologice», 1952, nr. 3—4, p. 176. 17. A. A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 343.
18. C. J. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. par... H. Leclercq, tome III, deuxième partie, Paris, 1910, p. 702—703.

filă [19]. Biserica apuseană se pronunță împotriva iconoclasmului printr-un sinod de la Roma din 731, atitudine în urma căreia Italia centrală se rupe definitiv de Bizanț [20].

Ortodoxia se restabilește și în Biserica Constantinopolului sub împărăteasa Irina (797—802), care convoacă cel de al VII-lea Sinod ecumenic, la Niceea în 787. Chiar dacă în secolul următor are loc o a doua fază iconoclastă, pînă ce o altă împărătească, Teodora, va restabili Ortodoxia în 843, lupta era cîștigată de iconofili încă din 787. Prin ὅρος-ul sinodal, citit de Teodor, episcop de Taurianum, în cea de a VI-a sesiune, din 13 octombrie 787, a celui de al VII-lea și ultimul sinod ecumenic, nu numai că Ortodoxia era restabilită, dar învățătura Bisericii se îmbogățea cu o expunere explicită a teologiei icoanelor.

Unul dintre cei care au adus cea mai substanțială contribuție la triumful Ortodoxiei împotriva ereziei iconoclaste a fost Sfîntul Ioan Damaschin, ultimul Sfînt Părinte din Răsărit, mort la anul 749. «Teologul icoanelor», cum a fost numit Sf. Ioan Damaschin, a scris trei tratate împotriva ereziei iconoclaste după cum urmează: primul tratat între anii 726, promulgarea edictului lui Leon III, și 730 primul sinod iconoclast; tratatul al II-lea, imediat după depunerea patriarhului Gherman al Constantinopolului, 730; și al III-lea, imediat după al doilea [21].

Sistematizator al teologiei Părinților de pînă la el, Sf. Ioan Damaschin își baza învățătura sa pe întreaga tradiție a Bisericii patristice. «La sfîrșitul fiecărui tratat sînt aduse mărturii din Părinții și scriitorii bisericești pentru cultul sfintelor icoane. La tratatul întîi sînt citate 28 mărturii; la tratatul al doilea sînt reproduse mărturiile din tratatul întîi, plus 7 mărturii noi; la tratatul al treilea sînt citate 90 de mărturii, dintre care 9 sînt reproduse din primul și al doilea tratat» [22]. Sf. Ioan Damaschin «scrie tratatele sale despre apărarea sfintelor icoane în care oferă apărătorilor credinței o bază teologică ce va fi reluată de teologii ortodocși de după el» [23], bază teologică pe care se va construi formula dogmatică a celui de al VII-lea Sinod ecumenic (787).

1. *Noțiunile de icoană și închinăciune*

Marele dialectician creștin care a fost autorul «Fîntînei cunoștinței», cunoscînd lupta Bisericii cu ereziile anterioare, a înțeles că primul pas ce trebuie făcut în această direcție este lămurirea și stabilirea termenilor. De aceea arată ce trebuie să înțelegem prin termenul de «icoană» și prin cel de «închinăciune». Dacă astăzi prin icoană înțelegem îndeobște reprezentarea grafică a cuiva, Sf. Ioan Damaschin numea

19. P. J. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, Paris, 1923, p. 225—226.
20. A. A. Vasiliev, *op. cit.* p. 345.
21. D. Fecioru, *Viața Sf. Ioan Damaschin*, București, 1935, p. 148—149.
22. Sf. Ioan Damaschin, *Cultul sfintelor icoane*, trad. de D. Fecioru, București, 1937, p. XXII.
23. R. P. Boris Bobrinskoy, *Bref aperçu de la querelle des images*, în «Contacts», revue française de l'orthodoxie, 1960, nr. 32, p. 232.

icoană tot ceea ce reproduce și se aseamănă cu un anumit prototip, dar de care se deosebește în ceva. «Icoana este asemănare, care înfățișează originalul — spune autorul celor trei tratate împotriva iconoclaștilor —, cu toate acestea este oarecare deosebire între icoană și original, deoarece icoana nu se aseamănă în totul cu originalul» [24]. Pornind de la ceea ce deosebește originalul de icoană, autorul împarte icoanele în 6 grupe :

1) *Icoana naturală :* Fiul lui Dumnezeu este icoana vie a Tatălui «deosebindu-se în aceea numai că este cauzat : Tatăl este cauza naturală, Fiul cel cauzat, pentru că nu este Tatăl din Fiul, ci Fiul din Tatăl. Căci Fiul are din el — deși nu după el — aceeași existență, pe care o are Tatăl, care l-a născut» [25].

2) Paradigmele divine care «sînt icoane și exemple ale lucrurilor ce vor fi făcute» [26] de Dumnezeu, în sfatul căruia «cele hotărîte mai dinainte de el și cele ce aveau să existe, în chip neschimbat, au luat formă și s-au înfățișat în icoană înainte de devenirea lor» [27].

3) «Al treilea fel de icoană este cel făcut de Dumnezeu prin imitare, adică omul. Căci cum va fi cel zidit de aceeași fire cu ziditorul altfel decît prin imitare ?» [28].

4) «Al patrulea fel de icoană este cel întrebuințat de Scriptură, care atribuie forme, figuri și chipuri celor nevăzute și necorporale ; acestea sînt reprezentate corporal pentru ca să ne facem o slabă idee despre Dumnezeu și îngeri, deoarece noi nu putem să contemplăm pe cele necorporale fără de formele care sînt corespunzătoare naturii noastre» [29].

5) Al cincilea fel de icoană se numește acela care înfățișează și schițează mai dinainte cele viitoare. Spre exemplu : rugul (Ex. III, 2), ploaia de pe lînă (Jud., VI, 40), toiagul (Numeri, XVII, 23) și vasul cu mană (Exod, XVI, 33) preînchipuiesc pe Fecioara și Născătoarea de Dumnezeu. Șarpele (Numeri, XXI, 9) pe cel care a distrus prin cruce mușcătura șarpelui, autorul răului (Evrei, II 14), marea, apa și norul duhul botezului (I Cor., X, 1—2) [30].

6) Al șaselea fel de icoană este acela spre aducere aminte a faptelor trecute sau a minunii sau a virtuții [31]. În această categorie se încadra icoana propriu-zisă pe care Sf. Ioan Damaschin se angajase să o apere pe baza Tradiției în fața iconoclaștilor.

După ce stabilește felurile și înțelesurile icoanei, autorul trece la a arăta înțelesul «închinăciunii», termen la rîndul său cu mai multe înțelesuri :

1) Adorarea pe care o aducem numai lui Dumnezeu «singurul prin fire demn de închinăciune» [32].

2) Închinăciunea adusă din pricina lui Dumnezeu prietenilor și slujitorilor Lui. După cum Isus, fiul lui Navi (Isus Navi, V, 14) și Daniel (Daniel, VIII, 17 ; X, 9), s-au închinat îngerului [33].

---

24. J. P. Migne, (P.G.), tomus XCIV, col. 1240, C. Vezi și traducerea românească : Sf. Ioan Damaschin, *Cultul sfintelor icoane*, op. cit.,
25. *Ibidem*, col. 1240, C. 26. *Ibidem*, col. 1240, D. 27. *Ibidem*, col. 1340, C.
28. *Ibidem*, col. 1340, D. 29. *Ibidem*, col. 1341, A. 30. *Ibidem*, col. 1341, C.
31. *Ibidem*, col. 1341, C. 32. *Ibidem*, col. 1244, A. 33. *Ibidem*, col. 1244, B.

3) Închinăciunea adusă locurilor lui Dumnezeu, după cum zice David: «Să ne închinăm în locul, în care au stat picioarele lui» (Ps. 13, 17).

4) Obiectele afierosite lui Dumnezeu, după cum întreg Israelul se închina cortului [34].

5) Acela potrivit căruia ne închinăm unii altora, ca unii ce avem partea lui Dumnezeu și sîntem făcuți după chipul lui Dumnezeu [35].

6) Închinăciunea dată celor care conduc și stăpînesc (Rom. XIII, 2) [36].

7) Acela potrivit căruia se închină robii stăpînului și cei care au nevoie de ajutorul altora, binefăcătorilor lor, după cum Avraam s-a închinat fiilor lui Emor, cînd a cumpărat peștera dublă pentru mormînt [37].

Din împărțirea aceasta observăm că prin închinăciune teologul icoanelor înțelegea un anumit fel de relații interpersonale pe care le clasează după un anumit criteriu, arătînd că închinăciunea este «simbolul fricii, al darului, al cinstei, al supunerii și al smereniei» [38]. Ceea ce reținem este că numai lui Dumnezeu îi datorăm închinăciune pentru ființa sa, adică adorare, pe cînd închinăciunea sau relația pe care o stabilim cu celelalte persoane, sau chiar cu anumite lucruri, este numai în funcție de poziția acestora față de Dumnezeu, deci în fond și această închinare are direcția tot spre Dumnezeu. «Cultul care se aduce unei creaturi este motivat printr-o relație, un raport al acestei creaturi cu Dumnezeu» [39].

2. *Legitimitatea pictării și folosirii icoanelor*

Cei care s-au ridicat împotriva icoanelor au invocat printre altele și motivul cum că dumnezeirea, ca de altfel toate lucrurile spirituale, nu pot fi pictate, nu pot fi reprezentate și mărginite în forme materiale. La aceasta autorul răspunsese în parte prin gruparea sensurilor noțiunii de icoană, în care arăta că icoana oglindește fidel prototipul, fără a-i repeta ființa, numai în cazul primei grupe icoana are aceeași ființă ca și orginalul, Fiul ipostaziază ființa Tatălui.

Dar meritul mare al teologului icoanelor este de a fi bazat învățătura despre posibilitatea pictării și folosirii icoanelor pe considerente de ordin hristologic. «Zugrăvesc pe Dumnezeu nevăzut, spunea evlaviosul ieromonah de la Sf. Sava, nu ca nevăzut, ci, ca pe unul care s-a făcut văzut pentru noi prin participare la corp și sînge. Nu zugrăvesc Dumnezeirea nevăzută, ci zugrăvesc corpul văzut al lui Dumnezeu» [40].

Cît privește mult-citatul text din Decalog (Exod, XX, 4; Deuteronom, V, 8), potrivit căruia Dumnezeu ar fi oprit în mod expres orice fel de reprezentare a lucrurilor spirituale, Sf. Ioan Damaschin arată

34. *Ibidem*, col. 1244, B. 35. *Ibidem*, col. 1356, B. 36. *Ibidem*, col. 1356, B.
37. *Ibidem*, col. 1356, B. 38. *Ibidem*, col. 1356, C.
39. M. Jugie, *Jean Damascène (Saint)*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», tome huitième, première partie, Paris, 1924, col. 738.
40. P.G., *Ibidem*, col. 1236, A. B.

că o astfel de interpretare a textului vechi-testamentar denotă necunoașterea exactă a Sfintei Scripturi [41]. Autorul arată că Scriptura unește adorarea cu închinarea, de unde înțelegem că în textul din decalog este oprită adorarea altor persoane sau lucruri în afară de Dumnezeu, poruncă dată Iudeilor «din pricina lesnei lor înclinări spre idolatrie» [42].

Dacă însă am vedea în textul respectiv oprirea oricărui fel de reprezentare a celor duhovnicești ar însemna să-L punem pe Dumnezeu în contradicție cu sine însuși, căci tot în Vechiul Testament El însuși poruncise lui Moise să facă cortul mărturiei (Exod XXXI, 1—6) în care erau reprezentați heruvimii.

Oprirea adresată celor de sub lege nu are autoritate și asupra noastră, a celor de sub har, «care am primit de la Dumnezeu puterea de discernămînt și știm ceea ce poate fi înfățișat și ceea ce nu poate fi înfățișat în icoană» [43]. De altfel cel care a făcut cel dintîi icoana a fost însuși Dumnezeu, care a născut pe Fiul Său, Unul-Născut și Cuvîntul Lui, icoana Lui cea vie, naturală, și chip cu totul asemenea al veșniciei Lui» [44].

Pictarea și folosirea icoanelor ne apare nu numai îndreptățită și bazată pe revelație, ci și utilă prin faptul că astfel ne sînt mijlocite adevărurile mîntuitoare. Așa «putem să facem icoanele tuturor formelor pe care le-am văzut, le înțelegem însă așa cum au fost văzute. Căci deși uneori prin intermediul rațiunii înțelegem figurile, totuși ajungem la înțelegerea acestora pe temeiul celor ce am văzut» [45].

3. *Legitimitatea cultului icoanelor*

Adversarii icoanelor au fost împărțiți în două mari grupe: 1) cei radicali, care condamnau atît folosirea, cît și cultul icoanelor; și 2) cei moderați care condamnau numai cultul icoanelor [46]. Prima grupă reprezenta situația din Bizanț, schițată mai sus, iar cea de a doua reprezintă pe dușmanii icoanelor în Occident [47].

Chiar și iconoclaștii cei mai radicali acceptau ca Sfîntei Cruci și Sfintei Evanghelii să li se aducă închinare, după cum reiese din cele 8 anatematisme date de sinodul iconoclast din 754 [48]. Pornind de la acest fapt, Sf. Ioan Damaschin ajunge foarte ușor la a demonstra legitimitatea cultului Sf. icoane, arătînd că «dacă ne închinăm chipului crucii, ori din ce fel l-am face, pentru ce să nu ne închinăm icoanei celui răstignit» [49]. Pe baza specificării termenelor arătate mai sus, autorul ne spune că «cinstea adusă icoanei se îndreaptă către cel înfățișat în icoană», în acest caz icoana va fi cinstită și venerată, «nu ca Dumnezeu, ci ca icoana Dumnezeului întrupat» [50].

---

41. *Ibidem*, col. 1236, D. 42. *Ibidem*, col. 1237, A. 43. *Ibidem*, col. 1237, D.
44. *Ibidem*, col. 1345, B. 45. *Ibidem*, col. 1344, C.
46. C. Emereau, *Iconoclasme*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», tome VI, première partie, col. 575. 47. *Ibidem*. 48. C. J. Hefele, *op. cit.*, p. 702—703.
49. P.G., *Ibidem*, col. 1272, B. 50. *Ibidem*, col. 1269, B.

Dar aceasta n-ar însemna că ne închinăm materiei din care este făcută icoana, ci «acelora care sînt înfăţişaţi de ea» [51], tot aşa «după cum nu ne închinăm materiei din care este făcută Evanghelia, nici materiei crucii, ci chipului crucii» [52].

Sf. Ioan Damaschin se conduce şi de această dată de criteriul hristologic al demonstraţiei sale, ceea ce avea să-i dea o mare autoritate. Numai că el nu caută să demonstreze legitimitatea cultului numai al icoanei Mîntuitorului, ci şi al icoanei Sfinţilor, care sînt «fiii lui Dumnezeu» (Rom. VIII, 14 ; I Ioan, III, 1), fii ai împărăţiei, moştenitori ai lui Dumnezeu şi împreună-moştenitori ai lui Hristos (Rom. VIII, 17 ; Gal. IV, 7). Cum sfinţii «sînt cu adevărat Dumnezei, dar nu prin fire, ci prin participare la firea lui Dumnezeu, tot astfel sînt demni de închinăciune, nu din pricina firii lor, ci din cauză că au în ei pe cel prin fire demn de închinăciune, în acelaşi chip, în care fierul înroşit nu este prin fire cu neputinţă de atins şi arzător, ci pentru că participă celui arzător prin fire. Ne închinăm deci Sfinţilor, ca unora ce sînt slăviţi de Dumnezeu, ca unora ce sînt făcuţi de Dumnezeu temători potrivnicilor şi binefăcători celor care se apropie de ei cu credinţă ; nu ne închinăm lor ca unora care ar fi prin fire dumnezei şi binefăcători, ci ca unor servi şi slujitori ai lui Dumnezeu» [53].

Prin învăţătura acestui frumos pasaj, Sf. Ioan Damaschin restabileşte nu numai legitimitatea cultului Sfinţilor în raport cu cultul Mîntuitorului, ci şi cultul icoanei sfinţilor în raport cu cultul icoanei Mîntuitorului. Definiţia Sinodului VII ecumenic va preciza termenii, arătînd că închinarea datorată lui Dumnezeu se numeşte *adorare* (λατρεία), iar cea datorată icoanelor *venerare* (προσκύνησις) [54].

Autorul tratatelor contra iconoclaştilor ne îndeamnă «să ne închinăm şi să ne adresăm numai Ziditorului şi Creatorului, ca unui Dumnezeu, vrednic, prin fire, de a fi închinat. Să ne închinăm şi Sfintei Născătoare de Dumnezeu, nu ca lui Dumnezeu, ci ca Maicii Dumnezeului întrupat. Să ne închinăm şi sfinţilor, ca prietenilor aleşi ai lui Dumnezeu şi ca unora ce au dobîndit deplină încredere pe lîngă El» [55].

De remarcat că autorul nostru nu face deosebire între cultul datorat Prea Sfintei Fecioare şi cel datorat sfinţilor în general. În acest context este justificată această nedeosebire pentru că se are în vedere pe de o parte cultul pe care-l datorăm lui Dumnezeu, singurul vrednic de închinare prin firea Sa, iar pe de altă parte, cultul datorat creaturilor, între care intră şi Preacurata Fecioară Maria, ce sînt vrednice de închinăciune numai prin relaţia lor cu Dumnezeu.

4. *Rolul icoanelor în cult*

Dacă cultul şi folosirea sfintelor icoane au un suport teologic, acesta se amplifică atunci cînd avem în vedere rolul sfintelor icoane în cultul Bisericii de totdeauna, fiind totodată şi motivul forte care impune

51. *Ibidem*, col. 1357, C.
52. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. de D. Fecioru, Bucureşti, 1938, p. 283.
53. P.G., *Ibidem*, col. 1352, C. 54. C. J. Hefele, *op. cit.*, p. 772.
55. P.G., *Ibidem*, col. 1357, A.

icoana în evlavia creștină. Acest rol are un dublu aspect : a) instructiv-educativ și b) harismatic.

a) *Instructiv-educativ.* — Suportul teologic al icoanei se definea de-abia acum cînd cultul ei fusese atacat de iconoclaști, dar uzul icoanelor era vechi în Biserică, impus mai ales pentru folosul său didactic. Invocînd texte mai vechi, mai ales din Părinții capadocieni, care au evidențiat acest aspect al importanței icoanelor în cult, Sf. Ioan Damaschin precizează că «icoanele sînt cărți pentru cei neștiutori de carte și cronici care vorbesc neîncetat, ai cinstirii sfinților, instruind fără cuvinte pe cei care le văd și sfințind vederea. Nu am prea multe cărți — continuă eruditul autor al «Sfintelor Paralele, — și nici nu am timp liber spre a citi ; intru însă în biserică, spitalul obștesc al sufletelor, înăbușit de gînduri ca de niște spini, podoaba picturii mă atrage să nu uit, îmi desfătează vederea ca o livadă și, pe nesimțite, mărirea lui Dumnezeu pătrunde în suflet. Am privit răbdarea mucenicului, răsplata cununilor și mă aprind ca prin foc cu dorința de a-l imita. Căzînd la pămînt mă închin lui Dumnezeu prin mijlocirea mucenicului și mă mîntui» [56]. Este schițat aici într-un mod magistral efectul psihologic-educativ al icoanelor. Icoanele își îndeplinesc rolul instructiv prin faptul că ne pun mereu în față faptele trecute, minunile sau virtuțile «spre slava, cinstea și cunoașterea celor care au învins și s-au distins în virtute», dar această instruire se face cu un scop educativ : «Ca să evităm cele rele și să rîvnim virtuțile» [57].

Rolul icoanelor n-are numai o direcție umană, ci în același timp el are și o direcție spre Dumnezeu, căci «sînt făcute spre slava Lui și a Sfinților Lui, spre rîvnirea virtuții și evitarea viciului și spre mîntuirea sufletelor» [58].

b) *Harismatic.* — Prin teologia sa asupra icoanelor Sf. Ioan Damaschin «a lărgit dezbaterea, legînd foarte abil problema cultului și a folosirii icoanelor, în legătură cu rolul jucat de riturile și obiectele sensibile în opera mîntuirii și a sfințirii noastre, de problema posibilității sfințirii și ridicării materiei la o stare supranaturală» [59]. Este adevărat că «a atribuit icoanelor o calitate, o putere quasi-sacramentală, este una dintre problemele teologiei bizantine» [60], dar, dat fiind caracterul apologetic al tratatelor Sfîntului Ioan Damaschin, în ele este abia atinsă această problemă și așa destul de sensibilă.

Așa cum se dă har dumnezeiesc «celor materiale din pricina numelor celor pictați pe icoane», tot așa «dacă cel zugrăvit este plin de har, participă și icoanele la har în măsura credinței» [61].

Prin aceasta se conturează deplin poziția și rolul icoanelor în cultul creștin din totdeauna, în cadrul căruia apar ca o necesitate de formă

56. *Ibidem*, col. 1268, A—B. 57. *Ibidem*, col. 1341, C. D.
58. *Ibidem*, col. 1293, C.
59. J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, septième édition revue, Paris, 1928, p. 462. 60. C. Emereau, *art. cit.*, col. 592.
61. P.G., *Ibidem*, col. 1264, B—C.

prin rolul lor instructiv-educativ și harismatic, devenind «un mijloc de comuniune între cel care se roagă și Dumnezeu, Fecioară sau sfinți» [62].

*

Din perspectiva secolelor care au trecut și care au confirmat ortodoxia învățăturii autorului celor trei tratate împotriva iconoclaștilor, este foarte ușor să apreciem aportul imens adus de autorul lor la definitivarea teologiei icoanelor. Sf. Ioan Damaschin a ținut să specifice că învățătura sa este «tradiția Bisericii» [63], afirmație justificată mai ales de bogatele citate din Sfinții Părinți cu care se încheie fiecare tratat.

Prin învățătura sa, Sf. Ioan n-a impus icoana în cultul Bisericii, unde ea exista de la început, ci a dat numai acestei practici un suport doctrinar solid, după criteriile Revelației din Sf. Scriptură și Sf. Tradiție. Icoana reprezintă una dintre funcțiile materiei de a mijloci înțelegerea celor nevăzute, de a ține locul cuvîntului, fie pentru cei care știu să citească, de a ține locul cuvîntului, fie pentru cei care n-ar ști să citească, de a face vii în mijlocul nostru exemplele de virtute ale sfinților, spre a ne îndemna la a-i imita, spre a mijloci harul mîntuitor dar, mai ales, spre a contribui la descoperirea slavei lui Dumnezeu.

Prin această învățătură, teologul icoanelor lăsa Bisericii truda vieții și rodul evlaviei lui, încheind prin moartea sa perioada patristică, aceea care a dat creștinătății pe marii și neîntrecuții ei apărători.

Prin hotărîrea dogmatică a Sinodului VII ecumenic, Biserica a preluat și oficializat învățătura Sf. Ioan Damaschin cu privire la importanța Sfintelor icoane în cultul creștin. Această învățătură se bucură și astăzi de aceeași valabilitate în Biserica Ortodoxă.

În lumina spiritului ecumenist, din perspectiva căruia sînt astăzi reconsiderate vechile raporturi dintre diferitele confesiuni creștine, dintre care unele n-au mai păstrat integritatea cultului creștin din epoca Bisericii ecumenice, se poate aprecia că precizările făcute de Sf. Ioan Damaschin, cu privire la cultul Sfintelor icoane, nu numai că justifică practica ortodoxă a cinstirii icoanelor, ci o și impun acolo unde a fost înlăturată.

62. Dom. C. Lialine, *Un idéal de l'icône*, în «Irénikon», tome XI, 1934, nr. 4, p. 289.

63. P.G., *Ibidem*, col. 1357, C.

ORGANIZAREA ECLESIASTICĂ A PROVINCIEI SCYTHIA MINOR ÎN SECOLELE IV—VI

Prof. Dr. EMILIAN POPESCU

Problema creştinismului în Scythia Minor, a pătrunderii şi răspîndirii lui în primele secole, apoi a formei organizatorice adoptate, anume a unirii comunităţilor înfiinţate într-un singur episcopat ori în mai multe şi a momentului cînd s-a produs această schimbare fundamentală a fost abordată de literatura istorică destul de frecvent, în trecut cît şi mai recent, uneori tangenţial alteori mai aprofundat, dar fără să se fi putut ajunge la soluţii mulţumitoare. Majoritatea istoricilor, care s-au ocupat cu trecutul Dobrogei ori al regiunilor dunărene, ca R. Netzhammer [1], V. Pârvan [2], J. Zeiller [3] şi R. Vulpe [4] — pentru a cita pe cei mai cunoscuţi — au încercat să dea un răspuns şi acestor întrebări. Dificultăţile pe care aveau să le înfrunte erau determinate, pe de o parte, de documentarea săracă, pe de alta, de faptul că şi ştirile existente erau contradictorii. Astfel în problema cheie, care ne interesează aici în chip special, anume a existenţei unuia sau mai multor episcopate în Scythia Minor, s-au făcut tatonări şi s-au emis ipoteze contradictorii, unii afirmînd că ar fi fost doar un singur episcop la Tomis pentru întreaga provincie, alţii mai multe, fără să poată expune şi documenta logic şi convingător această evoluţie.

Importanţa pe care o are Dobrogea pentru istoria creştinismului, fiind prima regiune unde a fost făcut cunoscut cuvîntul Domnului, m-a determinat să consacru studierii organizării eclesiastice din această provincie şi contextului sud-est european în care se încadrează, mai mulţi ani de cercetare, care s-au concretizat în realizarea unei lucrări ample, ce va fi, sper, publicată nu peste mult timp [5]. Deşi unele rezultate ale

1. Raymund Netzhammer, *Die christlichen Altertümer der Dobrudscha*, Bukarest, 1918.

2. Vasile Pârvan, *Contribuţii epigrafice la istoria creştinismului daco-roman*, Bucureşti, 1911, p. 67—68; idem, *Nuove considerazioni sul vescovato della Scizia Minore*, în «Rendiconti della Pontificia Accademia di Archaeologia», II, 1924 (mai departe prescurtat *Vescovato*).

3. Jacques Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918, p. 170.

4. Radu Vulpe, *Histoire ancienne de la Dobroudja*, Bucarest, 1938, p. 321—346.

5. Este vorba de teza mea de doctorat intitulată *Contribuţii la geografia istorică a sud-estului european în secolele V—VIII*, care cuprinde o amplă cercetare istorică, arheologică şi epigrafică asupra stării istorice şi eclesiastice a provinciilor imperiului roman tîrziu din Peninsula Balcanică, inclusiv Scythia Minor.

acestei cercetări au fost făcute cunoscut prin comunicări [6] ori prin scris [7], totuși, în cercurile teologice ele par să nu fi pătruns pînă acum, și de aceea socot util să prezint aici cîteva concluzii, la care am ajuns; aceasta cu atît mai mult cu cît aprofundarea cercetărilor în decursul timpului m-a încredințat că rezultatele mele au o bază solidă.

Imboldul pentru această cercetare l-au constituit noi descoperri epigrafice și arheologice, care puneau într-o lumină nouă unele știri antice. Cum se știe, există destul de numeroase știri antice, care ne vorbesc despre un singur episcopat la Tomis, pentru întreaga provincie. În această categorie se înscriu istoricii eclesiastici Sozomenus [8] și Theodoret de Cyr [9], actele sinodale din secolele IV—V [10], o scrisoare de răspuns a episcopului de Tomis la enciclica împăratului Leon I din anul 458 [11], o lege a împăratului Zenon din anul 480 [12], *Notitia episcopatuum* a lui Epiphanius, datată în secolul VII [13], ca și scriitorii bizantini tîrzii Nicetas Choniates [14] și Nichifor Kallistos Xantopoulos [15]. Mai multe episcopate, și anume în total 15 în frunte cu Tomisul, cu rang de mitropolie, indică clar doar un singur document: *Notitia episcopatuum* editată la

6. În ziua de 2 iulie 1962 am prezentat în cadrul Institutului de Arheologie din București comunicarea: «Contribuții la geografia istorică a Imperiului byzantin. I. Provincia Scythia Minor». Nucleul acestei comunicări a fost dezvoltat într-o altă comunicare, pe care am ținut-o în ziua de 29 august la Sofia cu ocazia primului Congres internațional de studii balcanice și sud-est europene (vezi scurtul rezumat apărut cu ocazia Congresului de la Sofia în «Association internationale du sud-est européen. Résumés des communications de la délégation roumaine. Archéologie-Histoire anciennes», Bucarest, 1966, p. 23—27. Probleme legate de aceeași temă mare am dezbătut și la Athena în 1970, cu ocazia celui de al doilea Congres internațional de studii sud-est europene, prezentînd comunicarea *Une liste des cités grecques du VI-e siècle de notre ère*, publicat în *Actes du II-e Congrès international des études du sud-est européen* (Athènes, 7—13 mai 1970), tome II, p. 323—332.

7. Em. Popescu, *Contributions à la géographie historique de la Péninsule Balkanique aux V-e—VIII-e siècle de notre ère*, în Dacia N.S. 13, 1969, p. 403—415; idem, *Zur Geschichte der Städte in Kleinskythien in der Spätantike. Ein epigraphischer Beitrag*, în Dacia N.S., 19, 1975, p. 181—182; idem, *Praesides, duces et episcopatus provinciae Scythiae im Lichte einiger Inschriften aus dem 4. bis 6. Jh.*, în *Epigraphica. Travaux dédiés au VII-e Congrès d'épigraphie grecque et latine* (Constantza, 9—15 septembre, 1977), recueillis et publiés par D. M. Pippidi et Em. Popescu, Bucarest, 1977, p. 274—283.

8. Sozomenus, *Kirchengeschichte*, herausg. von Joseph Bidez und Günther Christian Hansen, Berlin, 1960, VI, 21, 3—4, p. 263; VII, 19—32, p. 330.

9. Theodoret, *Kirchengeschichte*, herausg. von L. Parmentier, II. Aufl. bearbeitet von Felix Schneider, Berlin, 1954, IV, 35.

10. La sinoadele din secolele IV—V nu apar ca reprezentanți ai Scythiei decît episcopii de Tomis; cf. R. Netzhammer, *op. cit.*, p. 26—28; J. Zeiller, *op. cit.*, 169—173.

11. Semnată de episcopul de Tomis singur: *Theotimus humilis Scythiae regionis episcopus ad Leonem imperatorem*; J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentiae, 1762 (reed. Paris-Leipzig, 1901), t. VII, col. 545.

12. Codex Just. I, 3, 35 (36).

13. Heinrich Gelzer, *Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatuum. Ein Beitrag zur byzantinischen Kirchen und Verwaltungsgeschichte*, în «Abhandlungen der I. Cl. der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften», XXI Band, III. Abt., München, 1901, p. 535.

14. *Thesaurus orthod. fidei*, V, 5; vezi mai departe nota 32.

15. *Hist. eccl.*, XI, 29; vezi mai jos nota 33.

sfîrşitul secolului trecut de marele învăţat german Carl de Boor [16]. Autenticitatea acestui document a fost însă contestată de învăţaţi cu renume ca Louis Duchesne [17], Jacques Zeiller [18], Ernst Honigmann [19], Vitalien Laurent [20] şi alţii [21], care susţineau că nu am avea de a face cu o listă reală de episcopate, ci doar cu o copie a lucrării lui Hierocles, *Synecdemus*, făcută de un autor eclesiastic ; acesta n-ar fi procedat decît la transcrierea numărului mare de oraşe din *Synecdemus* la genitiv, după modelul listelor episcopale (ὁ ἐπίσκοπος τόυ (τῆς) numele oraşului) transformîndu-le în sedii episcopale. Dovada cea mai elocventă a procedeului folosit de autorul eclesiastic anonim l-ar constitui, între altele, după autorii citaţi, situaţia din Scythia Minor, unde documentarea bogată ar atesta doar un singur episcopat, cel de Tomis. Unanimitatea ştirilor antice, precum şi prestigiul ştiinţific de care se bucurau savanţii citaţi mai sus au făcut pe istoricii moderni să adopte un punct de vedere comun privitor la starea eclesiastică a Scythiei şi să manifeste o mare rezervă faţă de *Notitia episcopatuum* a lui Carl de Boor.

Astfel, Raymund Netzhammer [22] şi Jacques Zeiller [23], pentru a cita numai istoricii care s-au ocupat în chip special de Scythia, nu admit decît episcopatul de Tomis, iar ca arie de păstorire a lui, întreaga provincie, fără episcopii sufragani. Vasile Pârvan, care a abordat problema episcopatului în Scythia în mai multe rînduri şi în chip special în studiul său *Nouve considerazioni sul vescovato della Scizia Minore*, a adoptat faţă de *Notitia* o atitudine care s-a modificat cu timpul. Astfel, deşi în unele lucrări de început considera *Notitia* un «document fără valoare şi fantezist», mai apoi, din motive istorice şi arheologice manifestă o atitudine mai favorabilă. Luînd în considerare monumentele de artă creştină descoperite în Scythia Minor el socoate că este posibil să se fi creat aici *înainte de secolul VI şi pentru o perioadă foarte scurtă de timp eparhii autonome* în teritoriile ocupate de barbarii federaţi, fără legătură cu Biserica oficială. Odată cu noua ordine şi siguranţă

16. *Nachträge zu den Notitiae episcopatuum*, II, III, în «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 12, 1891, p. 531—532, nr. 690—694 ; IV, 1894, p. 593—599.

17. *Les anciens évêchés de la Grèce*, în «Mélanges d'archéologie et d'histoire», 15, 1895, p. 375—385.

18. J. Zeiller, *op. cit.*, p. 170, 364—373.

19. «Orientalische Literaturzeitung», 29, 1936, p. 411—412 ; idem, *Le Synecdèmos d'Hieraklès et l'opuscule géographique de Georges de Chypre*. Texte, commentaire et cartes (Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae. Forma imperii Byzantini, fasc. 1), Bruxelles, 1939, p. 3—5.

20. «Byzantion», 7, 1932, p. 520—521 ; idem, în «Revue des études byzantines», 1, 1943, p. 58—72 ; atitudine mai favorabilă în «Echos d'Orient», 40, 1937, p. 374—379.

21. Guillaume de Jerphanion, *Les églises rupestres de Cappadoce*, Paris, 1925, t. I, texte, p. LIII ; Fr. Dvornic, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX-e siècle*, Paris, 1926, p. 83—97 ; 143—146, 234—248 ; idem, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague, 1933, p. 160—168 ; Louis Robert, *Les villes d'Asie Mineure. Etudes de géographie ancienne*, II-e éd., Paris, 1962, p. 123—126, 431 ; Antoine le Bon, *Le Péloponèse bysantin jusqu'à 1204*, Paris, 1951, p. 22—25 ; R. Janin, *La hiérarchie ecclésiastique dans le diocèse de Thrace*, în «Rev. ét. byz.», 17, 1959, p. 136—149.

22. R. Netzhammer, *op. cit.*, p. 38 ; idem, *Die altchristliche Kirchenprovinz Skythien (Tomis)*, în «Strena Buliciana», Zagreb-Split, 1924, p. 397.

23. J. Zeiller, *op. cit.*, p. 170.

introduse de Iustinian, observă autorul citat, este probabil să se fi găsit deja constituite asemenea episcopate neautorizate de nimeni, create *more barbarorum*. Notitia lui De Boor nu trebuie respinsă *de plano*, ci examinată în legătură cu eventualitatea conservării cu ajutorul ei a unei stări excepționale de lucruri, dispărută rapid, care a permis o schimbare radicală a administrației eclesiastice tradiționale [24].

Fără să se ocupe cu analiza mai îndeaproape a acelei *Notitia episcopatuum* și de valoarea ei Radu Vulpe, ca și predecesorul său, admite ca probabilă o dezvoltare a organizării eclesiastice în felul înfățișat de *Notitia* pentru epoca lui Iustinian, deși adaugă: «critica modernă contestă acest lucru». Oricum ar fi, spune același autor, cel puțin *unele* dintre orașele pomenite au putut dobîndi *oficial* un rang superior în organizarea Bisericii din Scythia. Printre acestea sigur este că, după Tomis, Tropaeum a fost centrul cel mai important al Scythiei; apoi Callatis-ul, interpretînd un important edificiu de la Mangalia ca sediu probabil al unui prelat [25].

În concluzie, spre deosebire de Netzhammer, Zeiller și alții, care contestă existența mai multor episcopate în Scythia, V. Pârvan și R. Vulpe, *fără să facă o critică a izvoarelor*, admit, *din motive istorice și arheologice*, existența lor. Pârvan le socotea mai degrabă ca reprezentantele unor Biserici neoficiale și eretice, în timp ce R. Vulpe admite, pentru *unele orașe*, legătura cu Biserica oficială.

Autorii citați mai sus n-au cercetat amănunțit izvoarele și de aceea n-au putut da o schiță clară asupra dezvoltării ierarhiei în Scythia.

Să analizăm știrile pe care le posedăm, pentru a vedea cum se prezintă starea reală a organizării eclesiastice.

Prima informație prețioasă o datorăm lui Sozomenus. Între anii 443—450 Sozomenus scrie în Istoria eclesiastică despre Scythia: «Neamul acesta are multe orașe și sate și fortărețe (φρούρια); capitala este Tomis, oraș mare și înfloritor, pe țărmul mării, pe malul stîng, pentru cine plutește cu corabia în Pontul numit Euxin; și pînă în ziua de azi stăpînește acolo vechiul obicei ca bisericile întregului neam să aibă un singur episcop» [26]. Realitatea de care vorbește se referă la a doua jumătate

24. Vezi mai sus, nota 2. Nefiindu-i clară dezvoltarea ordinei eclesiastice în Scythia, exprimarea lui Pârvan nu este lipsită de echivoc și inconsecvențe. Cel mai aproape de realitate a fost Pârvan cînd a presupus, fără să facă o analiză a surselor, că din timpul lui Iustin I (518—527) — Iustinian (527—565) au putut exista în Scythia mai multe episcopate, interpretînd «basilica de marmoră» de la Tropaeum, din cauza baptisteriului, aflat lîngă ea, ca sediul probabil al unui episcop; vezi *Cetatea Tropaeum. Considerații istorice* (extras din «Bul. Com. Mon. ist.», IV, 1911), București, 1912, p. 106—110.

25. Radu Vulpe, *op. cit.*, p. 340—344. Într-o altă lucrare *Dobrogea meridională în antichitate*, în «Analele Dobrogei», 19, vol. II, 1938 (extras) p. 44, R. Vulpe adoptă, pentru secolul al V-lea, ipoteza lui Pârvan din *Vescovato*: «Provincia Scythia, redusă de fapt ca viață religioasă la coasta Pontului Euxin, constituia un singur episcopat, cel de Tomis. Altele, autonome, nerecunoscute oficial, se formaseră probabil în interiorul provinciei de sub autoritatea barbarilor.

26. Sozomenus, *Kirchengeschichte*, herausgegeben von Joseph Bidez und Günther Christian Hansen, Berlin 1960, VI, 21, 3—4, p. 263: Τοῦτο δὲ τὲ ἔθνος πολλὰς μὲν ἔχει καὶ πόλεις καὶ κώμας καὶ φρούρια, μητρόπολις δέ ἐστι Τόμις, πόλις μεγάλη καὶ εὐδαίμων,

a secolului al IV-lea, întrucît imediat mai departe de episodul pomenit, Sozomenus relatează întîlnirea dintre împăratul Valens și episcopul Brettanion de Tomis și conflictul dintre ei, iscat din cauza pozițiilor diferite pe care fiecare le-au luat în legătură cu arianismul. Întîmplarea a avut loc prin anii 368—369. Dar după cum adaugă Sozomenus mai departe «acest obicei în vigoare pînă azi în Scythia este cu atît mai ciudat cu cît în alte părți există episcopi și la sate» [27]. Această stare de lucruri este confirmată de Theodoret de Cyr, care, vorbind de Brettanion, precizează că acesta era ierarh *peste toate cetățile Scythiei* [28].

Următoarea știre, care atestă verdicitatea informațiilor lui Sozomenus și Theodoret de Cyr, este scrisoarea din anul 458, pe care episcopul de Tomis Theotimus II a trimis-o împăratului Leon I, ca răspuns la enciclica sa [29]. Această enciclică fusese trimisă tuturor mitropoliților din imperiu și persoanelor oficiale mai de vază, cerîndu-le să se pronunțe în legătură cu evenimentele sîngeroase din Egipt, unde patriarhul Proterius fusese omorît și înlocuit datorită atașamentului său pentru doctrina de la Chalcedon [30]. Răspunsul primit este *rezultatul unor sinoade locale și semnat de mitropoliții și episcopii dependenți.* Din partea Scythiei răspunde *episcopul Theotimus singur.*

Această situație este prezentată la fel și de *Notitia lui Epiphanius,* care, potrivit cronologiei lui Heinrich Gelzer, ar data din timpul împăratului Heraclius, poate de prin anii 638—640. De remarcat însă că în *Notitia lui Epiphanius* este vorba de un arhiepiscopat autocefal la Tomis și nu de un simplu episcopat [31].

Scriitorii bizantini tîrzii : Nicetas Choniates (sec. XII—XIII) [32] și Nichifor Kallistos Xantopoulos [33] (sec. XIV) ne transmit și ei o situație asemănătoare. Informațiile lor au însă la bază o sursă comună și anume pe

---

παράλιος, ἐξ εὐωνύμων εἰσπλέοντι τὸν Εὔξεινον καλούμενον Πόντον. Εἰσέτι δὲ καὶ νῦν ἔθος παλαιὸν ἐνθάδε κρατεῖ τοῦ παντὸς ἔθνους ἕνα τὰς ἐκκλησίας ἐπισκοπεῖν.

27. Idem, *VII, 19—32,* p. 330 : ἀμέλει Σκύθαι πολλαὶ πόλλεις ὄντες ἕνα πάντες ἐπίσκοπον ἔχουσιν· ἐν ἄλλοις δὲ ἔθνεσιν ὅπη καὶ ἐν κώμαις ἐπίσκοποι ἱερῶνται, ὡς παρὰ Ἀραβίοις καὶ Κύπροις...

28. Theodoret, *Kirchengeschichte,* IV, 35, herausgegeben von L. Parmentier, ed. II-a, Berlin, 1954, p. 273 : Βετρανίων δὲ, παντοδαπῇ μὲν λαμπρυνόμενος ἀρετῇ, πάσης δὲ τῆς Σκυθίας τὰς πόλεις ἀρχιερατικῶς ἰθύνειν πεπιστευμένος..... ;

29. Mansi, *op. cit.,* VII, col. 545.

30. Un studiu amănunțit asupra acestei enciclice, precum și asupra răspunsurilor primite a făcut Theodor Schnitzler, *Im Kampfe um Kalkedon. Geschichte und Inhalt des Codex Encyclicus von 458* («Analecta Gregoriana», vol. XVI, Series Facultatis Theologicae, Sectio B, nr. 7), Roma, 1938 (dis.).

31. Tomisul apare pe lista intitulată Περὶ τῶν αὐτοκεφάλων ἀρχιεπισκόπων pe locul doi, după Odessos : Ἐπαρχίας Σκυθίας, ὁ Τομῆς ; cf. Gelzer, *Ungedruckte,* p. 535.

32. Nicetas Choniates (Acominatus), *Thesaurus orthodoxae fidei,* ed. P. Morelli, Lutetiae, 1580, V, 5, p. 277 (este vorba de participarea la primul Sinod ecumenic de la Niceea la 325) : «... *cum enim nondum civitatibus omnibus suus obtigisset episcopus, eo factum est, ut plures it temporibus non convenerint. Provinciarum enim aliae unitantum parebant, ut Scythia, seu Rosia, in hodiernum usque diem ; aliae duos, aut summun tres, habebant, ut Dalmatia Posteriore vero tempore plerisque, non civitatibus tantum, sed etiam oppidis, sui dati sunt episcopi*».

33. Nichifor Kallistos, *Historia ecclesiastica,* Francfort, 1630, XI, 21. Reproducerea textului ni se pare inutilă, întrucît este aproape identic cu cel al lui Sozomenus.

Sozomenus [34], de aceea în documentarea noastră datele lor nu prezintă o pondere deosebită.

Am lăsat intenţionat la urmă textul legii lui Zenon, fiindcă ni se pare că acesta este de cea mai mare importanţă în înţelegerea situaţiei din Scythia. În acelaşi timp el reprezintă o cotitură în dezvoltarea întregii organizaţii eclesiastice a imperiului. Istoricii domniei lui Zenon [35] nu l-au luat în seamă, iar învăţaţii care l-au utilizat în lucrările lor s-au mulţumit să-l citeze, dar indirect, fără să citească atent întregul său conţinut [36]. Legea a fost promulgată în anul 480 şi cuprinde următoarele idei principale [37]: fiecare oraş din imperiu, cu gradul de *polis*, să aibă episcopul propriu, pentru care se desemnează şi un teritoriu (περιοικίς). Nimănui nu-i este permis, nici măcar prin rescript imperial, să priveze vreun oraş (cetate) de episcopul său şi de teritoriul care i-a fost repartizat, făcîndu-l în felul acesta dependent de altul. Pentru cel care s-ar face vinovat de o asemenea ilegalitate sînt prevăzute pedepse aspre. Condiţia de care depinde stabilirea unui episcop este *starea juridică şi teritoriul definit* (ἡ ἀφοριστείση αὐτῇ περιοικίς). Oraşele care nu aveau acest rang îl puteau primi prin bunăvoinţa imperială (διὰ τῆς βασιλικῆς φιλοτιμίας)

34. *Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus Xanthopulos und ihre Quellen*. Nachgelassene Untersuchungen von Günther Genz überarbeitet und erweitert von Friedhelm Winkelmann, Berlin, 1960, p. 177, 183, 184.

35. De exemplu K. Barth, *Kaiser Zeno*, Basel, 1894 (dis).

36. În această categorie intră J. Zeiller, *op. cit.*, p. 169—170; V. Pârvan, *Vescovato*, p. 119; R. Vulpe, *Hist. ancienne*... şi alţi învăţaţi români ori străini. A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire*, Oxford, 1964, vol. II, p. 875 şi III, p. 292—293, nota 4 este singurul loc care reproduce pasagiul complet, referitor la Scythia, dar fără să-l comenteze şi să-i releve caracteristicile. Singurul sens pe care Jones îl scoate în evidenţă este acela că în Scythia, spre deosebire de alte provincii, era un singur episcop; el nu arată cauzele acestei situaţii, care, de altfel, sînt menţionate în text.

37. Avînd în vedere importanţa pe care o are pentru istoria Imperiului bizantin şi, în chip special a Scythiei Minor, reproducem aici textul legii în original, însoţit de o traducere; Codex Just. I, 3, 35 (36): [Αὐτοκράτωρ Ζήνων Α˝]... Πάσαν πόλιν εἴτε ἀνανεωθεῖσαν κατὰ τοὺς προλαβόντας Χρόνους εἴτε οὐκ οὖσαν μὲν πρότερον, διὰ δὲ βασιλικῆς φιλοτιμίας ἀποδειχθεῖσαν πόλιν ἔχειν ἐκ παντὸς τρόπου ἀχώριστον καὶ ἴδιον τὸν ἐπιμελησόμενον τῶν κατ'αὐτὴν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων ἐπίσκοπον θεσπίζομεν. μηδενὶ παντάπασιν οὔσης ἀδείας δι' οἱουδήποτε τρόπου, μηδὲ μὴν διὰ θείας βασιλικῆς κελεύσεως ἀφαιρεῖσθαι πόλιν οἱανδήποτε τοῦ τῆς ἰδιαζούσης ἐπισκοπῆς ἢ ἄλλου τινὸς δικαίου καὶ κατὰ τοῦτο τὸ μέρος ἢ καὶ ἄλλως ὁποσδήποτε πόλεσιν ἑτέραις ὑποτελῆ ποιεῖν. Τοῦ δὲ παρὰ ταῦτα ποιοῦντος καὶ ποιεῖν πειρωμένου ἢ τῶν ἤδη ἀνανεωθεισῶν πόλεων ἢ καὶ τῶν πολισθέντων τόπων ἢ μετὰ ταῦτα τυχὸν ἀνανεουμένων ἢ πολιζομένων τὸ τῆς ἰδιαζούσης 'επισκοπῆς ἀφαιρεῖσθαι δίκαιον ἢ ἄλλο τι παραιρεῖσθαι τῶν παρασχεθέντων ἢ καὶ παρασχεθησομένων αὐταῖς προνομίων μὴ μόνον ἡ ἐπιχείρησις ἔστω ματαία ἀλλὰ καὶ αὐτός ὁ τοῖς κοινῶς καὶ ἰδίᾳ λυσιτελοῦσιν ἑκάστῳ μαχόμενος ἀτιμοθεὶς τῶν ὄντων γυμνώσθω. Τῶν αὐτῶν κρατούντων ἐπιτιμίων καὶ κατὰ τοῦ καθῶς προείρηται ἐπιχειροῦντος καὶ διὰ βασιλικῆς τοιούντόν τι πράτειν ἀντιφωνήσεως. Ταῦτα δὲ γενικῶς διατάξαντες καὶ εἰς νοῦν εἰληφότες τὴν κατάστασιν τῶν ἁγιωτάτων ἐκκλησιῶν τῶν διακειμένων ὑπὸ Τόμιν τῆς τῶν Σκυθῶν ἐπαρχίας καὶ ὅτι οὐκ ἐγχωρεῖ τὰς αὐτὰς ἁγιωτάτας ἐκκλησίας συνεχέσι βαρβάρων ἐπιδρομαῖς καταβλαπτομένας ἢ καὶ ἄλλως πως πενία συζώσας ἑτέρως διασώζεσθαι, εἰ μὴ διὰ τῆς τοῦ θεοφιλοῦς ἐπισκόπου Τομέως, ἥτις ἐστὶ καὶ τοῦ ἔθους μητρόπολις, τυγχάνοιεν προμηθείας, θεσπίζομεν ὑπεξαιρεῖσθαι τῆς παρούσης θείας νομοθεσίας καὶ μηδαμῶς αὐτὰς ὑπάγεσθαι τῇ ταύτης ἀνάγκῃ, ἀλλ'ἐπὶ τοῦ οἰκείου σχήματος μένειν. «(Noi prea puternicul împărat Zenon) decretăm: ca fiecare cetate care a fost refăcută în vremurile de mai înainte sau care nu a fost pînă acum cetate (πόλις), dar ridicată la acest grad prin bunăvoinţa împărătească, să aibă neapărat un episcop al său, care să se îngrijească de treburile bisericeşti; şi nimănui să nu-i fie permis în vreun fel,

acesta însemnînd un ajutor bănesc substanţial pentru refacerea zidului de incită şi a principalelor clădiri publice. Excepţie de la această lege făceau doar Scythia, unde se admitea numai episcopatul de Tomis pentru întreaga provincie, şi oraşul Leontopolis în Isauria. Motivele pentru care în Scythia nu puteau fi mai mulţi episcopi erau *neîncetatele năvăliri ale barbarilor* (συνεχεῖς βαρβάρων ἐπιδρομαί), care făceau mult rău (καταβλαπτομέναι) şi sărăcia (πενία). Justificarea pentru Scythia este deci clară; ea nu este expusă «in modo molto vago ed incerto», cum se exprima Pârvan, şi nici nu reprezintă «una cosa veramente strana» [38].

Evenimentele istorice şi starea pe care o cunoaşte Scythia către sfîrşitul secolului IV şi în secolul V sînt în acord cu datele legii lui Zenon [39]. Cu toate eforturile împăraţilor de a micşora pericolul cauzat de barbari, prin aşezarea lor ca federaţi, totuşi o stare de linişte şi siguranţă deplină nu a fost dobîndită.

Fără să zăbovim asupra acestei chestiuni, ne referim la întîmplarea binecunoscută şi relatată de Zosimus în legătură cu incidentul dintre Gerontius, comandantul trupelor din Tomis şi barbarii federaţi (goţi), pe vremea împăratului Theodosius I, în jurul anului 386 [40], apoi la numeroasele incursiuni la sud de Dunăre ale goţilor şi pe care împăraţii voiau să le stăvilească. Exemplele s-ar putea înmulţi. În asemenea condiţii activitatea pastorală era foarte grea. O ilustrare a situaţiei ne-o oferă Sozomenus, care ne vorbeşte despre greutăţile întîmpinate de episcopul Theotimus I al Tomisului, supranumit «Scitul» şi «zeul romanilor» în activitatea misionară în rîndul barbarilor (a hunilor) pe vremea împăraţilor Theodosius I şi Arcadius [41].

---

nici chiar prin rescript imperial, să priveze vreo cetate de episcopul său şi de teritoriul care i-a fost definit sau de oricare alt drept şi pentru aceea s-o facă tributară altor cetăţi. Iar dacă cineva ar face ceva împotriva acestora sau ar îndrăzni să facă, fie împotriva cetăţilor (πόλεων), care au fost deja refăcute sau a locurilor promoviate la rangul de cetate (πόλις = civitas) sau în viitor va fi nevoie să fie renovate şi ridicate la acest rang, fie luîndu-le dreptul de a avea episcopie proprie sau a le priva de alt privilegiu din cele care i-au fost acordate, nu numai ca încercarea lui să fie vană, dar el însuşi, ca unul care se opune celor folositoare în comun sau în particular, să fie dezonorat şi să i se ia toate ale lui; aceleaşi pedepse sînt valabile şi pentru cel care, aşa cum am spus, ar încerca să facă ceva asemănător prin rescript imperial. Acest lucru stabilit *în general*, şi după ce am luat în considerare starea sfintelor biserici, care se află sub autoritatea cetăţii Tomis, din provincia Scythia, şi anume că nu este posibil ca aceste sfinte biserici, din cauza incursiunilor continui ale barbarilor sau copleşite de sărăcie, să fie altfel păstorite (servite) decît prin grija iubitorului de Dumnezeu, episcopul Tomisului, care este şi metropola neamului, hotărîm ca ele să facă excepţie de la această sacră lege şi să nu i se supună obligativităţii ei în nici un fel, ci să rămînă în starea ei proprie».

38 V. Pârvan, *Vescovato*, p. 119.

39. Pentru istoria provinciei Scythia Minor în această vreme, vezi R. Vulpe, *Hist. ancienne...*, p. 280 şi urm.; I. Barnea, în vol. *Din istoria Dobrogei*, p. 393 şi urm.

40. Zosimus, *Historia nova*, IV, 40. Traducerea pasajului respectiv cu textul paralel grecesc se află în *Izvoare privind istoria României (Fontes historiae Daco-romanae)*, vol. II, Bucureşti, 1970, p. 315—317.

41. Sozomenus, *Hist. eccl.* 26, 6—9 (ed. Bidez-Hansen, p. 341—342); traducerea pasajului în *Izvoare privind istoria României*, II, p. 229.

Din cele de mai sus reiese deci că organizarea eclesiastică este strîns legată de condițiile istorice. Odată cu îmbunătățirea acestor condiții este posibilă schimbarea ordinii bisericești.

În Scythia și în imperiul bizantin se poate constata o redresare a situației politice și economice în secolul VI, dar ea își are premizele în secolul V. Începînd din timpul lui Zenon gravele probleme politice încep să primească o rezolvare mai ușoară după destrămarea imperiului lui Attila și după plecarea ostrogoților în Italia.

Anastasius este însă acela care marchează începutul unei noi perioade în Scythia. Politica sa economică a redresat finanțele statului, avînd urmări binefăcătoare și pentru împărații de după el. În Dobrogea el a refăcut multe orașe și e de presupus că centre importante nemenționate de Procopius în *De aedificiis* ca fiind restaurate de Iustinian : Tropaeum, Axiopolis, Salsovia, Dionysopolis și unele menționate chiar de Procopius vor fi fost opera lui Anastasius. O cultură materială nouă, documentată prin straturile arheologice continui și care durează tot secolul VI începe cu Anastasius [42].

Dacă analizăm documentele referitoare la ierarhia bisericească din timpul lui Anastasius și a succesorului său Iustin I în Scythia, observăm că ele arată o stare schimbată. Modificările apar mai întîi în *titulatură,* care a fost neglijată de istoricii de pînă acum și care, se știe, are însemnătate. În timp ce pînă la Anastasius toți ierarhii semnează în actele oficiale cu formula : numele... *episcopus Tomitanus* sau *episcopus Tomitanae civitatis* însoțit de numele provinciei Scythia, ca de pildă *Ioannes Tomitannae civitatis episcopus provinciae Scythiae* [43], după Anastasius formula se schimbă. Ea ne apare așa în anul 520, în actele sinodului din Constantinopol, care a desemnat ca patriarh pe Epiphanius. Între *mitropoliții* care semnează o scrisoare de informare către papa Hormisdas se află, în rîndul 7, și *Paternus misericordia Dei episcopus provinciae Scythiae metropolitanus* [44]. Locul lui Paternus între mitropoliți (loc fixat și prin *Notitiae episcopatuum)* [45] ar fi dat de gîn-

42. I. Barnea, *Contributions to Dobrudja History under Anastasius I*, în «Dacia» N.S., 4, 1960, p. 363—374 ; Em. Popescu, *O inscripție de la Anastasius I descoperită la Histria*, în «Studii clasice», 8, 1967, p. 197—206 ; I. Barnea, *Nouvelles contributions à l'histoire da la Dobroudja sous Anastase I-er*, în «Dacia» N.S., 1967, p. 355—356 ; idem, *Din istoria Dobrogei*, II, p. 409—414.

43. «The journal of Theological Studies», 1905, p. 74—77 ; cf. R. Netzhammer, *Die christl. Altert.*, p. 47—50. Ioan a murit probabil pe la 448, fiindcă în anul următor, în 449, apare la Constantinopol ca participant la un sinod și ca succesor al său *Alexander reverendissimus episcopus Tomitanorum civitatis provinciae Scythiae* ; cf. Mansi, *op. cit.*, VI, col. 755, 1094. Mai sus, la nota 11, am remarcat formula utilizată de Theotimus II în scrisoarea adresată împăratului Leon I : *humilis Scythiae regionis episcopus.* 44. Mansi, *op. cit.*, VIII, col. 492.

45. Paternus apare mai întîi în preambulul scrisorii unde se menționează numai cîțiva mitropoliți : *Relatio Synodi Constantinopolitanae de ordinatione Epiphanii episcopi. Domino nostro sancto arhiepiscopo patriarchae Hormisdae, Theophilus, Basiliscus, Isaias, Anastasius, Paternus, Martianus et cetera sancta synodus quae in Constantinopolitana et civitate congregata.* După textul propriu al scrisorii Paternus semnează printre reprezentanții unor orașe de seamă, care deveniseră de multă vreme mitropolii, în următoarea ordine : Heracleea (Thracia), Cyzic, Nicomedia (Bithynia), Rhodos, Niceea (Bithynia), Claudiopolis (Isauria), Paternus, *Scythia,* Chalcedon, Eudoxiopolis,

dit unor cercetători atenți ai actelor oficiale. Acest lucru a fost semnalat numai de Le Quien cu mai bine de 200 de ani în urmă în monumentala sa operă *Oriens Christianus* [46], dar a rămas neobservat.

Verosimilitatea datelor de mai sus e întărită și de un alt document din anul 519. O scrisoare a legaților papali din Constantinopol către același papă Hormisdas ne informează despre tulburările pe care «călugării sciți» le provocau în legătură cu formula theopaschită, reclamîndu-l pe Pateruns lui Iustinian că nu aderă la ea. Acești legați spun între altele : *Isti* (scil. monachi) *de sua provincia episcopos accusant inter quos est Paternus Tomitanae civitatis antistes* [47]. Este vorba de mai mulți episcopi *(episcopos)*, între care *Paternus* este *întîistătător.*

Pentru o vreme mai tîrzie, anul 549, aceeași situație pare că ne este confirmată de o scrisoare, de data aceasta trimisă de papa Vigilius, episcopului Valentinian de Tomis [48]. În ea se discutau probleme ce aveau să fie tratate la Sinodul V ecumenic din anul 553 și se încheie cu rugămintea ca episcopul de Tomis să comunice conținutul scrisorii celor care îi stau în subordine : *sed et universos ad tuam pertinentes ordinationem commoneas* [49] (ci și pe toți care țin de cîrmuirea ta să-i previi să...).

Antiochia, Melitene (Armenia). Toți reprezentanții orașelor de mai sus au pe lîngă cuvîntul *episcopus* și epitetul *metropolitanus*. Episcopii următori nu au epitetul *metropolitanus* și într-adevăr sînt reprezentanți ai unor orașe care nu aveau grad de mitropolie ; vezi Mansi, *op. cit.*, VIII, col. 492. Despre sensul cuvintelor *metropolis* sau *metropolitana civitas*, în special în listele Sinodului V ecumenic (553), vezi Evangelos Chrysos, *Die Bischofslisten des V. ökumenischen Konzils* (553), Bonn, 1966, p. 37.

46. *Oriens Christianus*, Parisiis, 1740, I, p. 1215—1216.

47. Mansi, *op. cit.*, col. 481. Traducerea mot-à-mot a acestui pasaj este următoarea : «Aceștia (adică monahi) își acuză episcopii din provincia lor, între care este și Paternus șeful cetății Tomis». Menționarea specială a lui Paternus între ceilalți episcopi ne face să credem că acesta avea un rol mai mare decît ei. Paternus deținea nu numai primatul în cetatea Tomis, dar și asupra lor, asupra întregei provincii; el avea primul loc între toți episcopii ; despre *antistes*, vezi «*Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*» a lui Pauly-Wissowa, I, col. 2536—2537 (Habel) : «technische Bezeichnung des Oberpriesters einer Gottheit und des Vorstehers eines Tempels...» ; Ruggiero, *Dizzionario epigrafico di antichita romane*, I, Roma, (red. 1961), p. 456 : «antiste è usato per indicare colui che preside a qualche cosa». Interpretarea celor două pasagii în sensul celor de mai sus a fost reluată după Le Quien de Carl de Boor în «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 1894, p. 587—588. În comunicările și studiile noastre noi am considerat-o plauzibilă și am adăugat în sprijinul ei noi dovezi epigrafice și arheologice. În legătură cu prezentarea neoriginală a lui I. Barnea din vol. *Din istoria Dobrogei*, II, p. 458—459, reprodusă după aceea și în alte lucrări ale sale, vezi precizările noastre în «Dacia» N.S. 13, 1969, p. 403 și 411, nota 51 ; 19, 1975, p. 181, nota 64.

48. Mansi, *op. cit.*, IX, col. 49, 359. Formula cu care se adresează lui Valentinian este următoarea : *Dilectissimo fratri Valentiniano episcopo de Tomis provinciae Scythiae, Vigilius.* Scrisoarea este reprodusă de R. Netzhammer, *op. cit.*, p. 64—68 și în *Izvoare privind istoria României*, I, p. 401—405. Despre episcopul Valentinian de Tomis, vezi I. Pulpea, în BOR, 65, 1947, 4—9, p. 200—212.

49. Pasajul respectiv nu este îndeajuns de elocvent, dar noi credem că papa Vigilius avea în vedere «aducerea la cunoștință» de către Valentinian, nu personalului eclesiastic din circumscripția Tomisului (care nu este totuși exclus), ci episcopilor din întreaga provincie.

Dar la toate aceste dovezi se adaugă descoperiri de natură epigrafică și arheologică.

În fruntea tuturor trebuie menționată o inscripție descoperită în anul 1960 la Mangalia, al cărei text săpat pe cele două fețe ale unei cruci de calcar are o însemnătate deosebită pentru problema dezbătută de noi [50]. Pe o față citim cuvintele: Φῶς-Ζωή = *Lumină-Viață*, legate direct de persoana Mîntuitorului și devenite principii de bază ale creștinismului în baza cărora credincioșii nădăjduiau să-și găsească mîntuirea; pe cealaltă: *Hic facta est oratio episcoporum Stefani...* «Aici s-a făcut rugăciune spre pomenirea episcopilor Ștefan...». După cuvîntul *Stefanus* piatra este ruptă și probabil că textul mai continua cu încă un nume. Rugăciunea *(oratio)* a fost făcută deci în amintirea episcopului Ștefan și a altuia care ne rămîne necunoscut. Inscripția se datează în secolul VI și importanța ei rezidă în faptul că ne atestă epigrafic pentru prima oară episcopi în alt centru al Scythiei în afară de Tomis. Callatis este cunoscut ca sediu al unui episcop doar din lista (Notitia episcopatuum) lui Carl de Boor, ori documentul nostru epigrafic vine să confirme datele acestei lucrări, constituind un argument, alături de altele, în favoarea autenticității ei [51].

Se poate afirma deci, că în cursul secolului VI orașul Callatis și-a avut episcopi proprii. În favoarea acestei teze pledează și mulțimea fragmentelor arhitectonice și sculpturale — capiteluri, plăci de cancelli, coloane — precum și obiecte de uz casnic de aici decorate cu simboluri creștine [52]. Dar expresia cea mai elocventă a intensității vieții creștine la Callatis o constituie ruinele unui mare edificiu de cult, aflat în partea de nord a cetății, lîngă zidul de incintă, definit de cercetările de specialitate a fi fost o basilică de tip sirian cu baptisteriu, încadrată într-un complex mai mare episcopal [53]. Edificiul a suferit în decursul timpului diferite transformări, dar acelea care îi dau aspectul

50. Inscripția a fost publicată pentru prima oară de noi cu un scurt comentariu în *Inscripțiile...*, nr. 91. Studiul exhaustiv al acestui important document l-am făcut în *Epigraphica. Travaux dédiés au VII-e Congrès d'épigraphie grecque et latine*, București, 1977, p. 277—281, unde am relevat semnificația lui deosebită pentru organizarea eclesiastică a Scythiei Minor.

51. Problema autenticității acelei *Notitia episcopatuum* a lui Carl de Boor am dezbătut-o pe larg în teza noastră de doctorat, *Contribuții la geografia istorică a sud-estului european în secolele V—VIII* (inedită), unde am adus numeroase și variate argumente în favoarea valorii datelor transmise de ea.

52. Multe din antichitățile creștine de la Callatis sînt inedite și se păstrează în muzeul local din Mangalia. O parte din ele au fost publicate în cursul timpului de R. Netzhammer, *op. cit.*, p. 167—171; I. Barnea, *Chapiteaux à protomes de bélier de la Scythie Mineure*, în «Balcania», 7, 2, 1944, p. 408—416; idem, în «Dacia N.S.», 2, 1958, p. 343—346; Dinu Theodorescu, în «Dacia N.S.», 7, 1963, p. 272—273; I. Barnea, *Din istoria Dobrogei*, p. 480 și urm.; Em. Popescu, *Inscripțiile...*, nr. 87—107; I. Barnea, *Les monuments paléochrétiens de Roumanie*, Città del Vaticano, 1977, p. 81—86, 128—133.

53. Dinu Theodorescu, *L'édifice romano-byzantin de Callatis*, «Dacia N.S.», 7, 1963, p. 257—300.

unui complex episcopal cu baptisteriu [54] au avut loc spre sfîrşitul secolului V, începutul secolului VI, în timpul împăratului Anastasius.

La *Tropaeum Traiani* s-au descoperit pînă acum, alături de numeroase antichităţi creştine, şi cinci basilici, care au fost construite sau au avut epoca lor de înflorire în timpul domniei lui Anastasius şi în cursul secolului VI [55]. Trei din aceste basilici au cripte pentru păstrarea moaştelor, iar două, baptisterii (basilica de marmoră şi basilica cu transept). Baptisteriul de la «basilica de marmoră» supranumită aşa din cauza marmorei folosite la construcţie, a fost construit în secolul VI şi are mai multe încăperi. Una dintre acestea îndeplinea rolul de consignatorium, ceea ce înseamnă locul unde neofitul primea de la episcop confirmarea că a devenit creştin şi se împărtăşea. Tot lîngă «basilica de marmoră» de la Tropaeum a fost recunoscută şi locuinţa unui episcop [56].

La *Axiopolis,* deşi săpăturile arheologice n-au mai progresat de la sfîrşitul veacului trecut, se pare că avem în interiorul cetăţii urmele unei basilici episcopale cu baptisteriu. O altă basilică a fost descoperită în exteriorul cetăţii, în faţa porţii de nord, şi în care au fost înmormîntaţi martirii Chiril, Chindeas şi Dasius (Taseios). Ţinînd seama

---

54. Botezul se făcea la sărbători mari din timpul anului — Paşti, Cincizecime, Boboteză — de către episcop şi numai în anumite locuri. De aceea prezenţa unor baptisterii pe lîngă basilici este considerată o dovadă în sprijinul existenţei acolo a unui sediu episcopal; vezi Carl Maria Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archäologie*, Paderborn, 1905, p. 169 : «Die einigen Taufkirchen der Friedenszeit sind charakterisiert durch ihren Stil und ihre Lage als selbständige Bauteile in der Nähe der bischöflichen Kirchen»; Leclercq, *Baptistere*, în «Dict. d'arch. chrét. lit.», II, 1, col. 382—469 şi mai ales 390, 397—398; P. Testini, *Archeologia cristiana*, Roma, 1958, p. 620, 623 : «Il battistero, qualunque sia l'bicatione rispetto alla basilica, di essa fa sempre il grado eminente occupato da parte da quel complesso culturale nei riguardi delle communita vicinosi; e spesso prova l'esistenza delle sede episcopale»; cf. p. 642.

55. V. Pârvan, *Cetatea Tropaeum*, p. 106 şi urm., I. Barnea, în «Dacia» 11—12, 1945—1947, p. 211 şi urm.; idem, în *Din istoria Dobrogei*, II, p. 467—471; idem, *Les monuments paléochrétiens*, p. 161—177; Adrian Rădulescu, *Bazilicile creştine de la Axiopolis, Callatis şi Tropaeum Traiani*, în vol. *De la Dunăre la Mare. Mărturii istorice şi monumente de artă creştină*, Galaţi, ed. II-a, 1979, p. 91—96; *Tropaeum Traiani, I. Cetatea*, de Al. Barnea, I. Barnea, Ioana Bogdan-Cătăniciu, Monica Mărgineanu-Cîrstoiu, Gh. Papuc, Bucureşti, 1979, p. 159, 162, 165.

56. Primul care a emis ipoteza că la Tropaeum «basilica de marmoră», reprezintă o bazilică episcopală, din cauza baptisteriului, a fost Vasile Pârvan, în *Cetatea Tropaeum*, p. 106—110; vezi şi Sp. Cegăneanu, *Cîteva consideraţii asupra basilicii cu baptisteriu*, «Bul Com. Mon. Ist.», 4, 1911, p. 192—193. După aceea şi alţii au împrumutat acest punct de vedere: Netzhammer, *op. cit.*, p. 209: «... die grossartigen Kirchenanlagen lassen vermuten, dass Tropaeum auch Bischofssitz gewesen ist»; R. Vulpe, *Histoire ancienne de la Dobroudja*, p. 342; «La basilique de marbre servit comme résidence de l'évêché de Tropaeum»; Em. Condurachi, *Monumenti cristiani nell'Illirico*, «Ephemeris Dacorromana», IX, 1940, p. 33 : «Il grande numero delle basiliche cristiane di Tropaeum Traiani, la presenza di un battistero e di consignatorio vescovile, potrebbero farci pensare che meno nell'ultimo periodo della dominazione romana vi sia stata la sede di un altro vescovo»; cf. I. Barnea, «Dacia», 11—12, 1945—1947, p. 241. La Tropaeum se vorbeşte chiar de un al doilea baptisteriu pe lîngă basilica cu transept, care ar fi funcţionat în acelaşi timp cu cel de la basilica de marmoră. După noi acest al doilea baptisteriu nu este îndeajuns de sigur; cf. I. Barnea, *Din istoria Dobrogei*, II, p. 471.

de intensitatea creştinismului la Axiopolis, atestată şi de importante inscripţii, este verosimil să postulăm existenţa aici a unui scaun episcopal [57].

Mai la sud de Axiopolis, anume la *Sacidava* (azi com. Izvoarele, jud. Constanţa), s-a descoperit o basilică în cadrul a importante ruine din secolele V—VI [58]. Din păcate, această basilică n-a fost cercetată prin săpături arheologice sistematice.

Tomisul, a cărei istorie religioasă era cunoscută pînă de curînd mai cu seamă din ştiri literare ori epigrafice, ne apare şi el îmbogăţit cu date arheologice [59]. În ultimii ani s-au descoperit aici, alături de numeroase fragmente arhitectonice şi sculpturale şi obiecte mărunte decorate cu simboluri creştine, şi cinci basilici, dintre care una de foarte mari proporţii, fiind cea mai mare descoperită pînă acum în Dobrogea. Toate basilicile datează din secolele V—VI [60].

Cetatea *Histria* ne-a adus şi ea descoperiri pe baza cărora se poate admite existenţa aici a unui episcopat. Şase basilici creştine descoperite pînă acum [61], numeroase fragmente arhitectonice şi sculpturale, vase, obiecte de uz casnic, împodobite cu simboluri creştine [62], toate ne vorbesc despre intensitatea vieţii religioase în secolele V—VI în acest oraş. Una dintre aceste basilici, împreună cu complexul din care face parte, a îndeplinit probabil rolul de capelă în cadrul unui palat episcopal din secolul VI [63].

La *Capul Dolojman,* în ruinele cetăţii romano-bizantine, identificată de V. Pârvan cu *Argamum,* dar mai probabil *Constantiana* [64], s-au descoperit două basilici din secolul VI [65].

---

57. Pentru creştinismul la Axiopolis, vezi R. Netzhammer, *op. cit.,* p. 112—118; Em. Popescu, *Inscripţiile...,* p. 203—210; I. Barnea, *Les monuments paléochrétiens,* p. 158—160; Adrian Rădulescu, *op. cit.,* p. 90.

58. P. Diaconu, în «Biserica Ortodoxă Română», 81, 5—6, 1963, p. 546—548, fig. 1.

59. R. Netzhammer, *op. cit.,* p. 15—112; Em. Popescu, *op. cit.,* p. 35—124.

60. Adrian Rădulescu, *Monumente romano-bizantine din sectorul de vest al cetăţii Tomis,* Constanza, 1968. Gh. Poenaru Bordea, *O nouă bazilică creştină la Tomis,* în «Revista Muzeelor», 2, 1965, p. 438—439; I. Barnea, *op. cit.,* p. 123—128; † Epifanie Norocel-Tomitanul, episcop vicar, *Bazilicile din Tomis,* în vol. *De la Dunăre la Mare,* Galaţi, 1979, p. 84—89.

61. I. Barnea, *op. cit.,* p. 135—141. O bazilică în zona centrală a cetăţii este în curs de dezvelire şi pînă acum inedită.

62. Publicarea monumentelor creştine de la Histria, pregătită de noi de mai multă vreme, va fi, sperăm, realizată în curînd.

63. Săpat între anii 1953—1956 edificiul n-a fost publicat decît foarte sumar; vezi Iorgu Stoian, SCIV, 6, 1955, 3—4, p. 532—538; *idem,* în «Materiale şi cerc. arh.», 5, 1959, p. 288—291; Em. Condurachi, în «Dacia N.S.», 1, 1957, p. 289 şi fig. 3, 5; idem, *Histria,* Ed. Meridiane, Bucureşti, 1959, p. 25—26; I. Barnea, în «Studii teol.», 10, 1958, 5—6, p. 293—294. Asupra acestui edificiu vom reveni în curînd în alt studiu.

64. Em. Popescu, *Constantiana. Un problème de géographie historique de Scythie Mineure,* în «Byz. Zeitschrift», 66, 1973, p. 359—382.

65. P. Nicorescu, *Les basiliques byzantines de Dolojamn,* în «Bul. hist. de l'Academie Roumaine», t. XVI, 1, 1944, p. 95—99; idem, *Une croix rèliquaire de Dobroudja,* în vol. *În memoria lui Vasile Pârvan,* Bucureşti, p. 22 şi urm.; Maria Coja, în «Bul. Mon. Ist.», 41, 3, 1972, p. 38 şi urm.; I. Barnea, *op. cit.,* p. 141—144; Gavrilă Simion,

La *Slava Rusă (Ibida)*, în partea de sud-est a cetății, s-a descoperit în anul 1917 o mare basilică cu trei nave și narthex. Este singura basilică cu trei abside în Dobrogea, dar nu rară în restul imperiului [66].

La *Noviodunum* (Isaccea) săpăturile de salvare din anii din urmă au scos la lumină o basilică din secolele V—VI, aflată în colțul de nord-est al cetății. Are trei nave și narthex, iar absida semicirculară este lipită de zidul de incintă [67]. Pe raza teritoriului cetății Noviodunum este de semnalat și cunoscuta basilică de la *Niculițel*, unde s-a descoperit cripta cu moaștele celor patru martiri : Zotikos, Attalos, Kamasis și Philippos. Basilica datează probabil de la sfîrșitul secolului IV, începutul secolului V [68].

La *Dinogetia* (Garvăn, jud. Tulcea) se află în colțul de sud-vest al cetății o basilică cu trei nave și cu o absidă pentagonală în exterior. Construită în secolele IV—V ea a fost renovată în timpul împăratului Anastasius, cum arată cărămizile cu ștampilă, aflate în pavajul său [69].

Troesmis (com. Turcoaia, jud. Tulcea). În apropierea străzii principale s-au descoperit trei basilici orientate toate spre est. Două din ele au cîte trei nave, iar una o singură navă. Cea mai mare basilică avea lungimea de 30 m. și absida semicirculară, iar celelalte două mai mici (una de 24 m. lungime) cu absidele în exterior pentagonale [70].

La *Capidava* și *Beroe* (Piatra Frecăței) s-au descoperit în anii din urmă basilici datînd din secolele V—VI (inedite).

La *Zaldapa* (Abtaat Kalessi, în Bulgaria), care azi nu mai aparține teritoriului României, dar în antichitate făcea parte din Scythia Minor, s-au descoperit ruine importante din secolele V—VI și între ele o basilică [71]. Cum vom vedea, această localitate apare înscrisă în *Notitia episcopatuum* a lui Carl de Boor ca sediu episcopal.

La lista așezărilor antice cu antichități creștine pot fi adăugate o serie de nume, unde, deși nu se cunosc pînă acum basilici, au apărut totuși obiecte izolate : capiteluri, opaițe, ceramică și inscripții, anume la : *Stratomis-Turris* (Tuzla), *Aegyssus* (Tulcea), *Ulmetum* (com. Pantelimon), *Salsovia* (Mahmudia), dar pentru problema noastră nu este importantă inventarierea lor completă, ci observația că majoritatea antichităților datează din secolele V—VI, în special din perioada care începe cu domnia împăratului Anastasius I (491—518) și continuă cu aceea a lui Iustin I (518—527) și Iustinian (527—565). Situația Scythiei se va

---

Vestigii și mărturii creștine din zona gurilor Dunării, în vol. *De la Dunăre la Mare*, p. 107—108 menționează descoperirea unei a treia bazilici din secolul al V-lea, aflată sub cea cu trei abside din secolul al VI-lea.

66. R. Netzhammer, *op. cit.*, p. 154—156 ; I. Barnea, *op. cit.*, p. 178—179 ; Gavrilă Simion, *op. cit.*, p. 108—109.

67. «Materiale și cerc. arh.», IV, 1957, p. 162—165 ; V, 1959, p. 464—468 ; «Dacia N. S.», 2, 1958, p. 339—341 ; I. Barnea, *op. cit.*, p. 144—145 ; V. H. Bauman, *De la Turcoaia la Niculițel. Mărturii și monumente vechi creștine*, în vol. *De la Dunăre la Mare*, p. 113—114.

68. I. Barnea, *op. cit.*, p. 146—154 ; V. H. Bauman, *op. cit.*, p. 114—116.

69. I. Barnea, *op. cit.*, p. 154—156 ; V. H. Bauman, *op. cit.*, p. 112—113.

70. «Revue archéologique», 17, 1878, pl. IX—X ; Netzhammer, *op. cit.*, p. 134—135 ; «Dict. d'arch. chrét. et lit.», IV, 1, 1920, fig. 3803 ; I. Barnea, *op. cit.*, p. 156—157 ; V. H. Bauman, *op. cit.*, p. 111—112.

71. V. Pârvan, *Vescovato*, p. 129.

fi îmbunătățit sensibil în timpul lui Iustinian, nu numai ca urmare a refacerii numeroaselor cetăți, dar și prin înființarea acelei *Qaestura Iustiniana Exercitus*, care asigura o apărare mai eficientă și o aprovizionare economică mai bună [72].

Avem deci destule temeiuri epigrafico-arheologice și istorice să admitem că și în alte orașe ale Scythiei, pomenite de *Notitia* lui De Boor ca sedii episcopale, să se fi instalat episcopi. În aceste condiții de pace și bunăstare relativă au putut fi aplicate prevederile legii lui Zenon, ca fiecare oraș să aibă episcopul propriu, prevederi care pînă aci nu era posibil să fie îndeplinite din cauza «neîncetatelor năvăliri ale barbarilor, care aduceau pagube și sărăcie». Dintre orașele pomenite, par să fi fost cel mai sigur în această situație : Callatis, Tropaeum, Histria și Axiopolis unde s-au descoperit basilici cu baptisterii.

Deși prima mențiune despre existența mai multor episcopi în Dobrogea datează din anul 519, iar despre un mitropolit din 520, adică din vremea lui Iustin I, totuși socotim că acestea nu sînt decît mențiuni tardive asupra unei stări de lucruri deja existente. De altfel Paternus a fost episcop încă din primul deceniu al domniei lui Anastasius, cum arată ștampilele de pe discul renovat de el, descoperit în Ucraina, la Perescepina lîngă Poltava [73]. Este probabil ca Paternus să fi fost primul mitropolit al Scythiei, întrucît înainte de Anastasius nu s-au putut instala mai mulți ierarhi, după cum arată legea lui Zenon din anul 480. Episcopatele Scythiei vor fi durat pînă cel puțin la începutul secolului VII, cînd încetează viața organizată în Scythia, ca urmare a spargerii frontierei dunărene de către populațiile avaro-slave. Viață mai lungă vor fi avut probabil cele din orașele de pe litoral, unde condițiile de apărare și legăturile cu imperiul erau mai ușoare. Cele 15 episcopate numite de *Notitia episcopatuum* pot fi deci considerate ca reale. Ele sînt pomenite după un criteriu ierarhic-topografic în următoarea ordine [74] :

Ἐπαρχία Σκυθίας παραθαλασίας τοῦ Πόντου, Τόμη μητρόπολις, ὁ Ἀναξιουπόλεως, ὁ Καπεδάου, ὁ Βιπαίνου, ὁ Κούπρου, ὁ Νικομηδέου, ὁ Δέσου, ὁ Σαλσοβίας, ὁ Ἁλμυρίου, ὁ Τροπαίου, ὁ Ζελδίπας, ὁ Διονυσουπόλεως, ὁ Καλάτου, ὁ Ἰστρίου, ὁ Κωνσταντιανῶν.

Luînd în considerare criteriul după care sînt înșiruite episcopatele, considerăm că cel mai important scaun după Tomis era Axiopolis [75]. Între celelalte așezări nu există diferențe prea mari, deoarece sînt numite

72. Ernest Stein, *Histoire du Bas-Empire, II, De la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien (476—565)*, Paris-Bruxelles-Amsterdam, 1949, p. 474—475 ; A. H. M. Jones, *op. cit.*, p. 280, 482—483 ; I. Barnea, SCIV, 8, 1957, p. 347—351 ; Em. Popescu *Inscripțiile...*, p. 84. 73. Em. Popescu, *op. cit.*, nr. 64.

74. Carl de Boor, *Nachträge...* II, în ZKG, XII, 1891, p. 531—532, nr. 679—694.

75. Înșiruirea localităților din Scythia Minor este făcută după o ordine ierarhic-topografică. În general, listele episcopale sînt alcătuite ținîndu-se seama de rangul ierarhic al fiecărui scaun, dar aceasta se aplică mai cu seamă la mitropolii și arhiepiscopiile autocefale. Episcopatele dependente (sufragane) de o metropolă se aflau, în mod obișnuit, pe aceeași treaptă, cu excepția unuia care avea primul rang după capitală (πρωτόθρονος) ; vezi E. Gerland, *Die Genesis der Notitiae episcopatuum*, Kadiköy-Istanbul, 1931, p. 15, 29—31. În acest fel episcopatele provinciale se înșiră îmbinîndu-se criteriul ierarhic cu cel topografic. În Scythia întîlnim această situație.

în ordine topografică. Unele dintre ele, datorită numelor stîlcite, nu pot fi identificate cu siguranță, ca de exemplu : Κούπρου, Βιπαίνου, Νικομηδέου și Δέσου. Avînd în vedere însă ordinea lor și unele caracteristici de limbă întîlnite și la alte nume, revelate de Karl Krummbacher [76], presupunem împreună cu Ernst Honigmann [77] că Δέσου este Α[ιγ]ίσου, iar Κούπρου, Carsium, deosebirile aparente de nume fiind explicabile printr-o confundare a lui Π cu P, în transcriere latină [78]. Probabil că ὁ Νικομηδέου ascunde orașul Noviodunum [79], pomenit și de Hierocles. Locul înainte de Aegyssus ar justifica această ipoteză. Mai greu este însă cu Βιπαίνου [80], care din cauza rezonanței ar putea fi apropiat de Ibida, iar din cauza greșelilor ortografice, ar fi mai ușor să ne gîndim la Beroe (Βιραίνου), tot printr-o confundare a lui Π cu P. Identificarea cu Beroe se izbește însă și de altă dificultate, anume, cea a locului, fiindcă ar trebui să-l așezăm înainte de Carsium.

Privind lista episcopatelor provinciei Scythia, observăm că un mare număr sînt așezate pe malul drept al Dunării (opt din cincisprezece). Socotim că lucrul acesta nu este întîmplător, ci că se avea în vedere nu numai activitatea pastorală din interiorul provinciei, ci și pe cea misionară de dincolo de fluviu, în rîndul populației autohtone și a barbarilor. Se știe cîtă importanță acorda Bizanțul creștinării barbarilor, fiindcă aceștia deveniți creștini adoptau o atitudine mai favorabilă față de imperiu. De aceea ostașul și diplomatul erau însoțiți de misionarul creștin, care își începea activitatea după terminarea ostilităților. Activitatea misionară desfășurată în rîndul popoarelor barbare, și mai ales în regiunile de la nordul Dunării și al Mării Negre, era o sarcină a Patriarhiei de Constantinopol, fixată prin canonul 28 al Sinodului IV ecumenic de la Chalcedon [81]. Ea s-a desfășurat însă constant și înainte de mijlocul secolului V, cînd a fost dat canonul pomenit, căci ne este cunoscută de pe vremea împăraților din secolul IV. Activitatea desfășurată de episcopatele dunărene ale Scythiei, și pînă la existența lor de cel de Tomis,

76. K. Krumbacher, «Byz. Zeitschrift», 4, 1895, p. 168—170, în recenzia la studiile lui De Boor cu privire la *Notitia episcopatuum* se ocupă mai ales de formele lingvistice ale numelor de orașe. El nu este de părerea lui De Boor că listele în anume provincii (de pildă Hellas, Peloponez, Vechiul și Noul Epir) ar fi fost scrise într-un dialect special, ci socotte că acestea manifestă transcrierea în latinește, după un original grecesc, cu care prilej s-au confundat unele litere, ca de exemplu Π cu *P* și altele. Mai apoi textul latin ar fi fost din nou transcris în grecește, după care avem copia de azi.

77. E. Honigmann, *Synecdèmos*, p. 5.

78. Independent și concomitent cu E. Honigmann, R. Vulpe, *Hist. anc. Dobroudja*, p. 341, nota 1 propune aceleași identificări, bazat mai degrabă pe rezonanța cuvintelor și pe poziția topografică a orașelor, decît din considerente lingvistice.

79. Aceeași identificare la R. Vulpe, *ibidem*.

80. R. Vulpe, *ibidem*, opinează că sub acest nume s-ar ascunde Ibida sau Troesmis.

81. Canonul 28 al Sinodului al IV-lea ecumenic de la Chalcedon (Mansi, VII, 369) menționează dreptul patriarhului de Constantinopol de a hirotoni episcopi în regiunile ocupate de barbari (ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς), înțelegîndu-se prin aceasta și teritoriile din nordul Dunării și al Mării Negre ; vezi textul la Ed. Schwartz, *Der sechste Nicäenische Kanon auf der Synode von Chalkedon*, în «Sitzungsber. Preuss. Akad. phil.-hist. Kl.», 1930, XXVII, Berlin, 1930, p. 314.

este atestată de numeroase antichități creștine descoperite în Muntenia, Transilvania (Poian) și în Moldova, pînă în părțile ei cele mai de nord (Ripiceni, Trușești) [82].

Dar misiunea episcopatelor în stînga și dreapta Dunării în rîndul barbarilor nu însemna numai propagarea noii religii, ci și a culturii și civilizației romane, cu care creștinismul ajunsese să se confunde. Este cunoscut că creștinismul a ajuns să se identifice cu cultura și civilizația romană adoptate cu precădere de autohtoni, devenind astfel o caracteristică a lor în raport cu migratorii. De aceea istoria creștinismului în primele veacuri este și istoria populației daco și greco-romane de pe teritoriul României. Acolo unde întîlnim urme creștine, acestea sînt de atribuit, în primul rînd, populației autohtone.

Rolul creștinismului în procesul de romanizare, de asimilare a migratorilor și în continuitatea daco-romană a fost esențial. Inscripțiile și alte documente ne arată cum prin creștinare, încadrare în armată și administrația imperială au fost asimilați goți, huni și alți migratori [83]. De aceea este justă afirmația că dacă n-am fi fost creștini, n-am mai fi rămas români [84]. Episcopatele din Scythia Minor, a căror existență reală ne-am străduit s-o demonstrăm, au avut un rol deosebit în această acțiune.

82. Em. Popescu, *Inscripțiile...*, p. 377—406; Ghenuță Coman, *Materiale arheologice privind creștinismul în Moldova în secolele VI—XIII*, în «Danubius», 5, 1971, p. 75—100; idem, *Evoluția culturii materiale în Moldova de sud în lumina cercetărilor arheologice cu privire la secolele V—XIII*, în «Memoria Antiquitatis», 3, 1971, p. 479—497; Dan Gh. Teodor, *Cele mai vechi urme creștine din Moldova*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», 7—8, 1979, p. 561—573; Victor Spinei, *L'influence de Byzance et de la Russie sur les régions orientales de la Roumanie au premier quart du II-e millénaire à la lumière des sources archéologiques*, în «Dacia N. S.», 19, 1975, p. 227—242; Silviu Sanie și I. T. Dragomir, *Începuturile creștinismului în sudul roman al Moldovei*, în vol. *De la Dunăre la Mare*, p. 117—122.

83. Em. Popescu, *op. cit.*, p. 25—26, 32.

84. R. Vulpe, *Romanitate și creștinism, coordonate ale etnogenezei române*, în vol. *De la Dunăre la Mare*, p. 22.

VALOAREA DESCOPERIRILOR ARHEOLOGICE DIN ŢARA SFÎNTĂ (ÎNTRE 1971 — 1974) PENTRU STUDIUL VECHIULUI TESTAMENT

Diac. asist. EMILIAN CORNIŢESCU

Un domeniu ce se impune în mod imperios cercetătorilor în zilele noastre este şi Arheologia, care dă la iveală celor interesaţi date importante din istoria, cultura şi civilizaţia popoarelor care au existat cu milenii în urmă pe planeta noastră. Prin mijlocirea ei, astăzi, omul poate urmări, în general, firul evenimentelor petrecute în antichitate ; de aceea un mare număr de arheologi sînt angajaţi în cercetarea locurilor despre care au vorbit istoricii în antichitate, inclusiv autorii cărţilor canonice ale Vechiului Testament.

Dacă, pentru fostele aşezări umane din Europa, Asia, America şi din Africa, consemnate în izvoarele istorice vechi, arheologii au dat la lumină urme care atestă începuturile şi dezvoltarea primelor forme de civilizaţie umană, pentru locurile din Orientul Apropiat, în special cele din Ţara Sfîntă, specialiştii s-au orientat după menţiunile Sfintei Scripturi, izbutind să identifice multe localităţi pe baza vestigiilor scrise sau nescrise şi să le încadreze în perioada vechitestamentară.

Cercetările arheologice desfăşurate pe pămîntul Ţării Sfinte şi-au făcut debutul încă în primele decenii ale secolului trecut şi au cunoscut o deosebită amploare după primul război mondial, urmată de o scurtă perioadă de stagnare, din cauza celui de al doilea război mondial. După această dată, cercetătorii au revenit pe şantierele arheologice, continuîndu-şi investigaţiile sau deschizînd pe alte locuri noi tranşee, unde au socotit că pot descoperi urmele uneia din aşezările biblice, ţinînd seama de relatările Sfintei Scripturi.

Pentru a cunoaşte şi aprecia valoarea descoperirilor efectuate între anii 1971—1974 pentru Studiul Vechiului Testament, în cele ce urmează, vom prezenta în ordine alfabetică aşezările pe care s-au întreprins investigaţiile, avînd în vedere ordinea lor cronologică pentru fiecare localitate.

În raza fostei aşezări biblice *Aco*, numită în Noul Testament Ptolemaida (Faptele Apostolilor 21, 7), iar azi Acra, situată pe coasta răsăriteană a Mării Mediterane, în anul 1971 au avut loc primele cercetări arheologice, soldate cu înregistrarea obiectelor funerare găsite în nişte morminte datînd din secolul XIV î.d.Hr.

Peste doi ani s-au reluat cercetările arehologice şi s-au scos la lumină urmele unei aşezări a hicsoşilor şi obiecte din secolele XII—IV î.d.Hr.

După opinia specialiștilor, localitatea Aco a fost distrusă în mai multe rînduri, însă nu a fost abandonată decît în timpul lui Alexandru Macedon. Printre cei care au atacat așezarea sînt menționați regii Senaherib (705—681 î.d.Hr.) și Asurbanipal (669—627 î.d.Hr.) ai Asiriei, Nabucodonosor II (605—562 î.d.Hr.) al Babilonului și Cambize (530—522 î.d.Hr.) al Persiei pe la anul 526 î.d.Hr [1].

Din cele prezentate mai sus, rezultă că mărturiile arheologice de la Aco au valoare pentru Studiul Vechiului Testament, întrucît confirmă existența acestei așezări în perioada vechitestamentară.

Dacă arheologii ar fi dat și peste dărîmături din secolul XIII î.d.Hr., ele s-ar fi pus în acord cu textele biblice referitoare la Iosua, care a cucerit cele 31 regate canaaneene (Iosua, 12, 24) și apoi a împărțit pămîntul Țării Sfinte la cele 9 seminții și jumătate ale fiilor lui Israel. Așezarea Aco a revenit seminției lui Așer (Iosua 19, 30), despre care se spune că în vremea Judecătorilor n-a alungat pe locuitorii de aici și a trăit laolaltă cu aceștia (Judecători 1, 31—32).

Probabil că atacurile repetate asupra localității au făcut să dispară urmele din vremea cuceririi orașului Aco de către Iosua.

Raportînd datele arheologice la mențiunile biblice, putem afirma că localitatea Aco, situată în partea de nord a Țării Sfinte, a fost distrusă de regele Senaherib, deoarece acesta își întinsese stăpînirea chiar și în regatul Iuda în timpul regelui Iezechia (4 Regi 18, 13).

Săpăturile arheologice de la *Arad* (Tell Arad), efectuate în anul 1971, ne oferă dovezi sigure despre prezența acestei localități în secolele XVI—VI î.d.Hr. Ele constau din urmele unor locașuri de cult construite după modelul sumero-mesopotamian, resturi de ziduri de la edificii publice sau particulare și cîteva grote folosite drept locuințe de către oameni.

Tezaurul arheologic a sporit cu noi vestigii, care au fost date la lumină în anul 1973, cînd s-a degajat pămîntul de pe un strat de cenușă amestecată cu obiecte de ceramică [2].

Deci, aceste mărturii arheologice atestă existența îndelungată a localității Arad și, în același timp, ele confirmă adevărul datelor consemnate în Vechiul Testament. Cu alte cuvinte, ele sînt din aceeași perioadă în care textele biblice amintesc de regele canaanean din Arad, care s-a opus poporului lui Israel, în drumul său spre pămîntul făgăduinței (Numeri 21, 1 ; 33, 40), și de cucerirea cetății de către Iosua (12, 14). Stratul de cenușă probabil că a fost rezultatul luptelor purtate între urmașul lui Moise și regele din Arad ; de aceea, atunci cînd se vorbește de partea seminției lui Simeon, așezarea nu mai este consemnată, ca și cele din vecinătatea ei, Beer-Șeba sau Molada (Iosua 19, 1—2).

1. Chronique archeologique, în «RB» (= Revue Biblique), an. 1973, p. 570—572 ; an. 1975, p. 84—86 ; Notes and News, în «IEJ» (= Israel Exploration Journal), an. 1973, p. 257—258.

2. Chronique archéologique, în «RB», an. 1972, p. 588—589, Notes and News, în «IEJ», an. 1973, p. 241—242.

Situată geografic între cetățile Gaza și Iope, localitatea *Așdod* sau *Azot* după Faptele Apostolilor (8, 40), a fost scoasă mai mult din anonimat, cu prilejul celei de a 7-a campanii arheologice întreprinsă în anul 1971. Potrivit inventarului arheologic, aici sînt consemnate resturi de ziduri groase, datînd din secolele XI—X î.d.Hr. și obiecte de ceramică din secolele IX—VI î.d.Hr.

În decursul secolelor, așezarea a suferit prima distrugere în timpul regelui Azaria (Ozia 767—740 î.d.Hr.) din Iuda, iar ulterior, din cauza faraonului Psametic (664—610 î.d.Hr.) [3].

Ținînd seama de evidența arheologică, putem afirma că datele obținute de cercetători pe locul orașului Așdod sînt în legătură cu istoria biblică, potrivit căreia știm că locuitorii de aici au hotărît să trimită chivotul Legii în cetatea Gat, pentru a nu avea de suferit din cauza mîniei lui Dumnezeu (1 Regi 5, 1—8). De asemenea, semnalarea celor trei distrugeri sînt în acord cu relatările biblice despre regele Azaria, care s-a luptat cu filistenii și a dărîmat zidurile cetăților Gat, Așdod și Iabne (II Paralipomena 26, 6). La fel, distrugerea cetății din cauza regelui Sargon II al Asiei se poate pune în relație cu cele istorisite în cartea profetului Isaia despre trimiterea soldaților asirieni sub conducerea lui Tartan, cel ce a împresurat și a cucerit Așdodul (Isaia 20, 1).

În legătură cu cel de al treilea dezastru, arheologii propun declanșarea lui de către faraonul Psametic, dar pentru a-l corela cu mențiunile biblice, ar trebui să-l atribuim urmașului acestuia — faraonul Neco (610—595 î.d.Hr.), cînd s-a îndreptat spre rîul Eufrat ca să înfrunte oastea regelui asirian și în drumul său prin Țara Sfîntă a supus toate cetățile care i-au stat în cale (4 Regi 23, 29—30). În această situație se poate prefera faraonul Neco, întrucît nu apare nici o mărturie înscrisă care să precizeze numele lui Psametic.

Pe lîngă cele expuse anterior, mai adăugăm că vestigiile arheologice de la Așdod, privind distrugerea sa în secolul VIII î.d.Hr., confirmă și cuvintele profetului Amos despre cucerirea acestei cetăți (1, 8).

Fără a diminua valoarea mărturiilor arheologice înregistrate pînă acum la Așdod, considerăm că în viitor cercetătorii vor ajunge în posesia altor date care să confirme existența sa în vremea lui Iosua, cînd de această cetate depindeau mai multe așezări, care au revenit drept moștenire seminției lui Iuda (Iosua 15, 47).

Vechea așezare biblică *Bet-Șemeș* a fost în atenția arheologilor atît în anul 1971, cît și în anul următor. Potrivit datelor obținute în anul 1971, s-a stabilit că pe vîrful colinei situată în partea de sud-est a localității biblice, a existat un locaș de cult în aer liber, încă din secolul XVIII î.d.Hr. Aici se aduceau jertfe de animale în fiecare zi, de către o populație seminomadă, numai în sezoanele de primăvară și vară.

În anul 1972, exploratorii au dat peste scarabee de tip hicsos depuse într-o grotă funerară, datînd din secolul XVII î.d.Hr. De asemenea, au mai fost date la lumină urmele unei așezări, datînd din anii 1750—1550

3. Notes and News, în «IEJ», an. 1972, p. 166—167; Chronique archéoloigque, în «RB», an. 1972, p. 419—421.

I.d.Hr., în interiorul căreia se află temelii de case din piatră și cărămidă și secvențe din camerele folosite pentru depozitarea cerealelor, ceea ce denotă faptul că locuitorii se ocupau cu agricultura [4].

Prin urmare, aceste date arheologice se încadrează în perioada patriarhilor biblici, cînd nu se amintește de localitatea Bet-Șemeș și nici de populația hicsoșă, ceea ce înseamnă că aghiografii Vechiului Testament n-au urmărit să redea în scrierile lor toate așezările din Țara Sfîntă și nici n-au intenționat să facă o istorie cu amănuntul a tuturor evenimentelor din vremea lor. Cu toate acestea, mărturiile arheologice expuse mai sus, au valoare pentru Studiul Vechiului Testament, în sensul că localitatea a existat nu numai în timpul patriarhilor, ci și mai tîrziu, adică în secolul XIII î.d.Hr., cînd se precizează că se afla pe teritoriul seminției lui Iuda (Iosua 15, 10) și făcea parte din cetățile levitice (Iosua 21, 16).

În vara anului 1971 s-au întreprins cercetări arheologice la *Beer-Șeba,* încheiate cu un bogat material, alcătuit din mai multe vestigii, dintre care redăm urme de așezări din secolele XXXIV—IV î.d.Hr., îndeosebi zidurile groase (4 m) construite în secolul X—IX î.d.Hr. și distruse în timpul faraonului Șișac și mai tîrziu de regele asirian Senaherib în anul 701 î.d.Hr. De asemenea, urmele porții de 4 m lățime, flancată de două săli pentru primirea pelerinilor și un turn ce se învecina cu trei încăperi pentru depozitarea cerealelor.

Din perioada israelită au mai rămas: o pecete purtînd numele lui Obadiahu, figurine zoomorfe și cu chipul Aștartei, amulete din piatră sau os, un cilindru cu caractere cuneiforme referitoare la zeul Adad (Adad-idri) și la Ritmu-ilani, fost rege în Siria sau în Transiordania în secolele IX—VIII î.d.Hr., ostraca ebraice și aramaice, și greutăți cu însemnele «nețef și șechel». Bogăția obiectelor de cult descoperite aici a determinat pe cercetători să afirme că la Beer Șeba se perpetua o veche tradiție a cinstirii divinității, începînd din timpul patriarhilor și pînă în anul 587 î.d.Hr.

Existența orașului biblic, foarte bine fortificat, înainte de a fi atacat de faraonul Șișac, se desprinde și din săpăturile desfășurate în anii 1972—1973, cînd s-au înregistrat în continuare urme din cetate și din intrarea acesteia, care se aseamănă cu aceea din Dan, 10 ostraca aramaice din secolul IV î.d.Hr. scrise cu nume edomite, altare de tămîiere și ceramică din secolele XII—XI î.d.Hr. [5].

Numărul foarte mare al vestigiilor obținute pe șantierul de la Beer Șeba sînt o dovadă grăitoare asupra valorii lor multiple pentru istoria și geografia biblică, cît și pentru filologia ebraică. În Vechiul Testament localitatea este menționată pentru prima dată în timpul lui Avraam, cînd el a încheiat legămînt cu regele Abimelec (Facerea 21, 31—33) și

4. Chronique archéologique, în «RB», an. 1972, p. 583—584; an. 1973, p. 586—587; Notes and News, în «IEJ», an. 1973, p. 246.

5. J. Aharoni, Beersheba I. *Excavations at Tell Beersheba,* 1969—1971 Season, Tel-Aviv, 1973, p. 8—13; 16; 71—77; Chronique archéologique, în «RB», an. 1972, p. 589—593; an. 1973, p. 405—408; Notes and News, în «IEJ», an. 1971, p. 230—232; an. 1972, p. 169—170; an. 1973, p. 254—256.

acesta l-a reînnoit cu fiul patriarhului evreu (Facerea 26, 28—33). În vremea lui Iosua localitatea este consemnată ca făcînd parte din teritoriul seminției lui Simeon (Iosua 19, 2 ; I Paralipomena 4, 28).

Fixarea distrugerilor în timpul faraonului Șișac și al regelui asirian Senaherib atestă mențiunile biblice din cărțile Regilor (III Regi 14, 25 ; IV Regi 18, 13) și Paralipomena (II Paralipomena 12, 2—9). Același lucru se constată și din descoperirea altarelor de tămîiere care serveau unui locaș de cult idolatru al Aștartei, combătut cu fermitate de regele Iosua, prin dărîmarea locurilor înalte de la porțile cetăților, începînd de la Gheba și pînă la Beer-Șeba (IV Regi 23, 6—8).

Documentele epigrafice cu nume edomite presupun slăbirea autorității regale în partea de sud a Țării Sfinte și întărirea puterii edomiților asupra casei lui Iuda, de aceea proorocii au condamnat atitudinea lor și au prevestit căderea Edomului (Ieremia 49, 7—22, Iezechiel 26, 12—14 ; Avdie 1, 8). De asemenea, ele servesc drept model pentru evoluția scrisului paleoebraic și, totodată, sînt în armonie cu generalizarea scrierii aramaice în secolul IV î.d.Hr. Dacă pînă în acest secol sînt dovezi de civilizație umană, se înțelege de la sine că pe timpul lui Neemia, Beer-Șeba nu a fost abandonată (Neemia 11, 27).

Localizată în partea cea mai de nord a Țării Sfinte, cetatea *Dan* (Tell Dan) a fost explorată pentru a cincea oară în anul 1971, descoperindu-se vestigii din perioada biblică, cînd era înconjurată de ziduri groase și avea două porți — una în exterior și alta în interior, care se învecina cu o cameră de locuit pentru rege sau pentru guvernator. Potrivit rămășițelor din secolul XII î.d.Hr., cînd purta numele Laiș, această așezare a suferit, în mai multe rînduri, distrugeri din cauza războaielor, însă n-a fost părăsită, ci refăcută. Una din perioadele de reconstrucție datează din vremea regelui Ahab, care a ridicat și un altar pe locul înalt.

Istoria cetății Dan, așa cum adeveresc vestigiile arheologice, își are începutul din mileniul III î.d.Hr. și se termină în perioada romană.

În anul următor, 1972 pe locul fostei așezări biblice s-au reluat investigațiile încheiate cu succes, deoarece printre mărturiile înregistrate se numără mai multe obiecte datînd din secolele XX—IX î.d.Hr. Între secolele XX—XVI, vechiul Laiș era înconjurat de ziduri groase de cărămidă și securitatea sa era asigurată de un turn [6].

Existența cetății Dan (Laiș) pe o perioadă de timp foarte mare confirmă și istoria biblică a Vechiului Testament din vremea lui Iosua, cînd fiii seminției lui Dan au împresurat-o și după ce au cucerit-o, s-au așezat în ea și de atunci a luat și numele acestei seminții (Iosua 19, 47—51). Sau în perioada Judecătorilor, cînd s-a făcut precizarea de autorul sfînt că cetatea a fost incendiată și apoi veaniamiții au refăcut-o pentru a putea locui în ea (Judecători 18, 27—28).

Textele biblice referitoare la Ahab îl prezintă ca un rege idolatru și lasă sub tăcere activitatea sa de refacere a regatului lui Israel, de aceea cercetările arheologice completează un mic amănunt în acest sens, din

6. Chronique archéologique, în «RB», an. 1973, p. 563—566 ; Notes and News, în «IEJ», an. 1972, p. 164—165.

care rezultă că numitul suveran a reconstruit cetatea Dan, deoarece se afla la granița statului său. Sub regele David, cetatea Dan forma graniță de nord, iar Beer-Șeba — punctul cel mai de sud al regatului său (II Regi 24, 2).

Pe locul cimitirului de lîngă *Deir el Balah*, situat în partea de sud-vest a vechii cetăți Gaza, arheologii au descoperit în anul 1972 niște coșciuge și obiecte funerare, datînd din secolele XIV—XIII î.d.Hr. Unele dintre vestigii au înscrise numele faraonilor Tutmoses al III-lea, Amenofis al III-lea și Ramses al II-lea, ceea ce presupune influența egipteană care s-a impus prin obiceiul de a îngropa morții în coșciuge de lut [7].

Cu toate că specialiștii nu s-au pronunțat asupra identificării locului de la Deir el Balah cu una din localitățile biblice, din motive bine întemeiate, deoarece n-au descoperit și urmele așezării din perioada în care se încadrează obiectele funerare, totuși materialul scos la iveală are valoare pentru istoria biblică, fiindcă se încadrează în perioada lui Iosua. Dezgroparea cimitirului presupune în mod cert și existența în apropierea lui a localității și aceasta era, probabil, ținînd seama de menționile lui Iosua, una din cetățile sau satele dependente de Gaza (cap. 15, 47).

Pe șantierul arheologic, deschis de cercetători între anii 1969—1971, pe locul așezării biblice *Ghezer*, s-au găsit vestigii datînd din anul 2600 și pînă în secolul II î.d.Hr. O parte din ele atestă perioada de înflorire a orașului în secolul XIII î.d.Hr. pînă la venirea filistenilor, deoarece aceștia și cu egiptenii, conduși de faraonul Meneptah, pe la anul 1225 î.d.Hr. l-au ruinat. În straturile unu și doi se pot vedea urme de la așezarea refăcută sub regele Solomon, ceea ce înseamnă că Ghezerul n-a fost adus definitiv în ruină și abandonat.

Despre realitatea istorică a Ghezerului depun mărturii și materialele, multe la număr, date la iveală de către arheologi în anii 1972—1973. Din ele reținem: urmele zidurilor așezării construite în vremea patriarhilor evrei, filistenilor, regelui Solomon și din secolul VIII î.d.Hr., o greutate cu numele «pym», scris cu litere paleoebraice, din secolul VII î.d.Hr., și ceramică de tip persan.

Așa după cum au subliniat și descoperitorii așezării Ghezer, aici s-a constatat concordanța între textele biblice și datele arheologice din timpul regelui Solomon, sub care au fost construite mai multe cetăți, inclusiv Ghezerul (III Regi 9, 15—17), sau din epoca babiloneană, cînd cetatea a suferit distrugeri ca și capitala regatului Iuda (IV Regi 25, 4) și ulterior a depins de perși (Ezdra 1, 2) [8]. De asemenea, se mai poate

7. J. Perlman și alții, *Provenance of the Deir el Balah Coffins*, în «IEJ», an. 1973, p. 147—151; T. Dothan, *Anthropoid Clay Coffins from a Cate Bronze age Cematry near Deir el Balah* (Preliminary Report), în «IEJ», an. 1972, p. 65—72; an. 1973, p. 129—146; Chronique archéologique, în «RB», an. 1972, p. 600.

8. W. G. Dever și alții, *Further Excavations at Gezer*, 1967—1971, în «Biblical Archaeologist», an. 1971, p. 125—132; Chronique archéologique, în «RB», an. 1972, p. 413—417; an. 1973, p. 408—411; an. 1975, p. 87—91; Notes and News, în «IEJ», an. 1972, p. 158—159; 204—242; an. 1973, p. 247—251.

face un acord între datele arheologice din secolul XIII î.d.Hr. și relatările din cărțile canonice Iosua și Judecători. Astfel, în prima carte se spune că regele Horam al Ghezerului, dînd ajutor celor din Lachiș, a fost învins de Iosua (Iosua 10, 33 ; 12, 12) și așezarea a revenit seminției levitice ca cetate de scăpare (Iosua 21, 21), care se afla în teritoriul seminției lui Efraim (Iosua 15, 5). În cartea a doua se arată că seminția lui Efraim n-a alungat locuitorii din Ghezer și aceștia le-au plătit bir (Judecători 1, 29).

Urme de ocupație umană cu o vechime foarte mare (mileniul IV î.d.Hr.) au fost scoase la lumină în anul 1971 pe locul de la *Djebel Qaaqir*, așezat în partea de nord a orașului Beer-Șeba.

Ne-am referit la aceste descoperiri, deoarece o parte dintre obiecte datează și din perioada biblică (secolul VII î.d.Hr. — V. î.d.Hr.) [9].

Așadar, materialul arheologic de la Djebel Qaaqir este insuficient pentru a identifica una din localitățile biblice așezată geografic în latura sudică a Țării Sfinte și care probabil a fost ocupată de seminția lui Simeon, ca și Beer-Șeba, Eltolad, Hațar-Susa și altele (Iosua 19, 1—8). De asemenea obiectele, datînd din secolele VII—V î.d.Hr., nu au în vedere timpul de domnie a regilor din Iuda despre care aghiografii Vechiului Testament nu dau informații asupra activității lor în regiunea sudică a Țării Sfinte. Evenimentele din această epocă sînt polarizate de aghiografi asupra invaziei babiloniene, încheiată cu cucerirea Ierusalimului, inclusiv a așezării de a Djebel Paaqir, peste care s-a abătut și cucerirea persană.

Într-o situație similară se află și descoperirile de la *El Bouqeiah*, situată la 5 km nord-vest de Marea Moartă. Aici s-au găsit obiecte care atestă existența unei așezări, datînd din secolele XII—X î.d.Hr., ai cărei locuitori erau agricultori. Din această perioadă de timp aparține un mic scarabeu paleoebraic purtînd inscripția «aparținînd lui Badyahu fiul lui M»... [10].

Șirul descoperirilor arheologice întreprinse pe locul *Ierusalimului* biblic a fost completat în anul 1971 cu înregistrarea vestigiilor răspîndite în apropierea unei sinagogi. În zona supusă cercetărilor, s-a dat peste urme de locuințe din perioada israelită, dată care se poate stabili pe baza obiectelor de ceramică folosite în secolele X—XI î.d.Hr. și a inscripției paleoebraice redactată în secolul VII î.d.Hr.

Inscripția provine de la un vas și conține două nume : «Michayahu» și «Chenarț», cuvîntul al doilea fiind o prescurtare de la «Dumnezeu ziditorul pămîntului» (Facerea 14, 19).

În urma investigațiilor, s-a apreciat că între zidurile vechii cetăți israelite din secolul VII î.d.Hr., se afla și colina din partea vestică a orașului.

Tot în Ierusalim, cartierul modern, în același an, s-a găsit într-o grotă o inscripție aramaică cu următorul text : «Abba, fiul preotului Eleazar, fiul lui Aaron cel mare», născut în cetatea sfîntă și exilat în

9. Chronique archéologique, în «RB», an. 1971, p. 595—596.
10. *Idem*, an. 1975, p. 94—95.

Babilon. Inscripția, care nu are data redactării sale, mai conține și numele Ierusalimului [11].

Valoarea mărturiilor arheologice pentru studiul Vechiului Testament se impune prin aportul lor la reconstituirea suprafeței orașului sfînt, care, în secolul VII î.d.Hr., era înconjurat de ziduri groase; de aceea babilonienii au fost nevoiți să-l împresoare și numai după doi ani de asediu, după ce populația a fost înfometată, au reușit să intre în cetate, distrugînd templul, casa regelui, edificiile mari și zidurile care înconjurau Ierusalimul (IV Regi 25, 1—10). Capitala regatului israelit a fost locuită în secolele X—VI î.d.Hr. și oamenii care știau să scrie cu caractere paleoebraice, purtau nume teofore, ca de exemplu Michayahu.

La vest de orașul Hebron, se află *Khirbet el Kom,* unde arheologii, în anul 1971, au descoperit obiecte de ceramică cipro-feniciene din secolul IX î.d.Hr., șapte ostraca din secolele VII—II î.d.Hr. și ruinele unor așezări fortificate, ceea ce a determinat pe cercetători să precizeze că localitatea era una din întăriturile ce aparțineau teritorial de seminția lui Iuda.

Primele semne de ocupație umană ajung pînă în mileniul IV î.d.Hr. [12].

Așa după cum presupun cercetătorii, localitatea de la Khirbet el Kom a figurat în perioada biblică pe harta Țării Sfinte. Întrucît se află aproape de orașele Hebron și Lachiș este posibilă identificarea ei cu una din așezările biblice — Adoraim, fortificată în timpul regelui Roboam din Iuda (II Paralipomena 11, 9) sau Bet Tapuah (Iosua 15, 53), ambele făcînd parte din teritoriul seminției lui Iuda.

După opinia arheologilor, Atarot-ul biblic probabil se află pe locul de la *Kirbet Raddana,* situat la nord de Ramala, cercetat între anii 1969—1972. Propunerea lor are în vedere prezența unor urme de așezare datînd din anii 1220—1050, precum și inscripțiile redactate în secolele XI—X î.d.Hr. Inscripțiile provin de la fragmente de vase și poartă nume biblice ca Ahilud (II Regi 8, 16; 20, 24) sau Ahlai (I Paralipomena 11, 41). Cu privire la citirea primului nume se propune cuvîntul Ahiram (Numeri 26, 38), personaj biblic care a trăit între anii 1300—1050 î.d.Hr.

În secolele XII—X, locuitorii păstrau relații cu vecinii lor și nu erau israeliți.

Localitatea, pentru o perioadă de timp foarte scurtă, a fost abandonată (1150—1125 î.d.Hr.) [13].

Respectînd afirmația specialiștilor că așezarea de la Khirbet Raddana ar fi identică cu localitatea Atarot și avînd în vedere vechimea mărturiilor arheologice putem spune că ele sînt în acord cu men-

11. N. Avigad, *Excavation in the Jewish Quarter of the Old City of Jerusalem* 1971. The third Preliminary Report, în «IEJ», an. 1972, p. 193—200; Chronique archeologique, în «RB», an. 1973, p. 576—579.

12. Chronique archéologique, în «RB», an. 1971, p. 593—595.

13. J. Aharoni, *Khirbet Raddana and its inscriptions,* în «IEJ», an. 1971, p. 130—135; Chronique archéologique, în «RB», an. 1971, p. 91—93.

țiunile biblice despre această localitate, situată în partea de sud a seminției lui Efraim (Iosua 16, 2, 7), și nu trebuie confundată cu cea din părțile Galadului, care avea același nume (Numeri 32, 3, 34).

Totodată, documentele epigrafice oferă prilejul de a urmări evoluția scrisului paleoebraic și de a constata dacă numele proprii din Vechiul Testament s-au transcris corect în caracterele aramaice patrate.

Cea de a patra campanie arheologică desfășurată în anii 1971—1972, pe locul biblicului *Meghido* a luat sfîrșit cu descoperirea primelor urme de ocupație umană din mileniul II î.d.Hr. Așezarea canaaneană, așa după cum indică materialul descoperit, a fost incendiată în secolul X î.d.Hr. de fenicieni și mai tîrziu de faraonul Șișac. În timpul regelui Solomon, aici exista o fortăreață puternică, asemănătoare cu cele din Hazor și Ghezer. O parte din zidurile cetății, construită sub acest rege iudeu, au fost reutilizate ulterior de Ahab, regele regatului de nord [14].

Prin urmare, realitatea istorică a orașului Meghido este confirmată și pe baza documentelor arheologice, care sînt în acord cu textele biblice. În Vechiul Testament este menționat de două ori în vremea lui Iosua (secolul XIII î.d.Hr.), prima dată atunci cînd vorbește de biruința sa asupra regelui din Meghido (12, 21) și a doua oară la repartizarea localității seminției lui Manase, care a trăit laolaltă cu populația canaaneană (17, 11—12). Urmele fortăreței din timpul regelui Solomon atestă datele consemnate în cartea a patra a Regilor despre zidirea cetăților Hațor, Meghido și Ghezer (IV Regi 9, 15), iar semnele distrugerii orașului sub faraonul Șișac pot fi puse în relație cu războiul purtat de egipteni împotriva regatului Iuda (II Paralipomena 12, 2—9), cucerirea extinzîndu-se probabil și asupra acestei așezări din regatul Israel.

După efectuarea săpăturilor din anul 1970, pe locul de la *Shiqmona*, situat pe malul Mării Mediterane și în regiunea muntelui Carmel, arheologii în anul următor au revenit pe acest șantier, reușind să intre în posesia unor vestigii datînd din secolul X î.d.Hr. [15].

Aceste mărturii se înscriu în contextul datelor arheologice din perioada regalității iudaice și întăresc realitatea istorică a așezărilor din Țara Sfîntă în secolul X î.d.Hr., localități al căror nume nu a fost consemnat de aghiografi în scrierile lor.

Pe locul porții, descoperită parțial pe șantierul de la *Sihem*, de cercetători germani în anul 1920, arheologii au revenit în anul 1972 ca să degajeze terenul sub care se ascundeau secvențe din zidurile fortăreței construită între anii 1650—1550. Totodată, ei au izbutit să identifice urme de distrugere cauzată de egipteni pe la anul 1540 î.d.Hr.

Istoria acestei așezări este completată cu noi mărturii scoase la iveală în anul 1973 și din numărul lor sînt nelipsite obiectele de ceramică pe baza cărora s-a ajuns la constatarea că orașul biblic a fost

14. Chronique archéologique, în «RB», an. 1972, p. 571—574; Notes and News, în «IEJ», an. 1972, p. 162.

15. Notes and News, 1972, p. 166—167.

locuit între secolele XVII—IX î.d.Hr., iar pe la anul 1600 î.d.Hr. aici a existat un templu ridicat lîngă palatul regal.

Comparînd vechimea obiectelor descoperite cu evenimentele relatate în textul biblic, se poate spune că ele nu se contrazic [16].

Cu alte cuvinte, Sihemul, pe timpul patriarhului Avraam, era locuit de canaanei (Facerea 12, 6) și de la această cetate și-a luat numele și ținutul în care patriarhul Iacob a înălțat un jertfelnic lui Dumnezeu (Facerea 33, 18—20). La sfîrșitul cărții lui Iosua, se arată că în această localitate se aflau înmormîntate osemintele lui Iosif, de aceea a revenit drept moștenire urmașilor săi (24, 32).

Întrucît arheologii nu amintesc de evenimentele petrecute în timpul judecătorior și apoi de cele din vremea regelui Ieroboam, putem deduce, pe baza cronologiei fixate de ei, că în această perioadă a avut loc distrugerea Sihemului din cauza revoltei provocată de Abimelec, fiul lui Ierubaal (Jud. 9, 45) și mai tîrziu a fost refăcut pentru a deveni reședința regală a statului Israel (3 Regi 12, 15).

Templul la care fac aluzie cercetătorii este posibil să fi rezistat pînă în secolele XIII—XII î.d.Hr. și purta denumirea de «casa lui Baal Berit» (Judecători 9, 4).

În partea de sud-vest a Sihemului se află locul denumit azi *Tell Aphek*, investigat în anul 1973. Aici au fost descoperite morminte, datînd din anii 2000—1550 î.d.Hr. și ziduri foarte groase de la trei rînduri de fortificații, construite între anii 2000—1750 î.d.Hr. [17].

Deși așezarea de la Tell Aphec nu este identificată cu una din cetățile biblice totuși datele obținute de arheologi au o incontestabilă valoare istorică pentru celelalte localități menționate în perioada patriarhilor evrei. În această situație se află mai multe urme de așezări, ceea ce înseamnă că aghiografii Vechiului Testament nu ne-au lăsat niște scrieri cu un profil pur geografic.

Pe filele agendei arheologice din anul 1971 se înscriu și săpăturile de la *Tell Malhata* (Tell el Milh), situat în partea de nord-vest a orașului Arad. Pe acest șantier sînt prezente vestigii începînd din mileniul IV î.d.Hr. și pînă în secolul VI î.d.Hr. Dintre ele notăm urmele fortărețelor hicsose și israelite, întăriturі care au fost ruinate în secolele X—IX și apoi refăcute, existînd pînă în anul 587 î.d.Hr., ceramică edomită, o ostraca cu nume edomite, greutăți de un siclu și un altar decorat pentru tămîiere.

Prezența numeroasă a obiectelor de tip edomit se datorează expansiunii edomiților în regiunea Neghevului, acțiune condamnată de profeții Ieremia (49, 7—22) și Avdie (1).

După opinia arheologilor, așezarea de la Tell Malhata, distrusă în secolul X î.d.Hr. de faraonul Șișac, ar fi identică cu localitatea biblică Baalat Beer, care a revenit spre moștenire seminției lui Simeon (Iosua 19, 8 ; I Paralipomena 4, 33) [18].

16. Chronique archéologique, în «RB», an. 1973, p. 567—570 ; an. 1975, p. 81—83 ; Notes and News, în «IEJ», an. 1972, p. 239—240.
17. Notes and News, în «IEJ», an. 1973, p. 245.
18. Chronique archéologique, în «RB», an. 1972, p. 593—596.

Aportul arheologiei pentru studiul și geografia biblică a Vechiului Testament a fost scos în evidență cu suficiente mărturii din care reiese că biblicul Baalat Beer n-a fost un simplu nume pe harta Țării Sfinte, ci în secolul XIII î.d.Hr. au trăit aici fiii lui Simeon (Iosua 19, 8), iar în zilele regelui Solomon a fost fortificată ca și celelalte cetăți din sudul regatului său, folosite pentru depozitarea proviziilor și adăpostirea carelor de război (II Paralipomena 8, 6).

La o distanță de 15 km est de Beer-Șeba, pe locul denumit azi *Tell Masos* (Khirbet el Meshash), în anul 1972 au început investigațiile arheologice, care s-au impus atenției specialiștilor prin înregistrarea unor mărturii care scot din anonimat trecutul unei așezări din perioada Vechiului Testament. Este vorba, între altele, de resturile zidurilor fortăreței care apare pe o durată de timp foarte mare (2000—586 î.d.Hr.), apoi de ceramică datînd din secolele XII—VII î.d.Hr., un scarabeu din vremea faraonului Seti I.

După efectuarea investigațiilor arheologice s-a emis ipoteza că așezarea ar fi aceeași cu biblicul Horma, iar în vremea Judecătorilor a avut un rol important [19].

Ținînd seama de ipoteza specialiștilor, se pune în evidență valoarea descoperirilor arheologice pentru studiul Vechiului Testament și pe harta Țării Sfinte așezarea Horma își reia locul în rîndul cetăților biblice pe baza mărturiilor care dovedesc existența sa în perioada vechitestamentră. Biblicul Horma, după Vechiul Testament, a fost locuit de cananei pînă la cucerirea lor de poporul lui Israel în vremea lui Iosua. Cetatea a revenit ca parte de moștenire seminției lui Iuda (Iosua 15, 30), iar în timpul regelui David este consemnată cu prilejul luptelor pe care le-a purtat acesta împotriva amaleciților (I Regi 30, 30).

Săpăturile arheologice din vara anului 1971 întreprinse pe locul de la *Tell el Hesi*, situat în partea de nord a orașului Gaza, aduc noi dovezi despre existența în perioada biblică a unei așezări datînd din secolele X—VI î.d.Hr. Conform mărturiilor date la lumină, este vorba de descoperirea zidurilor de cărămidă de la întăritură și un turn dreptunghiular presărat cu obiecte de ceramică. Fortificația a fost dărîmată în secolele X—VI î.d.Hr., însă în perioada persană din nou a fost locuită [20].

Importanța vestigiilor de la Tell el Hesi nu se desprinde numai din valoarea strict istorică pentru Vechiul Testament, ci și din punct de vedere geografic. De aceea, ținînd seama de poziția sa geografică și avînd în vedere cercetările anterioare, ea poate fi identificată cu orașul Lachiș sau chiar cu alte localități biblice ca Dilean (Iosua 15, 38) sau Eglon (Iosua 15, 38), toate aparținînd seminției lui Iuda. Identificarea va fi mult mai sigură dacă în viitor arheologii vor obține noi vestigii din timpul lui Iosua.

Între anii 1971—1973, pe locul de la *Tell Jemmeh*, așezat în partea de sud-vest a orașului Gaza, s-au efectuat mai multe cercetări arheo-

19. Notes and News, în «IEJ», an. 1972, p. 243.
20. Chronique archéologique, în «RB», an. 1972, p. 585—586.

logice și s-au înregistrat urme de așezări, începînd din mileniul III î.d.Hr. și pînă în secolul IV î.d.Hr. Din acestea reținem : obiecte de ceramică, peceți, urmele clădirii din secolul VII î.d.Hr., distrusă de regele asirian Asarhadon, care a transformat așezarea într-o bază militară care va fi cucerită în anul 640 î.d.Hr., și un grînar datînd din secolul VI î.d.Hr. [21].

Fiind învecinată cu vechile orașe Gaza și Gherar și deoarece prezența ocupației umane atinge aproape 3 milenii de existență neîntreruptă, se poate deduce în mod logic că așezarea de la Tell Jemmeh a existat și pe timpul patriarhilor evrei Avraam și Isaac (Facerea 20 ; 26), iar în vremea regelui Asa, din regatul Iuda, a fost dărîmată, ca celelalte cetăți din jurul Gheraru-lui, din cauza războiului purtat între armatele acestuia și cele etiopiene (II Paralipomena 14, 13—14).

Rămînînd în zona învecinată cu locul de la Tell Jemmeh, arheologii, în anul 1972, au întreprins două campanii arheologice pe terenul de la *Tell Halif* (Lahav). Rezultatele acestor campanii arheologice se rezumă numai la descoperirea obiectelor funerare confecționate din ceramică și datînd din anii 950—756 î.d.Hr. [22].

Prezența obiectelor funerare ne duc implicit la presupunerea că pe locul de la Tell Halif trebuie să existe și urmele unei așezări, care, ca și cea amintită mai sus, a avut de suferit în urma războiului dintre etiopieni și israeliți din regatul Iuda.

Una din așezările existente în perioada vechitestamentară și dispărută de multă vreme de pe harta Țării Sfinte a fost dată la iveală ca urmare a săpăturilor arheologice din anii 1972—1973 pe locul numit azi *Tell esh Sharia*, situat la nord-vest de Beer Șeba. Pe acest șantier, vizitatorul ia contact cu un număr mare de vestigii, începînd din mileniul IV î.d.Hr. și pînă în anul 586 î.d.Hr. Din vestigiile numeroase, consemnăm : obiecte de uz casnic, vase pentru provizii, inscripții cu caractere egiptene din vremea dinastiei a 18-a egipteană, privind taxele impuse locuitorilor pentru întreținerea templului, pînă în prezent nedescoperit, și ceramică filisteană.

Întemeindu-se pe datele obținute la Tell esh Sharia, arheologii au considerat că așezarea ar fi chiar vechiul oraș filistean Țiclag, deoarece ceramica de tip filistean certifică această identificare. Alți specialiști au apreciat că dovezile arheologice ar trebui raportate la orașul Gat.

Cea mai plauzibilă identificare are în vedere orașul Țiclag, care în Vechiul Testament apare drept localitate filisteană și aparținea politic de Gat, înainte de a fi ajuns rege David în Israel. Acest rege a primit-o de la filisteni, iar urmașul său a refăcut edificiile avariate [23].

21. *Idem*, an. 1975, p. 95—97.

22. Notes and News, an. 1972, p. 161 ; Chronique archéologique, în «RB», an. 1972, p. 585.

23. Notes and News, în «IEJ», an. 1972, p. 167—169 ; an. 1973, p. 251—252 ; Chronique archéologique, în «RB», an. 1973, p. 401—405.

Stînd astfel lucrurile, se poate deduce cu certitudine că materialul arheologic de la Tell esh Sharia are o deosebită însemnătate pentru istoria și geografia biblică. De asemenea, prin intermediul său se reliefează faptul că cetatea Țiclag pe timpul lui Iosua a fost dată spre moștenire fiilor lui Simeon (Iosua 19, 5 ; I Paralipomena 4, 30), deși ea se află pe teritoriul seminției lui Iuda (Iosua 15, 31). Ulterior, cetatea a fost ocupată de filisteni și aici a locuit David pentru cîtva timp, de teama regelui Saul (I Regi 27, 1—7 ; I Paralipomena 12, 1—20). Localitatea Țiclag a fost dăruită lui David de către regele filistean Achiș al Gatului și întrucît viitorul rege al statului israelit a făcut incursiuni în țara amaleciților, aceștia (I Regi 27, 8) vor riposta prin incendierea așezării (I Regi 30, 1). Dezastrul care s-a abătut peste ea probabil că n-a fost așa de mare, deoarece David a stat aici două zile după ce murise regele Saul și încheiase luptele contra amaleciților (II Regi 1, 1).

În partea de nord a orașului Tel Aviv, arheologii, în anii 1971—1972, au efectuat săpături pe locul de la *Tell Qasile* unde s-au descoperit felurite vestigii care datează din secolele XII—VI î.d.Hr. Din sumarul lor reținem resturile zidurilor de la templul construit între anii 1200—586 î.d.Hr., perioadă în care a fost de mai multe ori refăcut din cauza distrugerilor. Edificiul cultic, de tip micenian, avea intrarea în partea de răsărit și era compus din 2 încăperi, cea principală avînd dimensiunile de 7,20 m. × 5, 65 m. și doi stîlpi de lemn. De asemenea, el era dotat cu obiecte de cult cu chipuri zoomorfe, iar în partea de sud existau 7 camere pentru slujitori [24].

Caracteristica generală a mărturiilor date la iveală pe locul așezării de la Tell Qasile este aceea că prin mijlocirea lor se aduc noi dovezi din viața religioasă a neamurilor care au trăit înainte și după sosirea evreilor în Țara Sfîntă. Privite sub acest aspect, ele constituie un izvor auxiliar al Arheologiei biblice și se subînțelege valoarea lor istorică pentru Vechiul Testament.

În sprijinul afirmației că descoperirile arheologice sînt documente extrabiblice care confirmă realitatea istorică, geografică și topografică a localităților din Țara Sfîntă, mai adăugăm cercetările efectuate în anul 1971 la Buseira sau Bosra edomită după Vechiul Testament (Facerea 36, 31—33), cele din anul 1972 lîngă așezarea biblică Timna (Iosua 15, 10), cele din anul 1971 în regiunea Neghevului sau cele din anul 1971 pe locul fostei cetăți Heșbon (Iosua 15, 17), unde s-au dat la lumină urme de civilizație amonită, împreună cu o inscripție din anul 525 î.d.Hr., care face aluzie la «bene Gubla», adică membrii unui trib edomit [25].

---

24. B. Mazar, *Excavations at Tell Qasile*, 1971—1972, în «IEJ», an. 1973, p. 65—71 ; Chronique archeologique, în «RB», an. 1973, p. 412—415.
25. Chronique archéologique, în «RB», an. 1972, p. 422—430 ; 600—601.

Privite în ansamblu, mărturiile arheologice obținute în anii 1971—1974, aruncă noi lumini asupra istoricității textului biblic și, totodată, facilitează munca cititorului în identificarea localităților pe harta Țării Sfinte. De asemenea, ele sînt în armonie cu evenimentele consemnate în perioada vechitestamentară și ne pun în legătură directă cu trecutul așezărilor despre care vorbesc aghiografii Vechiului Testament.

Dacă investigațiile arheologice, odată cu debutul lor în cea de a doua jumătate a secolului trecut, și-au adus cu prisosință aportul pentru Studiul Vechiului Testament, cu aceeași utilitate se afirmă și în zilele noastre.

Deschizînd paginile Sfintei Scripturi și ținînd seama de rapoartele arheologilor, observăm că localitățile biblice n-au fost o simplă închipuire a autorilor sfinți, ci ei au consemnat niște lucruri reale, care nu trebuie puse la îndoială, așa cum au încercat s-o facă teologii raționaliști.

Așadar, unul din izvoarele extrabiblice care este de mare folos atît istoriei, geografiei biblice, cît și filologiei ebraice, îl formează cercetările arheologice la care apelează mulți specialiști pentru a dovedi că nici o mențiune biblică nu este lipsită de realitate.

PRAVILA LUI VASILE LUPU

Arhid. prof. Dr. IOAN N. FLOCA

1. ÎNFĂȚIȘAREA.

Prima lege laică a statului feudal român, Pravila lui Vasile Lupu (1634—1653), Domnul Țării Moldovei, tipărită la Iași — 1646, poartă titlul semnificativ de «Carte românească de învățătură de la pravilele împărătești și de la alte giudeațe cu dzisa și cu toată cheltuiala lui Vasile Voievodul și Domnul Țării Moldovei di în multe scripturi tălmăcită di în limba ilenească pre limba românească» [1] cu mențiunea pe aceeași foaie de titlu : «în tipariul domnesc s-au tipărit în mănăstirea a Trei Svetitile în Iași de la Hristos 1646» [2].

Titlul este cuprins într-un chenar (gravură) avînd două coloane laterale, artistic ornamentate, deasupra cărora stau : în stînga Sf. Mare Mucenic Gheorghe și în dreapta Sf. Ioan cel Nou de la Suceava, patronii Țării Moldovei. Pe frontal între cei doi sfinți patroni și mucenici sînt chipurile Sfinților Trei Ierarhi : Vasile, Grigorie și Ioan. În partea de jos se află un cap de înger încadrat într-un ornament de frunze și flori. Unele exemplare poartă pe foaia de titlu și inițialele Se. Cz. [3].

Pe verso foii de titlu, se află stema domniei Moldovei încadrată de inițialele Io(an) V(asile) V(oievod) B(ojiu) M(ilostiu) G(aspodar) Z(emili) M(oldavskoi) și stihurile omagiale ale acesteia cu titlul : «Stihuri în stema domniei Moldovii» [4]. Urmează chipul domnului Vasile Lupu însoțit de stihurile omagiale [5].

---

1. I. Bianu, N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, I, București, 1903, p. 156. A se vedea și *Carte românească de învățătură de la Pravilele împărătești*, Ed. Academiei R.S.R., col. : Adunarea izvoarelor vechiului drept românesc, VI, București, 1961, p. 33. 2. *Ibidem.*

3. A se vedea descrierea la *Bibliografia românească veche*, 1, p. 156. *Carte românească de învățătură de la pravilele împărătești* e.c.p. 10. L. Stan, *Vechile noastre pravile*, în rev. «Mitropolia Moldovei și Sucevei», 1958, 9—10, p. 753.

4. «Deși vetzi cîndva sămn groaznic, să nu te miri cînd se arată putearnic». «Că puternicul puterea-l închipuiaște și slăvitul podoaba-l schizmuiește».

«Cap de buîr și la domnii Moldovenești ca puterea acei să o socotești».

«De unde mari domni spre laudă ș-au făcut cale, de-acolo și Vasile Voievod au început lucrurile său».

«Cu învățături ca în țara sa temeciuiaște nemuritoriu nume pre lume, și e zideaște». Cf. *Carte românească de învățătură*, l.c.p. 34—35.

5. *Carte Românească de învățătură*, e.c.

Prefaţa Pravilei (3 pagini) este alcătuită de «Evstratie biv logofet» şi poartă titlul «Toţi ceea ce sînt creştini pravoslavnici, cine va citi ca să înţeleagă» [6].

Urmează apoi tabla de materii pe 27 de pagini (liste), din care rezultă că lucrarea este alcătuită din două piese distincte : prima formată din 16 pricini în 252 zaceale pe 36 de liste ; a doua din 78 glave (pe listele 37—184). În realitate pare a fi formată din trei piese şi anume : Pravilele împărăteşti pentru plugari, pravilele împărăteşti pentru furtişaguri şi pravile împărăteşti diferite grupate pe infracţiuni, sau chiar mai multe.

Fiecare pagină de text are 27 de rînduri.

Tiparul cu litere cirilice, negre şi roşii se înfăţişează foarte îngrijit cu caractere mari şi frumoase [7].

2. ALCĂTUIREA.

Iniţiatorul pravilei Moldovei din 1646 a fost domnitorul Vasile Lupu. În titlu se spune că lucrarea s-a făcut cu «dzisa», adică din porunca şi «cu toată cheltuiala» acestuia. Prefaţa întăreşte precizarea din titlu şi atribuie lui Vasile Lupu hotărîrea de a întocmi această legiuire.

Titlul lucrării nu ne dă nici o indicaţie asupra alcătuitorului sau traducătorului. În schimb prefaţa «biv logofătului» Evstratie ni-l arată pe aceasta ca pe singurul autor al lucrării, cînd afirmă : «după tocmeala şi nevoinţa Mării Sale Domnului datu-s-au şi mie unui mai mic şi de nice o treabă a Mării Sale rob Evstratie biv logofet de am scos aceste pravile şi le-am tălmăcit den scrisoare grecească pre limbă românească».

Menţiunea din prefaţă în care se spune că «Măria Sa», domnul «cu multă osîrdie s-au nevoit de au cercat pre multe ţări pînă l-au indireptat Dumnezeu de au găsit oameni ca aceia, dascăli şi filozofi de au scos den cărţi elineşti şi lătineşti toate tocmealele ceale bune şi judeaţele celor buni creştini şi dzvinţi împăraţi» a făcut pe unii cercetători [8] să creadă că întocmirea pravilei a fost încredinţată unei comisii de oameni învăţaţi. Acei «dascăli şi filosofi» menţionaţi în prefaţă «nu sînt colaboratorii lui Eustatie, membri ai unei comisii instituite de domn, ci autorii nomocanoanelor şi manualelor bizantine care circulau în manuscrise în sud-estul european, ajuns sub influenţa canonică juridică a

6. *Ibidem*, p. 34.

7. *Ibidem*, p. 10—11 ; Florea Mureşan, *Cazania lui Varlaam*, Cluj, p. 43.

8. A se vedea : C. Erbiceanu. *Cronicarii greci carii au scris despre românii în epoca fanariotă*, Bucureşti, 1888, p. 11, n. 2 ; A. D. Xenopol. *Istoria românilor din Dacia Traiană*, IV, Iaşi. 1891, p. 167, m. 7 ; N. Iorga, *Vasile Lupu, ca următor al împăraţilor de Răsărit în tutelarea patriarhiei de Constantinopole şi a Bisericii Ortodoxe*, în «Anuarul Academiei Române» M.S.I.S., II, T. XXXIV (1913—1914), p. 215 ; S. G. Longinescu, *Istoria dreptului românesc*, Bucureşti, 1908, p. 138—160 ; Şt. Berechet, *Istoria vechiului drept românesc*, Iaşi, 1938, p. 135—136,

Bizanţului» [9], sau chiar din apusul Europei. Aici se face aluzie probabil la Balsamon, Zonaras, Blastares, Fotie, Farinaccius, expres menţionaţi şi în corpul Pravilei (gl. 66,8) alcătuitori şi comentatori de pravile. Că aceşti «dascăli şi filosofi nu erau membrii unei comisii instituite de domn», rezultă clar din textul prefeţei, care arată că ei «au scos den cărţi elineşti şi latineşti toate tocmealele ceale bune şi judeaţele celor buni creştini şi svinţi împăraţi... carele se cheamă acumu Pravilele împărăteşti» şi că numai lui Eustratie i s-a poruncit «să scoată» adică să aleagă şi să «tălmăcească» acest material selecţionat.

La munca de alegere a materialelor şi de ordonare a lor după modelul oferit, astfel încît pravila să se prezinte ca o lucrare unitară, se admite azi că Eustratie ar fi putut fi ajutat şi de alţi cărturari ai vremii, dintre care nu pot lipsi Meletie Sirigul [10] şi mitropolitul Moldovei, cărturarul Varlaam [11]. Din precizarea făcută de însuşi Eustratie în prefaţa Pravilei reiese că traducerea românească a textelor a «celor dascăli şi filosofi» pregătite pentru alcătuirea pravilei Moldovei a fost făcută în mod cert de acesta. Lucrul acesta a fost posibil. Eustratie a fost diac la 1618 şi apoi logofăt al treilea la 1631—1632 şi poate secretar intim, colaborator şi om de încredere al domnului. Originar din Grecia, Eustratie poate că a fost şi dascăl la Şcoala Domnească [12]. El cunoaşte bine limba veche slavă, limba greacă şi limba română [13].

Bun cunoscător al istoriei patriei, Eustratie «este considerat autor al acelui Letopiseţ Moldovenesc, scriere pierdută care a constituit unul dintre principalele izvoare ale cronicii lui Grigore Ureche» [14]. Alcătuitor al Pravilei alese scrise înainte de 1632, şi rămasă în manuscris [15], Eustratie este considerat şi ca un bun cunoscător al izvoarelor dreptului statului bizantin ca şi al dreptului canonic [16]. Toate aceste aprecieri îl îndreptăţesc pe Eustratie să fie considerat ca adevărat traducător al textului străin după care s-a alcătuit Pravila Moldovei din 1646.

---

9. *Carte românească de învăţătură*, e.c.p. 11—12.

10. A se vedea viaţa şi activitatea la: Demostene Russo, *Meletie Sirigos şi Meletie al Proilavului sînt două persoane deosebite*, S.I.G.R. tom. I, BucBureşti, 1939, p. 237—238. C. I. Diovunyotis, *Meletios Sirigos*, Atena, 1914, p. 22.

11. N. Iorga, *Istoria românilor* VI, Bucureşti, 1938, p. 135—136, Idem, *Istoria literaturii religioase a românilor pînă la 1648*, Bucureşti, 1904, p. 158.

12. Şt. Gr. Berechet, *Legătura dintre dreptul bizantin şi românesc*, Vaslui, 1937, v.p. Izvoarele, p. 94.

13. A se vedea diversele opinii la Nicolae Iorga, *Istoria românilor*, v. VI, Bucureşti, 1938, p. 135 C.A. Stoide, *Contribuţie la Bibliografia lui Eustatie Logofătul în Arhiva, organul societăţii ştiinţifice şi literare din Iaşi* (XL, 1933), p. 123—127; P. P. Panaitescu, Gr. Ureche, *Letopiseţul Ţării Moldovei*, p. 34—36.

14. Gh. Cronţ, *Dreptul bizantin în Ţările Române, Pravila Moldovei din 1646*, în «Studii», an. XI, 1959, 5, 41.

15. A se vedea Şt. Berechet, *Legătura dintre dreptul bizantin şi românesc*, Vaslui, 1937, v.p.l., Izvoarele, anexe, p. I—IV, prefaţa Pravilei alese.

16. Gh. Cronţ, *Dreptul bizantin în Ţările Române, Pravila Moldovei din 1646*, în S.A.I. (1958), V. p. 42.

Din considerente istorice s-a admis de către unii cercetători [17] că Meletie Sirigul [18] ar fi fost un colaborator al lui Eustratie la munca de selecționare și ordonare a materialelor ca și la traducerea lor din limba latină și din limba greacă clasică, în limba neogreacă, pe care Eustratie a cunoscut-o foarte bine. Ținînd seama de poziția acestuia la curtea domnească din Iași se poate susține că Meletie a putut fi unul dintre principalii colaboratori, fără a avea certitudinea acestui fapt [19].

Unii cercetători socotesc că manuscrisul după care s-a făcut traducerea românească ar fi fost pus la dispoziție de P. Ligaridis [20].

Printre cei ce au putut contribui la pregătirea textelor Pravilei putem enumera și pe unii dascăli ai Școlii românești de la Trei Ierarhi din

17. C. Erbiceanu, *Cronicarii greci carii au scris despre români în epoca fanariotă*, București, 1888, p. XI, n. 2 și 3. A. D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia traiană*, IV, Iași 1891, p. 167. m. 7. N. Iorga, *Vasile Lupu ca următor al împăraților de Răsărit în tutelarea patriarhiei de Constantinopole și a Bisericii Ortodoxe*, în «Anuarul Academiei Române», N.S.I.S. II, T. 36 XVI, 1913—1914, p. 215. Șt. Gr. Longinescu, *Istoria dreptului românesc*, București, 1908, p. 138—160. Șt. Gr. Berechet, *Istoria vechiului drept românesc*, Iași, 1933, p. 161. Vintilă Dongoroz, *Dreptul penal*, București, 1908, p. 76. Gh. Cront, *Dreptul bizantin în Țările Române, Pravila Moldovei din 1646*, în «Studii», anul XI, (1958), V/30; L. Stan, *Vechile noastre pravile*, în Rev. «M.M.S.», XIV, 1958, IX—X, 754; *Carte românească de învățătură*, e.c.p. 12.

18. Meletie Sirigul, ieromonah, dascăl și cărturar grec, și-a făcut studiile în Grecia și Italia (Demostene Russo, *Meletie Sirigos, și Meletie al Proilavului, sînt două persoane deosebite*, în «*S.I.G.R.T.I.*», București, 1939, p. 237—238. Vizitează de mai multe ori Moldova (Șt. Gr. Berechet, *Legătura dintre dreptul bizantin și românesc*, Vaslui, 1937, p. 109; C. I. Diovunyotis, *Meletios Sirigos*, Atena, 1914, p. 22). Participă la Sinodul de la Iași 1642, ca reprezentant al Patriarhiei Ecumenice din C-pol însoțind pe patriarhul Porfirie, bun predicator, teolog erudit (Gh. Cronț, *Dreptul bizantin în Țările Române, Pravila Moldovei din 1646*, în «Studii», A. XI, 1958, V. p. 40), Consilier juridic al lui Vasile Lupu, domnul Țării Moldovei, traduce pentru Vasile Lupu din latinește în grecește, Instituțiile lui Justinian, și din limba greacă clasică, în limba greacă vorbită, Prescurtarea legilor, a împăraților bizantini Leon și Constantin (C. Erbiceanu, *Cronicarii greci carii au scris despre români în epoca fanariotă*, București, 1888, p. 11 n. 2 și 3. *Cartea românească de învățătură în bibliografia românească veche*, I, p. 312—313).

19. Gh. Cront, *Dreptul bizantin în Țările Române. Pravila Moldovei dlin 1646*, în «Studii», A« XI, (1958), V, p. 40.

20. P. Ligaridis, *Consilier juridic al lui Vasile Lupu*, a studiat la Colegiul Sf. Atanasie din Roma, Vasile Lupu i-a încredințat conducerea Academiei de la Trei Ierarhi, mai tîrziu Matei Basarab îi oferă aceeași însărcinare în cadrul Școlii superioare din Tîrgoviște. Manuscrisul, alcătuit probabil de P. Ligaridis, este o prelucrare după Prosper Farinaccius, *Praxis et theoricae criminalis*. E posibil ca Eustratie, la alcătuirea textului românesc să fi dispus de două prelucrări după opera penalismului italian (Val. Georgescu, *Studii și cercetări juridice 1962*, nr. 1, p. 355—356. Idem, *Contribution à l'étude de la réception du «Nomos Georgicos» das les principautés danubiennes*, în rev. «Bizantina», Tesaloniki, 1969, t. I, p. 96—99, și p. 95, nr. 40. Textul neogrec al legii agrare (Nomos Georgicos) care a circulat ca apendice al edițiilor clasice de legi bizantine publicate de Armenopoulos (*Manuale Legumivae Hexabiblos*, Lipsiae, 1851), și Leon Clavius (Jus graeco-romanum). Textul se apropie și de traducerile neogrecești alcătuite de Nicolaos Gunaris Hristopoulos (1489), și de cele făcute de Th. Zigomalus (1575). P. Ligaridis se pare că nu e străin nici de alcătuirea textului *Indreptării legii* de la Tîrgoviște, 1652, în care a fost integrată în întregime «*Carte românească de învățătură de la pravilele împărătești*», 1646.

lași unde, cu siguranță se preda, ca în toate școlile medievale de acest grad, și dreptul [21].

La fel, foarte probabil, că printre cărturarii care l-ar fi putut ajuta pe Eustratie sau colabora cu el, a fost și cărturarul-mitropolit al Moldovei Varlaam [22].

Hotărîrea Domnului Vasile Lupu de a da țării sale o carte de învățătură de la pravilele împărătești a fost luată din dorința de «a urma» «celor buni și înțelepți domni», adică a împăraților bizantini, care singuri au dat «tocmealele ceale bune». El voia prin aceasta nu numai să imite în grandoare pe împărații bizantini, ci să-i și urmeze în toată politica sa. Exponent al clasei boierilor, domnul avea el însuși nevoie de o astfel de legiuire, de un cod civil și penal, care să-l ajute în judecățile sale. Că astfel de nevoi l-au împins la redactarea pravilei reiese și din faptul că domnitorul care a cunoscut cu siguranță existența în Moldova a diferitelor nomocanoane bizantine în limba greacă, slavă și română, cum au fost : *Sintagma* lui Matei Vlastares, *Hexabiblosul* lui Harmenopoulos, *Pravila* lui Coresi, *Pravila mică* de la Govora ș.a., nu a tradus sau prelucrat nici una din aceste legiuiri și nici nu a procedat la codificarea obiceiului de drept, ci a preferat alcătuirea unei legiuri mai complexe cu caracter civil și penal, un cod agrar și un cod penal agrar, pentru a fi de folos «dregătorilor» și «giudeațelor» «de pre toate scaunele Moldovei».

Vasile Lupu a procedat la redactarea unor pravile care să corespundă exigențelor științifice din vremea sa adică la alcătuirea unui cod de legi care să cuprindă «toate tocmealele ceale bune și giudeațele celor buni creștini și svinți împărați, carele ca o lumină luminează și arată tot lucrul celor întunecați și proști și neînvățați ca să cunoască strîmbătatea tuturor și să gîndească prin direptate : carele se cheamă acumu : Pravilele împărătești», nu numai din mîndria de «împărțitor al dreptății» și de «patron al creștinătății orientale»[23], care îl stăpînea, ci și din faptul că el însuși era un om cult, un cărturar recunoscut al vremii sale [24].

Dorința lui Vasile Lupu de a da țării sale o carte de legi presupune o participare activă a acestuia la alcătuirea legii. «Activitatea sa de înalt judecător penal al țării și cultura sa personală ne îndreptățesc să presupunem că și participarea sa la lucrările pentru întocmirea legiuirii n-a fost numai formală» [25].

---

21. Gh. Cront, *Dreptul bizantin în Țările Române, Pravila Moldovei din 1646*, în «Studii», 1958, (5), p. 40.

22. N. Iorga, *Istoria Românilor*, VI, București, 1948, p. 135—136. Idem, *Istoria literaturii religioase a românilor, pînă la 1678*, București, 1904, p. 158.

23. Gh. Cront, *op. cit.*, p. 37.

24. N. Iorga, *Istoria românilor*, VI, București, 1938, p. 50.

25. Vasile Radu, *Voyage du patriarche Macarie d'Antioche*. Texte arabe et traduction français. Collection R. Graffin, — F. «Patrologia Orientalis», T. XXII, Fasc. 1, Paris, 1940, p. 179—180. Cf. Gh. Cront, *op. cit.*, p. 58, nr. 5.

Considerat astfel domnitorul poate fi socotit cu adevărat un legiuitor.

3. IZVOARELE.

Alcătuitorii Pravilei nu ne indică izvoarele directe pe care le-au folosit la alcătuirea lor. În pagina de titlu se spune că Pravila a fost tălmăcită «di în multe scripturi», «di în limba ilenească pre limba românească», fără nici o altă menţiune asupra acestor «scripturi» sau izvoare. În prefaţă biv logofătul Eustratie precizează că el singur a făcut opera de alegere de texte de pravilă pe care apoi le-a tradus din limba greacă în limba românească : «Am scos aceste Pravile şi le-am tălmăcit den scrisoare grecească». Tot în prefaţă se mai spune că domnul Vasile Lupu a depus multă osteneală, căutînd prin multe ţări pînă a aflat lucrările ilineşti şi lătineşti, din care s-au extras apoi «tocmealele cele bune», denumite Pravilele împărăteşti. Alte indicaţii asupra izvoarelor folosite de alcătuitorii pravilei nu aflăm în cuprinsul ei [26].

Problema cunoaşterii izvoarelor Pravilei a preocupat pe mulţi cercetători români şi străini. Primul care a încercat să lămurească problema identificării izvoarelor acestei pravile a fost cărturarul Dimitrie Cantemir [27].

După opinia acestuia admisă de unii cercetători mai noi [28] dar respinsă de mulţi alţii [29] printre izvoarele directe trebuie să enumerăm în primul rînd obiceiul locului [30] şi Pravila lui Alexandru cel Bun [31]. Opinia lui Dimitrie Cantemir, în lipsa păstrării măcar a unui fragment din Pravila lui Alexandru cel Bun, a provocat multe discuţii în contradictoriu printre cercetătorii dreptului românesc. Unii dintre aceştia, au dat crezare lui Dimitrie Cantemir şi au susţinut existenţa Pravilei lui Alexandru cel Bun [32]. Alţii au negat existenţa sau chiar posibilitatea întocmirii unei astfel de Pravile [33].

---

26. Gh. Cront, *op. cit.*, p. 38.

27. P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir, Viaţa şi opera*, Bucureşti, 1958. *Descrierea Moldovei* a apărut în două ediţii germane şi una rusă. A se vedea P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 259, *Bibliografia românească veche*, IV, p. 105, L. Stan, *Pravila lui Alexandru cel Bun*, l.c.p. 174, nr. 6.

28. S. G. Longinescu, *Istoria Dreptului românesc*, Bucureşti, 1908, p. 159—206. Idem, *Pravila lui Alexandru cel Bun*, Bucureşti, 1923.

29. L. Stan, *Pravila lui Alexandru cel Bun*, l.c.p. 170—214.

30. Mihail P. Bîrlădeanu, *Obiceiul juridic în pravilele româneşti tipărite*, în Rev. «Studii teologice», 1962, 1—2, p. 91—105.

31. A se vedea, C. A. Spulber, *Le Code d'Alexandre le Bon, et les Basiliques, dans les principautes roumaines*, în «Anuarul Academiei Române», M.S.I.S. II, p. 24, Bucureşti, 1943. Şt. Gr. Berechet, *Legătura dintre dreptul bizantin şi cel românesc*, v.p.l. Izvoarele, Vaslui, 1957, p. 114. Gh. Cronţ, l.c.p. 42—45, *Carte românească de învăţătură*, op. cit., p. 16—17.

32. Vezi enumerarea lor la : Emil Cernea, *Curs de istoria statului şi dreptului R.P.R.*, vol. 1 pînă la 1848, p. 249, m.l. Al. Elian, *Moldova şi Bizanţul în secolul al* XV*-lea*, în «M.B.C.M.», p. 111.

33. O enumerare a opiniilor emise de la 1817, înainte asupra acestui citat o găsim la I. Peretz, *Curs de istoria dreptului român*, v. II, p. 1, Bucureşti, 1928, p. 343—348. C. A. Spulber, *Le Code d'Alexandre le Bon, et les Basiliques dans les principautés roumaines*, în «Anuarul Academiei Române», M.S.I.S., II, T. 24 Bucureşti, 1943, p. 247 ; L. Stan, *Pravila lui Alexandru cel Bun*, loc. cit., p. 174—193 şi 202—208. Al. Elian, *Moldova şi Bizanţul în secolul al* XV*-lea*, în «M.B.C.M.», p. 111.

Ţinîndu-se seama de valoarea recunoscută a operei lui Dimitrie Cantemir nu avem motive suficiente ca să punem la îndoială adevărul pe care cărturarul şi domnul Ţării Moldovei îl exprimă atunci cînd se pronunţă despre dreptul constituţional al ţării sale, cînd afirmă că a existat o pravilă a lui Alexandru cel Bun.

Numărul impresionant de cercetători care s-au ocupat de această problemă [34], duce la concluzia că «oamenii de cultură ai veacurilor trecute au fost convinşi pe temeiurile ce le-au avut la îndemînă că a existat o pravilă alcătuită în vremea lui Alexandru cel Bun şi că aceasta s-a păstrat pînă în vremea lui Vasile Lupu care a şi folosit-o la alcătuirea pravilei sale...» şi că Pravila lui Alexandru cel Bun s-a pierdut [35].

În vremea noastră, cărturarul St. G. Longinescu, studiind îndeaproape problema [36] a susţinut existenţa unui cod de legi al lui Alexandru cel Bun care a fost întrupat în Pravila Moldovei din 1646, şi anume în prima ei parte [37]. Preocupat de problemă, juristul Andrei Rădulescu, exclamă spunînd că «oricît am dori să ne mîndrim cu o astfel de pravilă la 1400 totuşi n-avem dovezi certe despre existenţa ei. Dacă a existat, însă, accentuează cercetătorul, avem cea mai veche dovadă a romanităţii dreptului nostru, căci ea era, greco-romană» [38].

În lumina cercetărilor întreprinse în legătură cu Pravila Moldovei din 1646 [39], «se consideră că la baza ei au stat două izvoare directe şi anume : legea agrară bizantină (nomos Georgicos) [40] şi tratatul lui Prosper Farinaccius: «Praxis et Theoricae criminalis» [41], şi anume legea agrară pentru prima parte (11 principii, 94 zaceale), care poartă titlul : «Pentru toţi lucrătorii pămîntului» [42], iar tratatul lui Farinaccius pentru restul lucrării.

---

34. Vezi lucrările acestora la L. Stan, *Pravila lui Alexandru cel Bun*, l.c.p. 185. m. 26 şi p. 202 m. 81. Gh. Cronţ, *op. cit.*, p. 43.

35. L. Stan, *Pravila lui Alexandru cel Bun*, loc. cit., p. 187—188.

36. Şt. Gh. Longinescu, *Istoria dreptului românesc*, Bucureşti, 1908, p. 159—206. Idem, *Pravila lui Vasile Lupu şi Prosper Farinaccius, romanistul italian*, Bucureşti, 1909.

37. S. G. Longinescu, *Pravile Moldovei din vremea lui Vasile Lupu*, Bucureşti, 1912.

38. A. Rădulescu, *Romanitatea dreptului nostru*, Bucureşti, 1939, p. 12.

39. S. G. Longinescu, *Pravila din vremea lui Vasile Lupu*, Bucureşti, 1912.

40. Bibliografia privitoare la legea agrară se găseşte la Şt. Gr. Berechet, *Istoria vechiului drept românesc*, Iaşi, 1933, p. 59—60, Dinu C. Arion, *Le Nomos Georgicos, et le régime de la terre, dans l'ancien droit romain, jusqu'a la réforme de Constantin Mavrocordat*, Paris, 1929.

41. I. N. Floca, *Originile Dreptului scris în Biserica Ortodoxă Română*, Sibiu, 1969, p. 110. *Carte românească de învăţătură*, op. cit., p. 16. Gh. Cronţ, *op. cit.*, p. 45.

42. D. C. Arion, *Le «Nomos Georgicos» et le régime de la terre dans l'ancien droit romain*, Paris, 1929, p. 9. Legea agrară are la bază diferite izvoare : vechile legiuiri egiptene, legiuirile împăraţilor romani şi bizantini şi Biblia din care s-au extras diferite dispoziţii, care aveau putere de lege în faţa oricărei instanţe judecătoreşti. A se vedea : Fr. Engels, *Războiul ţărănesc german*, Ed. III, Bucureşti, ESPLA, 1958, p. 48—49 ; Cf. şi *Carte românească de învăţătură*, p. 17.

Logofătul Eustratie se crede că a cunoscut acest text ca anexă la Hexabiblosul lui Harmenopoulos (A. Rădulescu, *Romanitatea dreptului nostru*, Bucureşti, 1939, p. 12).

Legea agrară este redactată în ediţiile greceşti sub forma unui statut cuprinzînd dispoziţii imperative foarte scurte. Textul românesc din Carte românească de învăţătură de la pravilele împărăteşti ne redă o traducere interpretativă sub forma de învăţătură. Gh. Cronţ, *op. cit.*, p. 46.

Pentru a lămuri caracterul dispoziţiilor cuprinse în pravilă trebuie să ţinem cont de sursele izvoarelor directe folosite de legiuitor, legea agrară[43], care este izvorul direct al primelor 94 de zaceale, ale pravilei moldovene şi care se intitulează «Pravila pentru toţi lucrătorii pămîntu-

Textul românesc are însă 11 pricini mai puţin decît originalul. Carte românească de învăţătură, p. 17—18, «Cauza acestor omisiuni poate fi atribuită nu traducătorului român, ci manuscrisului folosit, deoarece nu toate exemplarele aflate în circulaţie cuprindeau textul complet» (*op. cit.*, p. 18). Astfel traducerea latină a manuscrisului lui Harmenopoulos care cuprindea şi «Legea agrară» tipărită de Ioannes Mercesus la Lausanne în anul 1575, ca şi traducerea în limba neo-greacă tipărită de Alexios Spanos la Veneţia în 1744, nu erau complete. A se vedea D. C. Arion, *op. cit.*, p. 20—21; S. G. Longinescu, *Legi vechi româneşti şi izvoarele lor*, I, Bucureşti, 1912; Idem, *Pravila Moldovei din vremea lui Vasile Lupu*, Introducere, p. K; Idem, *Părerile domnilor N. Iorga şi I. Peretz despre Pravila lui Vasile Lupu* (extras), Bucureşti, 1915.

43. În prefaţă se arată că alegerea tocmealelor bune s-a făcut din cărţile elineşti şi «lătineşti». În glava 56, zac. 8, se spune că «Farinascu» era «dascăl mare şi tocmitoriu de pravile», care «au strîns toate pravilele cele împărăteşti, şi încă se ispiti şi să nevoi cu învăţătura ca aceea să cunoască care pravile şi obiceaie se socotesc la oglastiile creştineşti în toată lumea». În legătură cu «Farinascu» se indică în textul pravilei şi anul 1598 (Cf. *Carte românească de învăţătură*, p. 18). A se vedea şi S. G. Longinescu, *Legi vechi româneşti şi izvoarele lor*, I, Bucureşti, 1912, în care dă textul integral al pravilei lui Vasile Lupu în paralelă cu izvoarele sale şi anume: pentru primele 94 paragrafe, textele cuprinzătoare în limba latină din «Leges colonariae» (Ex libris Justiniani piae memoriae imperatoris selectae), culese din lucrările lui Ioannes Leunclavius, *Jui greco-romanum*, Frankfurt, 1596, p. 256—265 şi G. E. Heinbach, Const. Armenopolis manuale legum sivae Hexabiblos, Lipsiae, 1851, p. 828—851, iar începînd de la pricina a 12-a a pravilei textele din Praxis et theoricae criminalis a lui Farinaccius. Longinescu nu se mulţumeşte însă numai să însereze textele din Farinaccius ci arată totodată şi izvoarele lor, ceea ce dă, fără îndoială, o valoare şi mai mare lucrării sale (*Carte românească de învăţătură*, p. 18—19); I. Peretz, *op. cit.*, p. 349, 363, 366—367 a semnalat existenţa în biblioteca Academiei R.S.R. a două manuscrise (Cota 532 şi 588) (Pravila lui Vasile Lupu şi izvoarele greceşti, în «Arhiva», Iaşi, 1914, REV, p. 203—220), care par a fi din secolul XVIII (C. Litzica, Catalogul manuscriptelor greceşti din biblioteca Academiei Române, p. 150 n. 305, pt. ms. 532 şi p. 156, n. 308, pt. ms. 508). Parte din textele acestor manuscrise se apropie pînă la identitate cu textul Cărţii româneşti de învăţătură, mai mult chiar decît textele din Farinaccius. A se vedea *Carte românească de învăţătură*, p. 19, n. 2.

«Leges colonariae» au rînduieli scurte şi cuprinzătoare, pe cînd «Praxis et theoricae criminalis», împărţită în questiones şi numeri fiind o scriere doctrinală, nu numai că nu are scurtimea cuprinzătoare a unei legi, dar pe lîngă întindere, din cînd în cînd spune acelaşi lucru de mai multe ori. De aceea legiuitorii moldoveneşti, n-au putut spicui în acelaşi fel rînduielile de care aveau nevoie. Din Leges colonariae afară de & 5 din titlul VII, «De arboribus» (vezi xx & 74), pe care l-au prescurtat, au tălmăcit în întregime pe toate celelalte paragrafe dar mai pe larg, cu lămuriri şi pilde, spre a putea fi înţelese mai lesne şi cu unele schimbări cerute de împrejurări; iar din Praxis et theoricae criminalis foarte adeseori au prescurtat, uneori au luat prescurtarea de-a gata din Summarium, care se găseşte înaintea fiecărei Questio, cîteodată au luat pilda, pe care o dau din alt numerus decît acela pe care-l spuiau, şi în sfîrşit au făcut de asemenea schimbările cerute de împrejurări» (S. G. Longinescu, *Legi vechi româneşti şi izvoarele lor, I, Pravila Moldovei din vremea lui Vasile Lupu*, Bucureşti, 1912, p. R; cf. şi *Carte românească de învăţătură*, p. 19, n. 3). Autorii ediţiei critice a Cărţii româneşti de învăţătură (*Cartea românească de învăţătură*, p. 20), indică o serie de instituţii şi noţiuni juridice menţionate în textul pravilei care sînt de origine slavă, termeni ce au rămas şi în terminologia veche juridică românească, şi anume «Boierie, cin, dobîndă, gloabă, ispravnic, izvod, neamestnic, năpastă, obicei, ocină, pîră, pravilă, rob, slugă, slujbă, treabă, vină».

Aceşti termeni, nu au întru totul acelaşi înţeles ca instituţiile şi noţiunile corespunzătoare din izvoarele bizantine (*Carte românească de învăţătură*, p. 20).

lui», are forma unui mic cod rural, ale cărui dispoziţii sînt luate în mare parte din legiuirile împăratului Justinian [44], din Ecloga Isaurilor (727) [45], (par. 16, 19, 30, 36, 77), din legea celor 12 table, iar altele privitoare la jurămînt şi blestem, din Biblie (par. 17, 22). Partea a II-a «Pravilele împărăteşti», sînt o prelucrare doctrinară tot după legislaţia lui Justinian, îndeosebi, după Digeste, cu multe spicuiri din lucrările glosatorilor folosite de Farinaccius prin intermediul Basilicalelor [46].

De aici rezultă că ambele izvoare directe ale pravilei au la bază Dreptul lui Justinian. Legea agrară, un extras din această legislaţie iar tratatul lui Farinaccius, o prelucrare doctrinară după întreg corpul de legi ale aceluiaşi împărat [47]. Extrasul şi prelucrarea folosite n-au fost simplu traduse în limba română, ci au fost prelucrate, rezumate sau amplificate după socotinţa alcătuitorilor legiuirii româneşti [48]. Toate acestea ne îndreptăţesc să afirmăm împreună cu mulţi alţi cercetători că «alcătuitorii pravilei au făcut o operă de compilaţie şi adaptare, nu o simplă traducere a izvoarelor» [49].

Identificarea celor două izvoare directe ale pravilei, primul un extras din Legislaţia lui Justinian, prelucrat sub influenţa relaţiilor sociale, proprii imperiului bizantin [50], iar al doilea o «prelucrare doctrinară» după aceeaşi legislaţie, ne impune să ne punem cîteva întrebări şi anume : Cum s-a ajuns să se folosească aceste izvoare ? De ce s-au ales acestea şi nu altele ? Cum se explică faptul că o legislaţie a unei societăţi dispărute, ca cea bizantină, şi cu totul depăşită d.p.d.v. social a fost promulgată de un domn al unei ţări, mult distanţată şi ca spaţiu şi ca timp, în urmă cu aproape 10 veacuri ? E posibil ca o astfel de lege să mai corespundă cerinţelor sociale ale vremii lui Vasile Lupu, cînd ea s-a redactat în urmă cu atîtea veacuri ? Care a fost rostul acestor redactări ? În ce măsură a corespuns ea cerinţelor practice, reale, sociale ale veacului al XVII-lea într-un mediu românesc, specific şi străin, mult distanţat şi în timp şi în spaţiu de mediul bizantin în care s-a plămădit? Mai mult, avînd în vedere faptul că Legea agrară nu este decît o prelucrare după Legislaţia lui Justinian, o legislaţie alcătuită în altă orînduire socială (orînduirea sclavagistă), ne întrebăm, cum este posibil să se impună unei societăţi feudale ca societatea românească din veacul al XVII-lea anumite orînduieli cerute de o orînduire sclavagistă dispărută ?

Adepţii receptării explică supravieţuirea dreptului roman prin însuşi caracterul acestuia [51]. Opinia apare însă simplistă. Condiţiile social-politice din orînduirea feudală, diferite de cele din orînduirea sclavagistă n-au permis o astfel de «**supravieţuire**».

Legislaţia unei orînduiri nu poate fi aplicată în mod mecanic relaţiei sociale cu totul diferită din altă orînduire.

Dacă aceasta este realitatea ne întrebăm însă : Ce anume l-a determinat pe Vodă Vasile Lupu, Domnul cărturar cunoscător al culturii vre-

---

44. Gh. Cronţ, *op. cit.*, p. 47. 45. *Idem*, p. 47—48.
46. Bazilicalele au fost cunoscute în Ţările Române sub numele de «Pravilele împărăteşti». A se vedea Şt. Gr. Berechet, *Legătura dintre dreptul bizantin şi românesc*, I, p. 37. 47. Gh. Cronţ, *op. cit.*, p. 48. 48. *Idem*, p. 47. 49. Idem, *Ibidem*.
50. *Idem*, p. 48. 51. Idem, *Ibidem*.

mii să dispună redactarea unui astfel de cod, ale cărui izvoare sînt de origine bizantină? Motivele pot fi mai puțin de natură socială și mai mult de natură culturală și politică și anume legate de dorința domnitorului de a fi considerat asemenea împăraților creatori de legi.

4. CUPRINSUL.

Deși din tabla de materii reiese că Pravila este alcătuită din două părți distincte, în realitate ea este alcătuită din mai multe grupe de pravile, care tratează pricini sau spețe orînduite după un anumit plan, lucru ce reiese clar din natura textului.

Partea primă a Pravilei (16 pricini, 252 zaceale), poate fi împărțită în două subdiviziuni și anume: Pravila pentru toți lucrătorii pămîntului (pricinile I—XI) și Pravilele împărătești pentru furtișaguri (pricinile XII—XVI). La această subîmpărțire ne îndreptățesc și izvoarele diferite care se utilizează la alcătuirea acestei părți. Prima subdiviziune corespunde codicelui agrar care circula în lumea bizantină sub titlul de «Leges colonariae ex libris Justiniani piae memoriae, imperatoris selectae», o prelucrare și o adaptare medievală la nevoile locale a prevederilor din legile lui Justinian și a legilor ulterioare apărute în cadrul imperiului romano-bizantin [52], iar a doua subdiviziune corespunde textului lucrării «Praxis et Theoricae criminalis» a penaristului italian Prosper Farinaccius, despre care alcătuitorul textului românesc spune că a trăit «după Hristos» «1598 ai» și a fost «dascăl mare și tocmitoriu de pravile... carele au strîns toate pravilele ceale împărătești și încă să ispiti și să nevoi cu învățătura ca aceia să cunoască, care pravile și obiceaie să socotesc la oblastiile creștinești în toată lumea» (gl. 66.8).

Partea a II-a a Pravilei se împarte în 78 glave, fiecare divizată apoi în mai multe zaceale. După chestiunile tratate cele 78 glave pot fi grupate în 8 grupe sau subdiviziuni (1—5; 6—14; 15—42; 43—50; 51—52; 53—65; 67—68; 69—78). Materia expusă este o prelucrare după aceeași operă a lui Farinaccius, care la rîndul ei este o prelucrare după izvoarele clasice ale dreptului roman în special după opera împăratului Justinian.

Pravila se încheie cu cuvintele «slavă, săvrăsiteliu bogu dav semu po zacealia i koneț» (laudă lui Dumnezeu, săvîrșitorului care după început a dat și sfîrșitul) (anul 1646, mai 4).

Textul corespunde în parte cu sfîrșitul din opera lui Farinaccius (Q. 135) care se încheie cu expresia: «Laus Deo».

5. EDIȚIILE.

Pravila lui Vasile Lupu a apărut în următoarele ediții:

1. Editio princeps, cu litere slave, Iași, 1646.

2. Ediția inclusă în partea I-a a *Îndreptării legii*, Pravila lui Matei Basarab, Tîrgoviște, 1652.

3. Ediția lui Gheorghe I. Sion, apărută cu litere latine, cu titlul: *Carte românească de învățătură de la pravilele împărătești*, Botoșani, 1875.

52. S. G. Longinescu, *Pravila Moldovei din vremea lui Vasile Lupu*, București, 1912: Idem, *Istoria dreptului românesc*, București, 1908, p. 157, 160.

4. Ediția lui Ioan M. Bujoreanu, inclusă în partea I-a a pravilei lui Matei Basarab în volumul publicat sub titlul *Pravila bisericească numită cea Mică de la Govora și Pravila lui Matei Basarab*, București, 1884, p. 391.

5. Ediția lui Ioan M. Bujoreanu, apărută în volumul al III-lea, p. 3—82, a lucrării sale : *Colecțiuni de legiuirile României Vechi și a celei noi*, București, 1885.

6. Ediția critică a profesorului Ștefan C. Longinescu, publicată în lucrarea sa : *Pravila Moldovei din vremea lui Vasile Lupu*, vol. I, din colecția *Legi vechi românești și izvoarele lor*, București, 1912. În această ediție textul pravilei are două variante românești și o traducere în limba franceză făcută de A. Patrognet. Textul românesc este redat întîi după ediția Princeps, Iași 1646 și apoi după varianta inclusă în partea I-a a Pravilei celei Mari, Pravila lui Matei Basarab de la Tîrgoviște din anul 1652.

7. Ediția critică a colectivului pentru dreptul vechi românesc al Academiei Republicii Socialiste România sub titlul *Cartea românească de învățătură*, București, 1961.

6. AUTORITATEA.

Cartea românească de învățătură de la pravilele împărătești și de la alte județe, Iași, 1646, apărînd din îndemnul și cu toată cheltuiala lui Vasile Lupu, domn al Țării Moldovei se impune cu autoritate în lumea cărturarilor cît și a practicienilor din domeniul justiției.

Avînd drept scop instrucția și educarea celor chemați să judece neînțelegerile dintre români, Pravila avea în primul rînd caracterul unui manual de școală de nivel universitar destinat școlii întemeiată de domnul Vasile Lupu.

Redactarea în limba română a Pravilei a făcut ca autoritatea ei să crească și mai mult în ochii rîvnitorilor de carte românească, mai ales că ea se numără printre primele alcătuiri cărturărești tipărite în limba română, într-o vreme cînd spiritul progresist al vremii cerea introducerea limbii naționale în toate sectoarele de activitate.

Valoarea *Cărții omănești de învățătură de la pravilele împărătești* a crescut în mod considerabil prin conținutul său juridic corespunzător cerințelor sale cărturărești impuse de tradiția universitară din acea vreme. Transpunînd, prin compilare și prelucrare în limba națională, în spirit tradițional românesc, lucrarea profesorului de la Universitatea din Bologna, Prosper Farinaccius și alăturînd-o Codului agrar cunoscut la noi, Pravila Moldovei devine un tezaur de valoare al culturii românești. Destinată să slujească ca instrument juridic, *Cartea românească* devine un document juridic de valoare națională.

Întruparea *Cărții românești de la pravilele împărătești*, în totalitatea ei, în Pravila Țării Românești, *Îndreptarea legii*, tipărită la Tîrgoviște în 1652, face ca valoarea acesteia să crească și mai mult, ea devenind un document juridic nu numai pentru Țara Moldovei ci de acum și pentru Țara Românească, și prin aceasta și pentru românii din Ar-

deal, unde Pravila Mare de la Tîrgoviște s-a difuzat ca o lege românească pentru românii din Transilvania prin intermediul Bisericii.

Sub forma aceasta se alcătuiește un sistem unic de drept pentru toți românii indiferent de țara în care trăiau.

7. APLICAREA.

În privința aplicării *Cărții românești de învățătură de la Pravilele împărătești* dispunem de puține mențiuni istorice și documentare. Problema aplicării pravilei în sensul unui cod de legi, în instanțele judecătorești civile și bisericești, este mult discutată în istoria literaturii juridice românești și străine. Unii istorici și juriști au negat aplicarea pravilelor în general socotindu-le blazoane domnești sau simple cărți de învățătură morală [53], literă moartă pentru judecata vremii apariției lor, considerînd că la noi avem în aplicare numai obiceiul țării [54]. Alții însă au admis aplicarea dreptului înscris în viața poporului român. În susținerea acestor opinii s-au întîmpinat multe greutăți ca de exemplu: Lipsa de documente suficiente care să facă dovada că pravilele s-au aplicat; lipsa practicii juridice de a motiva prin articole de lege sentințele date de instanțele de judecată, așa cum se procedează mai tîrziu [55], lipsa obiceiului de a se redacta în scris sentințele judecătorești de drept penal și civil în general [56], necunoașterea practicii, ca o lege nouă (Pravilă) să abroge în mod expres o lege mai veche pe care de fapt o înlocuia [57].

În conformitate cu practica juridică a vremii voievozii și domnii Moldovei, ca și cnejii și pîrcălabii nu dădeau sentințe formulate în scris ci numai oral, cu mărturii. La fel nici bătrînii și preoții satelor n-au folosit scrisuri, ci numai forma împăcării față către față, cu multă și vrednică mărturie, ei avînd posibilitatea și chiar puterea de a observa și respectarea întocmai a hotărîrilor lor. Faptul acesta justifică suficient lipsa de documente scrise și atenuează pretenția de a dovedi o realitate socială numai prin documente care în general ne lipsesc.

---

53. N. Iorga, *Istoria literaturii românești*, Ed. II, București, 1925 p. 248.

54. N. Iorga, *Le caractère comun des Institutions du sud-est de l'Europe*, Paris, 1929, p. 79; C. Filitti, *Vechiul drept penal român* (schiță), p. 45; F. Bran, *Dreptul canonic oriental*, p. 10; I. Peretz, *Curs*, II, 2, p. 5—6; Vl. Hanga, *Le droit romano-byzantin a-t-il été reçu dans les principautés roumaines?* în «Revue roumaine d'histoire roumaine», 1971, *loc. cit.*, 2, p. 254.

55. Obligația de a motiva o hotărîre judecătorească s-a impus la români abia pe vremea lui Alexandru Ipsilante (1780).

56. Obiceiul de a redacta în scris o sentință judecătorească, în mod frecvent exista numai în ce privesc sentințele date în legătură cu proprietatea și dreptul de proprietate, care, la noi, a fost totdeauna reglementat, și în mod exclusiv numai pe baza «obiceiului țării» sau al pămîntului, sau legea țării, un drept local și nescris.

57. Faptul acesta lasă la latitudinea judecătorului să se refere în general la «Pravile» și nu la o anumită pravilă, adică are în vedere principiul și nu formularea concretă a unei norme într-un text de lege anume. A se vedea în acest sens: St. Gr. Berechet, *Aplicarea pravilelor ca izvor al unificării spirituale și naționale la români*, p. 53; Idem, *Legătura dintre dreptul bizantin și românesc*, p. 117. Idem, *Dreptul vechilor noștri ierarhi la judecata mirenilor*, București, 1938, p. 2; C. A. Spulber, *Le concepte de la loi juridique*, București, 1938, p. 7.

Din documentele păstrate, se vede că în general sentinţele judecătoreşti în instanţele de drept civil şi penal ale ţării se dădeau în baza «a toată legea» [58], sau «după legea românească», după «dreptate şi după toată legea lui Dumnezeu» [59], adică după dreptul nescris obişnuielnic, fără însă a lipsi şi documente de acelea care să arate că în unele cazuri se avea în vedere nu numai dreptul nescris ci şi cel scris în pravile, sentinţa dîndu-se «după pravila Sfîntă» [60], sau după «cum scrie pravila» [61], făcîndu-se menţiunea chiar despre mai multe pravile şi în diferite limbi scrise (greacă, slavă, română) [62].

Dintr-o sentinţă dată de Mihai Viteazul, domnul Ţării Româneşti la 13 aprilie 1596, rezultă clar ce aplicare îşi găseau, în anumite cazuri, atît pravilele împărăteşti cît şi cele bisericeşti. Domnitorul precizează chiar că «orice greşală ce nu încape a o judeca pravila bisericească, atunci să fie adusă la domnie, să se judece cu pravila împărătească» [63].

Practica utilizării pravilelor în instanţele judecătoreşti este menţionată în cîteva documente, în care se spune: «cercetat-am Sfînta Pravilă şi am aflat» (23 dec. 1616), «am căutat şi am socotit... de-am luat seama de-amănuntul de Sfînta Pravilă şi că...» (10 ian. 1633), «socotit-am pre lege direaptă şi am căutat la pravilă», «de cum scrie pravila, întracel chip am judecat şi noi», iar «legea şi pravila nu lasă» (20 dec. 1642), «am căutat la pravila şi grecească şi românească şi am aflat» (1657) [64].

Din documentele citate rezultă că «atît înainte de tipărirea pravilelor noastre muntene şi moldovene, cît şi după tipărirea lor judecătorii cercetau nu numai pravilele şi manualele existente în manuscris ci şi pe cele tipărite în limba patriei, şi dacă o pravilă era insuficientă, se căuta o alta mai bogată în material, fie şi grecească» [65]. Cercetarea în subsidiar a pravilelor, în vremea elaborării sentinţei sau a deliberării judecătoreşti, avea loc fie cînd procesele erau de o natură mai complicată fie cînd se simţea nevoia de a se întări, şi pe această cale obiceiul ţării, adică voia stăpînului feudal care găsea în legislaţia bizantină suportul material.

Cînd pravilele româneşti erau însă insuficiente ca material se apela şi la cele în altă limbă socotite ca avînd aceeaşi valoare ştiinţifică [66].

În perioada apariţiei lor, pravilele româneşti, indiferent unde apăreau, la români erau socotite de aceeaşi valoare în toate cele trei pro-

58. I. Bogdan, *Documentele lui Ştefan cel Mare*, 1913, p. 32; I. D. Condurachi, *Formarea dreptului românesc (obiceiul pămîntului)*, Bucureşti, 1935, p. 14.

59. I. Bogdan, *op. cit.*, p. 32, p. 140—143.

60. Documente privind istoria României, A. XVII, V. p. 98 (orig. slav); Şt. Pascu, Vl. Hanga, *Crestomaţie*, III, p. 457.

61. Gh. Ghibănescu, *Ispisoace*, II, 2, p. 32—33; Şt. Pascu, Vl. Hanga, *Crestomaţie*, III, p. 457.

62. Şt. Gr. Berechet, *Dreptul vechilor noştri ierarhi la judecarea mirenilor*, Bucureşti, 1938, p. 22 (extras «B.O.R.»), 1938, 11—12.

63. P. P. Panaitescu, *Documente privitoare la Mihai Viteazu*, Bucureşti, 1936, p. 23.

64. Vezi textul la Şt. Gr. Berechet, *Aplicarea pravilelor ca izvor al unificării spirituale şi naţionale la români*, p. 58, 60, în *Omagiu lui Ion Lupaş* 1, 60 ani, august 1940. 65. *Idem*, p. 60.

66. A se vedea şi I. N. Floca, *Originile dreptului scris*, p. 151.

vincii românești. Dovezi despre aplicarea lor găsim în acest sens în cîteva documente păstrate, mai multe pentru «Îndreptarea legii» și mult mai puține pentru *Cartea românească de învățătură* [67].

În unele documente se face mențiune de pravile, fără însă a ni se indica titlul, capitolul, paragraful sau articolul [68]. Aceasta înseamnă că aici se face numai o aluzie la un oarecare principiu de echitate din dreptul bizantin și nu este o trimitere la un text stabilit din lege pe care judecătorul să-și întemeieze hotărîrea sa. Din documentele, foarte puține la număr, care citează pravila, se poate desprinde cu certitudine aplicarea uneia sau alteia din pravilele noastre [69]. De aici rezultă că, la noi, peste tot, și în mod frecvent, obiceiul țării sau al pămîntului românesc era acela care reglementa relațiile sociale și că pravila era chemată doar să dea un colorit cărturăresc sentințelor pronunțate de judecătorii cărturari în temeiul obiceiului, care era în speță, unul și același cu prevederile pravilei. Principiul considerării obiceiului ca superior legii scrise rezultă chiar din conținutul pravilei, care prevede expres acest lucru și anume : «Carte românească...» în glava 56,3 iar *Îndreptarea legii* în cap. 361.3. Practic, se aplica acest principiu atunci cînd intra în conflict obiceiul cu legea scrisă, cînd avea prioritate mereu obiceiul ca lege a pămîntului și a Țării Românești. Principiul se păstrează și este menționat în aceeași formulare și în legiuirile feudale ulterioare [70].

Tendința vădită spre o întărire științifică a sentințelor judecătorești rezultă și din faptul înmulțirii manuscriselor din pravilă, din nevoia tipăririi lor în limba românească, ca și din circulația și răspîndirea lor în ambele forme, pe întreg pămîntul locuit de români. Atingerea practică a acestui scop, mai mult de natură culturală decît de practică judiciară, era ajutat prin faptul că, prin menționarea pravilei se caută în primul rînd întărirea obiceiului, a obiceiului existent care-și găsea aplicare cotidiană în reglementarea tuturor relațiilor sociale [71]. Că acesta a fost scopul rezultă chiar din denumirea pravilei moldovenești *Carte românească de învățătură de la pravilele împărătești* adică un manual pentru instruirea și educarea judecătorilor în spiritul aplicării principiilor dreptului la un nivel cerut de exigențele culturii vremii și a monarhiei feudale românești.

Toate aceste aprecieri pot fi dovedite, fie cu arătarea documentelor, care indică sau lasă să se înțeleagă că pravila prevede aceleași sancțiuni, în speța dată, ca și obiceiul locului pe care vine să-l întărească ; fie prin

67. *Idem*, p. 151—152.

68. A se vedea ex. la : N. Iorga, *Studii și documente*, București, 1904, p. 259, N. 407 ; Gh. Ghibănescu, *Surete și Izvoade*, XX IX, Jassy 1914, p. 235—250 ; A se vedea și opinia lui Val. A. Georgescu, în «Studii» 18 (1965), nr. 1, p. 54—56 ; *Letopisețul cantacuzinesc*, Ed. Cristescu, Simache, Buzău, 1942, p. 177—186 ; P. F. Tinculescu, *Cărți de despărțeală*, op. cit., p. 65—66 ; Șt. Gr. Berechet, *Aplicarea pravilelor*, op. cit., p. 58—60 ; Șt. Pascu, Vl. Hanga, *Crestomație*, II, 1, București, 1958, p. 442 și II, 7, București, 1963, p. 457—458, 467—468 ; cf. *op. cit.*, Vl. Hanga, *Le droit romano-bizantin*, loc. cit., p. 251, n. 78.

69. Din enumerarea acestora, cu caracter cu totul orientativ, rezultă că Pravila Moldovei din 1646 și-a găsit efectiv aplicarea abia în două documente, cf. Vl. Hanga, *Le droit romano-byzantin*, loc. cit., p. 252. 70. *Idem*, p. 253, n. 84. 71. *Idem*, p. 254.

faptul că chiar unele obiceiuri au aceleași izvoare ca și legile scrise, realitatea socială dată, fie că conținutul obiceiului este același cu acela al normelor de drept înscrise în pravilă.

Dovezi despre utilizarea în practică în instanțele judecătorești a *Cărții românești de învățătură* găsim puține și anume :

În Cronica Moldovei, scrisă de Nicolae Costin, unde se spune că pe vremea lui Constantin Duca Voievod (1700—1703) căpitanul Gruia de la Covurlui a fost judecat pentru răpirea logodnicei altuia în baza glavei 32.2 unde se spune că «Certarea răpitorului iaste numai moartea» și glava 32.3 unde se adaugă : «Cela ce va răpi pe vreo muiare nu se va certa numai cu moartea, ci încă va pierde și bucatele ce le va da giudeţului muiarei cei răpite, de va fi muierea mireancă» [72].

În Letopisețul lui Ienache Kogălniceanu (vol. II, p. 245), se spune că Ilie Canta, un fiu de boier, «cam nebun și semeț», pentru ucidere a fost sancționat în baza glavei 8.11 unde se spune că : «Oricare boiarin va face moarte degrabă... a fost sancționat cu moartea». Revenindu-se asupra hotărîrii în baza glavei 63.3 a fost apoi condamnat și executat în baza glavei 29.3 [73].

În vremea fanarioților ca și mai tîrziu în secolul XIX, dovezile de aplicare a pravilei se înmulțesc [74], mai ales în cazurile de judecată soluționate de dicasteriile mitropolitane [75].

În documentul din 5 iulie în 5078 (1571) din vremea lui Bogdan fiul lui Lăpușneanul, în documentul 7107 (1599), din vremea lui Ieremia Movilă, în documentul din 27 mai 1600 [76], fiind vorba de uciderea săvîrșită de «o mulțime» s-a aplicat glava 57.11 unde se dispune : «Cînd se va ucide neștine de mulți, județul nu va ști care dentr-aceia mulți l-au ucis, atunci toți se vor certa cu bani, sau îi vor scoate den moșie sau la ocnă». Pravila era conformă și cu obiceiul pămîntului [77]. Aici pravila se aplică în cazul de «deșugubină».

Din arătarea sancțiunilor ce se aplicau diferitelor infracțiuni în vremea lui Vasile Lupu de către martorii oculari care ne-au transmis știri despre aceasta în lucrările lor [78], și care nu contravin cu nimic celor prevăzute de pravilă vin în sprijinul tezei că și pravila își avea aplica-

72. Niculai Costin, *Letopisețul Moldovei de la Ștefan Sil Vasile*. De a doua domnie a lui Constantin Duca Vodă, Vă leatu 7209, ediția Mihail Kogălniceanu, *Cronicele României sau Letopisețele Moldovei și Valahiei*, Ed. II, Tom. II, București, 1872, p 48. A se vedea și Șt. Marinescu, *op. cit.*, p. 28, n. 23.

73. Enachi Kogălniceanu, *Letopisețul Țerrei Moldovei, de la domnia întîia și pînă la a patra domnie a lui Constantin Macrocordat*, V. V. Scrisă în Țarîgrad, 1773—1774, de domnia lui Ion Callimach Vodă. Ed. Mihail Kogălniceanu, *Cronicele României sau Letopisețele Moldovei și Valachiei*, Ed. II, Tom. XII, București, 1874, p. 245—246, cf. St. Marinescu, p. 208, n. 24.

74. Vezi Șt. Gr. Berechet, *Aplicarea Pravilelor*, p. 69.

75. Vezi I. V. Covertă, *Aplicarea pravilelor*, în Rev. «Studii teologice», 1961, 7—8, p. 466; M. Păcurariu, *Dicasteria și consistoriul Mitropoliei Ungrovlahiei*, în Rev. «Biserica Ortodoxă Română», 1957, 7—8, p. 960—970 ; E. Erbiceanu, *Vechile pravile ale Bisericii Românești în secuiii trecuți*, în Rev. «Biserica Ortodoxă Română»,XXII, 1898—1899, p. 733—734.

76. Citate și de Șt. G. Longinescu, *Istoria dreptului românesc*, București, 1908, p. 268—269. 77. *Idem*, p. 269.

78. Șt. Marinescu, *op. cit.*, p. 206.

bilitate cel puțin pentru a întări obiceiul care se bucura de autoritate certă.

Din existența a numeroase traduceri ale codului agrar care a circulat pe pămîntul patriei noastre s-a tras la fel concluzia că acesta s-a aplicat efectiv la noi [79].

În sprijinul acestei teze s-a mai invocat și concordanța ce se poate stabili între diferitele prevederi din codul agrar bizantin și obiceiul pămîntului românesc [80].

Dovezile menționate, departe de a putea să arate că pravila s-a aplicat în mod frecvent cotidian, arată însă că pravila este ceea ce însuși titlul ei o spune «Carte de învățătură» și anume, carte românească de natură enciclopedică, care în această formă a contribuit la formarea conștiinței juridice naționale unitare și prin aceasta și la formarea și întărirea conștiinței naționale a poporului român ca element constitutiv al acestei conștiințe și în același timp ca mod de exprimare și de întărire a ei în rîndul maselor populare. Dovada aceasta o avem chiar în prefața pravilei Moldovei, unde se spune că învățăturile sale sînt destinate «tuturor (întregului) rodului românesc» [81].

8. «CARTE ROMÂNEASCĂ DE ÎNVĂȚĂTURĂ DE LA PRAVILELE ÎMPĂRĂTEȘTI ȘI DE LA ALTE JUDEȚE», IZVOR AL ISTORIEI ȘI TEZAUR AL CULTURII ROMÂNEȘTI.

Legilor juridice nu totdeauna li se acordă o valoare documentară așa cum se acordă documentelor propriu-zise. Deși uneori se contestă legilor valoarea de documente ale istoriei, ele au totuși o valoare proprie și specifică documentară. Aceasta constă în datele istorice pe care le cuprinde în mod inevitabil textul legilor. În al doilea rînd, valoarea documentară a legilor constă în modul specific în care acestea refelectă orînduirea socială care le-a generat. Legile sînt acelea care determină elementele constitutive ale orînduirii sociale și delimitează în timp chiar și succesiunea diferitelor orînduiri sociale. În legi se oglindește în modul cel mai fidel, mai complet și mai veridic și modul de organizare al statului din vremea în care ele au fost elaborate.

Privite astfel, legile vin în sprijinul cercetătorilor care se ocupă de istoria societății în general și de istoria statului în special. Din textul legilor se pot desprinde uneori elemente mai precise și într-o înlănțuire mai logică decît acelea pe care le cuprind documentele simple de natură istorică. Cunoașterea legilor poate să lămurească mai direct, mai fără ocol și ezitări, adevărul istoric în ceea ce privește organizarea și funcționarea statului ca și structura social-juridică a societății în genere.

Privite astfel, legile juridice constituie principalul document care ne oferă imaginea societății umane sub aspectul orînduirii sociale și de stat. Faptul acesta poate îndreptăți chiar formula «jus est magister historiae» după cum îndreptățită este și formula «historia est magistra vitae» [82].

---

79. Val. Al. Georgescu, *Contribution a l'etude...*, p. 90—91.
80. Val. Al. Georgescu, *Legislația agrară*, p. 7—23.
81. A se vedea și I. N. Floca, *Originile dreptului scris*, p. 156—157.
82. L. Stan, *Note curs doctorat*, 1968.

Ordinea juridică creată prin legile de drept ale unui stat nu este altceva decît viaţa acelui stat înfăţişată în relief juridic adică, înfăţişarea ei într-o schemă închegată logic şi sistematic din trăsături şi contururi juridice, prin care se aduce la expresie tot ceea ce este esenţial şi caracteristic în viaţa unei societăţi şi a unui stat. Ordinea juridică reprezintă starea de echilibru întemeiată pe legi, sprijinită şi apărată de aceste legi, care se găsesc în ansamblul lor organizate într-un sistem bine închegat ce creşte aidoma crengilor unui copac dintr-o tulpină, adică dintre realitatea dinamică pe care o reprezintă orînduirea socială care stă la baza statului din vremea alcătuirii lui [83].

Legile, ca element al suprastructurii, reflectă ideologia societăţii, concepţia despre lume şi viaţă a vremii, iar ideologia stabileşte coordonatele ordinei juridice care fac să nască şi să crească legile de drept cu rădăcini adînc înfipte în însăşi orînduirea socială care le-a generat. Fiecare etapă a istoriei îşi are ideologia ei, şi privind prin prisma acestei ideologii putem să ne dăm seama şi de caracterul legilor de drept generate de această ideologie ancorată în orînduirea socială respectivă [84].

Din prezentarea acestui proces complex rezultă că legile de drept constituie documente de o deosebită valoare culturală, istorică care înfăţişează în mod real şi bine conturat, conţinutul istoriei unui stat ca şi a poporului, a culturii lui, ca şi ponderea pe care o au în istoria şi cultura universală.

Cunoaşterea Pravilei Moldoviei intitulată în mod semnificativ de alcătuitorii ei «Carte românească de învăţătură de la pravilele împărăteşti şi de la alte judeţe», în raport cu izvoarele ei directe şi indirecte ca şi cu celelalte colecţii ale legilor de stat, ale statului român şi a «legii Ţării Româneşti» sau obiceiul ţării, contribuie la lămurirea mai adîncă a problemelor legate de istoria şi cultura românească, de orînduirea socială şi de stat, în genere şi a ordinei juridice înscrise prin această lege, în special.

De asemenea, studierea atentă şi amănunţită a pravilelor româneşti ne ajută să lămurim caracterul statului feudal, pentru că în această pravilă apare cu deplină claritate faptul, că statul românesc a fost un stat feudal care a avut la bază o ideologie proprie cu rădăcini adînci în cultura bizantină.

CONCLUZII.

Prin includerea integrală a *Cărţii româneşti de învăţătură de la pravilele împărăteşti*, în *Pravila Ţării Româneşti, Îndreptarea legii* de la Tîrgovişte din 1652, Pravila Moldoviei devine un manual de drept mai complet, un nomocanon românesc, destinat nu numai şcolii superioare din Ţara Românească, unde se preda cu siguranţă alături de cele-

83. Idem, *Ibidem*. 84. Idem, *Ibidem*.

lalte discipline ale vremii și dreptul, ci și un manual destinat să servească atît nevoilor Țării Moldovei cît și ale Țării Ardealului, unde *Carte românească de învățătură de la pravilele împărătești* s-a impus prin Îndreptarea legii și în uzul ardelenilor, prin intermediul Bisericii, singura lor instituție națională.

Carte românească de învățătură s-a utilizat în Țara Moldoviei alături de pravilele existente în limba greacă și în limba slavă avînd aceeași valoare în fața instanței de judecată, adică de îndreptar în cazul în care obiceiul locului nu reglementa situația dată. *Carte românească* însă s-a aplicat și în practica de judecată mirenească și bisericească și a celorlate Țări românești, adică în Țara Românească și Transilvania mai ales prin intermediul Îndreptării legii atît în instanțele colegiale, cît și în cele individuale. *Carte românească de învățătură* odată elaborată a circulat nestingherit peste granițele Moldovei mai ales în celelalte țări românești, așa după cum circulau la vremea respectivă și celelalte pravile în limba greacă sau limba slavă avînd aceeași valoare ca și acestea. Așa se poate explica și faptul că abia la cîțiva ani după apariția ei la Iași în 1646, pravila se reeditează prin încorporarea ei în pravila Țării Românești, *Îndreptarea Legii* — Tîrgoviște, 1652, iar în această formă o găsim și în Transilvania utilizîndu-se în cadrul instanțelor naționale bisericești și cneziale.

LUCRAREA SFINȚITOARE A SFINTULUI DUH ÎN BISERICĂ

Pr. drd. ALEXANDRU JOIȚA

Pogorîrea Duhului în chip de limbi de foc la Cincizecime arată nu numai voința lui Hristos de a cuprinde în Biserică, adică în iubirea Lui, toată lumea unificată în această iubire ci și voința ca în această unitate să se mențină identitatea fiecărei persoane [1]. Limbile au chipul focului pentru că focul arde tot ce e rău, tot ce dezbină (Sf. Ioan Hrisostom, *In Sanctam Pentecostem*, hom. II, col. 467), pentru că focul susține entuziasmul iubirii de Dumnezeu și de oameni în Hristos ca lucrare supremă a Sfîntului Duh.

«Acesta este întunericul divin supraluminos» (Dionisie Areopagitul, *De divinis nominibus*, I § I, P. G. III, col. 588) al Sfîntului Duh ce are împreună cu Tatăl și cu Fiul dumnezeirea, mărirea și stăpînirea [2] (după cuvîntul lui Didim cel Orb), «purcezînd de la Tatăl și strălucind prin Fiul» (cum zice patriarhul Grigore Cipriotul) [3], Duh zămislitor de Biserică într-un mod care l-a îndreptățit pe Sfîntul Ioan Hrisostom să spună că «dacă Biserica există, este evident că e de față Duhul» [4], pe Sfîntul Irineu să dogmatizeze pios că «acolo unde este Biserică este și Duhul lui Dumnezeu» (Ubi ecclesia, ibi Spiritus Sanctus et ibi veritas) [5] iar pe Sfîntul Simion Noul Teolog să-i adreseze aceluiași Divin Paraclet această epicleză plină de un sacru fior : «Vino Lumină Adevărată ; vino Viață Veșnică ; vino Taină Ascunsă ; vino Comoară Nenumită ; vino Cel Negrăit ; vino Față Necunoscută ; vino Bucurie Negrăită ; vino Lumină Neapusă» [6].

1. *Sfîntul Duh și iconomia lucrării lui sfințitoare în Biserică.*

Consubstanțialitatea, egalitatea, sinipraxia și perihoreza Persoanelor Treimice determină sinergia Treimică sau, cu expresia lui V. Lossky, «Treimea teologică» se reflectă în imanență nu ca esență ci ca «Treime Iconomică» [7] printr-o kenoză creatoare, revelatoare, mîntuitoare și sfințitoare».

---

1. Sf. Vasile cel Mare zicea despre prima creație : Duhul încălzește natura apei pregătind-o pentru nașterea făpturilor vii ca și păsările care clocesc ouăle, comunicîndu-i însăși puterea de viață». St. Basile de Césarée, *Homelies sur l'Hexameron*, dans «Sources Chrétiennes», Paris, p. 169.
2. Sf. Didim cel Orb, P. G., XXXIX, 349 A.
3. Grigorie Cipriotul, P.G., CXLII, 283 C.
4. Sf. Ioan Hrisostom, *Cuvîntări la praznice împărătești*, București, 1942, p. 257.
5. Sf. Irineu, *Adversus Haereses*, III, XXIV, P.G., VII, 1966.
6. Sf. Simeon Noul Teolog, P.G., 120, col. 507—509.
7. V. Lossky, *Essai sur la Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, of. K. Rahner, *L'approche de Dieu dans la dogmatiques catholique*, în «Ecrits théologiques», XV, 1970, p. 165.

Sfîntul Duh este o realitate de sine subzistentă, revărsîndu-se în lume ca dar fără să se identifice cu darul, care nu-i de sine subzistent dar subzistă ipostatic în el, deoarece spune Sfîntul Vasile cel Mare «viaţa pe care o transmite Sfîntul Duh altei persoane nu se desparte de el» [8]. Înţelepciunea ce vine de la Sfîntul Duh nu e lipsită de forţa firească ce preface totul în viaţă, fiindcă această lumină, după cuvîntul Sfîntului Grigore Palama, «este ipostaziată, nu ca una care posedă un ipostas propriu ci pentru că o tranmite Duhul...» [9].

Duhul iradiază puterea Sa din sînul Dumnezeirii prin energiile divine necreate ce sînt atrase de eurile celor vrednici. Sfîntul Grigorie Palama subliniază că Duhul Sfînt «se împărtăşeşte în chip neîmpărtăşibil şi se desparte în chip nedespărţit». Iconomia Sfîntului Duh întemeiază Biserica creştină în care natura creată e transfigurată «din pricina harului Duhului, care a biruit-o şi o arată avînd pe singur Dumnezeu lucrător în ea» [10], cum zice Sfîntul Maxim Mărturisitorul. Astfel noi, încă din această lume, nu sîntem părtaşi numai unei graţii simple, neipostatice, ci luminii celei necreate «căci sîntem temple ale Duhului cel existent şi subzistent ca unii ce ne-am împărtăşit de firea cea dumnezeiască şi negrăită prin unirea cu El», scrie Sfîntul Chiril al Alexandriei [11]. Umanitatea lui Hristos este izvorul de unde se varsă Duhul ca lucrare a Treimii în toată comunitatea Bisericilor, dar prin venirea Mîngîietorului peste Sfinţii Apostoli, acest loc nu se află în afară de Biserică ci în ea, Duhul însuşi fiind sursa intimă şi profundă a ei, deşi rămîne totdeauna mai mult decît Biserica.

Dacă, după inspirata expresie a Sfîntului Ioan Damaschin «Fiul e chipul Tatălui, iar Duhul e chipul Fiului» [12] şi «numai prin Fiul străluceşte Duhul şi în Duhul e cunoscut Dumnezeu», cum subliniază Sfîntul Atanasie cel Mare [13] prin unirea noastră cu Duhul Sfînt vom deveni părtaşi ai Împărăţiei eterne. Vor deveni moştenitori ai lumniii desăvîrşite şi ai contemplaţiei Prea Sfintei şi Atotputernicei Treimi... «cei care se vor uni pe de-a-ntregul cu Duhul întreg şi aceasta va fi împărăţia cerească», grăieşte Sfîntul Grigorie de Nazianz [14].

Unirea naturii create cu energia dumnezeiască necreată este vocaţia cea dintîi a creaţiunii [15] şi în aceasta constă lucrarea cea sfinţitoare a Sfîntului Duh în lume în general şi în Biserică în special fiindcă «din Sfîntul Duh izvorăsc izvoarele darului care adapă toată făptura spre rodire de viaţă». Prin Sf. Duh, raţiunile seminale ale Logosului sînt polenizate de energile divine necreate pentru a se produce metamorfoza teandrică a chipului divin din om într-o asemănare, raportul şi distanţa dintre ele fiind reliefate de Sf. Vasile cel Mare în această formulă axio-

8. Sf. Vasile cel Mare, *Împotriva lui Eunomiu*, P.G., XXIX, 772 B.
9. Grigorie Palamas, *Défense des saints hésychastes*, Introd., texte critique, trad. et notes de T. Meyendorff, Louvain, 1959, Coisl. f. 2000 C, p. 572—579, I, P. G., p. 694.
10. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 1076 B—C.
11. Sf. Chiril al Alexandriei, *Despre Sfînta Treime*, VIII, P.G., 1089 D.
12. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, I, 13, P.G., XCIV, 856 B.
13. *Scrisori către Serapion*, I, 19, 573, C.D. (trad. tranceză), p. 116.
14. Cuv. XVI, 9, P.G., 945.
15. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, p. 438.

matică, «chipul este asemănarea în potență iar asemănarea este chipul în actualitate» [16]. Această soteriologică ascensiune vie a muntelui asemănării epectazice ce pornește de la fundamentul ontologic al chipului este rezultatul lucrării sfințitoare a Sfîntului Duh în Biserica lui Hristos.

Această lucrare sfințitoare a Duhului a început de la Întruparea Mîntuitorului Hristos, prin ungerea Lui [17] deoarece ungerea este chiar actul prin care veșnicul Fiu al Tatălui dobîndește Duhul ca Fiu omenesc al aceluiași Tată avînd ca origine Întruparea și constituind sursa de îndumnezeire treptată a firii Sale create [18], fără transformarea naturii sale create în natură necreată și acesta este și drumul credincioșilor care trebuie să schimbe firea egoistă într-o structură personală eclezială după modelul Bisericii, trupul tainic al lui Hristos. «Refacerea naturii noastre divizate și egoiste în natura Bisericii — spune Sfîntul Chiril al Alexandriei — e totuna cu reunirea persoanei noastre cu Hristos și cu semenii noștri, cu natura cea nouă a Bisericii» [19]. Avînd ca origine hotărîrea lui dumnezeiască cu privire la mîntuire, Biserica se definește drept cetate sfîntă, care a fost sfințită să devină conformă cu Hristos și să participe la natura divină prin comuniunea Sfîntului Duh. Temelia Bisericii ca umanitate îndumnezeită stă în Întrupare și în Ungere [20], deoarece iconomia divină cuprinde istoric și ontologic aceste două lucrări fundamentale : aceea prin care Dumnezeu s-a făcut om, dar și aceea prin care firea omenească participă la lucrarea divină necreată. Prin acestea amîndouă toți creștinii sînt uniți în Hristos. «Biserica — trupul tainic al Domnului» [21] este icoana unirii ipostatice, iar tot ce ea poseda static devine prin energia Duhului existențial și dinamic și prin nevoințe credicioșii află că starea de jertfă este o transpunere pe planul lui Dumnezeu, este o existență sfințită în Dumnezeu. Mîntuitorul, voind să treacă umanitatea Sa prin moarte, pentru a face să se arate în ea adevărata viață ce se adapă din izvorul dumnezeirii, s-a predat focului Sfîntului Duh.

În chipul focului ce s-a pogorît peste Hristos (în Iordan) și a rămas asupra Lui, era închipuit ca în umbră Duhul Sfînt, «căci nedomolit și fără sfîrșit era focul altarului... Unul-născut s-a făcut om iar după chipul umanității se spune că s-a făcut părtaș de Duhul» [22] de aceea Sfîntul Ambrozie folosește această expresie cutezătoare : «Trupul lui Hristos este trupul Sfîntului Duh pentru că Hristos este Duh» [23].

---

16. Sf. Vasile cel Mare, *Despre structura omului*, I, P.G., XXIX, 32 C.
17. «El (Iisus) se numește Hristos în virtutea ungerii care privește trupul Său... Nu e vorba însă de untdelemn obișnuit ci de Sfîntul Duh», Sf. Ioan Hrisostom, *Comentariu la Epistola către Romani*, Omil. II, I P.G.L.X., 395.
18. Cf. Pr. I. Moldovan, *Învățătura despre Duhul Sfînt în Ortodoxie și preocupările ecumenice actuale* (teză de doctorat în teologie), în «Mitropolia Ardealului» XVIII (7—8), iulie-august, 1973, p. 764.
19. «Despre Sfînta Treime», I. P.G., LXXV, 696 D. — 697 A.
20. *Idem*, Comentariu la Isaia, V, 1, 32, P.G., LXX, 1144 C, D.
21. *Biserica trupul tainic al Domnului*, în «Biserica Ortodoxă Română», LX, (1942), nr. 7—8, de Prof. N. Chițescu.
22. Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinare în Duh și Adevăr*, XII, P. G. LXVIII, 458.
23. *Despre Taine*, IX, 58, P.L., XVI, 409.

Pentru făpturile care fac parte din Biserică — pepiniera și livada Duhului — este exclusă posibilitatea de a cuprinde toată puterea nemărginită a Sfîntului Duh și în acest sens este valabilă formula «Finitum non capax Infiniti». Numai în natura umană a lui Iisus a încăput toată plinătatea dumnezeirii și numai la Înviere trupul Domului s-a umplut atît de mult de Sfîntul Duh «încît s-a unit la culme cu El și a îmbrăcat toată puterea lui de viață făcătoare» [24].

Moartea și învierea Domnului sînt nucleul din care a rezultat Biserica prin pogorîrea Sfîntului Duh.

«Care este rodul și rezultatul patimilor lui Hristos, ale cuvintelor și faptelor Lui? — se întreba teologul bizantin Nicolae Cabasila. Dacă le privește cineva pe acestea în legătură cu noi, rezultatul nu este altceva decît venirea Sfîntului Duh în Biserică» [25].

Se poate face o distincție între harul cosmic oferit de Sfînta Treime întregului univers și Harul eclesial oferit Bisericii creștine de Sfîntul Duh. Harul cosmic începe a se revărsa în creație de la primul act divin exprimat prin: «să fie lumină» împlinit simultan cu voința divină, iar harul eclesial sălășluiește prin limbile de foc înțelegător ale Cincizecimii care nu se vor înălța de pe pămînt pînă la parusie. Pogorîrea Sfîntului Duh pe pămînt n-a avut loc însă înainte de preaslăvirea Fiului.

În Întrupare, în viața de jertfă, în cruce și în învierea Sa Mîntuitorul Hristos a revelat sensul vieții Sale și al Bisericii care în ultimă instanță poate fi definit drept perfecțiunea vieții ca dar, al unei jertfe permanente în slujirea lui Dumnezeu și a aproapelui prin Duhul Sfînt» [26]. Sintetic am putea spune că factorii teologici care au determinat sălășluirea defintivă a Sfîntului Duh în Biserică, în ordinea cronologică a iconomiei divine, sînt următorii: voința suverană a Tatălui, nașterea și înălțarea la cer a Fiului lui Dumnezeui, trimiterea de la Tatăl, de către Fiul și pogorîrea liberă a Sfîntului Duh la Cincizecime peste Sfinții Apostoli care abia acum înțeleg sensul vieții lui Hristos.

După Înviere, Hristos oferă ucenicilor Sfîntului Duh slava Lui (zice Sfîntul Grigore de Nyssa) și-n această lumină văd și înțeleg pe Domnul.

Lucrarea Duhului va naște pe Hristos, capul Bisericii, în ei, ca Biserică, acum pe cale de a se naște. Cincizecimea dezvăluie tocmai această taină a Duhului, a iconomiei divine, a Sfîntului Duh, în noua creație. Duhul Sfînt își revelează în plinătate misterul său propriu care se definește prin «a fi în», deoarece Tatăl creează totul prin Fiul în Sfîntul Duh.

Iconomia Duhului constă în a-l naște pe Fiul în sufletul creștin, pe aproapele meu în mine, în fratele meu. Numai «adăpați de Duhul îl bem pe Hristos», zice Sfîntului Atanasie cel Mare [27] ca și Sfinții Apos-

24. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Ioan*, 604.
25. N. Cabasila, *Liturgiae expositio*, P.G., 150, 435 A.
26. Pr. Constantin Galeriu, *Jertfă și răscumpărare* (teză de doctorat), în «Glasul Bisericii», 1973, nr. 1—2, p. 174.
27. *Epistola I ad. Serapionem*, P.G., XXVI, 576 A.

toli care «în timpul vieții pămînteşti a lui Hristos, erau cu Hristos dar nu în Hristos». Ei n-au devenit şi n-au ajuns să trăiască în Hristos decît în ziua pogorîrii Sfîntului Duh... Duhul a coborît peste Domnul Hristos la botez şi a coborît şi peste ucenici în ziua Cincizecimii. În Duhul şi prin Duhul ei au devenit în Hristos, au devenit Biserică [28], euri pnevmatopsihice dinamice.

2. *Nevoințele credincioşilor — pîrghii ale sălăşluirii lucrătoare permanente a Sfîntului Duh în inimile lor.*

Aprioric am putea spune că fără nevoințele filocalice ale credinciosului, Sfîntul Duh nu se poate sălăşlui în el, pentru zămislirea spirituală a lui Hristos, după cum, fără un pămînt roditor, o sămînță nu poate să rodească oricît de mirabilă ar fi.

Invocarea Sfîntului Duh, rugăciunea, este uşa care deschide cămara inimii noastre Mîngîietorului. Pe tot drumul duhovnicesc, de la acest moment şi pînă la punctul culminant al scării lui Iacov care uneşte pămîntul cu cerul ne însoțeşte epicleza despre care Sfîntul Maxim Mărturisitorul spunea : «Rugăciunea celui activ constă în cererea virtuților. Rugăciunea celui ce se îndeletniceşte cu contemplația naturii constă în cererea cunoştinței sființifice a lucrurilor... Rugăciunea celui ce se îndeletniceşte cu teologia este tăcerea tainică... Rugăciunea înfăptuieşte unirea celui ce se roagă cu Dumnezeu» [29].

Rugăciunea este fereastra potențială lăsată de Dumnezeu la cămara inimii omeneşti pe care deschizînd-o către cer ne agonisim lumina cunoştinței, căldura dragostei şi roua tuturor mîngîierilor duhovniceşti. Sfîntul Ioan Hrisostom, care spunea, între altele, că rugăciunea este izvorul ce udă plantele tuturor virtuților din grădina sufletului, arată în acelaşi timp că ea este o relație caldă şi rodnică cu Dumnezeu zicînd: «Vedeți la ce treaptă a fericirii vă ridicați prin rugăciune şi ce folos avem de aici ? Vorbim cu Dumnezeu şi cu Iisus Hristos, dorim ce ne place, cerem tot ce dorim, nu este grai care să poată spune îndeajuns ce preț are această comunicare a omului cu Dumnezeu şi cît folos aduce. Căci dacă în lume cei ce sînt împreună cu oamenii prudenți şi înțelepți îşi formează sufletul şi judecata prin convorbiri cu aceştia şi dacă devenim virtuoşi prin legăturile ce le avem cu oamenii de bine, cu atît mai mult vom avea folos de pe urma unei apropieri mai dese de Dumnezeu». «Rugăciunea este respirația sufletului», spune metaforic Sfîntul Grigore de Nyssa. Prin ea inspirăm aerul curat al energiilor divine necreate şi expirăm miasmele viciilor. Rugăciunea este un fel de mană cerească misterioasă în care rațiunea gustă toate deliciile epistemologice, voința toate euforiile speranței şi inima tot extazul iubirii. Rugăciunea este «tămîia ce împrospătează cărbunele cel aprins al inimii, după autorul lui «Faust», este «fiica credinței ; dar fiica trebuie să-şi

28. N. Afanasieff, *Le monde dans l'Ecriture Sainte*, în «Irenykon», I-er trim. 1963, p. 9.

29. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, III, p. 90.

întreţină mama, spune Kirkegaard. Rugăciunea este într-un sens profund cea mai completă teologie, de aceea avea dreptate Evagrie Ponticul cînd spunea : «...dacă eşti teolog roagă-te cu adevărat ; şi dacă te rogi cu adevărat eşti teolog» [30].

Un alt factor antropologic al sălăşluirii Duhului este postul integral, somatic şi psihic. Dacă şi medicina adevereşte prin practica ei ancestrală folosul dietei pentru eficacitatea profilaxiei sau terapiei în unele maladii, tot atît de necesară este ea pentru viaţa duhovnicească în care chiar şi mîncărurile mai slabe capătă cel mai delicios gust, cum zice Sfîntul Vasile cel Mare. Vorbind despre post, Petru Damaschin spune că : «el este rînduit... pentru ca omul să biruiască lăcomia pîntecului... şi să rămîie neîmprăştiat» [31]. Ceea ce conferă valoare soteriologică postului fizic, deosebindu-l de simpla abstinenţă stoică sau budistă este postul moral, «postul de la răutate», după expresia Sfîntului Ioan Hrisostom. Lectura biblică şi filocalică este o altă cale antropologică pentru coborîrea Sfîntului Duh. Citirea unui singur verset din Sfînta Scriptură a produs, de exemplu, în sufletul Fericitului Augustin cutremurul care l-a dus la celebra convertire la creştinism. Lectura aceasta a Sfintei Scripturi se face în Duhul smereniei. «Iar a cerceta şi a descoperi cineva Scripturile este voie proprie şi ştiinţă trupească, mai ales dacă le forţează ca un hoţ spre alegorie şi nu intră pe uşa smeritei cugetări» — zice Sfîntul Ioan Gură de Aur. «Acela este om de ştiinţă care lasă cuvintele neschimbate şi descoperă prin înţelepciunea Duhului tainele cele ascunse, mărturisite de dumnezeieştile Scripturi», zice Petru Damaschinul.

Din lectura biblică izvorăşte ca un alt factor antropologic meditaţia, reflexia sau cu memorabila sintagmă a Sfîntului Ioan Scărarul «înalta cugetare smerită». Puterea Logosului, mai ales pe fondul de abstinenţă al postului creştin despică norii fenomenalului «efemer», apropiindu-se de cerul «numenal», de paradisul creştin pe care rugăciunea îl deschide. Prin meditaţia Scripturilor şi a făpturii (a căror cunoaştere va exista pe Tabloul veşniciei, după o explicaţie a Sfîntului Maxim Mărturisitorul) noi cunoaştem pe Dumnezeu (iar această cunoaştere este un munte foarte înalt, încît cei mai mulţi se opresc la poalele lui, spune Sfîntul Grigorie de Nyssa) şi ne cunoaştem şi pe noi înşine cu toate că această introspecţie socratică, din cauza păcatelor noastre ne repugnă, noi căutînd tragica iluzie în plăcerea trecătoare a trupului, după cum spunea Pascal. Lipsa meditaţiei ne duce la orbire groaznică despre care Petru Damaschinul scria : «Pentru ca să pierim suferim moartea, iar pentru ca să ne mîntuim nu iubim nici viaţa». Aceşti factori antropologici care nu sînt, de fapt, în stare pură-autonomă, ci sînt ei înşişi daruri potenţiale ale Sfîntului Duh prin creaţie şi mîntuirea obiectivă în Hristos, sînt socotiţi de către Petru Damaschinul ca «fapte trupeşti» şi sînt enumerate astfel : liniştea, postul cu măsură, privegherea cu măsură, psalmodia

30. Evagrie Ponticul, *Despre rugăciune*, cap. 60, P.G., LXXIX, 1175—1200.
31. Petru Damaschinul, *Învăţături duhovniceşti*, în *Filocalia*, vol. V, p. 48.

sau rugăciunea trupească, rugăciunea duhovnicească, citirea cuvintelor și vieților părinților și întrebarea celor experimentați [32].

3. *Lucrarea Sfîntului Duh prin harul dumnezeiesc și colaborarea liberă a omului cu el în Sfintele Taine ale Bisericii Ortodoxe.*

«Murind Hristos, zice Fericitul Augustin, coasta Sa este străpunsă cu lancea ca să izvorască Tainele din care este formată Biserica» [33]. Toiagul care actualizează această curgere a harului divin este Cincizecimea, prin lovirea stîncii lui Hristos. Tainele sînt o continuă epicleză a Bisericii și o continuă Cincizecime. După Nicolae Cabasila Biserica se arată prin Taine cum se arată inima prin mădulare și rădăcina pomului prin mlădițe. Sfîntul Duh zămislește și crește în noi pe Hristos. Sfîntul Duh cel netrupesc și simplu, infinit în putere, nemărginit în măreție, nemăsurabil în timp și darnic cu darurile sale, este sfințitor, protejînd și cultivînd virtutea în credincioși ca o lumină pentru descoperirea adevărului. El, care umple totul de puterea Sa (prin harul cosmic) nu se comunică decît celor vrednici proporțional cu credința (harul eclesial). El, care dă harul îndestulător pentru tot se unește cu sufletul lipsit de patimă. El este acela care luminează pe cei duhovnicești prin comuniunea cu El, de la El vin prevederea viitorului, înțelegerea tainelor și lucrurilor ascunse, împărțirea harismelor, felul de a trăi ceresc printre oameni, bucuria fără de sfîrșit, sălășluirea permanentă în Dumnezeu și darul cel mai de preț : îndumnezeirea omului [34] prin Sfintele Taine și nevoințele filocalice. Ansamblul Tainelor sfințește viața credinciosului și asigură plenitudinea harului. La epicleza Bisericii Dumnezeu răspunde cu harul sfințitor și astfel din rugăciunile credincioșilor și din răspunsurile efective ale lui Dumnezeu prin efluviile de har se constituie Tainele ca dialog ontologic între Dumnezeu și om în vederea mîntuirii, a îndumnezeirii. Fiecare Taină este covîrșirea făpturii de către Duhul lui Dumnezeu, adică transfigurarea și sfințirea făpturii noastre de către Dumnezeu, prin puterea Duhului.

Nu desființarea sau lezarea omenescului ci înnobilarea, purificarea, renașterea credinciosului fiindcă Duhul Tainelor «nu desființează cît de puțin puterea firii ci mai degrabă fiind clădită prin întrebuințarea ei în mod contrar firii, o face iarăși tare prin întrebuințarea ei într-un mod potrivit firii, înălțînd-o la înțelegerea celor dumnezeiești» [35].

La fiecare Taină se săvîrșește o epicleză, deci o invocare a Duhului și în baza acesteia prin fiecare Taină se primește o energie a Duhului [36] de către credincios. Botezul este începutul Tainelor, este botezul în moar-

32. *Ibidem*, p. 47—51.

33. F. Augustin, «*In Ioannis Evanghelium tractatus*», C. 9, 10, în «Ronët de Journal Enchiridion Patristicum», et VI—VII, 1929, p. 589.

34. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfîntul Duh*, P.G., 9, 22, 23, 108 A—109 C.

35. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. III, p. 313.

36. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Sfîntul Duh în Revelație și în Biserică*, în «Ortodoxia», (1974), nr. 2, p. 244.

tea Domnului pentru părtășie de învierea Lui. Botezul este «naşterea spirituală» [37], este «Taina renaşterii noastre [38] duhovniceşti», de aceea, Sfîntul Ioan Damaschin scrie că «Mîntuitorul ne-a dat poruncă să renaştem prin apă şi prin Duh, deoarece prin rugăciune şi prin invocare, Sfîntul Duh coboară asupra apei. Dar pentru că omul este dublu din suflet şi din trup ne-a dat dublă şi curăţirea, prin apă şi prin Duh. Duhul pe de o parte reînnoieşte în noi starea după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, iar apa pe de altă parte curăţeşte prin harul Duhului trupul de păcat şi-l eliberează de stricăciune. Apa împlineşte icoana morţii, iar Duhul dă arvuna vieţii» [39].

Dacă în apă ne cufundăm ca în mormîntul lui Hristos, la ieşirea din ea ni se deschid cerurile sensibilităţii pnevmatice ale unirii cu Hristos, ale voinţei sfinte şi ale cunoaşterii supreme, faguri lucraţi de albinele harului în care se va depune mierea îndumnezeirii». Pecetea Sfîntului Duh primită prin ungerea Sfîntului Mir dă noului botezat posibilitatea să participe la viaţa de har a Bisericii, de aceea Mirungerea este considerată ca Cincizecime actualizată. Nicolae Cabasila spune că Sfîntul Botez aduce puteri lăuntrice în firea omenească pe care le pune într-o deplină lucrare Sfîntul Mir [40]. Încorporarea în unitatea eclezială sacramentală a misterului Paştelui şi a Cincizecimii şi deci încorporarea în Hristos şi în Duhul se împlineşte prin celebrarea Botezului şi a Mirungerii. Cele două Taine sînt deci distincte ca şi cele două mistere pe care ni le comunică. Şi totuşi ele nu formează decît împreună reprezentarea sacramentală a unicului [41] mister răscumpărător al lui Hristos.

În Taina Mărturisirii sau Spovedaniei [42], penitentul «vine cu haina fiinţei sale spre a o spăla cu şiroaie de lacrimi din adîncul inimii» [43]. Mustrările de conştiinţă şi hotărîrile de îndreptare sînt absolut necesare dar apa harului Sfîntului Duh redă hlamidei sale ontologice puritatea şi îndumnezeirea.

În Taina căsătoriei, Hristos a sfinţit pe cei ce se unesc ca soţi pentru ca ei «să ducă o viaţă fericită fiind uniţi prin harul dumnezeiesc» [44] pe de o parte, iar pe de alta «să pregătească harul pentru cei ce aveau să se nască mai tîrziu şi să le facă sfîntă originea» [45], cum zice Sfîntul Chiril al Alexandriei.

Taina Sfîntului Maslu nu este un antidot pentru moartea trupului, deşi după voinţa lui Dumnezeu şi credinţa celui bolnav ea aduce uneori izbăvirea de toată durerea trupului şi a sufletului şi de toată răutatea

37. Chiril al Ierusalimului, *«Pro Cațih»*, 16 (trad. de D. Fecioru), Bucureşti, 1943, p. 53.
38. Ilarie Pictavianul, *In Ps.*, 63, II, P.L., 9, 412.
39. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 9 (trad. de D. Fecioru), 1938, p. 251.
40. *Despre viaţa în Hristos* (trad. rom.), p. 71.
41. Schillebeecky E., *Le Christ, Sacrament de la rencontre de Dieu*, dans *«Foi vivante»*, Les Editions du Cerf, 1960, p. 178.
42. Sf. Irineu, *Contra ereziilor*, I, 13, P.G., 7—588 şi 592.
43. Sf. Ioan Hrisostom, *Cuv. III, Despre Pocăinţă*, nr. 4, P.G., 49, 298.
44. Idem, *Omilia 48, 6 asupra Facerii*, P.G., 54, 443.
45. *Comentar la Ev. Ioan*, II, C, I, P.G., 73, 223—226.

«prin ungerea cu untdelemn în chipul crucii de 7 ori la frunte, nări, față, buze, piept și mîini, urmînd de la spirit spre trup, de la psihoterapie la somatoterapie. Dacă prin Taina Sfîntului Maslu Domnul n-a vrut să dea omului nemurirea trupească, El aduce îndreptarea sufletului, pentru că atît în trecut cît și astăzi, de cele mai multe ori, ea se împreună cu Pocăința, a cărei completare se consideră [46].

Taina Preoției este echivalentul în planul spiritual al Tainei Căsătoriei încît Epifanie scrie: «Demnitatea episcopului are îndeosebi ca scop naşterea de părinți, căci episcopilor se cuvine a înmulți părinții în Biserica lui Hristos. Treapta a doua (prezbiteratul) nu poate naște părinți. Ea naște Bisericii prin Botezul naşterii fii iar nu părinți și învățători» [47].

Dacă în fiecare Taină se aduce înaintea lui Dumnezeu un buchet de epicleze, la fiecare din ele Dumnezeu răspunde printr-un Pesah al nostru, de la eonul amartic la eonul aretic, de la eonul firesc la cel dumnezeiesc. În Taina și jertfa Euharistiei «consumînd Trupul Mirelui și Sîngele Său intrăm în kinonia nupțială» [48], în cea mai intimă legătură cu Hristos prin lucrarea Duhului «sfințitorul care ne unește în Dumnezeu» [49].

În dumnezeiasca Euharistie se produce prin lucrarea Sfîntului Duh o miraculoasă «metavoli» a pîinii și vinului în Trupul și Sîngele lui Hristos.

O taborică «metavoli» se produce prin Duhul la fiecare Taină; prin Botez trecem de la păgînism la creștinism, prin Mirungere trecem de la trupesc la duhovnicesc, anticipînd deplina și definitiva spiritualizare a trupului de la parusie; prin Maslu trecem de la boala trupească la sănătate, prin Pocăință trecem de la păcat la virtute; prin Căsătorie trecem de la starea de fii trupești la cea de părinți trupești; prin preoție trecem de la ipostaza de fii duhovnicești la cea de părinți duhovnicești, iar prin Sfînta Euharistie devenim din consîngeni ai lui Adam, consîngeni ai lui Hristos.

Există, dialectic vorbind, o sinteză a tezei «ex opere operato» și antitezei «ex opere operantis» dacă prin «operans» înțelegem nu săvîrșitorul ci primitorul Sfintei Taine? Care este deci raportul dintre harul Sfîntului Duh și libertatea credinciosului la săvîrșirea și primirea Sfintei Taine? [50]. Sfîntul Maxim Mărturisitorul scrie că «nici harul dumnezeiesc nu săvîrșește luminarea cunoștinței fără un subiect care primește iluminarea după puterea lui firească, nici subiectul fără lucrarea mai înaltă a harului» [51]. Atunci se pune problema: lucrarea harului Sfîntului Duh și a voinței libere a credinciosului au o forță egală în îndumnezeire? Ori una este sinergia lor la început, alta pe parcurs și alta la sfîrșit sau mai

46. H. Andruțos, Dogmatica, p. 4 o
47. *Contra Ereziilor*, 57, 4, P.G., 42, 508.
48. *Eucharistie et Cantiques des cantiques*, în «Irenikon», 1950, p. 274.
49. Sf. Vasile, *Despre Sfîntul Duh*, P.G., 32, 133 C.
50. Prof. N. Chițescu, *Premizele învățăturii creștine despre raportul dintre har și libertate*», în «Ortodoxia», 1959, nr. 1, p. 3—35.
51. *Disputele teologice*, IV, 12, P.G., XC, col. 1308.

bine-zis pe calea epectazelor ? Folosind o analogie a Sfîntului Maxim Mărturisitorul am putea răspunde că pentru a vedea avem nevoie de ochi (adică libertatea absolută a voinţei) şi de razele soarelui (imagine a Sfîntului Grigore Palama pentru energiile divine necreate care sînt din Dumnezeu dar nu sînt identice cu fiinţa lui Dumnezeu), dar Dumnezeu este care face şi soarele să răsară şi ochiul să perceapă lumina, noi avînd posibilitatea să închidem ochii dar nu să stingem razele şi nici să le înlocuim în fenomenul perceperii optice a lucrurilor.

Se poate spune de asemenea că actul primirii, colaborării firii omeneşti cu harul este un fapt de o adîncă smerenie, pentru că credinciosul îşi recunoaşte nevrednicia şi neputinţa ontologică, aflîndu-şi izbăvirea numai în ajutorul divin. Această smerenie lucrătoare n-are nimic de-a face nici cu mîndria pelagiană, nici cu neantul predestinantist, cu supralapsarismul şi infralapsarismul. Aşadar, libertatea voinţei active este necesară pe tot urcuşul duhovnicesc, dar mişcarea eternă a îndumnezeirii se datoreşte energiilor divine ale Sfîntului Duh, care sînt pulsate de inima dumnezeirii prin arterele celor şapte Taine ale trupului tainic al lui Hristos care este Biserica. Sau cu analogia Sfîntului Ioan Casian redată în iconografia bizantină, uşa osmozei inefabile dintre har şi libertate la care bate Hristos pe dinafară are mînerul înăuntrul sufletului nostru. Trebuie să ne mai amintim că însuşi liberul arbitru al credinciosului are ontologic o tendinţă spre har, după cum trupul are una spre aer, apă, hrană şi lumină. «Anima naturaliter christiana», spunea Tertulian.

Evdokimov scrie şi el că «Insuflarea acelui πνεῦμα creaţiei ca ceva din fiinţa dumnezeiască pe care omul îl primeşte ca dar al vieţii, inerent în sufletul său, inseparabil de el arată că omul nu e rînduit numai spre divin ci că e din acel divin νοὺς din neamul lui Dumnezeu ce-l predestinează spre «theosis». Pentru tradiţia răsăriteană, natura creată vede harul implicat în chiar actul creator, de la naştere «Spiraculum vitae» (în opoziţie cu orice natură pură la care s-ar adăuga harul). Absenţa harului nici nu e de gîndit : ar fi o perversiune care desfiinţează natura echivalentă cu moartea cea de-a doua a Apocalipsei. Fericitul Augustin zice că dacă ştergi urmele actului creator al lui Dumnezeu natura cade imediat în neant. Adevărata natură e de a fi supranatură, supra însemnînd «faptul de a fi deiformă şi teoforă. Totuşi fericirea din rai nu este încă o stare îndumnezeită ci e numai punctul de plecare ce predestinează creatura» [52]. În legătură cu sinergia voinţei divine şi umane în realizarea asemănării cu Dumnezeu a omului, deci în scopul îndumnezeirii despre care au teologhisit Sfinţii Părinţi, Vladimir Lossky cugetă : «ca că poată executa ordinul de a deveni Dumnezeu — cum zice Sfîntul Vasile — omul trebuia să-l poată şi refuza. Dumnezeu se face neatotputernic în faţa libertăţii umane pe care nu o poate viola pentru că ea provine din atotputernicia lui Dumnezeu. Desigur, omul a fost creat numai prin voinţa lui Dumnezeu dar nu poate fi îndumnezeit numai prin ea. A fost

52. P. Evdokimov, *De la nature et de la grâce dans la théologie de L'Orient*, în «L'eglise et les eglises», v. II, p. 183—185.

necesară o singură voință pentru creație, dar e nevoie de două pentru îndumnezeire. O singură voință pentru a aduce la existență chipul ; dar două pentru a face chipul asemănare. Iubirea lui Dumnezeu e așa de mare că nu vrea să-l constrîngă pe om. Căci nu este iubire fără respect. Voința divină se va supune tatonărilor, ocolirilor, revoltelor înseși ale voinței umane pentru a o aduce la o liberă consimțire. Aceasta este providența divină. Culmea atotputerniciei implică astfel un fel de neputință voită a lui Dumnezeu, ca un risc divin. Persoana umană e cea mai înaltă creație numai pentru că Dumnezeu pune în ea posibilitatea iubirii, cum și a refuzării ei. Dumnezeu riscă ruina eternă a celei mai înalte creații a Sale, ca să poată fi cea mai înaltă. Paradoxul este ireductibil aici. Chiar în măreția sa de a putea deveni Dumnezeu, omul este capabil să poată cădea» (VI. Lossky, *Théologie Dogmatique*, în «Messager», nr. 48, p. 229).

Căderea înseamnă refuzul Sfintelor Taine prin care ni se dă harul Sfîntului Duh («prin care îl bem pe Hristos»), la care trebuie să adăugăm credința și faptele bune sau, cu expresia Sfîntului Pavel, «credința lucrătoare prin iubire, fiindcă nu putem intra la Tatăl decît în stare de jertfă curată, cum zice Sfîntul Chiril al Alexandriei («Închinare în duh și în adevăr»), Hristos fiind ușa iar Duhul Sfînt cheia care ne deschide ușa mîntuirii.

DESCRIEREA ŞI EXPLICAREA PROSCOMIDIEI RITULUI BIZANTIN LA TÎLCUITORII SFINTEI LITURGHII DIN EPOCA PATRISTICĂ ŞI CEA BIZANTINĂ

Diac. drd. CONSTANTINOS KARAISARIDIS

Tradiţia interpretării diferitelor acte liturgice este foarte veche. Începuturi de interpretare întîlnim, de exemplu, în Noul Testament. Dintre acestea amintim cea mai veche interpretare a ritului euharistic din epistola I-a către Corinteni a Sfîntului Apostol Pavel : «Căci de cîte ori veţi mînca această pîine şi veţi bea acest pahar, moartea Domnului vestiţi pînă cînd va veni» (1 Corinteni 11, 26) sau : «Paharul binecuvîntării, pe care-l binecuvîntăm, nu este, oare, împărtăşirea cu Sîngele lui Hristos ? Pîinea pe care o frîngem, nu este oare, împărtăşirea cu Trupul lui Hristos ?» (1 Corinteni, 10, 10) [1].

Interpretarea diferitelor acte de cult este foarte necesară, pentru că, pe de o parte, contribuie la înţelegerea acestora de către cei mai puţin iniţiaţi în pătrunderea semnificaţiei lor, iar, pe de altă parte, creează sentimente de evlavie şi de respect pentru formele de cult. Aceasta duce şi la o trăire mai profundă a diferitelor acte liturgice şi la înţelegerea mai deplină a sensului lor.

Studiul de faţă urmăreşte să arate cum a fost descrisă şi interpretată prima parte a Liturghiei, adică Proscomidia, de către tîlcuitorii răsăriteni ai Liturghiei, din perioada patristică şi din cea bizantină [2].

Pentru tratarea acestui subiect vom folosi, în primul rînd, o serie de comentarii din epoca patristică şi cea bizantină care explică diferite momente şi acte liturgice sau chiar slujbe în ansamblul lor.

Autorii acestor comentarii folosesc, în general, două metode de interpretare : unii o întrebuinţează pe cea istorică-realistă şi, alţii pe cea mistică-simbolică.

Dar, folosind numai metoda istorică se goleşte cultul de viaţă şi simţire, în timp ce folosind numai metoda mistico-simbolică se poate ajunge la interpretări fanteziste şi la concluzii inadmisibile din punct de vedere logic şi istoric. Numai luate împreună cele două metode se completează armonios. În cele ce urmează, ne vom mărgini la interpretarea Proscomidiei din Liturghia ritului bizantin pe baza celor două metode. Avem în vedere că modul săvîrşirii şi explicarea Proscomidiei în riturile

1. Comp. Pr. Prof. Ene Braniştе, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, Buc. 1943, p. 5.

2. Este cunoscut că Proscomidia (adică ritualul pregătirii darurilor) avea loc la început chiar în cursul Sfintei Liturghii, fiind aşezată înainte de anaforă sau rugăciunea Sfintei Jertfe ; cu timpul a fost mutată înainte de începutul Liturghiei, făcîndu-se în cursul Utreniei sau al Ceasurilor.

Bisericilor Vechi Orientale nu prezintă diferenţe esenţiale, pentru că, este foarte aproape de Proscomidia ritului bizantin din primele faze ale dezvoltării sale [3], în timp ce în Biserica Apuseană de astăzi ritualul Proscomidiei este extrem de sumar şi simplificat [4].

LOCUL, VASELE ŞI MATERIA PROSCOMIDIEI.

Locul din biserică în care se săvîrşeşte acum Proscomidia este amintit de comentatorii Liturghiei sub diferite denumiri şi anume : *protesis* (πρόθεσις = punere înainte), de la momentul aducerii înainte a darurilor de jertfă [5], *proscomidie* (προσκομιδή = oferire, afierosire), de la acţiunea de oferire şi afierosire a materiei de jertfă ; *paratrapezion*, adică loc situat alături de Sf. Masă ; *schevofilachion* [6], de la folosirea acestui loc pentru păstrarea vaselor, precum şi *pastoforion* [7], adică locul unde se depozitau şi se păstrau darurile pentru Euharistie aduse de credincioşi.

Stabilirea unui loc anumit pentru săvîrşirea Proscomidiei se datorează evoluţiei pe care a suferit-o Proscomidia. atît în ceea ce priveşte timpul, cît şi modul săvîrşirii ei [8]. De aceea e uşor de înţeles pentru ce tîlcuitorii mai vechi ai Liturghiei ca Dionisie Areopagitul şi Sf. Maxim Mărturisitorul nu amintesc nimic despre Proscomidie. Dintre tîlcuitorii de mai tîrziu, despre locul Proscomidiei vorbesc patriarhul Gherman al Constantinopolului şi arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului în operele lor. Ultimul, în special, întrucît în zilele lui (sec. XV), locul şi modul săvîrşirii Proscomidiei era acelaşi ca în practica actuală, referindu-se la locul proscomidiei observă următoarele : «Locul schevofilachionului (plasat în dreapta Altarului), care se numeşte şi protesis, însemnează Betleemul şi ieslea. Este un fel de ùngher pentru păstrarea vaselor nu departe de jertfelnic, chiar dacă, uneori, în bisericile mari era cam departe de el ; faptul că are forma de unghi, denotă sărăcia lui Iisus din prima venire ca şi sărăcia locului şi neîngrijirea ieslei [9].

---

3. Mai multe informaţii despre cultul lor în general vezi la Pr. Prof. Ene Braniştе, *Cultul Bisericilor creştine Vechi din Orient*, în rev. «Ortodoxia», an. XVII (1965), nr. 1, p. 83—131. În special despre Proscomidie a se vedea : Iulian A. Şchiopu, *Rînduiala Proscomidiei în riturile liturgice răsăritene*, în rev. «Studii teologice», an XXI (1969), nr. 7—8, p. 588 şi urm. ; Papas Marco Mandala, *La protesi della Liturgia, nel rito bizantino-greco*, Grottaferrata, 1935.

4. Vezi Pr. Prof. Ene Braniştе, *Liturghiile romano-catolice în comparaţie cu cele ortodoxe*, în rev. «Ortodoxia», an. 1957, nr. 1, p. 124.

5. Cf. Ieşire XXV, 23.

6. Gherman al Constantinopolului, Ἱστορία Ἐκκλησιαστικὴ καὶ Μυστικὴ θεωρία. P. G., 98, 396 B ; Simeon al Tesalonicului, Περὶ τοῦ Ἁγίου Ναοῦ, P.G., 155, 348 A.

7. K. Kalinikos, Ὁ Χριστιανικὸς Ναὸς καὶ τὰ τελούμενα ἐν αὐτῷ, ed. Atena, 1969, p. 132—133.

8. Mai înainte aducerea materiei de jertfă se făcea pe Sf. Masă ; diaconii aduceau, simplu, darurile din pastoforion la Sf. Masă, iar preotul rostea asupra lor rugăciunea de proscomidire. Aceasta se făcea după sărutarea păcii, în momentul în care astăzi se rosteşte simbolul credinţei, deci, după plecarea catehumenilor ; mai tîrziu Proscomidia a evoluat într-un ritual special care se săvîrşea în cursul cîntării Heruvicului ; în cele din urmă a ajuns în forma actuală a unei slujbe speciale, săvîrşite înaintea Sfintei Liturghii (P. Trempelas, Προσκομιδή, în «Marea enciclopedie greacă», ed. II, Athena, p. 777).

9. Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, col. 348 A.

Credem că este vrednic să amintim că în pictura bizantină proscomidiarul se zugrăveşte uneori printr-o scenă care reprezintă coborîrea Mîntuitorului de pe cruce (Ἀποκαθήλωσις) sau printr-o altă scenă care poartă inscripţia «adîncă smerenie» (Ἄκρα ταπείνωσις), care exprimă concepţia despre Hristos care se aduce cu mare smerenie spre jertfire.

Referindu-ne acum la diferite obiecte care sînt necesare la săvîrşirea Proscomidiei, avem de observat despre fiecare dintre acestea următoarele :

1. *Sf. Disc* (δισκάριον, δίσκος). După Gherman al Constantinopolului, discul «este patul în care se aşează Trupul Domnului de către preoţi şi diaconi» [10]. De aceea acelaşi autor compară pe preoţi şi diaconi cu Nicodim [11]. După Simeon al Tesalonicului «discul simbolizează cerul, şi pentru aceasta, este rotund şi ţine pe Stăpînul cerului» [12]. Desigur, folosirea discului a fost impusă de o necesitate practică, adică punerea Sfîntului Agneţ pe el. Aceasta a atras după sine şi diferitele interpretări alegorice ale Discului. Discurile mai vechi erau cu mult mai mari decît cele de astăzi [13], întrucît trebuiau să cuprindă mai multe pîini din care se pregăteau Sfîntul Trup pentru împărtăşire. Se ştie că pînă prin sec. VII—VIII, împărtăşirea laicilor cu Trupul şi cu Sîngele Domnului se făcea exact în modul în care astăzi se împărtăşesc clerici (întîi cu Sfîntul Trup, pe care-L primeau în palmă, apoi cu Sfîntul Sînge, pe care-L sorbeau direct din Sfîntul Potir).

2. *Copia, lancea* sau *suliţa* (λόγχη). Aceasta, servind la început unei nevoi practice, a căpătat cu timpul o semnificaţie simbolică, în conformitate cu referatul evanghelic : «şi unul dintre ostaşi cu suliţa, coasta Lui a împuns, şi îndată a ieşit sînge şi apă» (Ioan 19, 34). Diferiţi tîlcuitori şi-au însuşit această interpretare în general, că prin copie se reprezintă suliţa cu care a fost străpunsă coasta Domnului [14].

3. *Steluţa* (ἀστερίσκος). Desigur că tot motive practice au determinat şi folosirea steluţei, pentru a feri Sfîntul Agneţ de atingerea cu acoperemintele care se pune pe disc. Forma în chip de stea, de unde s-a luat şi numele de *steluţă*, a fost legată simbolic de steaua care a condus pe magi şi a stat deasupra ieslei Naşterii [15]. Dar după Simeon al Tesalonicului, împreună cu steaua de la Betleem sînt simbolizate şi celelalte stele [16].

În ceea ce priveşte introducerea folosirii steluţei, profesorul grec K. Kalinicos, crede că aceasta nu este mai devreme de secolul al XII-lea [17].

---

10. Gherman al Constantinopolului, *op. şi vol. cit.* col. 397 B.
11. *Ibidem.* 12. Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, col. 264 C.
13. «...De obicei forma discului era rotundă şi numai rareori avea formă octogonală. Discurile de forma pătrată erau necunoscute» (K. Kalinikos, *op. cit.*, p. 183).
14. Gherman al Constantinopolului, *op. cit.*, col. 397 B, 397 C ; Teodor de Andida, Προθεωρία κεφαλαιώδης περὶ τῶν ἐν τῇ θείᾳ Λειτουργίας γινομένων συμβόλων καὶ μυστηρίων, P.G., 140, 429 B ; Nicolae Cabasila, Ἑρμηνεία τῆς θείας Λειτουργίας, P. G., 150, 384 B, 385 A ; Simeon al Tesalonicului, Περὶ τῆς θείας Λειτουργίας, P.G., 155, 264 B—264 D.
15. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, 389 C ; Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, 285 C.
16. Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, 264 C. 17. K. Kalinikos, *op. cit.*, p. 186.

3. *Linguriţa* (λαβίς). Tradiţia veche bisericească era aceea a împărtăşirii laicilor cu Sfintele Daruri puse direct de către preot în mînă. Linguriţa a început să fie folosită cu puţin înainte de sinodul quini-sext (691—692), pentru că acest sinod, prin canonul 101 se ocupa cu modul în care credincioşii laici trebuiau să primească Trupul Domnului pentru împărtăşire. Privitor la data folosirii ei, C. Kalinicos presupune că «linguriţa», apărînd la început în spaţiul egiptean, ca obiect liturgic, a început cu timpul să se generalizeze în toată Biserica Răsăritului, înlăturînd obiceiul vechi, pomenit mai sus» [18]. Balsamon, interpretînd canonul pomenit, subliniază că «... nu nevrednicia laicilor ci credinţa adevărată, frica de Dumnezeu şi evlavia sinceră au născut acest obicei» [19]. Simeon al Tesalonicului, justificînd practica epocii sale [20], se referă la împărtăşirea laicilor cu Sf. Trup ca în practica de azi [21].

4. *Buretele* (σπόγγος). Servind unor nevoi practice, acesta se leagă, simbolic, de buretele pomenit în Sf. Scriptură: «Iar ostaşii punînd în vîrful unei trestii de isop un burete muiat în oţet, l-au dus la gura Lui» (Ioan 19, 29).

5. Sfîntul Potir(Ἅγιον ποτήριον). Face parte dintre vasele liturgice cele mai vechi. Este pomenit în Sf. Scriptură ca folosit de Mîntuitorul la Cina cea de Taină, cînd se spune «şi luînd *paharul* şi mulţumind l-a dat, zicînd: Beţi dintru acesta toţi» (Matei 26, 27). Deci «paharul binecuvîntării» [22] întrebuinţat în Sf. Liturghie se leagă şi se identifică într-un fel cu cel din Sf. Scriptură [23].

6. *Acoperămintele* (καλλύματα). Întrucît, după cum vom vedea mai pe larg în continuare, întreaga Proscomidie întruchipează moartea pe cruce şi îngroparea Domnului, este firească folosirea Sfîntului Aer care se pune peste Sf. Potir, simbolizînd piatra de pe mormînt. La fel şi folosirea primului acoperămînt al discului, care simbolizează giulgiul sau linţoliul în care a fost învelit Trupul Domnului după coborîrea de pe Cruce (sindonul). În acelaşi timp acoperămîntul mare simbolizează suarionul cu care a fost învelit Trupul Domnului pentru a fi înmormîntat [24].

Nicolae Cabasila, după ce zice, simplu «...şi acoperă darurile, adică artosul şi potirul, cu valuri cinstite...», face, în continuare, o interpretare simbolică: «Puterea lui Dumnezeu Celui întrupat a fost mai înainte acoperită, pînă în timpul minunilor şi mărturie Cerului» [25]. Aşa şi acum darurile acestea ascund sau acoperă puterea care va izvorî din ele, după sfinţirea lor.

Simeon al Tesalonicului interpretează în două feluri acoperirea darurilor la Proscomidie. Prima dată, socoteşte că acoperămintele de pe Sf. Agneţ reprezintă scutecele cu care a fost înfăşat Pruncul, potrivit interpretării locului Proscomidiei ca ieslea în care s-a născut Hristos. Apoi spune că acoperemintele amintesc giulgiul (sindonul) în care a fost

18. *Idem*, p. 190. 19. *Ibidem*.
20. Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, 284 C—285 A. 21. *Ibidem*, 301 A.
22. Dionisie Areopagitul, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας, P.G., III, 425 C.
23. Gherman al Constantinopolului, *op. cit.*, 397 C, 400 B; Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, 264 C. 24. Gherman al Constantinopolului, *op. cit.*, 397 C.
25. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, 389 D.

învelit Trupul Mîntuitorului după coborîrea Lui de pe Cruce, potrivit interpretării Proscomidiei ca loc şi preînchipuire a morţii pe Cruce şi înmormîntării Domnului [26].

7) Cu privire la *materia Proscomidiei* observăm următoarele :

a) *Pîinea* (ἄρτος). În problema felului pîinii folosite la Proscomidie (dospită ori nedospită), textele pe care le avem în vedere nu lasă nici o îndoială asupra folosirii pîinii dospite, ci dimpotrivă, unele dintre ele urmăresc combaterea şi prezentarea polemică a acestei practici [27] folosite mai ales de Biserica Apuseană, începînd de prin sec. IX—X [28]. Pîinea simbolizează însăşi persoana Domnului [29], precum şi toată Biserica încorporată în El şi adusă ca jertfă de mulţumire lui Dumnezeu, aşa precum El însuşi, prin toată lucrarea Sa de pe pămînt, a fost adus ca jertfă lui Dumnezeu-Tatăl. Vrednică de notat este şi interpretarea după care artosul sau, mai concret, Agneţul care se scoate din prescură, simbolizează firea omenească luată din Fecioara Maria, care este reprezentată prin prescură în totalitatea ei [30].

b) *Vinul şi apa* (ὄινος καὶ ὕδωρ). Este foarte cunoscută interpretarea după care vinul şi apa simbolizează sîngele şi apa care au curs din coasta Domnului (Ioan 19, 34). Cu privire la amestecarea vinului cu apa, după ce arată că practica aceasta era în uz şi la evrei şi că aşa a procedat şi Mîntuitorul la Cină, Simeon al Tesalonicului observă că ea este prezentă şi în Liturghiile ortodoxe alcătuite de Sf. Ioan Gură de Aur, şi Sf. Vasile cel Mare, precum şi în vechea Liturghie a Sfîntului Iacob. Vorbind mai ales despre Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare şi a Sfîntului Iacob, el prezintă cîteva fragmente în acest sens : «Asemenea şi paharul din roada viţei luînd, *amestecînd,* mulţumind, binecuvîntînd şi sfinţind...», spune Sfîntul Vasile cel Mare ; iar Sfîntul Iacob spune şi el : «...Şi luînd paharul şi *amestecînd* din vin şi apă...». Interpretînd cuvîntul «*amestecînd*» (κεράσας), Simeon al Tesalonicului observă că se referă la amestecarea vinului şi apei [31], practică foarte veche în uzul liturgic creştin şi mărturisită de majoritatea izvoarelor, încă din vremea Sfîntului Iustin Martirul şi Filozoful [32].

RÎNDUIALA PROSCOMIDIEI.

Pentru descrierea rînduielii Proscomidiei, din izvoarele bizantine vom lua de bază mai ales pe cea rămasă de la Simeon al Tesalonicului,

26. Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, 385 D şi 288 A.

27. A se vedea, de ex., Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, 265 A pînă la 273 C şi Marcu Eugenicul, P.G., 160, 125—129, 193—196.

28. Pr. prof. Ene Braniştе, *Problemele de actualitate ale Bisericilor de azi : dezvoltare (evoluţie) şi revizuire (adaptare) în cult, din punct de vedere ortodox*, în rev. «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 2, p. 199, nota 3.

29. Gherman al Constantinopolului, *op. cit.*, 397 A ; Nicolae Cabasila, *op. cit.*, 377 C ; Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, 264 D.

30. Teodor de Andida, *op. cit.*, 429 B.

31. Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, 277 A—B.

32. Pr. prof. Ene Braniştе, *op. cit.*, p. 199, nota 4.

ai înțeles că părticelele țin loc de sfinți ? Că acestea se aduc spre pomenirea și cinstirea lor și prin aceasta spre mîntuirea noastră ? Pentru că și acestea participă la slava lui Hristos ca împreună-luptători în această înfricoșătoare taină și ne împacă cu El cu atît mai mult cu cît îi pomenim cu mai multă stăruință» [44].

Ajungînd acum la ultima parte a rînduielii Proscomidiei, adică la acoperirea darurilor, binecuvîntarea și tămîierea lor, observăm următoarele :

În general actul acoperirii darurilor închipuie înfășurarea trupului lui Hristos cu giulgiu și punerea Lui în mormînt. Tot în legătură cu acoperirea se dă interpretarea că ea simbolizează înfășarea Pruncului Iisus, precum am arătat deja mai înainte. Formulele care se rostesc astăzi la acoperirea darurilor : «Și venind steaua..., Domnul a împărțit..., Acoperit-au cerurile bunătatea Ta Hristoase...», sînt amintite și de către Simeon al Tesalonicului [45] și de Nicolae Cabasila [46].

În fine, preotul rostește rugăciunea binecuvîntării darurilor punerii-înainte : «Dumnezeule, Dumnezeul nostru, Cel ce pe pîinea cea cerească...». Rugăciunea aceasta a apărut de fapt mai tîrziu, adică după ce Proscomidia a fost strămutată de la Sfînta Masă la proscomidiar. Ca mărturie avem faptul că în Sf. Liturghie s-a păstrat pînă azi în momentul de odinioară al Proscomidiei o rugăciune asemănătoare, numită chiar «Rugăciunea Proscomidiei» : «Doamne, Dumnezeule, Atotțiitorule, Cel ce ești singur Sfînt..., fă-ne vrednici *a-Ți aduce Ție daruri și jertfe duhovnicești* pentru păcatele noastre și pentru cele din neștiință ale poporului...» etc. (*Liturghier românesc*, București, 1967, p. 138).

Înainte de rugăciunea binecuvîntării Proscomidiei, preotul tămîiază darurile de pe proscomidiar de trei ori, iar după rugăciune și apolis tămîiază proscomidiarul și Sf. Masă.

Cît privește semnificația tămîierii și a cădirii de azi la sfîrșitul Proscomidiei, în textele cercetate de noi întîlnim interpretări mai mult simbolice. Astfel, după Gherman al Constantinopolului (*op. cit.*, col. 400 C-D), «cădelnița (θυμιατήρ) închipuie umanitatea lui Hristos, focul, dumnezeirea, iar fumul bine mirositor închipuie mireasma Duhului Sfînt, deoarece cuvîntul *cădelniță* înseamnă bucurie, împarfumare, veselie (εὐωδεστάτη, εὐφροσύνη). Tămîia reprezintă miresmele cu care a fost uns Domnul la îngroparea Sa. Smirna și tămîia magilor (λίβανος) simbolizează rugăciunea curată însoțită de faptele bune, din care iese o bună mireasmă, precum spune și Apostolul : «Noi sîntem mireasma lui Hristos» (2 Corinteni 2, 15).

Simeon al Tesalonicului (*op. cit.*, 289 A), spune despre aceasta : «...Tămîia înseamnă harul și darurile care au venit în lume prin Iisus Hristos precum și buna mireasmă a Duhului care prin tămîie se întoarce

44. Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, 281 A — 281 C.
45. Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, 285 D — 288 D.
46. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, 389 C—D.

în cer». În altă parte (285 C) Simeon zice : «Preotul prin aducerea tămîiei cu bună mireasmă el cinstește pe Dumnezeu și în același timp arată că el colaborează cu Duhul și că prin Taina aceasta se revarsă în lume harul Domnului».

Practica aceasta este veche în ritul bizantin și se păstrează pînă astăzi foarte fidel.

Scopul proscomidiei.

Din cele de pînă acum reiese că Proscomidia în ansamblul ei are ca scop principal pregătirea corespunzătoare a darurilor pentru jertfă, afierosindu-le lui Dumnezeu și binecuvîntîndu-le prin rugăciunea și binecuvîntarea preotului. Astfel, prin slujba Proscomidiei, pîinea și vinul se transformă din produse simple ale pămîntului în daruri binecuvîntate, vrednice de a fi transformate în Trupul și Sîngele Domnului. Desigur că Proscomidia oferă ocazia și posibilitatea pentru unirea întregii Biserici, atît cea luptătoare, cît și cea triumfătoare, cu Hristos (reprezentat prin Agneț), de la Care Biserica cere pentru frații adormiți iertarea păcatelor și veșnica pomenire, iar pentru cei vii ajutor și mîntuire.

Raportul dintre Proscomidie și Sfînta Liturghie.

La început, după cum am spus, Proscomidia făcea parte din Sf. Liturghie, avînd loc înainte de anaforá. Mai tîrziu Proscomidia s-a separat de Sfînta Liturghie, devenind o slujbă aparte săvîrșită în alt moment, în alt loc din Altar și în altă formă. Totuși, Proscomidia a rămas o slujbă strîns legată de Sfînta Liturghie, ca o parte precedentă și pregătitoare, strict necesară, a ei. De aceea un liturgist grec o numește și «Liturghie în germene» [47], deoarece ea conține și preînchipuie elementele fundamentale din Sf. Liturghie : mai întîi și ea are caracter de jertfă sau ofrandă. În al doilea rînd Proscomidia, prin aducerea ca ofrandă a pîinii și a vinului și prin miridele scoase, reprezintă ca și Sf. Liturghie întreaga Biserică ce se oferă lui Dumnezeu și se unește cu El prin Hristos. Apoi Proscomidia, ca și Sf. Liturghie, urmărește să dea o preînchipuire și o anticipare a întregii taine a iconomiei divine, reprezentată prin Liturghie, numai că la Proscomidie tot ritualul are un caracter simbolic, pe cînd în Sfînta Liturghie ajungem la trăirea reală a dumnezeiești iconomii prin participarea la momentul culminant al ei, care este retrăirea jertfei de pe Cruce, a morții și învierii Domnului.

Așa se explică faptul că încă de la Proscomidie, Agnețul reprezintă pe Hristos, Cel prezis de prooroci, zămislit și născut din Sfînta Fecioară, apoi răstignit, îngropat și înviat a treia zi. De aceea Proscomidia rămîne, ca și Sfînta Liturghie, o excelentă reconstituire a morții și învierii Domnului, cu diferența că tot ce se face este o imagine și un simbol, pe cînd la Sfînta Liturghie simbolul face loc actualizării jertfei în forme sacramentale.

47. K. Kalinikos, *op. cit.*, p. 304.

La Proscomidie se accentuează caracterul de anamneză a jertfei lui Hristos, dar acest caracter rămîne numai un simbol aici, pe cînd în Sfînta Liturghie avem de a face cu o retrăire reală a jertfei Domnului.

Apoi la Proscomidie se face oferirea fiinţei şi vieţii noastre lui Hristos — sub forma pîinii şi a vinului — şi unirea noastră cu El, deşi acest lucru se realizează prin excelenţă în Sfînta Liturghie, după sfinţirea şi prefacerea darurilor.

O icoană a unirii între Hristos, sfinţi şi credincioşi, ne este oferită la Proscomidie în deosebi prin scoaterea miridelor [48].

Încheind lucrarea noastră, dorim să atragem atenţia că cele ce se săvîrşesc şi se rostesc la Sfînta Proscomidie sînt foarte importante şi cer o atenţie şi o evlavie deosebită. Preotul este acela în mîinile căruia pîinea şi vinul aduse de credincioşi devin, prin proscomidire, «cinstitele daruri», «cele ce închipuiesc Sfîntul Trup şi Sînge al lui Hristos» (ἀντίτυπα τοῦ Σώματος καὶ τοῦ Αἵματος τοῦ Χριστοῦ) [49].

Aşadar, preotul la Proscomidie nu face numai un act de simplă pregătire a darurilor pentru Sfînta Liturghie, ci el face un fel de «presfinţire» a lor, care trebuie săvîrşită cu toată atenţia, grija şi evlavia, ca şi restul Liturghiei.

48. Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, 28 B, precum şi ceilalţi tîlcuitori mai sus pomeniţi.

49. Epicleza la Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare, în *Liturghier* (Buc. 1974), p. 178.

REGLEMENTAREA CĂSĂTORIEI ÎN BISERICA ORTODOXĂ BULGARĂ

Drd. SIMION DIVCEV

Căsătoria — ca instituție naturală de drept divin — se înfățișează sub aspect îndoit, religios-moral și social-juridic, întrucît prin ea se formează și se întărește familia care este temelia societății. Prin sentimentele de afecțiune, puternice, ce se stabilesc între membrii unei familii și între mai multe familii înrudite laolaltă se formează și se menține unitatea socială, pe care se reazimă însăși tăria și trăinicia unui stat și a societății în general [1].

În creștinism familia s-a bucurat de o atenție și o grijă deosebită și ca urmare a cinstirii ce s-a dat căsătoriei, în urma ridicării ei de Mîntuitorul Hristos, la rang de sfîntă taină.

O familie care să corespundă acestui scop rezultă numai dintr-o căsătorie bine întemeiată. Acesta este motivul pentru care acestor două instituții strîns legate între ele, căsătoria și familia — li s-a acordat o atenție deosebită, căutîndu-se ca printr-o bună reglementare să li se asigure organizarea cea mai potrivită [2].

Biserica a mai privit și privește căsătoria și familia ca prim sanctuar al vieții creștine căci, așa cum spunea și jurisconsultul roman *Herennius Modestinus* din veacul al III-lea d. Hr., care exprima concepția Bisericii despre căsătorie și familie, scopul fundamental al acestora se cuprinde în formula : *divini et humani juris comunicatio* [3] adică împărtășire reciprocă a soților din starea de har dobîndită prin Taina Cununiei : în primul rînd de drepturile derivate din voința lui Dumnezeu și apoi de cele stabilite prin voința oamenilor [4].

După învățătura Bisericii Ortodoxe, căsătoria și familia sînt două așezăminte divine care constituie temelia vieții sociale.

După unii moraliști care repetă o idee a filozofului Platon, omul nu-și are plinătatea ființei în individ, ci în perechea alcătuită din băr-

1. Ep. Dr. Nicodim Milaș, *«Pravoslavno țarkovno pravo»* (Dreptul bisericesc ortodox), Sofia, 1904, p. 568 ; Iorgu D. Ivan, *Biserica și instituția căsătoriei*, «Studii teologice», an. VIII, 2, București, 1940, p. 127.

2. Prof. Iorgu D. Ivan, *Întărirea familiei și ocrotirea copiilor, grija de căpetenie a regimului de democrație populară*, «Mitropolia Olteniei», nr. 7—8, Craiova, 1954, p. 368.

3. Ios. Zhishman, *Das Eherecht der Orientalischen Kirche*, Wien, 1864, p. 93.

4. Pr. Prof. Liviu Stan, *Noul Cod al Familiei*, «Mitropolia Olteniei», nr. 4—6, Craiova, 1954, p. 163 ; Ep. Dr. Nicodim Milaș, *op. cit.*, p. 568 ; Prof. Ștefan S. Bobcev, *Țărkovno pravo* (Dreptul bisericesc), Sofia, 1927, p. 313 ; P. I. Ciunski, *Grajdanski ili țărcoven brac* (Căsătoria civilă sau bisericească), Sofia, 1938, p. 7.

bat și femeie. Cele două sexe se întregesc reciproc trupește și sufletește, constituind laolaltă o unitate umană plenară și posedînd de asemenea puterea de perpetuare a neamului omenesc.

Desigur că, luați fiecare în parte, atît bărbatul cît și femeia, reprezintă fiecare o persoană deplină și de sine stătătoare. Se poate vorbi numai de o împlinire a lor prin căsătorie [5].

Bărbatul și femeia — soții împreună cu copii alcătuiesc familia. Biserica creștină, toate statele precum și toate instituțiile recunosc că familia este piatra unghiulară, temelia viguroasă fără de care n-ar fi cu putință o viață sănătoasă, vrednică și bine așezată a neamului omenesc pe pămînt. Familia este acea pepinieră minunată unde crește *dragostea* soților între ei, a părinților către copii, a copiilor către părinți și dragostea dintre frați și surori. În această pepinieră crește și *ascultarea,* ascultarea copiilor de părinți, deci acele sentimente pe care se întemeiază atît existența Bisericii cît și a statului.

Fiecare familie în parte reprezintă omenirea în miniatură căci prin asocierea mai multor familii se formează orice societate omenească. Dar, o familie este sănătoasă și trainică dacă se încheie și se dezvoltă în forma desăvîrșită a căsătoriei. Pentru că numai în familie se ajunge și cu o putere neegalată se dezvăluie toată puterea creatoare și luminoasă a unirii bărbatului cu femeia — marea taină — pe care ne-a dăruit-o însuși Dumnezeu. În familia bine întemeiată și sfințită prin Taina Cununiei se dezvăluie puterea Infinitului emanînd forțe creatoare; familia înfățișează «o biserică în mic», nucleu al Bisericii mari, înțeleasă ca «trupul lui Hristos» [6].

De aceea trebuie să recunoaștem că problema căsătoriei și a desfacerii ei este o problemă mereu actuală. În cele ce urmează vom arăta cum a reglementat Biserica creștină căsătoria, ținînd seama și de reglementarea dată de stat acestei instituții și în acest context ne vom referi în mod special la felul cum este reglementată căsătoria în Biserica Ortodoxă Bulgară.

I. *Condiții pentru încheierea căsătoriei stabilite de Biserică.*

Căsătoria și familia nu sînt o creație artificială care s-ar putea modifica sau suprima după placul fiecăruia. Ele nu sînt nici un simplu produs efemer al unei evoluții lente, care progresiv ar tinde să-i substituie noi forme de organizare și viață.

Prima familie s-a întemeiat cu Adam și Eva cînd Dumnezeu le-a spus: «Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pămîntul» (Facere 1, 28). Conviețuirea bărbatului cu femeia este deci un așezămînt dumnezeiesc, ce-și are început odată cu crearea neamului omenesc. Căsătoria înainte de a fi o taină a Noului Testament, a fost o taină a creației, căci Dum-

5. Prof. Const. C. Pavel, *Probleme morale cu privire la căsătorie și familie,* «Bis. Ort. Rom.», București, 1967, nr. 1—2, p. 127.

6. Pr. Grigor Pop Alexandrov, *Căsătoria religioasă și divorțul în Biserica Ortodoxă Bulgară,* Teză de licență, București, 1939, p. 11, 12.

nezeu a despărțit unitatea din Adam în două persoane de sex deosebit unindu-le apoi prin căsătorie într-o legătură indisolubilă [7].

Prin reglementarea dată căsătoriei pe baza Revelației divine, Biserica și-a afirmat și cinstirea cu care trebuie prețuită această instituție ca Sfîntă Taină [8], dar a contribuit în același timp și la păstrarea sănătății fizice și morale a poporului credincios. Într-adevăr, prin impedimentele la căsătorie pe care le-a stabilit, Biserica a urmărit nu numai ferirea de degenerare, care apare ca o consecință sigură, în urma căsătoriilor repetate între rude de sînge prea apropiate, ci și păstrarea unei bune cuviințe între membrii unei familii, care sînt chemați să trăiască, într-un anumit raport de intimitate [9].

Dar în afară de scopul acesta al căsătoriei, definit prin caracterul ei sacru cît și prin cel de legătură pămîntească necesară, Biserica a văzut și prețuit întotdeauna și acel scop social al căsătoriei și al familiei, care rezidă, pe de o parte, în strîngerea unității sociale prin legătura firească a membrilor unei familii și a familiilor laolaltă, iar pe de altă parte în sprijinul care se dă în felul acesta dezvoltării societății [10].

Pentru aceste considerente, Biserica a arătat o grijă deosebită căsătoriei preocupîndu-se în special de încheierea ei în cît mai bune condiții. Fiecare Biserică ortodoxă autocefală a ținut seamă însă în reglementarea căsătoriei și de legislația Statului respectiv așa cum rezultă și din legislația Bisericii în cadrul imperiului romano-bizantin.

Astfel competența Bisericii Ortodoxe Bulgare în privința căsătoriei și divorțului poate fi studiată chiar și astăzi după ordinea stabilită de Statutul Exarhal [11], care expune în mod sistematic ordinea acestei materii după metoda dreptului canonic.

Biserica Ortodoxă Bulgară și-a însușit rînduiala canonică veche cu privire la condițiile în care se poate realiza o căsătorie creștină, condiții a căror nerespectare atrage consecințe serioase după felul impedimentelor ; unele impedimente, numite absolute, atrag chiar anularea căsătoriei, altele numite relative, numai împiedică încheierea căsătoriei, dar, odată încheiată, căsătoria rămîne validă, atrăgînd numai sancțiuni.

În Biserica Ortodoxă Bulgară toate condițiile necesare încheierii căsătoriei sînt expuse în partea a IV-a, cap. I, art. 186 al Statutului Exarhal care prevede :

— La oficierea căsătoriei trebuiesc observate următoarele condiții :

1. Băiatul trebuie să fi împlinit 19 ani iar fata 17 ; Notă : În cazuri excepționale Sf. Sinod poate permite încheierea căsătoriei la o vîrstă și mai mică.

2. Să nu fie în grade de rudenie neîngăduite de Biserică.

3. Să aibă consimțămîntul părinților ; Notă :

---

7. Prof. Const. C. Pavel, *op. cit.*, p. 128. 8. Dr. Ios. Zhishman, *op. cit.*, p. 124.
9. Prof. Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 369. 10. Pr. Prof. Liviu Ștefan, *op. cit.*, p. 163.
11. *Statutul Exarhal*, promulgat în 13 ian. 1895, publicat în «Buletinul Oficial», nr. 23 din 30 ian. 1895, schimbat în anul 1897 și în, anul 1937 «Buletinul Oficial», nr. 92, din 27 aprilie.

După ce tinerii invită și roagă de trei ori pe părinții lor dacă aceștia nu-și dau consimțământul, preotul paroh cercetează cauzele refuzului lor și raportează forului superior respectiv care, dacă găsește că refuzul părinților provine din rea voință sau din alte cauze nefondate, dă binecuvîntarea tinerilor pentru căsătorie.

4. Să nu se afle în raporturi de căsătorie cu alte persoane.

5. Să nu sufere de nebunie, epilepsie, idiotism sau de vreo boală molipsitoare.

6. Să exprime în mod liber consimțământul reciproc în timpul cununiei.

7. Să facă dovadă cu acte că au fost botezați ortodox.

8. Să nu fie opriți de la căsătorie prin hotărîrea justiției spirituale.

Aceste condiții sînt prevăzute în Statutul Exarhal din următoarele articole :

Art. 186 al. 1. din Statutul Exarhal fixează vîrsta necesară intrării în căsătorie : 19 ani pentru băiat și 17 ani pentru fată. Biserica prevede însă nu numai vîrsta de la care se poate contracta căsătoria ci și vîrsta pînă la care se poate contracta.

În această privință se iau drept criteriu canoanele 24 și 88 ale Sf. Vasile cel Mare potrivit cărora un bărbat care a ajuns la vîrsta de 70 ani și o femeie care a ajuns la vîrsta de 60 ani n-ar mai trebui să aibă voie a contracta o căsătorie [12]. De asemenea Biserica oprește căsătoria, cînd între persoanele respective este o prea mare diferență de vîrstă.

Art. 186 al. 2 se referă la rudenie care de asemenea constituie impediment pentru încheierea căsătoriei [13]. În acest sens, se dispune că tinerii ce vor să se căsătorească, trebuie să nu se afle într-un grad de rudenie pe care Biserica o consideră impediment. Felurile de rudenie care se socotesc impediment în încheierea căsătoriei în Biserica Ortodoxă Bulgară sînt următoarele :

1. Rudenia de sînge, în linie directă la infinit, atît în linie ascendentă cît și descendentă.

2. Rudenia de sînge pe linie colaterală pînă în gradul 5 inclusiv.

3. Rudenia de cuscrie pînă în gradul 3 și de gradul 4 numai în situația : căsătoria a doi frați cu două surori sau frate și soră cu soră și frate.

4. Rudenia spirituală (de Botez) în gradul întîi și în gradul doi, adică între naș și fină, între fiul nașului și fină, între naș și mama finului [14] și vice-versa.

Art. 186, al. 3 — cere ca cei ce intră în căsătorie să aibă consimțămîntul părinților lor. Dacă n-a fost cerut acest consimțămînt, căsătoria nu putea fi încheiată. Legislația civilă, Codul familiei este de acord cu legislația bisericească fiind oprită căsătoria băieților și fetelor neajunși la vîrsta prescrisă de lege, fără consimțămîntul persoanelor indrituite a da acest consimțămînt [15].

---

12. Can. 24 și 88 Sf. Vasile cel Mare (*«Pravila na sv. Pravoslavna Țîrcva s tălcuvaniata im»* (Canoanele Bisericii Ortodoxe cu tîlcuirea lor), Sofia, 1913, vol. II, p. 137.

13. Ep. Dr. Nicodim Milaș, *op. cit.*, p. 592 ; Prof. Ștefan S. Bobcev, *op. cit.*, p. 321.

14. *Pravoslaven calendar* (Calendarul Ortodox), Sofia, 1977, p. 30.

15. Ep. Dr. Nicodim Milaș, *op. cit.*, p. 588.

Obiectul dispoziţiilor de la art. 186, al. 4, îl constituie căsătoria monogamă. Ea este considerată încă din timpurile cele mai vechi ca unicul şi cel mai just mod de satisfacere a scopului convieţuirii matrimoniale [16].

Biserica creştină a dat o nouă autoritate acestui principiu, socotind ca desfrînare orice legătură a unui bărbat cu o femeie în afară de căsătoria încheiată legal şi orice căsătorie existentă legal, un impediment pentru contractarea altei căsătorii [17].

Art. 186, al. 5, pune condiţia ca cei ce intră în căsătorie să nu sufere de nebunie, epilepsie, idiotism sau de o boală molipsitoare. Această condiţie decurge din faptul că persoana ce suferă de vreo astfel de boală n-are putinţa de a-şi exprima consimţămîntul la intrarea în căsătorie, iar consimţămîntul la încheierea căsătoriei se prevede ca o condiţie esenţială. De aceea, căsătoria încheiată de o persoană bolnavă sufleteşte este nulă şi nulitatea ei poate fi constatată la cererea oricărei persoane interesate [18].

Art. 186, al. 6, înfăţişează condiţia esenţială pentru încheierea căsătoriei : consimţămîntul reciproc al persoanelor ce vor să se căsătorească. Lipsa acestui consimţămînt reciproc, face căsătoria imposibilă, iar dacă se încheie contrar consimţămîntului părţilor (sau al uneia din ele), căsătoria poate fi desfăcută [19].

Art. 186, al. 7, cere candidaţilor la căsătorie să aibă actele necesare pentru căsătorie, şi anume :

1) Copie de pe certificatul de căsătorie civilă.

2) Declaraţia semnată de candidaţi că sînt ortodocşi şi nu sînt rude între ei în grade în care nu se îngăduie căsătoria religioasă şi nu intră în căsătoria a cincea [20].

Potrivit dispoziţiilor canonice, Biserica Ortodoxă îngăduie căsătoria a doua şi a treia, cu aplicarea epitimiei respective, prevăzută în canoanele : 8 al Sinodului I ecumenic, 4 şi 50 ale Sfîntului Vasile cel Mare, 8 al Sinodului din Neocezareea, 1 al Sinodului din Laodiceea şi altele ; dar opreşte cu desăvîrşire ca o persoană să încheie a patra căsătorie, potrivit Tomului Unirii dat de Sinodul din Constantinopol în anul 920. Aşa încît pentru cine a avut trei căsătorii succesive acestea constituie un impediment la a patra căsătorie, impediment la care nu se poate renunţa.

Cu toate că Biserica Ortodoxă Bulgară se conduce după regulile acceptate şi practicate de Biserica Ortodoxă, ea admite şi căsătoria a patra — atunci cînd căsătoria a treia a fost desfăcută ca nelegal încheiată, aşa că a patra căsătorie se socoteşte în realitate ca a treia căsătorie legal constituită.

---

16. Dr. Ios. Zhishman, *op. cit.*, p. 95.
17. Matei 5, 32 ; Can. 77, 80 al Sfîntului Vasile cel Mare ; Can. 87, Trulan ; Prof. Ştefan S. Bobcev, *op. cit.*, p. 322.
18. Ep. Dr. Nicodim Milaş, *op. cit.*, p. 585.
19. Prof. Ştefan S. Bobcev, *op. cit.*, p. 319.
20. *Pravoslaven calendar*, op. cit., p. 30.

II. *Condiții pentru încheierea căsătoriei stabilite de Stat și acceptate de Biserică.*

Biserica Ortodoxă Bulgară este Biserica poporului bulgar. Această situație de fapt a Bisericii bulgare stabilește și raporturile de reciprocitate cu Statul bulgar. De aceea Biserica Bulgară întotdeauna a ținut seamă de legile Statului, privitoare la căsătorie, familie și divorț.

Condițiile necesare pentru încheierea căsătoriei stabilite de Stat și acceptate de Biserică sînt arătate în Codul Familiei și anume :

— *Exprimarea consimțămîntului reciproc al soților :* «Căsătoria este încheiată prin consimțămîntul reciproc al unui bărbat și unei femei, dat personal și concomitent în fața delegatului de stare civilă» (Art. 3 din Codul Familiei).

— *Prezentarea actelor necesare pentru căsătorie :* «Căsătoria nu se va încheia dacă nu sînt prezentate certificatele medicale și declarația de căsătorie» (Art. 6 din C.F.).

— *Vîrsta necesară pentru încheierea căsătoriei :* «Se poate căsători o persoană numai dacă a împlinit vîrsta de 18 ani. În cazuri excepționale se poate căsători și o persoană care a împlinit vîrsta de 16 ani, dar cu aprobarea președintelui tribunalului județean» (Art. 8 din C.F.).

— *Dovadă că nu există o căsătorie încheiată legal anterior la cei doi candidați la căsătorie :* «Este oprită să se căsătorească o persoană care este deja căsătorită» (Art. 9, p.a. din C.F.).

— *Facultățile normale ale minții :* «Este oprit să se căsătorească alienatul mintal, debilul mintal, precum și cel care este lipsit vremelnic de facultățile mintale, cît timp nu are discernămîntul faptelor sale» (Art. 9, p.b. din C.F.).

Rudenia de sînge în linie directă și în linie colaterală : «Este oprită căsătoria în linie directă, iar în linie colaterală pînă în gradul 4 inclusiv» Art. 10, din C.F.) [21].

Biserica Ortodoxă Bulgară este în acord cu dispozițiile legislației civile și călcarea lor constituie un impediment la celebrarea căsătoriei, precum am arătat.

III. *Desfacerea căsătoriei.*

În principiu, căsătoria creștină este indisolubilă [22], adică odată săvîrșită, nu se poate desface decît prin moarte. «Ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă» (Matei 19, 6), spune Mîntuitorul, iar Sfîntul Apostol Pavel spune : «Celor căsătoriți poruncesc nu eu ci Domnul : femeia de bărbat să nu se despartă. Iar de se va despărți să rămînă nemăritată, ori să se împace cu bărbatul său ; tot așa bărbatul să nu-și lase femeia» (I Cor. 7, 10—11).

21. *Semeen codex (Codul Familiei)* promulgat în «Buletinul Oficial», nr. 23 din 22 martie 1968, schimbat nr. 27 din 3 aprilie 1973.

22. Nicolae Gr. Ionesco, «*Le Divorce dans l'Eglise Orthodoxe*», Paris, 1925, p. 13 ; Klimente Pascaleff, «*Le mariage devant les tribunaux de l'Eglise bulgare orthodoxe*, Sofia, 1934, p. 18.

În afară de moartea trupească Biserica Ortodoxă îngăduie desfacerea legăturii între soți, divorțul, dar numai pentru cauze de imoralitate, principii morale, asemănătoare morții trupești, cum sînt: legături extraconjugale ale soților, adulterul, care surpă temeliile vieții conjugale, distruge acea legătură morală care prin Taina Căsătoriei creează unitatea tainică dintre bărbat și femeie [23].

1) Motive canonice pentru desfacerea căsătoriei:

În Biserica Ortodoxă ca motive de divorț în afară de cele fundamentale amintite — moartea și adulterul [24], — admise de Mîntuitorul Hristos, sînt și unele asimilate de Biserică în gravitate cu acestea:

a) Astfel asimilate cu moartea sînt menționate:

1. Moartea religioasă prin trecerea unui soț la păgînism, la iudaism sau la apostasie, erezie (I Cor. 7, 2; 72 Trulan).

2. Atentatul, chiar neizbutit, la viața celuilalt soț.

3. Voturile monahale depuse de unul din soți (48 Trulan).

4. Alegerea ca episcop, în vremea cînd se puteau încă alege episcopi și dintre cei căsătoriți (Can. 12, 48 Trulan); însă despărțirea trebuia să se facă prin bună învoială și nu prin lepădarea soției (Can. 5 Ap.).

5. Moartea civilă prin condamnare la închisoare pe viață sau la moarte.

6. Declararea morții prin sentință judecătorească, în caz de dispariție a bărbatului (Can. 31 a Sf. Vasile cel Mare).

7. Ținerea la Botez a propriului copil, ca naș devenind cu el înrudit în gradul întîi de rudenie spirituală (53 Trulan) [25].

8. Prin canoanele 14, 17 ale sinodului din Gangra se amenință cu anatema femeia care și-a lăsat bărbatul din ură contra căsătoriei și ar alege viața călugărească.

b) Ca motive de divorț asimilate cu adulterul se menționează:

1. Rămînerea soției una sau mai multe nopți sub streașină străină, fără permisiunea soțului.

2. Avortul intenționat (Can. 21 Ancira).

3. Silirea soției de către soț la prostituție.

4. O boală molipsitoare sau mintală [26].

5. Părăsirea soțului legitim și recăsătorirea cu altă persoană, socotită ca adulter (Can. 78 Trulan).

Din toate acestea se vede clar că Biserica a recunoscut desfacerea căsătoriei și pentru alte motive decît adulterul sau moartea trupească. În această întindere a motivelor de divorț, Biserica s-a condus după dreptul roman, admițînd principiul că acolo unde canoanele nu prescriu nimic, să se ia ca normă — legile civile [27].

Riguros vorbind, după Sf. Scriptură nu există decît un singur caz de divorț: — adulterul (Matei 5, 32), dar Biserica, avînd în vedere slăbi-

23. Prof. Const. C. Pavel, *op. cit.*, p. 130; Pr. Grigor Pop Alexandrev, *op. cit.*, p. 64.

24. Nicolae Gr. Ionesco, *op. cit.*, p. 69; Klimente Pascaleff, *op. cit.*, p. 43, 54.

25. Dr. Valerian Șesan, «*Curs de drept bisericesc universal* (litografiat), 1936—1937, p. 243. 26. Dr. Valerian Șesan, *op. cit.*, p. 244.

27. Dr. Nicodim Milaș, «*Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, de Uroș Kovincici și Dr. Nicolae Popovici, Arad, 1931, vol. I, II, p. 468.

ciunile naturii omenești, apoi legislația imperiului roman, care admitea divorțul, considerînd că societatea trăiește în stat și deci, fiind necesară o armonie între legile civile și instituțiile bisericești, a admis și alte motive de divorț.

2) Ca asemenea motive de divorț stabilite de legislația civilă și acceptată de Biserică, se menționează :

— Înalta trădare (Nomoc. 13, 4 ; Sint. At. I, 293). Biserica a recunoscut aceasta ca un motiv pentru desfacerea căsătoriei, avîndu-se în vedere gravitatea delictului și pedeapsa ce atrage după sine [28].

— Dispariția bărbatului (Can. 31 a Sfîntului Vasile cel Mare ; 93 Trulan). Femeia, după trecerea termenului legal, putea să ceară desfacerea căsătoriei. Canoanele în general îngăduie ca femeia să intre în căsătorie cu alt bărbat numai în cazul cînd este dovedit că soțul ei este într-adevăr decedat [29].

— Neputința îndeplinirii datoriei conjugale [30]. Biserica socotește neputința îndeplinirii obligației conjugale ca impediment la căsătorie, potrivit legislației romano-bizantine. Dacă timp de trei ani de la contractarea căsătoriei, soțul n-a dovedit capacitatea sa pentru viața conjugală, soția poate cere desfacerea căsătoriei [31].

Statutul Exarhal ca lege matrimonială a Bisericii Ortodoxe Bulgare arată clar și categoric următoarele cauze pentru desfacerea căsătoriilor legale [32] :

1) Cînd bărbatul lipsește patru ani cu domiciliul necunoscut sau cunoscut, dar nu trimite mijloace de întreținere femeii sale (Art. 187, al. 1).

Notă : În primul rînd autoritatea caută să afle de la rude și cunoscuți domiciliul celui care lipsește ; în caz că nu se află nimic, îl citează cu ajutorul «Buletinului Oficial» și dacă acesta nu răspunde în trei luni după publicare, îngăduie îndeplinirea formalităților cererii de divorț.

2) Cînd una din persoanele unite prin căsătorie calcă caracterul ei sacru prin adulter (Art. 187, al. 2).

Notă : a) Acuzația de adulter poate să fie luată în seamă numai atunci cînd este dovedită temeinic de alte persoane ; cînd astfel nu mai există nici o îndoială, divorțul cerut este acordat în avantajul părții acuzatoare.

Notă : b) Partea vinovată de divorțul pronunțat în urma unui adulter nu se poate căsători cu complicele delictului.

3) a) Cînd unul dintre soți se dedă unei beții pătimașe, și ca urmare a acestui fapt își risipește averea și-și distruge casa.

b) Cînd unul dintre soți este violent, se poartă neomenos, chinuește și își bate fără milă tovarășul.

c) Cînd unul dintre soți amenință pe celălalt cu uciderea, sau atentează în orice chip la viața tovarășului său (Art. 187, al. 3).

---

28. Ep. Dr. Nicodim Milaș, *op. cit.*, p. 638.
29. *Ibidem*, p. 639.
30. *Ibidem*, p. 639 ; Prof. Ștefan S. Bobcev, *op. cit.*, p. 321 ; Nicolae Gr. Ionescu, *op. cit.*, p. 102 ; Klimente Pascaleff, *op. cit.*, p. 58.
31. Statutul Exarhal, *op. cit.*, art. 187, al. 6. 32. P. I. Ciunski, *op. cit.*, p. 23.

4) Cînd bărbatul este acuzat şi se dovedeşte că a avut legături anormale cu soţia sa.

5) Cînd unul dintre soţi neortodox stînjeneşte libertatea religioasă a celuilalt, ortodox şi-l sileşte să treacă la credinţa sa (Art. 187, al. 5).

6) Cînd unul dintre soţi în urma unui neajuns fizic dovedit printr-un examen medical, este incapabil de a-şi îndeplini datoria conjugală.

Notă : Cînd incapabilitatea îndeplinirii datoriei vieţii conjugale nu se datoreşte unui neajuns fizic, ci a întîmplării şi în timp de trei ani, persoana incapabilă nu-şi revine la normal (Art. 187, al. 6).

7) Cînd unul dintre soţi înnebuneşte sau devine epileptic, idiot etc. după încheierea căsătoriei, aceasta se desface numai în cazuri extreme şi asta numai după ce s-au folosit toate mijloacele posibile de vindecare.

Notă : Dacă partea suferindă este soţia şi dacă este lipsită de mijloace de întreţinere, bărbatul este obligat şi după divorţ să i le acorde în măsura stabilită de către judecătoriile comune (Art. 187, al. 7).

8) Cînd unul dintre soţi este condamnat pentru furt, escrocherie sau omor la o pedeapsă grea şi dezonorantă (Art. 187, al. 8).

9) Cînd unul dintre soţi îşi acuză tovarăşul în faţa judecătorilor de adulter pe care nu poate să-l dovedească (Art. 187, al. 9).

10) Cînd soţia, fără motive plauzibile îşi părăseşte tovarăşul sau îl alungă şi în timp de trei ani nu se hotărăşte să convieţuiască cu el contrar sfaturilor autorităţilor bisericeşti (Art. 187, al. 10).

Autoritatea bisericească bulgară în urma practicei sale judecătoreşti de mai mulţi ani a elucidat clar şi concret cum trebuie înţeles sensul motivelor amintite de divorţ, dar şi aplicarea lor în procesele de divorţ.

Astăzi în Biserica Ortodoxă Bulgară este în vigoare condiţia — dacă căsătoria civilă este desfăcută se desface şi căsătoria religioasă.

IV. *Căsătoriile mixte în Biserica Ortodoxă Bulgară.*

Întemeiată pe principiul că între soţii de credinţă deosebită nu se poate ajunge la o unitate desăvîrşită, Biserica nu admite căsătoria între creştini şi necreştini ; chiar dacă la început, cînd Biserica nu era recunoscută de stat, au fost cazuri de astfel de căsătorii tolerate [33].

Această practică e în vigoare şi astăzi. Ea se respectă strict şi de Biserica Ortodoxă Bulgară. Adeseori însă se încheie căsătoria între creştini ortodocşi cu creştini eterodocşi. Aceste căsătorii sînt numite căsătorii mixte.

Biserica Ortodoxă le permite sub condiţia ca, copii ce se vor naşte în urma acestor căsătorii să fie botezaţi şi crescuţi în spiritul Bisericii Ortodoxe.

Biserica Ortodoxă Bulgară a adoptat şi urmează aceleaşi principii. Ea admite căsătorile mixte numai după ce partea neortodoxă promite şi dă

33. Ep. Dr. Nicodim Milaş, *op. cit.*, p. 616, 617 ; Prof. Ştefan S. Bobcev, *op. cit.*, p. 324.

declarație scrisă în fața arhiereului eparhial, că copiii ce ar rezulta din căsătorie vor fi botezați și crescuți în spiritul Bisericii Ortodoxe [34].

Din cele expuse rezultă următoarele concluzii: Biserica Ortodoxă Bulgară, ca și celelalte Biserici Ortodoxe Autocefale are căsătoria în cinste deosebită pentru scopul ei înalt și pentru însuși caracterul de Taină pe care l-a stabilit Mîntuitorul Hristos. De aceea Bisericile Ortodoxe Autocefale s-au bucurat totdeauna cînd statele respective au dat legi și dispoziții prin care s-a urmărit o ridicare și o întărire a acestei instituții.

Dar nu în toate confesiunile creștine s-a acordat căsătoriei același caracter de Taină, din care rezultă deosebita prețuire și cinstire pe care i-o acordă Biserica Ortodoxă.

Astfel protestanții socotesc căsătoria ca o simplă chestiune omenească, ca orice act juridic.

Catolicii o consideră ca făcînd parte dintre cele 7 Sf. Taine, dar prin accentuarea importanței consimțămîntului mirilor, ca elementul sau condiția esențială a căsătoriei nu dau importanța cuvenită binecuvîntării preotului. Apoi prin obligativitatea celibatului clerului de toate gradele, ajung să ridice prea mult valoarea celibatului deasupra stării de căsătorie și familie.

Biserica Ortodoxă acordă căsătoriei o prețuire deosebită, considerînd-o compatibilă cu preoția; admite căsătoria clerului de toate gradele în afară de arhiereu, lăsînd totuși libertate să nu se căsătorească celor ce ar dori să rămînă celibatari.

Făcînd o privire generală asupra reglementării căsătoriei în celelalte Biserici Ortodoxe Autocefale menționăm că Biserica Ortodoxă Bulgară a urmat ca și acestea întru totul modul de organizare al Bisericii Ortodoxe Ecumenice. Adică, și Biserica Ortodoxă Bulgară s-a condus și se conduce după doctrina și dispozițiile canonice ale Bisericii Ortodoxe. De asemenea, ca toate Bisericile Ortodoxe, și Biserica Ortodoxă Autocefală Bulgară respectă legislația Statului bulgar.

Lăsînd la o parte aceasta, putem spune că în Biserica Ortodoxă Bulgară, cu privire la căsătorie și familie sînt normative și în prezent dispozițiile Statutului Exarhal.

34. *Procesul verbal*, Sf. Sinod nr. 8 din 29 mai 1900.

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

SĂRBĂTORIREA ZILEI DE NAȘTERE A PREA FERICITULUI PĂRINTE IUSTIN, PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE, LA INSTITUTUL TEOLOGIC UNIVERSITAR DIN BUCUREȘTI

Ziua de 5 martie 1980, în care Prea Fericitul Părinte Iustin, Patirarhul Bisericii Ortodoxe Române, a împlinit binecuvîntata vîrstă de 70 de ani, a constituit și pentru conducătorii, profesorii, studenții și ostenitorii Institutului teologic universitar din București prilej de aleasă cinstire a Întîistătătorului Bisericii noastre strămoșești. Cu acest prilej ei au adus un viu și călduros omagiu celui care conduce destinele Bisericii Ortodoxe Române, înaltului ierarh, profesorului de teologie și părintelui lor care veghează ca Institutul teologic — școală superioară de teologie care formează viitorii slujitori ai Bisericii și cetățeni ai patriei — să-și desfășoare activitatea în condiții tot mai bune.

În dimineața zilei de miercuri 5 martie 1980, la ora 7,30, membrii corpului didactic și studenții Institutului teologic și-au îndreptat pașii către paraclisul «Sfînta Ecaterina» pentru a înălța rugăciune întru sănătatea și îndelungata înzilire a Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin, arhipăstorul și părintele lor duhovnicesc. Slujba Te-Deumului a fost săvîrșită de un sobor de preoți și diaconi alcătuit din P.C. Pr. Prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului teologic, P.C. Pr. Conf. Ilie Moldovan, spirtual al Institutului, P.C. Pr. Lect. Nicolae Necula, P.C. Diac. Conf. Petre David, P.C. Diac. Asist. Mihai Colibă, P.C. Diac. Asist. Emilian Cornițescu și P.C. Diac. Asist. Viorel Ioniță. Răspunsurile au fost date de studenții Institutului sub conducerea P. C. Diac. Conf. Nicu Moldovan. Slujba din paraclis s-a încheiat cu un polihroniu. După serviciul divin, membrii corpului didactic și studenții au trecut în sala de festivități a Institutului, unde a avut loc programul închinat aniversării zilei de naștere a Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin.

Festivitatea a fost deschisă de *P.C. Pr. Prof. Radu Dumitru*, prorectorul Institutului, care, în cuvîntul său, a arătat că «alături de întreaga Biserică Ortodoxă Română, Institutul teologic aniversează ziua de naștere a Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin, la împlinirea vîrstei de 70 de ani. Este o zi de mare însemnătate pentru Biserica Ortodoxă Română și deci și pentru noi care facem parte din această comunitate ortodoxă și românească. Este o zi cu semnificație bisericească dar și românească, datorită personalității complexe a distinsului sărbătorit».

Despre importanța acestui popas aniversar din viața Bisericii Ortodoxe Române a vorbit *P.C. Pr. Prof. Constantin Galeriu*. În cuvîntul său de omagiere, P.C. Sa a subliniat faptul că această aniversare este un moment solemn pentru Biserica Ortodoxă Română pentru că Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin reprezintă pentru ortodoxia românească și lumea contemporană o personalitate cu o activitate prodigioasă și complexă, pe multiple planuri. Din această activitate vorbitorul s-a oprit asupra unei laturi, tratînd despre concepția ecumenistă a Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin. Mai întîi a arătat că Prea Fericirea Sa este o personalitate a ortodoxiei românești, cu mari răspunderi de conducere în diferite foruri ecumeniste și cu o concepție ecumenistă adecvată lumii în care creștinii își descoperă unitatea. În ultimul sfert de veac, Prea Fericirea Sa a fost prezent în întrunirile ecumeniste ca purtător al duhului Bisericii Ortodoxe Române, al idealurilor de unitate panortodoxă, de unitate și pace în lume, avînd o concepție ecumenistă matură, profundă și clar exprimată în studii care tratează asemenea teme și o gîndire profund echilibrată. După ce a arătat mediul și împrejurările în care Prea Fericirea Sa s-a format și a activat ca ecumenist, vorbitorul a schițat cîteva din caracteristicile acestei concepții ecumeniste promovate de Întîistătătorul Bisericii noastre.

1. Dezvoltarea unui ecumenism integral, deschis spre lume, pentru a creşte şi a ne sprijini unii pe alţii. În cadrul acestui ecumenism se pune accent pe două sfere de activitate: relaţiile interortodoxe şi relaţiile intercreştine. Pentru păstrarea unităţii Ortodoxiei se subliniază necesitatea comuniunii în dragoste şi în Sfîntul Potir şi integrării în lumea contemporană, întîmpinînd aspiraţiile legitime ale omenirii întregi, pentru realizarea împărăţiei iubirii. Unitatea panortodoxă se afirmă şi în pregătirea Sfîntului şi Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe la care Prea Fericirea Sa şi-a adus o contribuţie hotărîtoare mai ales în fixarea temelor. La realizarea unităţii şi a armoniei ortodoxe stă şi concepţia despre conducerea panortodoxă a Bisericii care are un singur cap, pe Mîntuitorul Hristos.

Pe plan intercreştin Ortodoxia aduce interpretarea tradiţională a Sfintei Scripturi, bogăţia cultului şi frumuseţea angelică a vieţii spirituale. Un rol important îl are legătura dintre viaţa duhovnicească şi unitatea credincioşilor.

2. În realizarea ecumenismului este nevoie de crearea unei atmosfere ecumenice care să îndemne la iubire şi apropiere şi prin care Bisericile să se arate ca moştenitoare ale adevăratului Trup al lui Hristos. Trebuie creat un spirit autentic ecumenist, care să facă pe toţi să se simtă fraţi, şi egali. O dovadă vie este colaborarea ecumenică dintre cultele din ţara noastră la realizarea căreia Prea Fericirea Sa şi-a adus un aport substanţial.

3. Ecumenismul nu trebuie să fie numai al iubirii, ci şi al adevărului creştin sau al credinţei celei adevărate. Pe plan doctrinar, unitatea creştină trebuie să fie un imperativ categoric al epocii noastre.

4. Cele două tendinţe din ecumenismul actual, orizontală şi verticală, trebuie îmbinate şi conjugate în echilibru.

După cuvîntul omagial rostit de P. C. Pr. Prof. Constantin Galeriu, întreaga asistenţă a intonat *Imnul patriarhal*. Apoi corul studenţilor, sub conducerea P.C. Diac. Conf. Nicu Moldoveanu, a prezentat un scurt program artistic, dedicat sărbătoririi zilei de naştere a Prea Fericirii Sale, alcătuit din următoarele piese muzicale: *Cămara Ta, Mîntuitorule*, glas VIII, armonizată de Prof. Nicolae Lungu, *Cu noi este Dumnezeu*, cîntare şi stihuri armonizate de Prof. Nicolae Lungu; *Marşul gloriei*, din opera «Aida», de Giuseppe Verdi; *Sus inima, români!*, de Nicolae Oancea, pe versurile lui G. Coşbuc; *Pui de lei*, de Ionel Brătianu.

După programul artistic, P.C. Pr. Prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului teologic, a propus să se trimită Prea Fericirii Sale următoarea telegramă al cărei conţinut a fost primit cu aplauze vii de întreaga asistenţă:

«În această zi, în care întreaga Biserică Ortodoxă Română aniversează ziua de naştere a Prea Fericirii Voastre, recunoscători pentru îndemnurile, sprijinul şi dragostea părintească pe care le arătaţi Institutului nostru, aşezat pe noi făgaşuri de către Prea Fericrea Voastră, ca înalt for de învăţămînt şi cultură teologică, conducerea Institutului, membrii corpului didactic, studenţii şi ostenitorii acestui aşezămînt, cu deosebită consideraţie Vă roagă să binevoiţi a primi expresia sentimentelor lor de sinceră şi caldă preţuire, împreună cu urări de sănătate, fericire şi îndelungă arhipăstorire, încărcat de bogate şi alese înfăptuiri, spre binele Bisericii noastre strămoşeşti şi propăşirea patriei noastre scumpe.

Întru mulţi şi fericiţi ani, Prea Fericite Părinte Patriarh!».

Apoi, P.C. Părinte Prorector Dumitru Radu a mulţumit P.C. Pr. Prof. Constantin Galeriu, pentru cuvîntul omagial foarte dens şi cuprinzător rostit la acest popas aniversar, ca şi studenţilor pentru calda manifestare în această împrejurare. «Motivele pentru care omagiem, pe Întîistătătorul nostru, a spus P.C. Sa, în continuare, rezidă în faptul că în persoana Sa sînt înmănunchiaţi ca într-un buchet ilustrul teolog, înaltul ierarh şi patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, care de peste trei decenii este prezent în viaţa şi activitatea ei. Prea Fericire Sa este un teolog angajat în zidirea de azi a României celei noi. Este teologul angajat cu trup şi suflet în păstrarea credinţei noastre ortodoxe, fără nici un fel de rezerve, şi pentru o deplină integrare a Bisericii noastre în realităţile vieţii sociale care s-a numit «apostolat social».

Despre această integrare socială şi naţională în viaţa poporului nostru vorbesc străduaniile Prea Fericirii Sale ca teologii să fie slujitori vrednici ai Bisericii şi ai patriei. La baza acestui deziderat, care călăuzeşte activitatea Sa, stă ideea întrupării Fiului lui Dumnezeu pentru a îndumnezei pe om. Ideea angajării Bisericii în realităţile

vieții sociale este ideea majoră a apostolatului social. Amintim în această privință cele două cuvîntări rostite la primul și al doilea congres al Frontului Unității și Democrației Socialiste, cînd Prea Fericirea Sa a arătat că Biserica a fost vatră de cultură și de păstrare a unității românilor de-a lungul vremii, iar astăzi este alături de popor și de conducătorii lui pentru zidirea și înfrumusețarea vieții celei noi din patria noastră.

Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin este și o mare personalitate pe plan ecumenic și pe plan ortodox, fiind dătător de ton la cele patru conferințe de la Rodos în privința dialogului Bisericii Ortodoxe cu celelalte Biserici creștine, vechi-orientale și cu Biserica Romano-Catolică. Prea Fericirea Sa este teologul ortodox fără rezerve în privința importanței tezaurului vieții spirituale și harismatice pentru unitatea creștinilor.

Este personalitate recunoscută și pe plan ecumenic, prin participarea activă la toate întrunirile forurilor internaționale creștine bucurîndu-se de un mare prestigiu, așa cum se bucură și pe plan național, ca personalitate remarcabilă a vieții sociale din țara noastră.

Dar Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin este foarte legat sufletește de Institutul nostru. Grija pentru formarea misionar-pastorală și patriotică-socială a tinerilor teologi, și a peoților este una din principalele preocupări ale întregii Sale activități privind Biserica de azi și de mîine. Prea Fericirea Sa se îngrijește îndeaproape să dea o nouă orientare Institutului nostru și întregului învățămînt teologic. Este, deci, prin aceste inițiative și ctitor al învățămîntului teologic și al unei teologii mai ancorate în realitățile lumii și ale Bisericii lui Hristos.

Toate aceste motive ne îndeamnă să-i adresăm astăzi din suflet urarea: «Întru mulți și fericiți ani, Prea Fericite Părinte Patriarh Iustin!».

Întreaga asistență a intonat *Imnul patriarhal*, îndreptîndu-și gîndurile către cel care veghează neobosit la cîrma Bisericii noastre străbune, rugînd pe Bunul Dumnezeu să-i dăruiască ani mulți și fericiți, viață pașnică și întru toate bună sporire, pentru călăuzirea ei pe calea mîntuirii, a slujirii lui Dumnezeu și a oamenilor — *(Pr. Lector NICOLAE D. NECULA)*.

VIZITA UNUI GRUP DE PROFESORI ȘI STUDENȚI DE LA „MC CORMICK THEOLOGICAL SEMINARY" DIN CHICAGO — S.U.A. LA INSTITUTUL TEOLOGIC DIN BUCUREȘTI

La 17 aprilie 1980, Institutul teologic Universitar din București a primit vizita unui grup de profesori și studenți de la Seminarul teologic «McCormick» din Chicago — S.U.A. — condus de Prof. Bruce Rigdon, vizită tradițională în ultimii ani.

Oaspeții americani, însoțiți și de Pr. I. Ioniță din cadrul Arhiepiscopiei Misionare Ortodoxe Române în America și Canada, fost student la «Mc Cormick», au fost primiți în cancelaria profesorală de Conducerea Institutului și de unii membri ai corpului profesoral.

P.C. Pr. Prof. Dumitru Popescu, rectorul Institutului, a rostit un cuvînt de bun venit, a prezentat pe profesorii români și a prezentat învățămîntul nostru teologic și noua sa orientare misionar-pastorală sub oblăduirea Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin.

Prof. Bruce Rigdon și-a manifestat bucuria de a fi din nou în România, precizînd că vizitele studenților presbiterieni americani au început acum șapte ani și insistînd asupra bunelor relații ecumenice dintre Biserica Presbiteriană din S.U.A. și Biserica Ortodoxă Română. A arătat că pînă în prezent, șapte tineri teologi români și-au completat studiile la Chicago, fiind punți de legătură între cele două Biserici.

În ciuda oboselii drumului, de care se resimțeau oaspeții, a urmat un dialog între grupul american și profesorii români, cel mai solicitat fiind P.C. Pr. Prof. consultant *Dumitru Stăniloae*.

Relativ la legătura dintre teologie și viață, Pr. D. Stăniloae a arătat că în Ortodoxie teologia este concepută ca o doxologie a lui Dumnezeu, că actualmente în Biserica noastră nu se mai face o teologie scolastică, speculativă, ci o teologie vie, legată de viață.

Teologia — a adăugat P.C. Sa — poate deveni eficace pentru omul modern, numai prezentîndu-ne pe noi teologii ca trăitori ai lui Dumnezeu. Trebuie să intrăm în contact cu Dumnezeu în mod duhovnicesc. Teologia trebuie să fie o preamărire a lui Dumnezeu prin trăire și toți slujitorii Bisericii trebuie să devină slăvitori ai Domnului prin trăire. Aceasta este o teologie transfiguratoare a omului, nu una a speculației.

Pr. Prof. Dumitru Popescu a precizat că deși Pr. Dumitru Stăniloae a luat atitudine împotriva speculației, nu este contrar ei ca atare, arătînd că speculația trebuie să izvorască dintr-o trăire a Sfîntului Duh și a energiilor necreate ale lui Dumnezeu. Legătura teologie-practică — a adăugat Pr. Prof. Popescu — o constituie spiritualitatea. O teologie fără trăire devine o teologie abstractă iar o trăire fără teologie devine anarhică. Sîntem recunoscători Părintelui Stăniloae că a reliefat importanța trăirii pentru omul modern.

Pr. Prof. D. Stăniloae a mai precizat că și rațiunea își are rolul său în speculația despre operele lui Dumnezeu, dar dincolo de ele rămînem în uimire, în extaz în fața lui Dumnezeu. Astfel, ajungem în fața lui Dumnezeu, pe care nu-l putem cuprinde cu rațiunea, dar ne lăsăm copleșiți de infinitatea puterii Sale.

În legătură cu ideea de *transfigurare*, Pr. Prof. Dumitru Stăniloae a spus că despre Dumnezeu nu putem vorbi decît preamărindu-L. Trebuie să vorbim despre El ca niște oameni transfigurați. Spiritualitatea răsăriteană arată că transfigurarea omului se face prin treptele virtuților, în care cea mai înaltă este iubirea. Credinciosul trebuie să se dăruiască complet semenului. De aici concluzia socială a acestei transfigurări. Prin aceasta lucrăm la progresul împărăției lui Dumnezeu, pe pămînt. Să mergem spre zidirea interioară a acestei relații de iubire, egalitate și fraternitate între oameni. Aceasta este concluzia ultimă a teologiei transfiguraționiste. Dacă vrem să imităm pe Hristos, s-o facem în starea Lui de jertfă pentru alții. Numai prin jertfă ajungem la înviere.

La întrebarea dacă sînt probleme morale, predate la catedră, pe care Biserica noastră le accentuează a răspuns *P.C. Pr. Prof. Dumitru Radu*, prorectorul Institutului.

Biserica Ortodoxă Română — a spus P.C. Sa — cunoaște o aprofundare a integrării ei în viața credincioșilor și a poporului nostru. Azi se pune accent pe unitatea spirituală, etnică a poporului român. Prin slujitorii ei, Biserica noastră depune o activitate deosebită pentru întărirea căminului, a familiei. De asemenea, ea depune eforturi pentru aprofundarea spiritului de largă frățietate între oameni, între credincioșii diferitelor Biserici de la noi, între români și naționalitățile conlocuitoare.

Biserica vine în întîmpinarea aspirațiilor actuale pentru transformarea omului. În ultimii treizeci de ani, Biserica noastră a cunoscut o reaprofundare a dimensiunii slujirii sociale, a «apostolatului social», inițiat de patriarhul Justinian și continuat de Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin. Dar Biserica face acest lucru nu ca pe ceva nou, ci pe linia unei tradiții sănătoase a ei și a poporului român. Biserica Ortodoxă Română a fost legată de viața poporului nostru, integrată în viața acestuia. Permanența și continuitatea românească se datorează și activității Bisericii noastre. În vremuri de restriște istorică, Biserica Ortodoxă Română a fost factor de cultură și educație. În tinda bisericilor au apărut primele școli și primele cărți scrise, ea avînd și o contribuție însemnată la formarea și desăvîrșirea limbii române literare. Astăzi mergem pe linia bunelor tradiții dinainte.

În România — a mai spus Pr. Prof. Dumitru Radu — nu există piedici pentru exercitarea activității bisericești. Toate bisericile sînt deschise, toate mînăstirile sînt centre de spiritualitate, cercetate de credincioși ca și de turiști. În aceste condiții Biserica și-a putut desfășura activitatea pentru că a fost mereu în pas cu poporul căruia aparține.

La noi, nu s-a simțit nevoia unei teologii contextuale; a eliberării a revoluției etc. Credincioșii noștri nu au o teologie înaltă, dar știu să trăiască pe Hristos.

Astăzi, accentul în teologie, al învățămîntului nostru teologic, se pune pe formarea preotului ca slujitor al vremurilor noastre, urmînd să facă din el un factor activ pentru viața credincioșilor și pentru viața obștească.

P.C. Pr. Prof. *Dumitru Popescu*, precizează că în alte părți ale Terrei, în raporturile dintre Biserică și lume se observă două tendințe: una, a separării Bisericii de lume, considerată demonizată și stăpînită de forțele răului; alta, a dizolvării Bisericii în lume, prin secularism. Astfel, dispare ce este creștin în Biserică și-și găsește valoare ceea ce provine mai mult din lume decît din Evanghelie.

La noi, Biserica nici nu se separă de lume, nici nu se confundă cu ea. Aceasta o poate face Biserica numai cînd dispune de forța spirituală de a transforma lumea. Această distincție Biserică-lume a făcut pe mulți vizitatori de-ai noștri să creadă că în Biserica Ortodoxă Română se amestecă sacrul cu profanul. Or, în realitate, Biserica noastră a reușit să rămînă alături de popor și să-l ajute în lupta pentru dreptate socială, eliberare și independență. Noi am considerat slujirea creștină ca mijloc de a contribui la transformarea lumii.

În continuare, grupul american a vizitat o sală de curs, studenții aflați la ora de muzică interpretînd, sub conducerea Diac. Conf. Nicu Moldoveanu, cîteva bucăți religioase specifice perioadei pascale.

A urmat apoi o masă comună.

În toastul său, P.C. Pr. Prof. *Dumitru Popescu* a vorbit de schimbarea configurației confesionale actuale, arătînd că, dacă în trecut între confesiunile creștine existau rivalitate, fricțiuni și chiar lupte, azi între ele există înțelegere, prețuire și dragoste reciprocă. Aceasta nu înseamnă că protestanții devin mai puțin protestanți sau ortodocșii, mai puțin ortodocși; dincolo de aceasta, ne redescoperim ca frați în Hristos. Datorită mișcării ecumenice ne simțim frați, deși aparținem unor Biserici și popoare diferite. În această perspectivă se înscrie și vizita de față, pentru cunoașterea și apropierea dintre Bisericile și popoarele noastre. Cît timp am rămas în spatele barierelor noastre confesionale, ne-am sărăcit de tezaurul de viață și trăire creștină.

În încheiere, P.C. Pr. Rector a urat oaspeților americani ca prin această vizită să cunoască comorile de spiritualitate românească, lupta poporului român pentru libertate, independență și suveranitate și dorința sa de pace, colaborare și înțelegere pe pămînt.

Prof. *Bruce Rigdon* a mulțumit pentru ospitalitate, și-a exprimat dorința unei noi întîlniri, la sfîrșitul vizitei, cu profesorii și studenții teologi români și a arătat că împărăția cerurilor înseamnă și redescoperirea sentimentului de fraternitate, pe care trebuie s-o aplicăm în viața noastră — *(Lector Dr. CEZAR VASILIU).*

VIZITA PROFESORULUI DR. WILHELM SCHNEEMELCHER DE LA UNIVERSITATEA DIN BONN LA INSTITUTUL TEOLOGIC DIN BUCUREȘTI

În cadrul schimburilor de profesori între Institutele noastre teologice și Institute similare de peste hotare, la 19 aprilie 1980, Dl. Prof. Dr. Wilhelm Schneemelcher de la Facultatea de teologie evanghelică a Universității din Bonn — R. F. Germania — a conferențiat la Institutul teologic din București. D-sa era însoțit de Asist. Diacon Viorel Ioniță, ca interpret pentru limba germană.

P.C. Pr. Prof. Dumitru Popescu, rectorul Institutului teologic din București, a prezentat corpului profesoral și studenților personalitatea distinsului oaspete, specialist în Patrologie și Noul Testament, vicepreședinte al Academiei de Științe din Düsseldorf, fost decan al Facultății de teologie evanghelică și rector al Universității din Bonn, membru al Comitetului de burse al Fundației «Humbold», membru fondator al Institutului patriarhal pentru Studii patristice din Tesalonic, autor a numeroase lucrări, între care a ediției critice a «Apocrifelor Noului Testament» și a «Scrierilor Părinților Apostolici».

P.C. Pr. Rector, a precizat că vizita oaspetelui german are o dublă semnificație, aceea de a contribui la dezvoltarea legăturilor de colaborare dintre școlile noastre teologice superioare și aceea de a oferi prilejul cunoașterii roadelor unor îndelungate studii teologice.

Prof. W. Schneemelcher, răspunzînd cuvîntului P.C. Părinte Rector, a spus următoarele:

«Mai întîi, Prea Cucernice Părinte Rector și dragi colegi, aș dori să-mi exprim mulțumirea și recunoștiința pentru invitația ce mi-a fost acordată de a vizita Institutul teologic din București. Într-adevăr, aceste vizite sînt instructive și edificatoare

pentru cel ce le face, dar ele au sens numai cînd ceea ce se învaţă este pus în viaţa practică a Bisericii proprii.

«Aţi amintit, Părinte Rector, în prezentarea elogioasă ce mi-aţi făcut, despre un studiu al meu privind Tradiţia din punct de vedere protestant şi ortodox. Este o contribuţie la dialogul pe care Biserica Evanghelică din R. F. Germania îl are, de mulţi ani, cu Patriarhia Ecumenică de Constantinopol. Dvs. ştiţi că ne străduim pe linia acestor dialoguri cu Bisericile Ortodoxe. Dar pentru ca aceste discuţii să fie pline de sens, trebuie să le premeargă cunoaşterea reciprocă. Acesta este unul din scopurile vizitei mele în România.

«Pe de altă parte, un adevărat dialog între Luteranism şi Ortodoxie se poate purta numai cînd Luteranismul va cunoaşte gîndirea patristică. De aceea considerăm că unul din scopurile noastre este acela de a aduce o contribuţie la apropierea tradiţiei luterane de gîndirea patristică.

«Aţi observat că eu interpretez sarcina Teologiei ca sarcină a Bisericii. Este o sarcină care nu poate ajuta încă Biserica, dacă aceasta din urmă nu ia în serios problema adevărului, care ar putea ajunge doar o problemă teoretică, pe masa de lucru. În acest sens am înţeles activitatea mea şi vizita mea aici, la Dvs.

Încă o dată, mulţumesc Institutului pentru invitaţie».

În continuare, Dl. Prof. Wilhelm Schneemelcher a prezentat conferinţa intitulată: «*Formarea Bibliei creştine*», conferinţă tradusă de Diac. Asistent Viorel Ioniţă.

În introducere, autorul a arătat că diferitele faze ale formării canonului biblic pot fi înţelese corect numai dacă se folosesc termeni clari, că a existat de la început problema raportului dintre Scriptură şi Tradiţie şi că folosirea unei scrieri nu înseamnă neapărat şi introducerea ei în canon.

În continuare s-a oprit asupra «*termenilor*», analizînd pe rînd termenul *canon*, care în final a ajuns să însemne «catalog, listă, tabel», iar din secolul al II-lea scrierile recunoscute de Biserică drept mărturie nefalsificată a legii divine, apoi termenii «*Scripturile* sau *Scriptura* şi «*Graphi*» întîlnit din a două jumătate a secolului al II-lea şi pentru Noul Testament. Alţi termeni analizaţi au fost «*Vechiul şi Noul Legămînt*».

Capitolul următor a fost dedicat «Scripturii şi altor norme în secolul I». Plecînd de la ideea că Biserica creştină nu a existat niciodată fără o Sfîntă Scriptură, a vorbit apoi despre Vechiul Testament — arătînd că problema canonului Vechiului Testament s-a pus în Biserică abia în a doua jumătate a secolului II — apoi despre «Domnul Hristos», oprindu-se la Sfintele Evanghelii, considerate «forme de interpretare a tradiţiei lui Iisus cu scopul asigurării şi predării mai departe a învăţăturii sale», apoi despre «Apostoli» şi despre autoritatea lor în Biserica creştină.

Apoi, în capitolul intitulat «Studiul premergător formării canonului neotestamentar în secolul al II-lea pînă la Iustin Martirul» a arătat că în această perioadă s-a realizat «procesul consolidării tradiţiei lui Iisus prin apariţia canonului celor patru Evanghelii» iar în ultimele decenii a apărut şi problema raportului dintre colecţiile Vechiului şi Noului Testament, dar perioada pînă la apologetul Iustin Martirul nu poate fi considerată decît o perioadă premergătoare a formării canonului. În continuare s-a oprit asupra Evangheliilor şi a intrepretării lor de unii dintre Apologeţi, apoi asupra Scrierilor Apostolilor, cu exemplificări din Apologeţi despre acestea. În final, a făcut unele remarci asupra însemnătăţii gnozei, a lui Marcion şi a montanismului pentru istoria canonului, luînd atitudine contra lui A. Harnack, care a afirmat că Marcion este creatorul Bibliei creştine!

În capitolul dedicat «Formării Bibliei creştine», autorul vorbeşte mai întîi despre Vechiul Testament, arătînd că abia Meliton de Sardes a întocmit un cuprins precis al acestuia, apoi despre Noul Testament, precizînd că Sf. Irineu al Lionului considera «canon» cele patru sfinte Evanghelii, Faptele Apostolilor, cele 13 epistole pauline şi o mare parte din cele sobormicesti. La începutul secolului III se poate vorbi despre canonul Noului Testament. Veridicitatea şi apostolicitatea au fost crtieriile pentru acceptarea scrierilor în canon. Conferenţiarul s-a referit în continuare la Origen, apoi la Eusebiu al Cezareei şi apoi la Sf. Atanasie cel Mare, în a cărui a 39-a scrisoare se află un catalog clar şi precis al scrierilor Noului Testament.

Ultimul capitol formulează concluzii şi anume: a) Canonul neotestamentar nu este opera unuia sau mai mulţi teologi, nici a unui sinod, ci s-a dezvoltat din folosirea vie a fiecărei scrieri în diferitele comunităţi; b) Receptarea Vechiului Testament

în creştinismul primar a stimulat şi formarea unei colecţii precise de scrieri care cuprindeau adevărata tradiţie a lui Iisus şi predania apostolică; c) Canonul biblic a apărut din motive legate de viaţa internă a Bisericii; d) În secolul II şi la începutul secolului III, canonul biblic exista în liniile sale fundamentale.

După terminarea expunerii P.C. Pr. Rector a mulţumit călduros oaspetelui pentru clarificările date într-o problemă atît de complexă, ca aceea a formării canonului biblic, şi a invitat la *discuţii* pe marginea temei.

Primul a luat cuvîntul *Dl. Prof. Nicolae Chiţescu* arătîndu-şi recunoştinţa faţă de această expunere care demonstrează că teologia protestantă actuală, sub influenţa mişcării ecumenice, a ajuns la unele concluzii, care o apropie de Ortodoxie, constituind un îndemn pentru apropiere şi înţelegere şi asupra problemelor mai dificile. Tema tratată a demonstrat că procesul formării canonului este un proces desfăşurat înăuntrul Bisericii, că nu se poate lucra în Biserică fără Tradiţie, că se recunoaşte aproape identificarea Tradiţiei cu Revelaţia divină. D-sa a mai adăugat că, mai ales cei care au studiat la protestanţi, ştiu că acest spirit de apropiere între cele două Biserici dăinuieşte de mult, mai ales după deschiderea Protestantismului către studierea Sfinţilor Părinţi.

P.C. Pr. Prof. Ioan Coman a amintit de conferinţa pe care P.C. Sa a ţinut-o pentru prima dată la o Facultate de teologie evanghelică acum 16 ani, la iniţiativa Prof. Schneemelcher, ca şi despre realizările acestuia în domeniul Patrologiei. A precizat apoi că, în problema canonului biblic, Sfinţii Părinţi găsesc justificarea canonului Noului Testament prin cel al Vechiului Testament. Apoi a adus alte mărturii patristice despre formarea canonului biblic şi a precizat că Sf. Iustin Martirul şi Filozoful a cunoscut şi folosit scrierile Sfîntului Apostol Pavel. De asemenea, a arătat că formarea canonului este un element al tradiţiei Bisericii.

P.C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae a arătat necesitatea păstrării unui echilibru între Sf. Scriptură şi Sf. Tradiţie conferinţa oaspetelui lăsînd impresia că primul izvor al Revelaţiei — Sfînta Scriptură — a fost trecut pe planul al doilea.

Prof. Schneemelcher a mulţumit pentru intervenţii şi a mai precizat următoarele: a) Conferinţa D-sale a fost privită din punct de vedere istoric, evitînd să împletească activitatea Sfîntului Duh într-o problemă umană, ca aceea a formării canonului; b) N-a avut intenţia să trateze raportul dintre Sfînta Scriptură şi Tradiţie, ci să arate că formarea canonului este o parte a tradiţiei Bisericii, cu precizarea că pentru protestanţi a existat pericolul de a vedea această problemă abia în perspectiva secolului al XVI-lea; c) Citatele folosite din Vechiul şi Noul Testament în secolele II şi III nu sînt o dovadă a canonicităţii scrierilor respective.

În încheiere, *P.C. Pr. Prof. Dumitru Popescu*, rectorul Institutului a precizat că teologii ortodocşi se bucură de progresele teologilor protestanţi, ale oaspetelui german care a corectat poziţii protestante mai vechi, reliefînd rolul şi importanţa Tradiţiei în formarea canonului biblic, privind-o în relaţia acesteia cu Biserica.

Corul studenţilor teologi, sub conducerea C. Diac. Conf. Nicu Moldoveanu, a interpretat cîteva melodii cu specific pascal, care au lăsat o deosebit de puternică impresie asupra Prof. Schneemelcher.

A urmat o agapă frăţească — *(Lector Dr. CEZAR VASILIU)*.

VIZITA PROFESORULUI KARL HERTZ, DIRECTORUL INSTITUTULUI ECUMENIC DE LA BOSSEY LA INSTITUTUL TEOLOGIC DIN BUCUREŞTI

Marţi, 22 aprilie 1980, Dl. Prof. Karl Hertz, Directorul Institutului ecumenic de la Bossey — Elveţia —, aflat în ţara noastră împreună cu soţia ca oaspeţi ai Bisericii Ortodoxe Române, a făcut o vizită la Institutul teologic din Bucureşti.

P.C. Pr. Prof. *Dumitru Popescu*, rectorul Institutului teologic din Bucureşti, a arătat, în cuvîntul de salut adresat oaspetelui în cancelaria profesorală, în prezenţa membrilor corpului didactic, că Institutul ecumenic de la Bossey a găzduit pe mulţi teologi români care au conferenţiat sau au audiat cursuri. A urmat prezentarea membrilor corpului didactic.

Oaspeții erau însoțiți de Pr. Asist. Nicolae Dură, ca interpret pentru limba engleză.

Prof. *Karl Hertz* a spus, între altele :

«În primul rînd, vă salut în numele lui Hristos cel înviat. Îmi face plăcere să vă salut în numele Institutului ecumenic de la Bossey, unde au studiat și studiază mulți români : în prezent se află acolo Constantin Popa și Th. Damian, care au devenit buni prieteni ai noștri.

«În mișcarea ecumenică, sarcina noastră nu este numai de a găsi punți de legătură între Biserici, ci și mijlocul de a ajunge la unitate. Ceea ce ne unește este că avem împreună pe același Hristos-Dumnezeu, aceeași Biblie, ca autoritatea ei. În ciuda unor diferențe doctrinare, recunoaștem un Botez comun, rugăciuni comune, ca Tatăl nostru, avem comun Crezul niceean și cel apostolic, ne putem ruga împreună, deci avem o bază comună a unității moștenită din Biserica primară. Ceea ce descoperim treptat este că nu sîntem prea departe unii de alții. Dacă vrem să fim împreună, trebuie să ne cunoaștem mai bine unii pe alții. În acest scop, trebuie să lucrăm toți împreună.

«Ca teolog reformat, sînt foarte mulțumit cînd studenți ortodocși vin la noi să cunoască Biserica și teologia noastră. Dorim ca mai mulți teologi ortodocși să vină la noi și invers. La noi este foarte important ca studenții noștri să ajungă să vă cunoască. Nu este suficient să citești cărți despre Biserica Ortodoxă ca s-o cunoști, ci trebuie să întîlnești teologi ortodocși, să discuți cu ei. Ne-am dat seama de aceasta după întîlnirile cu teologii ortodocși la Bossey.

«În privința unității, știm că dvs. cu secole de istorie în spate, sînteți mai răbdători. Trebuie să mai așteptăm mulți ani pentru a ajunge la unitatea dorită.

«Una din contribuțiile Ortodoxiei pentru lumea occidentală este aceea de a ne ajuta să înțelegem procesul de organizare al Bisericii primare al primelor patru secole. Aceasta este comoara pe care n-o cunoaște Biserica apuseană ; de aceea, vă cerem să împărtășiți bunăvoință și dragoste creștină pentru redescoperirea acestei tradiții. De ex. avem la Bossey în fiecare an un Seminar asupra Ortodoxiei, în perioada pascală, organizat de Prof. Nissiotis. Astfel, mulți teologi apuseni au ajuns să aprecieze spiritualitatea ortodoxă. Trebuie să cunoaștem rolul icoanelor în primele șapte secole etc.

«Sper că vom găsi mijloacele de a încuraja aceste schimburi de studenți, în avantajul Bisericilor și al unității creștine».

Au urmat discuții în cadrul cărora au luat cuvîntul următorii :

1. *Dl. Prof.* consultant *Nicolae Chițescu* a arătat că astăzi în lume există multe Institute ecumenice, dar Institutul ecumenic prin excelență este cel de la Bossey al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, care a fost bine organizat de la început, cu un director ortodox (N. Nissiotis) apoi cu profesori de toate confesiunile. Și-a exprimat speranța că în curînd și la noi se va construi un măreț Institut ecumenic la București.

Prof. *Hertz* a completat că Institutul de la Bossey este unic pentru că este al C.E.B.-ului. Responsabilitatea sa este de a aduce pe toți creștinii la unitate. Actualmente ne preocupăm de recrutarea de noi membri în staff-ul de la Bossey, unul din membri care va fi ales în luna mai a.c. va fi ortodox.

2. P.C. Pr. Prof. *Dumitru Popescu*, care a luat cuvîntul apoi a întrebat : a) Care este programul de studii din acest an al Institutului de la Bossey ? b) Care este contribuția ecumenică a Institutului de la Bossey la unitatea creștină ?

Prof. Hertz a răspuns următoarele :

«Programul Institutului Bossey are trei sarcini de realizat : prima și cea mai importantă este de a acorda diplome de absolvire iar după un an și jumătate cea de «magistru» (Master degree). În fiecare an alegem o temă mare. De ex. în 1978/79 : «Sf. Duh în slujirea lumii» ; în 1979/80 : «Împărăția lui Dumnezeu și omenirea», tema de la Melbourne, iar pentru anul 1980/81 : «Biblia și viața Bisericii».

«Avem patru profesori titulari : un anglican din Kenya, un reformat din Franța, un evanghelic din R.F.G. și un metodist din S.U.A. Mai avem și profesori invitați de la Geneva sau din alte centre.

Apoi, primăvara și toamna timp de două săptămîni tratăm o temă precisă. De ex. în această primăvară am tratat spiritualitatea ortodoxă, cu ocazia Paștelor pentru ca studenții să poată asista și la slujbe.

«În al treilea rînd, organizăm colocvii cu teologii din Asia și Africa. Apoi am organizat un seminar de două săptămîni privind ecleziologia.

Ultimul program este diferit și nou. Geneva este locul multor organizații și reuniuni și avem la Bossy multe vizite. Ne-au vizitat și teologi și laici. Pentru ei am organizat cursuri și prelegeri privind problematica mișcării ecumenice. Ne preocupăm nu numai de ierarhi și teologi ci și de grupurile de bază, de credincioși.

«Institutul nostru este unic prin programul său, mijlocind cunoașterea modului de funcționare a Consiliului Ecumenic. Studenții, cînd revin în țările lor, pun în practică cele învățate la Bossey. Dacă studenții noștri, pionieri ai mișcării ecumenice, vor contribui la unitatea creștină, Bossey-ul și-a atins scopul. Faptul că doi studenți, de confesiuni diferite se cunosc, își împărtășesc ideile, se recunosc creștini înseamnă foarte mult. *Nu sînt încă capabili să se împărtășească împreună, dar pot lucra împreună.* Înainte, nu aveam ocazia nici pentru atît. Nu putem rezolva dificultățile, dar putem lucra împreună pentru eventuala lor ameliorare».

3. *Dl. Prof. consultant Iorgu Ivan* a afirmat că din expunerea făcută s-a reținut principiile stăruitoare ale conducerii Institutului Bossey pentru găsirea celor mai practice mijloace pentru trezirea interesului diferiților creștini pentru probleme mari ca unitatea creștină a veacurilor primare. Privim cu mult interes stăruințele acestui Institut și ar fi bine dacă ceea ce se predă acolo, la puținii reprezentanți ai diferitelor Biserici, să se aducă la cunoștința teologilor Bisericilor respective.

4. *Pr. Prof. consultant Ioan Rămureanu* a arătat că C.E.B.-ul a început prin stabilirea unei platforme doctrinale potrivit căreia puteau adera la aceasta «toți cei ce cred în Hristos», pentru ca la New Delhi, în 1961, să adopte o bază trinitară «toate Bisericile care cred în divinitatea Sfintei Treimi» și întreabă ce altă bază s-a mai acceptat.

— Prof. Hertz a răspuns că pentru multe Biserici europene problema este că propria lor istorie începe în secolul XVI. Cînd le vorbim de istoria Bisericii primare, ei întîmpină greutăți reale. Pentru un luteran din Africa, Evanghelia a venit acum trei secole și va spune că despărțirea dintre Biserici este disputa altora, nu face parte din experiența religioasă.

Ceea ce se întîmplă la C.E.B. din cauza bazei și a prezenței ortodoxe, necesită întoarcerea la Biserica primară. Vom ști astfel, de ex., ceea ce a fost la Calcedon. *Sarcina noastră ca teologi este deci redescoperirea Bisericii primare, cu istoria ei, și aplicarea în practică.* Deci, principala sarcină a C.E.B. este de a ajuta aceste Biserici să cunoască doctrina Bisericii primare. Nimeni nu poate să se numească creștin dacă nu-și însușește credința Bisericii primare.

Comisia «Credință și Constituție» se preocupă de adîncirea acestei probleme. Tinerele Biserici trebuie să cunoască acest tezaur de credință iar vechile Biserici să găsească mijlocul de a face cunoscută doctrina Bisericii primare.

5. *Pr. Prof. Dumitru Popescu* i se adresează din nou oaspetele spunînd: În ultimii ani, C.E.B.-ul a elaborat o serie de documente, ca de ex: «Botez, Euharistie, ministeriu». În problema Botezului și a Euharistiei există o unanimitate în Biserici, dar nu și în cea a ministeriului. De ce n-ați abordat această problemă la Bossey?

Prof. Hertz răspunde că această problemă va veni de la sine la Bossey. E de natură umană. O recunoaștem că nu este punct de vedere comun. Pînă nu ne cunoaștem, ne vom teme unii de alții. Practic, ne temem de întrebări privind ministeriul! La Toronto s-au văzut că unii au preoție canonică, alții nu. C.E.B.-ul nu poate rezolva singur această problemă.

6. *Pr. Prof. Constantin Galeriu* și-a exprimat satisfacția pentru expunere și a pus două întrebări: a) Dacă se are în vedere pentru anul care vine cooptarea unui ortodox în staff-ul de la Bossey? b) Dacă Institutul are un buletin informativ?

— Prof. *Hertz* a răspuns că s-a stabilit programul pentru anul viitor și va fi trimis acest program și la București. Institutul nu are un buletin informativ ci un program-prospect anual.

— Pr. Prof. *Dumitru Popescu* afirmă că noi, ca ortodocși, sîntem de acord că după Sinoadele ecumenice, Ortodoxia a trăit cu conștiința unității. Dar, ce facem cu infalibilitatea papală?

— *Prof. Hertz* răspunde : să fie reconsiderată !

7. *Dl. Lector Cezar Vasiliu,* întreabă care este rolul «Comitetului pentru Bossey» din care face parte P. S. Episcop Antonie.

— *Prof. Hertz :* Acest Comitet are o oarecare autortiate asupra noastră, deşi este un corp separat de Bossey, ales acum 6 ani şi se întruneşte odată la un an. Comitetul are sarcina de a numi membrii corpului profesoral, şi de a stabili bugetul.

În continuare, P.C. Pr. Rector *Dumitru Popescu* a făcut o prezentare a învăţămîntului teologic din Biserica Ortodoxă Română. Apoi, relativ la activitatea ecumenică, a precizat că avem o catedră de ecumenism, un schimb activ de doctoranzi cu Biserici de peste hotare şi posibilitatea de a face cunoscută Ortodoxia românească în specificitatea ei, o presă teologică la care colaborează profesorii, schimburi de vizite cu profesori de peste hotare, relaţii cu celelalte Institute teologice din ţară în cadrul conferinţelor teologice interconfesionale etc.

P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului, a făcut o prezentare a istoriei creştinismului în ţara noastră. Plecînd de la faptul că poporul român apare în istorie ca popor român şi creştin. În acelaşi timp, Pr. Prof. Radu a arătat că descoperirile arheologice şi termenii latini ai credinţei demonstrează vechimea creştinismului românesc. Biserica a contribuit la grăbirea procesului de formare a poporului nostru. După închegarea principatelor române, a urmat organizarea mitropoliilor.

Biserica a fost integrată în fiinţa poporului român, participînd la lupta pentru independenţă, iar după obţinerea autocefaliei şi ridicarea la treapta de patriarhie, a putut contribui şi mai mult la binele obştesc al poporului nostru. Biserica a fost prezentă în cultura poporului nostru.

Prof. Hertz a propus un dialog asupra Euharistiei, fără de care neortodocşii nu vor putea înţelege rolul Euharistiei în viaţa Ortodoxiei. Şi în Bisericile protestante ea se foloseşte, dar nu se numeşte Sf. Euharistie.

Pr. Prof. D. Popescu arată că dacă vrem să contribuim la cauza unităţii creştine, să ne ocupăm de problema spirtualităţii. Specificul spiritualităţii ortodoxe nu constă numai în faptul că-l orientează pe om spre transcendent, ci şi în acela că îl integrează în realităţile în care trăieşte, căci unul din scopurile ei este transfigurarea naturii.

Credem că rolul mişcării ecumenice a constat în faptul că a determinat pe creştinii care trăiesc în Biserici diferite să se considere ca fraţi în Hristos. Nu ne împărtăşim împreună, avem diferenţe doctrinare, dar avem un Domn, o credinţă, un Botez.

Marea problemă a mişcării ecumenice este că nu trebuie să se mulţumească cu unitatea spirituală nevăzută, ci trebuie să înainteze spre cea văzută. Şi în aceasta Bossey-ul are un rol important.

Sîntem bucuroşi pentru vizita Dvs. şi pentru cunoaşterea Bisericii noastre, cît şi pentru faptul că puteţi întîlni pe foştii studenţi de la Bossey, care au adus cu ei mesajul Institutului ecumenic de la Bossey. Vizita Dvs. va contribui la strîngerea legăturilor între Institutele noastre pentru cauza unităţii creştine şi pentru rezolvarea problemelor lumii contemporane.

Apoi, Prof. Hertz cu doamna au vizitat o sală de curs, fiind prezentat studenţilor de P.C. Pr. Rector şi ascultînd cîteva coruri specifice perioadei pascale.

A urmat o masă comună cu profesorii Institutului — *(Lector Dr. CEZAR VASILIU).*

VIZITA PROFESORULUI DR. MIGUEL MARIA GARIJO GUEMBE DE LA FACULTATEA DE TEOLOGIE A UNIVERSITĂŢII PONTIFICALE DIN SALAMANCA — SPANIA — LA INSTITUTUL TEOLOGIC DIN BUCUREŞTI

În ziua de sîmbătă, 17 mai 1980, D-l. Prof. Miguel Maria Garijo Guembe, titularul catedrei de Teologia sacramentală şi Teologia ecumenică (orientală şi protestantă) de la Facultatea de teologie a Universtiăţii Pontificale din Salamanca — Spania, Director al Centrului de studii orientale şi ecumenice «Ioan al XXIII-lea», a făcut o vizită la Insitutul teologic universitar din Bucureşti.

Vizita aceasta s-a înscris în cadrul schimburilor de profesori şi doctoranzi pe care Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin al Bisericii Ortodoxe Române, în grija sa

părintească pentru cunoașterea și dezvoltarea relațiilor ecumeniste dintre diferitele facultăți teologice, le aprobă, le încurajează și le spijină.

Oaspetele, însoțit de Dl. Lect. Cezar Vasiliu, care a servit ca translator pentru limbile spaniolă și italiană, a sosit la Institut la ora 10,30, fiind primit de P.C. Pr. Prof. Dumitru Popescu, rectorul Institutului teologic, P.C. Pr. Prof. Dumitru Radu, prorectorul aceluiași Institut, și de membrii corpului didactic, care l-au condus în aula Institutului, unde Dl. Prof. Miguel Maria Garijo Guembe a conferențiat în fața profesorilor și studenților.

P.C. Pr. Prof. Rector Dumitru Popescu a salutat, în numele conducerii Institutului, a corpului didactic și al studenților, prezența D-lui Prof. Miguel Maria Garijo Guembe în acest locaș de cultură teologică românească, exprimîndu-și bucuria de a-l avea ca oaspete în mijlocul studenților și profesorilor și gratitudinea față de Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin pentru această vizită prin care studenții și teologii români au posibilitatea să ia cunoștință de noile orientări și aprofundări intervenite în teologia celorlalte confesiuni creștine, contribuind astfel la cunoașterea, aprofundarea și prețuirea reciprocă a facultăților de teologie.

De asemenea, P. C. Părinte Rector a arătat că Dl. Prof. Miguel Maria Garijo Guembe va avea posibilitatea să cunoască nemijlocit viața și instituțiile Bisericii noastre ca și noile realități din viața socială a poporului nostru. În continuare P.C. Sa a prezentat profesorilor și studenților cîteva date și informații din viața și activitatea didactică și publicistică a D-lui Prof. Miguel Maria Garijo Guembe, înșirînd unele din cele mai de seamă studii ale sale.

Referindu-se la vizita efectuată de Dl. Prof. Miguel Maria Garijo Guembe la Institutul teologic, P.C. Părinte Rector a arătat că ea are o îndoită semnificație. Pe de o parte ea contribuie la dezvoltarea legăturilor de frăție și colaborare dintre instituțiile noastre de învățămînt teologic, în slujba ecumenismului și a unității creștine, iar pe de altă parte, ea oferă prilejul să cunoaștem punctul de vedere asupra dialogului teologic dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică.

În încheiere, P.C. Rector Dumitru Popescu a asigurat pe oaspete că este primit cu bucuria izvorîtă din conștiința originii latine comune a popoarelor noastre și cu nostalgia comuniunii și unității Bisericii din primul mileniu, asigurîndu-l că vizita și expunerea pe care o va face va contribui la apropierea și prețuirea reciprocă dintre Instituțiile noastre teologice, dintre Bisericile și popoarele noastre.

Apoi P.C. Sa a dat cuvîntul D-lui Prof. Miguel Maria Garijo Guembe pentru a-și prezenta conferința propusă în care a tratat despre «*Dialogul dintre Biserica Catolică Română și Bisericile Ortodoxe Orientale*». Luînd cuvîntul, Dl. Prof. Miguel Maria Garijo Guembe și-a exprimat recunoștința și mulțumirea față de Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin pentru invitația de a face această vizită, și regretul pentru că nu știe limba română ca să aprofundeze punctele de vedere ale teologilor români. Apoi și-a început conferința care a fost tradusă și citită de Dl. Lector Dr. Cezar Vasiliu.

Prelegerea a fost alcătuită din trei părți principale. În prima parte s-au enunțat și analizat principiile pe care le-a afirmat Conciliul II Vatican referitor la tradiția orientală, încadrîndu-le în principiile catolice despre ecumenism. În partea a doua, autorul a făcut reflecții asupra rădăcinilor teologice care explică schisma dintre Orient și Occident sau asupra fundamentului teologic al rupturii dintre Biserica de Răsărit și cea de Apus, bazîndu-se pe operele teologilor reprezentanți, catolici și ortodocși. În ultima parte, au fost analizate problemele fundamentale ale divergenței dintre cele două Biserici, și anume: a) problema eclesiologică și cea a primatului papal, făcînd precizări asupra înțelegerii catolice a primatului și a procesului istoric al conștientizări primatului; b) problema lui «Filioque» și a purcederii Sfîntului Duh, arătînd atitudinea mai nouă a Bisericilor Romano-Catolice și a teologilor ei cu privire la aceasta; c) reflecții asupra palamismului.

În expunerea sa autorul a încercat să înfățișeze înțelegerea profundă a celor două tradiții, răsăriteană și apuseană, dacă ele sînt complementare sau nu, arătînd cum ar putea coexista, în Biserica una și nedespărțită, pozițiile noastre dogmatice actuale care sînt diferite. S-a subliniat necesitatea reîntoarcerii nu numai la propria noastră tradiție, ci și la analizarea și reflectarea asupra tradiției celeilalte părți ca și necesitatea ca de ambele părți să fie suprimate atitudinile de unilateralitate în asumarea Tradiției.

După expunerea prelegerii, care a fost urmărită cu interes de toți cei prezenți, P. C. Părinte Rector Dumitru Popescu a arătat că, deși dialogul dintre Biserica Ortodoxă și cea Romano-Catolică își are părțile și aspectele sale dificile, totuși el este ușurat de faptul că cele două Biserici au în comun unele învățături referitoare la cele șapte Taine, tradiție și preoție. Acest dialog poate deveni dificil cînd se abordează probleme ca primatul papal, infailibilitatea, Filioque și palamismul. Dar P. C. Sa a remarcat că în conferința nu s-a scos în evidență deosebirile, ci punctele cheie care trebuie avute în vedere în desfășurarea dialogului și calea de urmat spre a se ajunge la unitatea de credință. Mulțumind conferențiarului pentru ampla și bogata prelegere, P. C. Sa a rugat pe cei de față să-și expună punctele de vedere asupra celor prezentate.

P. C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae a mulțumit mai întîi D-lui Prof. pentru conferința documentată prezentată în spirit ecumenist, în care a prezentat problemele esențiale ale dialogului, fără să insiste asupra deosebirilor dintre cele două Biserici; a fost o expunere obiectivă, imparțială și substanțială. Apoi P. C. S-a s-a referit la cîteva probleme care dovedesc o deschidere promițătoare din partea teologilor celor două Biserici. Prima este problema complementarietății între cele două tradiții, idee care își face loc în gîndirea apuseană. Ea presupune necesitatea de a ne întoarce la tradiția cea una, adică cea din primul mileniu, căci după această dată tradițiile s-au diversificat, pentru a găsi în ea ceea ce avem comun. Complementarietatea înseamnă înțelegere reciprocă ce trebuie să conducă la o comunicare de gîndire și la unitate.

Referindu-se la primatul papal, a arătat că el a fost prezentat mai puțin rigid și că pînă în secolul al III-lea nu se putea vorbi de așa ceva, fiecare episcop putînd excomunica pe altul.

Această idee trebuie continuată pentru a se ajunge la acel primat de onoare; printre răsăriteni ideea de infailibilitate a unei singure persoane este cu totul de neconceput. Un episcop nu poate fi separat de Biserică și deci nici papa: În Răsărit nici sinoadele ecumenice nu erau infailibile în sine, ci erau receptate de Biserică. De aceea și papa nu poate avea decît un fel de prioritate, ceea ce există în practică, întrucît el nu este infailibil fără colegialitate. Adevărata Biserică este acolo unde se revarsă ploaia harurilor Duhului Sfînt, nu unde se face o teologie de școală, iar cultul devine o predică speculativă.

Cu privire la «Filioque», P. C. Sa a arătat punctul de vedere al Sf. Părinți și al scriitorilor bizantini, care vorbesc de o legătură strînsă dintre Fiul și Duhul, căci Duhul purcede de la Tatăl, dar se arată prin Fiul sau strălucește prin El. După Sfîntul Grigore Palama, Tatăl este sursa Duhului, dar El se așază în Fiul ca într-o comoară sau vistierie. Înțelegerea acestei probleme trebuie să conducă la scoaterea lui Filioque din Crez.

Primatul papal se pare că se mișcă și că nu mai este prezentat într-o formă prea rigidă.

În legătură cu palamismul P. C. Sa a arătat că sînt păreri deosebite. În Biserica Ortodoxă se evidențiază legătura lui Dumnezeu-Tatăl cu Duhul prin tot ceea ce este sfințit în Biserică. Creștinismul fără Duhul Sfînt este un creștinism al speculației. Dumnezeu nu ni se dăruiește întreg, ci prin energiile Sale necreate. La Sf. Grigore Palama nu este vorba de o teologie seacă, ci de trăire. Teologia nu înseamnă speculație, ci trăire prin rugăciune și viața de cult. Teologia este o experiență inexprimabilă a Tainei lui Dumnezeu. În această trăire devenim una în Dumnezeu și nu mai putem vorbi de primat sau infailibilitate.

Răspunzînd celor afirmate de P. C. Pr. Prof. D. Stăniloae, D-l Prof. Miguel Maria Garijo Guembe a făcut unele precizări legate de problema infailibilității, arătînd că și doctrina fixată de Conciliul II Vatican este aceea că «papa nu este infailibil de la sine, ci cu consensul Bisericii», ceea ce corespunde cu doctrina Bisericii» din primul mileniu.

P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului teologic, a mulțumit conferențiarului pentru expunerea clară și documentată în care a atins probleme cheie ale dialogului pe care le-a expus cu toată francheța.

Apoi a subliniat faptul că această vizită îi va da prilejul D-lui Prof. Garijo să constate că Biserica Ortodoxă este păstrătoarea credinței adevărate spre deosebire

de Biserica de Apus care caută rezolvarea unor probleme teologice cu ajutorul unor mijloace neteologice cum ar fi psihanaliza și speculația.

De aceea este foarte necesară întoarcerea la tradiția una pentru a ne cunoaște reciproc pînă la unitatea eclesială. Apoi P. C. Sa a arătat că problema primatului papal poate fi rezolvată prin concepția sobornicească, singura care poate duce la înțelegerea profundă și realistă a primației. Cu privire la Filioque și la palamism a arătat că aprofundarea gîndirii Sf. Grigore Palama poate duce la o înțelegere a lucrurilor, căci ea ne duce la înțelegerea tainelor și la lucrarea transformatoare a harului (Duhului Sfînt).

P. C. Diac. Asist. Ioan Caraza, accentuînd faptul că dialogul ortodoxo-romano-catolic este un lucru îmbucurător, a rugat pe conferențiar să precizeze ce rol joacă Reforma în cadrul acestui dialog și dacă se face o nuanțare a primatului față de teologii ortodocși sau față de cei protestanți.

Răspunzînd la această întrebare, D-l Prof. Miguel Garijo a precizat că Reforma a constituit ceva grav, dar ea reprezintă pe de altă parte o dezvoltare a teologiei scolastice din perioada nominalismului. Pentru cei de azi problema metodologică este tradiția și Scriptura în care noi, catolicii și ortodocșii ne asemănăm, iar poziția noastră nu poate fi înțeleasă de protestanți, mai ales în ceea ce privește tainele și mariologia. Pentru noi, tradiția are un rol foarte important, ceea ce nu întîlnim la protestanți. În privința adevărurilor de credință trebuie să existe o ierarhie a valorilor. Credința în Sf. Treime, în Iisus Răscumpărătorul nu poate avea valoare cu credința în primatul papal.

P. C. Diac. Conf. Petre I. David a subliniat faptul că în Spania se găsește încă vie tradiția lucrătoare a Ortodoxiei, prin operele de artă nemuritoare, iar între poporul român și spaniol există afinitate de limbă, cultură și de credință.

A luat apoi cuvîntul *P. C. Pr. Prof. Dumitru Popescu*, rectorul Institutului teologic, care a făcut unele precizări și referiri la problema palamismului. Mai întîi a arătat că Vatican II are cuvinte de laudă față de spiritualitatea răsăriteană, vorbind de ea ca de o bogată comoară din care s-a adăpat Biserica Romano-Catolică, dar mai sînt teologi care prezintă energiile necreate ca niște inovații.

P. C. Sa a arătat că spiritualitatea ortodoxă nu poate fi înțeleasă făcînd abstracție de energiile necreate. Numai în virtutea acestor energii necreate Sf. Părinți au avansat ideea îndumnezeirii omului. Dacă nu există energii necreate care să pătrundă și să transfigureze ființa umană, nu se poate vorbi de îndumnezeirea omului. Energiile necrate nu înlătură însă pe Duhul Sfînt, prezența și lucrarea lui, pentru că orice acțiune se face prin invocarea Duhului Sfînt.

Apoi P. C. Părinte Rector Dumitru Popescu a rugat pe conferențiar să precizeze de ce Conciliul II Vatican vorbește de «Bisericile Ortodoxe» și nu despre «Biserica Ortodoxă», folosind și termenul de «Bisericile Răsăritene», care duce la confuzia dintre Bisericile calcedoniene și cele necalcedoniene.

Răspunzînd, Dl. Prof. Miguel Maria Garijo Guembe a precizat că punctele și ideile avansate în conferința prezentată sînt cunoscute și de autoritatea superioară romano-catolică, fiind dezvoltate în lucrări publicate anterior. Apoi Dl. Prof. a mai făcut unele referiri și precizări în legătură cu palamismul, arătînd că în amîndouă Bisericile se pune accentul pe prezența și lucrarea Duhului Sfînt în credincioși, dar că în Apus palamismul nu este aproape deloc cunoscut. Ceea ce se cunoaște mai mult este aspectul istoric, nu cel dogmatic, spiritual. Pentru Biserica Romano-Catolică palamismul ar putea fi acceptat ca o teologumenă, dar nu ca o dogmă.

Referindu-se la terminologia folosită de Vatican II pentru Bisericile din Răsărit, vorbitorul a arătat că acest conciliu nu a dus pînă la ultimele noțiuni, pînă la capăt, consecințele conceptului eclesiologic. Dacă avem în vedere terminologia folosită de Sf. Apostol Pavel «Biserica lui Dumnezeu care este în anume loc», înseamnă că așa cum în Răsărit se poate vorbi de «Biserici», adică locale sau naționale, tot așa și în Biserica latină se poate vorbi de biserici locale sau regionale. Căci dacă recunoaștem Bisericilor din Răsărit caracterul pluralistic și local, ar trebui să recunosc, în același timp, și Bisericilor Occidentale acest caracter local și pluralistic.

În încheiere, P. C. Părinte Rector Dumitru Popescu a scos în evidență faptul că expunerea D-lui Prof., discuțiile, întrebările și răspunsurile date, dovedesc că s-a trecut de la o epocă a confruntărilor la o abordare constructivă în vederea refacerii

unității noastre. P. C. Sa și-a exprimat mulțumirea pentru felul în care Dl. Prof. Garijo a prezentat punctul de vedere catolic în multe probleme controversate și a remarcat dorința de a depăși diferențele prin ideea de complementarietate. «Datoria noastră, a spus P. C. Sa, este de a ne strădui să afundăm aceste diferențe în șuvoiul Bisericii nedespărțite, căci numai așa ne putem descoperi ca frați în Hristos, în Biserica cea una. Ați avansat idei constructive pentru dialog și sîntem bucuroși să constatăm că teologii spanioli și cei ortodocși români se găsesc în fruntea acestor acțiuni de apropiere, atît din dorința pentru unitatea Bisericilor, cît și prin originea noastră comună».

Vizita și conferința D-lui Prof. Miguel Maria Garijo Guembe la Institutul teologic universitar din București au constituit un moment important în cadrul schimburilor de profesori și un pas în plus pe calea regăsirii, cunoașterii și apropierii dintre Biserici — *(Pr. lect. N. D. NECULA).*

FESTIVITATE ANIVERSARĂ OMAGIALĂ ÎN ONOAREA DOMNULUI PROFESOR NICOLAE LUNGU LA ÎMPLINIREA VÎRSTEI DE 80 DE ANI

În după-amiaza zilei de luni, 19 mai 1980, în aula Institutului teologic universitar din București a avut loc festivitatea închinată aniversării a 80 de ani de viață ai D-lui Prof. Nicolae Lungu, pe care i-a împlinit la 2 martie 1980. Într-o atmosferă însuflețitoare și cu o participare foarte numeroasă, conducerea Institutului teologic, membrii corpului didactic, onorari și activi, studenții, doctoranzii, membrii familiei, prietenii și cunoscuții l-au sărbătorit pe profesorul, compozitorul și dirijorul Nicolae Lungu în Institutul unde și-a desfășurat îndelungata și rodnica activitate de peste 30 de ani, în calitate de conferențiar universitar, după ce cu o săptămînă înainte fusese omagiat de Filarmonica de Stat «George Enescu», la Ateneul Român.

Festivitatea a fost cinstită cu prezența P. S. Episcop Dr. Vasile Tîrgovișteanul, Vicar-patriarhal, ca delegat al Prea Fericitului Părinte Iustin, Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române la această festivitate, fiind însoțit de P. C. Pr. Constantin Pârvu și P. Cuv. Arhim. Irineu Chiorbeja, consilieri patriarhali.

Festivitatea a fost deschisă de P. C. Pr. Prof. Dumitru Popescu, Rectorul Institutului teologic universitar din București, care, în cuvîntul său, a arătat că omagiem pe distinsul sărbătorit în tripla sa ipostază, de compozitor și dirijor, cu o operă și activitate muzicală bogată, de profesor, cu o îndelungată, măiestrită și bine apreciată muncă didactică și de cetățean-patriot care, în compozițiile sale, s-a inspirat din izvorul nesecat al spiritualității neamului românesc.

Cuvîntul de omagiere a fost rostit de P. C. Diac. Conf. Dr. Nicu Moldoveanu, ucenicul și urmașul la catedră al D-lui Prof. Nicolae Lungu. Într-un însuflețitor și măiestrit cuvînt, plin de căldură sufletească, de simțire, de sinceră și justă apreciere, P. C. Diac. Conf. Nicu Moldoveanu a înfățișat cîteva trăsături esențiale ale personalității și creației muzicale a D-lui Prof. Nicolae Lungu. Încă de la început, P. C. Sa a precizat că deși «sărbătoritul este suflet din sufletul poporului român și prin tot ceea ce a creat aparține poporului, nouă ne place să credem că este în primul rînd al nostru, al Bisericii și al Institutului teologic, pentru că cei peste 60 de ani de activitate muzicală i-a petrecut în Biserică în calitate de cîntăreț, dirijor, profesor și compozitor. D-l Prof. Nicolae Lungu este cel care a pus bazele învățămîntului muzical-bisericesc modern, îmbinînd teoria cu practica și elaborînd manuale la nivelul cerințelor moderne».

Pornind de la primele încercări muzicale, activitatea prodigioasă a D-lui Prof. Nicolae Lungu, închinată celei mai frumoase arte și slujiri, înregistrează momente și creații care vor rămîne pentru totdeauna în patrimoniul muzical bisericesc și românesc. Așa cum sublinia P. C. Diac. Conf. Nicu Moldoveanu, «drumul străbătut de la cele mai simple cîntece de început, pînă la magistralele prelucrări și armonizări de cîntări psaltice pe toate glasurile diatonice, cromatice și enarmonice sau creații populare în stil psaltic, atît pentru cor mixt sau bărbătesc, cît și pentru două-trei voci egale, sau pînă la capodoperele sale corale de factură populară în care preferința

autorului se manifestă în chip vădit pentru genul cîntecului haiducesc — revoluționar, și pînă la cîntecele populare cu caracter patriotic pe versuri din folclorul nou, sau pînă la creațiile de mare anvergură pe versuri proprii, cum ar fi de pildă poemul coral «La Cozia pe Olt», în care maestrul îmbină organic narațiunea istorică, melosul psaltic cu iz de tămîie bine mirositoare și versul patriotic înflăcărat, este un drum lung și anevoios, dar firesc și natural».

Ceea ce caracterizează opera muzicală a Prof. Nicolae Lungu este stilul său simplu care înseamnă în creația sa muzicală «accesibilitate pentru toate formațiile corale, cursivitate și naturalețe, lăsîndu-i melodia ceea ce este al său, maestrul neconcepînd creație muzicală fără melodie bine definită». Amprenta aceasta a simplității și naturaleței o poartă atît lucrările religioase, cît și cele populare și patriotice, ca și cele cu caracter pedagogic. De asemenea, stilul de a dirija este simplu și firesc, dar simțit și dinamizant.

Referindu-se la aportul adus în domeniul muzicii laice și bisericești, vorbitorul a arătat că el constă mai întîi din îmbogățirea repertoriului de ambele genuri și, în al doilea rînd, în căutarea și găsirea unor soluții noi în prelucrarea și armonizarea cîntecelor noastre populare și bisericești. În desțelenirea cîmpului vast și dificil al creației corale psaltice, Domnul Prof. Nicolae Lungu a mers mai departe decît înaintașii săi care numai au căutat soluții adecvate și au trasat direcția curentului autohton, ce au atins punctul culminant prin creația sa. «Domnia Sa este printre puținii care și-a păstrat linia ascendentă în sensul valorificării patriotismului bisericesc tradițional. Luînd ca temei experiența înaintașilor, maestrul Lungu a dat muzicii românești un flux continuu creînd totdeauna stăpînit de dragoste de țară și de Biserica străbună, ca și de conștiința clară și neclintită că transmite urmașilor, cu măiestrie și pricepere, tezaurul cultural — muzical al poporului nostru». Acest suflu patriotic și bisericesc l-a transmis tuturor ucenicilor și urmașilor săi în domeniul muzicii ca și tuturor foștilor elevi și studenți răspîndiți pe toate meleagurile românești. Sînt toți cei care, cu acest prilej aniversar, îi urează iubitului lor profesor și maestru un călduros și sincer «La mulți ani» !

După cuvîntul omagial, corul studenților, pregătit și condus de P. C. Diac. Conf. Nicu Moldoveanu, a interpretat un frumos și bogat program artistic, alcătuit din piese corale pentru cor bărbătesc din creația Domnului Prof. Nicolae Lungu.

Partea întîia a fost alcătuită din piese cu caracter religios și a constat din următoarele bucăți muzicale : 1) *Veniți toți*, cîntarea a IV-a de la Mărimurile Sfinților Trei Ierarhi, glasul 1 ; 2) *Cămara Ta, Mîntuitorul meu*, glas 8 ; 3) *Stihira a III-a* de la Vecernia glasului 6, avînd ca soliști pe studenții : Deheleanu Cristian, anul III și Șchiopu Aurel, anul I ; 4) *Ziua Învierii*, glas 5 ; 5) *Privegherea*, cor bărbătesc cu toacă și pian, pe motive psaltice din glasul I ; 6) *Și ne lasă gazdă-n casă*, colind din Oaș, avînd ca soliști pe studenții Paraschiv Florian din anul I și Stavără Mihai din anul III ; 7) *La Vitleem colo-n jos*, colind din Moldova.

Partea a doua a programului artistic a fost alcătuită din piese cu caracter popular patriotic și a constat din următoarele bucăți muzicale : 1) *Doină și horă cu strigături*, avînd ca soliști pe studenții : Paraschiv Florian, anul I și Stavără Mihai, anul III ; 2) *Suita corală nr. 2 de cîntece populare din Oltenia*, avînd ca solist pe studentul Stoica Constantin, din anul III ; 3) *La Cozia pe Olt*, poemul coral cu declamator, avînd ca interpret pe studentul Dincu Anghel din anul II ; 4) *Hora Republicii* ; 5) *România să trăiască*, urare .

După programul artistic, executat la un înalt nivel artistic și interpretativ, satisfăcînd pe deplin exigențele compozitorului și ale publicului, a luat cuvîntul Dl. Prof. Nicolae Lungu, care, cu căldura și bunătatea părintească ce-l caracterizează, și-a exprimat mai întîi emoția și bucuria acestui moment aniversar, aducînd mulțumiri sincere celor care au organizat această festivitate. Apoi, felicitînd pe P. C. Diac. Conf. Nicu Moldoveanu și pe studenți pentru un concert atît de reușit, a împărtășit acestora din urmă cîteva din secretele frumuseții și valorii compozițiilor sale și anume munca asiduă, iubirea de țară, popor și de Biserică și păstrarea legăturii neîntrerupe cu tezaurul cultural național, dîndu-le sfaturi folositoare pentru activitatea lor viitoare de preoți și cetățeni.

În semn de aleasă prețuire, P. C. Părinte Rector Dumitru Popescu a înmînat sărbătoritului, în uralele de «Mulți ani trăiască» ale corului, un mare și frumos buchet de trandafiri, din partea Institutului teologic.

După festivitatea desfășurată în aula Institutului, Profesorul Nicolae Lungu a fost așteptat în Cancelaria profesorală, unde membrii corpului didactic l-au felicitat călduros și l-au îmbrățișat, făcîndu-i urări de sănătate și de îndelungată și rodnică activitate. În numele profesorilor onorari a vorbit P. C. Prof. Alexandru Ciurea care, în cuvinte calde și emoționante, a reliefat omenia, bunătatea și colegialitatea, ca trăsături caracteristice ale sărbătoritului, dar mai ales munca și seriozitatea.

Festivitatea închinată aniversării a 80 de ani de viață ai Domnului Prof. Nicolae Lungu a lăsat în sufletele tuturor sentimentul datoriei împlinite față de cei care și-au închinat întreaga viață slujirii Bisericii și neamului rămînînd mereu pilde vii de urmat — *(Pr. Lect. N. D. NECULA).*

COMPOZITORUL NICOLAE LUNGU LA 80 DE ANI*

Mărturisesc că-mi este greu să cuprind în întregime, doar în cîteva cuvinte, chipul luminos al maestrului care — la 80 de ani de existență și la peste 60 de ani de activitate — continuă să cînte viața cu o neistovită fervoare tinerească. Pentru acest considerent, în economia cuvîntului aniversar de astăzi, mi s-a rezervat să evoc sumar, numai latura de dirijor-interpret din întreita față a personalității maestrului Nicolae Lungu.

Într-o convorbire pe această temă, maestrul se confia: «Consider că la temelia activității mele — creație sau interpretare — au stat, în permanență, două principii: autenticitatea creației artistice trăite, și exprimarea ei într-un limbaj muzical sincer, în forme clare, nesofisticate, capabile să asigure accesibilitatea muzicii. Pentru mine, muzica are semnificația unei confesiuni». Ascultînd această mărturisire, ne vin în minte cuvintele marelui Enescu: «muzica este un grai în care se oglindesc, fără putință de a se ascunde, cele mai esențiale însușiri ale omului». În lumina acestui crez estetic, se conturează chipul interpretului care și-a făurit un ideal din slujirea extaziată a frumosului în arta sunetelor.

Am avut fericirea să-i fiu aproape încă din anii copilăriei mele și să-i urmăresc evoluția de-a lungul vieții. Maestrul Nicolae Lungu a fost — și este încă — o mînă sigură de conducător, în seama căruia nu te poți rătăci pe meandrele partiturii, oricît de întortochiate ar fi. A avut darul încă din anii tinereții, de a pătrunde în miezul adevărului artistic, de a și-l însuși și de a-l restitui auditoriului, îmbogățit estetic. De fiecare dată, sub conducerea sa, muzica își mărturisește întregul conținut de gînduri și sentimente, într-o continuă prospețime de imagini sonore și într-o viziune mereu nouă.

Acestea au fost darurile sale de muzician interpret, care l-au impus în viața muzicală încă din anii primei sale tinereți. Foștii săi îndrumători în muzică — mai întîi eminenții profesori Theodorescu-Basu, pentru muzica lineară (apuseană) și Ion Popescu-Pasărea pentru muzica psaltică, de proveniență bizantină — apoi profesorul Ștefan Popescu, la clasa de dirijat a Conservatorului și profesorii săi de armonie și compoziție, D. G. Kiriac și Alfonso Castaldi, toți aceștia au transmis tînărului muzician un adevărat cult al frumosului clasic grefat pe un temperament romantic. În acest chip, el și-a împlinit rostul său artistic într-un tot unitar, în care cîntecul românesc — popular, laic sau de strană — a constituit modul său de a fi în muzică. Este locul să menționăm însă că îndemnul către autenticitatea folclorului n-a venit pe calea artificioasă a bibliotecii, ci a izvodit în suflet încă din anii copilăriei, trăiți în Dobridorul natal, prin preocuparea permanentă de a descifra tainele gîndirii muzicale, cuprinse în miturile, credințele și obiceiurile poporului. În acest sens, cu prilejul aniversării de 70 de ani, maestrul se destăinuia: «În sufletul meu a sălășluit, cu o forță telurică, satul românesc, cu toate implicațiile lui: dragostea de natură, de viață, de libertate și tăria credinței strămoșești. Acestea le-am făcut simțite în muzica pe care am făcut-o, fie laică, fie bisericească, aceasta din urmă fiind deopotrivă de însemnată în creația mea». Aceste gînduri amintesc versurile marelui poet al satului românesc, Lucian Blaga, în poezia «Biografie»: «unde și cînd m-am ivit în lumină nu știu / din umbră mă ispitesc să cred / că lumea este o cîntare. // Închis în cercul aceleiași vetre / fac schimb de taine cu strămoșii».

---

* Cuvînt rostit la «Ateneul Român» cu ocazia concertului omagial din 13 mai 1980.

Format spiritual în asemenea condiții, tînărul muzician N. Lungu, încă din anii 1927—1930, a fost ales de părintele muzicii corale românești, Dumitru Kiriac, ca să conducă concertele coralei «Carmen» pe scena Ateneului. Ulterior, profesorul Marcel Botez l-a asociat la pregătirea și conducerea coralei «Cîntarea României». În anii 35 ai veacului, un mare grup de iubitori ai muzicii corale i-au încredințat postul de director al «Societății Corale *România*» și funcția de dirijor al corului.

Au urmat ani de intensă activitate concertistică în țară și în străinătate, cu rezultate de mare prestigiu, consemnate în presa de specialitate. Colaborările cu eminenții șefi de orchestră ai țării — George Georgescu, Ionel Perlea, A. Alessandrescu, Th. Rogalschi — și germanul Hermann Scherchen, au culminat cu prezentările, în primă audiție absolută, a celor două capodopere ale muzicii vocal-simfonice românești, oratoriile «*Patimile Domnului*» și «*Nașterea Domnului*», de Paul Constantinescu, sub conducerea maeștrilor Enescu și Silvestri. Acești doi mari artiști au apreciat că, fără contribuția «Societății Corale România» și, în mod deosebit, a eminentul său conducător, Nicolae Lungu, aceste geniale lucrări românești n-ar fi cunoscut lumina rampei în viața noastră de concert.

Deopotrivă de prețioase au fost și colaborările cu remarcabilii cîntăreți ai scenei noastre lirice, sub bagheta dirigențială a maestrului Lungu și din rîndurile acestora citățm: Valentina Crețoiu, Evantia Costinescu, Nela Dimitriu, Arta Florescu, Emilia Petrescu, Lucia Bercescu-Țurcanu, Aurel Alexandrescu, Mihail Știrbei, Petre Munteanu, Valentin Teodorian (care i-a fost un drag și prețuit elev), George Folescu, Nicolae Secăreanu, G. Ștefănescu, Mircea Buciu și mulți alții. Aprecierile elogioase ale tuturor acestor mari artiști adresate «Societății Corale România» și, mai ales, conducătorului ei, se prind în cununa nestematelor care aureolează această aniversare. Astăzi, farmecul nesfîrșitei sale tinereți — în ciuda anilor — face ca arta maestrului nostru să n-aibă vîrstă. Acesta este *artistul* Nicolae Lungu.

Cît despre *omul* sărbătorit astăzi, privindu-l sub lumina celor cîte le cunoaștem, sînt ispitit să repet ceea ce i-am spus, încă de mult, cînd sărbătorea o jumătate de veac, pentru că, sub raportul omeniei, maestrul a rămas constant.

Profesorul universitar Nicolae Lungu, în modestia lui, n-a fost un «om mare», în sensul acelora care își au dimensiunea mai mult în distanța pe care o pun între ei și semenii lor, decît în valoarea lor intrinsecă. La un asemenea «om mare», ajungi cu greu, te privește de sus, te expediază curînd și te alegi cu nimic. La despărțirea de un asemenea om, încerci sentimentul amar al zădărniciei demersului făcut. Pe vremuri, despre un astfel de om, puteai, cel mult, să scrii un pamfet, dacă aveai talentul lui Arghezi; dacă nu, te mulțumeai să invoci o sudalmă de năduf.

Ei bine! Maestrul Nicolae Lungu n-a fost un astfel de «om mare». În schimb, el a fost și este un *om* adevărat, un om — între oameni, un *om* care se înfățișează ca o «rara avis in terris». Acest om rar te primește cu bunăvoință, te ascultă cu înțelegere, îți vorbește deschis și te ajută după puteri. Un asemenea om îți restabilește sentimentul de încredere în noțiunea de umanitate, înțeleasă pe plan superior.

Despre acest om rar se poate scrie un poem, în care este cîntată demnitatea umană, constituită din armonia coordonatelor fundamentale ale vieții: Adevăr — Bine — Frumos — Dragoste — Morală.

Dacă un asemenea poem n-a fost încă scris despre Nicolae Lungu, sînt sigur că el sălășluiește în sufletele celor care îl sărbătorim astăzi și îi spunem din inimă: Întru mulți ani Maestre! — *(V. POP-BĂLENI).*

A 35-A CONFERINȚĂ TEOLOGICĂ INTERCONFESIONALĂ*

București 22 — 23 mai 1980

În zilele de 22 și 23 mai 1980, Institutul teologic universitar din București a fost gazda celei de a 35-a Conferințe teologice interconfesionale care a avut loc sub conducerea rectorilor celor trei Institute teologice inițiatoare ale acestei Conferințe: D-l Prof. Erdö Janos, rectorul Institutului teologic protestant unic de grad universitar din

* Reportaj realizat de Ștefan Gănceanu.

Cluj-Napoca, P. C. Arhid. Prof. Constantin Voicu, rectorul Institutului teologic ortodox de grad universitar din Sibiu și P. C. Pr. Prof. Dumitru Popescu, rectorul Institutului teologic-gazdă.

Participanții au fost, ca de fiecare dată, dintre cadrele didactice ale învățămîntului teologic superior și seminarial ale Bisericii Ortodoxe Române, ale Bisericilor protestante și ale Bisericii Romano-Catolice din România, ierarhi ai Bisericii Ortodoxe Române și înalți reprezentanți ai celorlalte Biserici, consilieri patriarhali, eparhiali; responsabili ai publicațiilor teologice și bisericești, cadre superioare administrative din cele trei confesiuni creștine, invitați din țară și de peste hotare, studenți și doctoranzi în teologie de la Institutul teologic de grad universitar din București. Au fost de față și D-nii Eugen Munteanu și Iulian Sorin, Directori în Departamentul Cultelor.

Lucrările Conferinței au început la ora 9 cu un cuvînt inaugural rostit de P. C. Pr. Prof. Dumitru Popescu, rectorul Institutului teologic-gazdă, care, exprimînd, mai întîi, bucuria membrilor corpului didactic și a celorlalți ostenitori ai Institutului teologic din București de a găzdui această manifestare ecumenică intercreștină din țara noastră, arată că aceasta se înscrie în cadrul bunelor relații frățești și ecumeniste dintre cultele din țara noastră promovate cu consecvență de Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin, pe linia continuării unei tradiții create între teologii celor trei mari confesiuni creștine din țara noastră, care, împreună cu alți delegați și reprezentanți ai acestor confesiuni se întîlnesc într-un dialog ecumenic deschis discutînd probleme care sînt în atenția preocupărilor teologice ecumeniste actuale în vederea pregătirii drumului spre unitatea creștină.

Aceste Conferințe teologice interconfesionale, care se desfășoară la noi periodic de peste un deceniu și jumătate, au o însemnătate deosebită atît pe plan teologic-bisericesc cît și pe plan social-patriotic: lucrările lor desfășurate într-un spirit de frățietate și slujire creștină au favorizat o atmosferă de conlucrare interconfesională și în cadrul ecumenismului local, o largă și bună înțelegere mutuală, o cunoaștere reciprocă mai bună, ducînd la o apropiere tot mai mare a unora de alții, la descoperirea de noi puncte de convergență care au favorizat luarea de atitudini și găsirea de soluții comune pe planul unității creștine și în marile probleme ale lumii contemporane, care frămîntă viața socială a popoarelor și al căror ecou se face simțit în răspunderea pe care o au Bisericile creștine în activitatea lor de slujire, față de Dumnezeu și față de lumea întreagă. Acestea au instaurat duhul irenic și au creat atmosfera atît de necesară lucrării ecumeniste în care este angajată lumea creștină, fiind în același timp promotoare și stimulatoare a unor noi acțiuni ecumenice tot mai îndrăznețe în viitor.

Aceste conferințe au promovat și promovează de asemenea activitatea de colaborare interconfesională și pe teren social-patriotic, întrucît activitatea slujitorilor cultelor și activitatea credincioșilor tuturor cultelor din țara noastră se întrepătrunde cu străduințele întregului nostru popor în edificarea vieții sociale celei noi din țara noastră: acțiunea unitară de colaborare a cultelor la realizarea năzuințelor superioare ale poporului nostru — a spus vorbitorul — «este expresia contribuției acestor culte integrate pe deplin în societatea nouă care se clădește în patria noastră, pe care o dorim cu toții, mai dezvoltată, mai înfloritoare, mai bogată».

Exprimîndu-și, apoi, convingerea «că și lucrările acestei Conferințe teologice interconfesionale vor marca un pas în plus pe drumul promovării ecumenismului local, într-o slujire comună îndreptată spre problemele majore ale poporului nostru și ale celorlalte popoare, care își îndreaptă tot mai mult eforturile lor spre pace și colaborare, spre o viață socială în care demnitatea umană, libertatea și independența să devină o realitate statornică, iar calitatea vieții să sporească odată cu nivelul dezvoltării multiple, în toate domeniile de activitate», P. C. Sa părintele rector Dumitru Popescu, subliniază că «ecumenismul nostru local a știut întotdeauna să țină echilibrul între dimensiunea verticală și cea orizontală a vieții creștine și activității Bisericilor noastre» și în același context se înscriu și problemele care urmează să fie prezentate și discutate în cadrul acestei întruniri interconfesionale la care se vor aborda, mai întîi, subiecte de pură teologie privitoare la învățătura despre Sfintele Taine și *Confesiunea Augustană* și în *Mărturisirea de credință* a lui Petru Movilă, iar apoi va urma o expunere legată de *Aniversarea a 2050 de ani de la crearea primului Stat dac centralizat și independent sub Burebista* prezentată de D-l Prof. Radu Vulpe, după care

D-l Romulus Neagu, director în Ministerul de Externe va face o expunere despre unele *Problemele actuale ale lumii contemporane.*

În încheiere, P. C. Pr. Prof. Dumitru Popescu, adresează urarea de «bun venit» tuturor participanților și salută îndeosebi pe P. S. Episcop Vasile Tîrgovișteanul, vicar patriarhal, delegatul Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin, pe P. S. Episcop Vasile al Oradei, pe Excelența Sa D-l Episcop Albert, Klein, conducătorul Bisericii Evanghelice Luterane și pe Prea Sfinții Episcopi și Arhierei-vicari ai Bisericii Ortodoxe Române, prezenți la această întrunire, ca și pe onorații reprezentanți ai Departamentului Cultelor și pe rectorii și prorectorii Institutelor teologice de la Sibiu, Cluj-Npaoca și Alba Iulia, supunînd, în sfîrșit, participanților spre aprobare, pe membrii prezidiului și secretariatului Conferinței **, anunțînd apoi ordinea de zi după cum urmează :

1. Prezentarea celor trei referate *** (între orele 9,00—13,00) sub conducerea D-lui Prof. Erdö Janos, rectorul Institutului teologic protestant unic din Cluj-Napoca, și anume :

a) *Tainele în Confessio Augustana*, referat secundar susținut de Prof. Dr. Christoph Klein, prorectorul Institutului teologic protestant din Cluj-Napoca, secția de limbă germană — Sibiu ;

b) *Tainele în Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă*, referat secundar susținut de Pr. Prof. Dr. Constantin Corniițescu, de la Institutul teologic din București.

c) *Particularități și convergențe în «Confessio Augustana» și în «Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă» cu privire la Sfintele Taine*, referat principal susținut de Arhid. Prof. Dr. Ioan Floca de la Institutul teologic ortodox din Sibiu.

2. Completări și discuții pe marginea referatelor prezentate (între orele 16,00—19,00), sub conducerea Arhid. Prof. Constantin Voicu, rectorul Institutului teologic ortodox din Sibiu.

3. Formularea concluziilor de către comisia rectorilor și prezentarea lor de către rectorul Institutului-gazdă, P. Prof. Dumitru Popescu.

4. Prezentarea în fața plenului Conferinței spre aprobare a unor telegrame adresate conducerii Bisericilor creștine din țara noastră și onoratului Departament al Cultelor.

5. Cuvîntul de încheiere a lucrărilor Conferinței, rostit de Pr. Prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului teologic-gazdă.

6. Anunțarea programului pentru cea de a doua zi a Conferinței, vineri 23 mai, cînd, profesorul Radu Vulpe de la Universitatea din București, urmează să prezinte o prelegere cu ocazia *Aniversării a 2050 de ani de la crearea primului stat dac centralizat și independent sub Burebista*, iar D-l Romulus Neagu, director în Minsterul Afacerilor Externe urmează să vorbească despre unele *Aspecte ale situației internaționale actuale.*

În continuare, D-l Janos Erdö a dat cuvîntul referenților care au prezentat expunerile lor în ordinea arătată mai sus, ședința de dimineața încheindu-se odată cu în-

---

** Din prezidiul Conferinței au făcut parte :

1. P. S. Episcop Vasile Tîrgovișteanul, vicar patriarhal și delegat al Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin.
2. Arhid. Prof. Constantin Voicu, rectorul Institutului teologic universitar din Sibiu.
3. Pr. Prof. Eugen Trebits, rectorul Institutului teologic universitar romano-catolic din Alba Iulia.
4. D-l Prof. Janos Erdö, rectorul Institutului teologic universitar protestant unic din Cluj-Napoca.
5. Pr. Prof. Dumitru Popescu, rectorul Institutului teologic universitar din București.
6. Pr. Prof. Dumitru Abrudan, prorectorul Institutului teologic universitar din Sibiu.
7. Pr. Prof. Eduard Ferencz, prorectorul Institutului teologic universitar romano-catolic, secția Iași
8. Prof. Christoph Klein, prorectorul Institutului teologic universitar protestant unic, secția luterană din Sibiu.
9. Pr. Prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului teologic universitar din București.

Din secretariatul conferinței au făcut parte :

1. Pr. Lect. Nicolae D. Necula,
2. D-l Lect. Remus Rus,
3. Pr. Asist. Alexandru Stan,
4. Pr. Asist. Nicolae Dură, toți de la Institutul teologic din București.

*** Cele trei referate sînt anexate ca documente la finele prezentului reportaj.

cheierea susținerii ultimului referat. În intervalul de timp care a urmat pînă la reluarea lucrărilor Conferinței în ședința de după amiază, participanții s-au înscris pentru discuții la secretariatul Conferinței.

După amiază, Conferința a continuat, începînd cu orele 16, sub conducerea Arhid. Constantîn Voicu, rectorul Institutului teologic ortodox din Sibiu, cu completări și aprecieri ale participanților pe marginea celor trei referate susținute.

P. S. Episcop Dr. Vasile al Oradei a fost primul care a luat cuvîntul între cei înscriși la discuții și, exprimîndu-și mai întîi bucuria de a participa la această Conferință, a opinat că ea reprezintă un nou mare pas pe care-l face dialogul ecumenist desfășurat între teologii din țara noastră. Ea ar putea fi considerată un prolog al festivităților prevăzute a avea loc între 22 și 29 iunie la Augsburg, cînd se va serba împlinirea a 450 de ani de la tipărirea acelei *Confessio Augustana*, precum și ca o contribuție la dialogul ce urmează să se continuie între Biserica Ortodoxă Română și E.K.D. (Biserica Luterană din Germania) și se înscrie de asemenea printre acțiunile care vor avea loc în septembrie (Consfătuirea din Islanda a Bisericilor ortodoxe — între 6—12 sept. pentru pregătirea dialogului multilateral cu Uniunea Bisericilor Luterane) și în octombrie a.c. (sesiune de dialog la Iași între B.O.R. și E.K.D.), a căror tematică se axează pe participarea la misterul Bisericii și se ocupă îndeosebi de însemnătatea Tainelor în viața credincioșilor.

Vorbitorul a apreciat apoi că cei trei conferențiari au adus o contribuție însemnată la clasificarea unor puncte atît de importante cum sînt Sfintele Taine în expunerea celor două mărturisiri de credință, arătînd că există particularități dar și convergențe între cele două Biserici în dialog, deci există și porți deschise, și multe puncte de legătură între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Luterană.

Referindu-se apoi la însemnătatea Confesiunii Augustane în contextul dialogului dintre cele două Biserici ale noastre, afirmă că deși determinate de contexte istorice diferite *Confessio Augustana* și *Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă* au o geneză asemănătoare: «amîndouă s-au născut din dorința de a aduce pace și liniște în sufletele credincioșilor din acea vreme, tulburate de anumite manifestări care au avut loc în Bisericile din Apus sau din Răsărit în secolele XVI și XVII». Amîndouă au avut un caracter irenic cum se vede clar din a doua parte a *Confesiunii Augustane* unde autorii precizează că au alcătuit-o pentru ca să liniștească spiritele și nu ca să se despartă de Biserica Apostolică. *Confessio Augustana* a devenit apoi temeiul principal al Bisericii Luterane și are un loc important astăzi în sînul protestantismului ca bază a identității luterane. Se pune însă și întrebarea dacă ea este o piedică sau un ajutor în dialogul ecumenic, iar răspunsul îl putem desprinde din ceea ce s-a putut vedea în expunerea paralelă a concepției despre Sfintele Taine atît în *Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă* cît și în *Confessio Augustana* de unde se constată că există atît diferențe cît și multe puncte comune. Dacă sînt deosebiri, acestea se datoresc în primul rînd neputinței cuvintelor omenești de a expune sau de a prezenta integral misterul liturgic, misterul creștin.

Oprindu-se apoi asupra aspectului general al dialogului dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Luterană, așa cum acesta s-a înfățișat la întîlnirea de la Goslar, anul trecut, vorbitorul a subliniat să «există incontestabil multe puncte deosebitoare între cele două Biserici, dar sînt și multe puncte comune, o rădăcină și o tulpină comună, credința în Sfînta Treime, credința în prezența și lucrarea lui Dumnezeu în lume, credința în chemarea tuturor oamenilor de a face voia lui Dumnezeu revelată în Sfînta Scriptură și în Tradiția Apostolică». Dacă pe lîngă această tulpină comună au apărut ca niște vlăstare «moduri diferite de înțelegere, forme diferite de exprimare a credinței, unele servicii religioase deosebite, cuvinte deosebite care au încercat să exprime misterul Bisericii și al mîntuirii, credem că a sosit timpul ca ele să fie cercetate cu atenție, cu răbdare și evlavie, să ne silim să le înțelegem și să realizăm climatul unei împăcări a deosebirilor. Să încercăm calea apropierii de adevărul Mîntuitorului și să trăim în dragostea în Hristos care este *Calea, Adevărul și Viața*. După părerea teologilor ortodocși, unitatea Bisericilor se poate obține printr-o mărturisire comună generală, expusă în articole scurte, cum este, de pildă, Simbolul de credință Niceo-Constantinopolitan acceptat, de altfel, și de Biserica Luterană. Acolo unde se ivesc

puncte deosebitoare, ele trebuie cercetate cu atenție în continuare și exprimate în modul și cu cuvintele receptate de toți creștinii. În acest sens, cercetarea și explicarea mărturisirilor de credință ale fiecărei Biserici, și în cazul de față al *Confesiunii Augustane*, au darul să creeze climatul și posibilitatea înțelegerii dintre Biserici și înaintarea lor spre unitate care nu trebuie înțeleasă nicidecum ca uniformizare sau contopire a lor, sau amalgamare, ci o unitate în care să se respecte caracterul specific al fiecăreia». Se vede însă și o înnoire, o străduință de înțelegere din partea Bisericii Luterane a eclesiologiei, a Sfintelor Taine și a însemnătății serviciilor religioase în viața credincioșilor, ceea ce, de altfel, s-a văzut și din expunerea D-lui Christoph Klein, și este un aspect de o mare importantă pentru că «fără o astfel de înnoire a funcției preoțești în Biserică, în spiritul comunității cu Hristos prin slujitori, purtători ai harului preoției, în special prin stabilirea acelei «Koinonia tôn hagiôn», nu se poate vorbi de o realizare a unității. În această lumină, Confessio Augustana poate fi ca un inel de legătură în lanțul străduințelor ecumeniste în spiritul Bisericii ecumenice. În acest sens, discuțiile și lămuririle care se vor aduce Confesiunii Augustane înseamnă un pas important pe drumul realizării unității Bisericilor. Ortodoxia este conștientă că ea a păstrat plinătatea credinței, ea însă poate aprecia că formele de prezentare pot fi create pentru o anumită epocă. Ortodoxia are elementele necesare pe care Revelația i le dă în centrul ei și a urmat prin aceasta geniul Părinților Bisericii, centrul ei fiind Sfintele Taine. «Ceea ce îi unește pe creștini, atît calitativ cît și cantitativ, este mai mult decît ceea ce îi desparte pe unii de alții».

În încheiere, P. S. Episcop Vasile al Oradei subliniază că străduințele de dialog între Bisericile creștine se înscriu în cadrul străduințelor generale de pace și bună înțelegere care fac astăzi în lume pe toate tărîmurile de activitate între oameni și popoare. Lumea dorește să trăiască în frățietate și în pace iar Bisericile creștine sînt chemate în primul rînd și mai mult decît oricine să-și aducă contribuția lor la împlinirea acestui ideal și începînd cu propriul lor exemplu.

P. S. Episcop Dr. Vasile Tîrgovișteanul, vicar-patriarhal, luînd apoi cuvîntul, se arată bucuros de a fi avut prilejul să cunoască mai bine credința Bisericii Luterane, în comparație cu cea ortodoxă, plecînd de la particularitățile și convergențele existente cu privire la Sfintele Taine în cele două mărturisiri de credință, Confessio Augustana și Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă, în dorința de a ajunge la unitatea creștină și felicită pe cei trei referenți pentru competența cu care au prezentat subiectele referatelor lor.

După ce subliniază că izvorul puterii harice a Sfintelor Taine este jertfa Mîntuitorului pe cruce și citează pe Sf. Ioan Hrisostom care spunea că «trebuia mai întîi să se aducă Jertfa pentru noi și apoi să se primească harul», precizează că Tainele fiind purtătoare de har, sînt necesare pentru mîntuire și că pentru primirea lor se cere o pregătire a primitorului. În Faptele Apostolilor vedem pe sutașul Cornelius că, avea o viață bineplăcută lui Dumnezeu cu acte de milostenie, post și cu rugăciune, dar că lucrarea harului nu se manifestă decît după primirea credinței în Hristos prin predica Sfîntului Petru după care a fost botezat. Duhul Sfînt lucrează asupra celor care ascultă cuvîntul, oferind harul pregătitor dar cuvîntul rămîne neroditor dacă lipsește energia harului oferit prin Sfintele Taine».

Referindu-se apoi la numărul Tainelor, P. S. Episcop Vasile Tîrgovișteanul și-a exprimat dorința că ar trebui să se facă un pas înainte în cadrul dialogului dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Luterană, amintind că patriarhul Ieremia al Constantinopolului, în răspunsul său dat teologilor luterani care i-au cerut părerea cu privire la Confessio Augustana, s-a arătat că nu este de acord cu ei în ce privește numărul Tainelor.

Or, avînd în vedere afirmațiile făcute de D-l Prof. Chr. Klein în referatul său că în conștiința poporului credincios și Căsătoria este socotită Taină pe lîngă celelalte Taine clasice și tradiționale în luteranism, «de ce nu s-ar face un pas mai departe în recunoașterea celor șapte Taine?» care s-au săvîrșit în Biserică încă din cele mai vechi timpuri și care au fost socotite a fi de instituire divină; este drept că numai în secolul XIII s-a stabilit expres că sînt în număr de șapte dar toate Bisericile au primit acest număr pentru că astfel au fost încă de la început. De ce sînt șapte? Pentru că «așa a voit Domnul în căile Sale de nepătruns».

În Sfînta Scriptură a Noului Testament nu ni se spune că sînt șapte nici că sînt două, însă în această privință trebuie să facem apel la Sfînta Tradiție, la Sfinții Părinți care menționează numărul de șapte dar nu din motive dogmatice ci din motive practice. «Despre Botez și Euharistie dă amănunte Sfîntul Justin Martirul», apoi alți Sfinți Părinți «mai vorbesc și despre Hirotonirea episcopilor, despre Căsătorie etc.; nu le numesc Taine dar nu folosesc acest termen nici cînd vorbesc despre Botez și Euharistie. Sfîntul Chiril al Ierusalimului în *Catehezele mistagogice*, Teodor de Mopsuestia, Ambrozie etc. vorbesc despre Botez, Mirungere și Euharistie. La rîndul său Tertulian nu le menționează pe acestea ci vorbește despre Pocăință, Hirotonie și Căsătorie. Sfîntul Ciprian enumeră între Taine: Mirungerea, Euharistia, Pocăința și Hirotonia. Fericitul Augustin nu dă nicăieri un număr precis de Taine ci, vorbind despre Taina Botezului și a Euharistiei adaugă: «și cîte în Scripturile canonice se poruncesc» *. Sfîntul Hypolit ne redă în *Rînduiala egipteană* rugăciunile hirotoniilor și rugăciunile de binecuvîntare a untdelemnului pentru ungerea celor bolnavi spre însănătoșire. În *Evhologiul* lui Separion de Tmuis se află trei rugăciuni pentru Hirtonie și două pentru Maslu. Mai grăitor este în această privință faptul că numărul de 7 Taine s-a păstrat în Bisericile necalcedoniene care, după cum se știe, s-au despărțit de Biserica Ortodoxă din secolul V, deci, aceasta atestă existența celor șapte Taine încă înainte de sec. V.

În încheiere P. S. Episcop Vasile Tîrgovișteanul opinează că trebuie să se țină seama în acest context de afirmația Fericitului Augustin: «quod universa tenet Ecclesia, nec conciliis institutum sed semper retentum est non nisi auctoritate apostolica traditum recissime creditur» *, și își exprimă convingerea că «în condițiile de azi, cînd mijloacele de cercetare teologică au avansat și spiritul de destindere ecumenică este mai puternic ca oricînd, examinînd și pătrunzînd trăirea creștină din trecutul Bisericii, găsim, dacă vrem, și mai multe elemente care să ne conducă pas cu pas spre unitatea creștină pe care o dorim cu toții».

D-l Prof. Loránd Lengyel de la Institutul teologic protestant unic din Cluj-Napoca, după ce adresează Conferinței salutările frățești ale D-lui Episcop Szedressy Pál care aflîndu-se în străinătate într-o misiune oficială nu a putut fi prezent cu această ocazie aici, își exprimă dorința de a relua ideea privind raportul dintre cuvînt și Taină, mai ales referitor la Euharistie, idee atinsă de P. S. Episcop-vicar Vasile Tîrgovișteanul, și se oprește asupra rolului epiclezei în Liturghia euharistică, avînd în vedere afirmația pe care o face părintele Prof. Ioan Floca că «la baza apropierii dintre luterani și ortodocși stă concepția dogmatică cu privire la lucrarea Sfîntului Duh în Biserică».

Este binecunoscut faptul că punctul central, culminant al Liturghiei euharistice ortodoxe este rostirea epiclezei, adică invocarea Sfîntului Duh peste credincioși și peste Daruri pentru a le sfinți și pentru a le preface *. Și în Liturghia luterană (inclusiv în liturghia celor două Biserici luterane din țara noastră) există epicleza. Aceasta însă, ar putea fi considerată ca o simplă coincidență. Dar nu este tocmai așa, pentru că în concepția luterană importanța și interpretarea teologică a epiclezei în liturghia euharistică se întemeiază pe credința în prezența și lucrarea Sfîntului Duh în lume care urmează cuvîntului rostit. Această credință se fundamentează la rîndul ei pe Sfînta Scriptură. În Geneză cap. 1, vers. 2—3 citim: «Duhul lui Dumnezeu, se mișca (se purta) pe deasupra apelor». Dumnezeu a zis: «Să fie...» și apoi se confirmă: «Și a fost». De aici rezultă că Dumnezeu a rostit cuvîntul creator, a creat prin cuvînt, și a desăvîrșit prin Duhul Său așa cum întărește și Psalmul 33, versetul 6: «Prin cuvîntul Domnului cerurile s-au făcut și prin Duhul Său toată puterea lor», și versetul 9: «El a zis și s-a făcut. El a poruncit și s-a zidit». De aici rezultă de asemenea prezența Duhului Sfînt la creație, o prezență activă: «Duhul lui Dumnezeu se mișca (se purta) pe deasupra...». Iar această prezență activă se confirmă și în Noul Testament, începînd chiar cu momentul în care Sfintei Fecioare Maria i se vestește de către îngerul Gavriil că va naște pe Domnul Iisus Hristos: «Duhul Sfînt se va pogorî peste tine...» (Luca 1, 35). Deci, Duhul Sfînt lucrează asupra lucrurilor și asupra noastră, coborînd peste noi și acționînd în noi. În consecință, putem conchide că opera de creație (materială sau spirituală) se înfăptuiește prin Cuvîntul creator și prin Sfîntul Duh. Însuși Cuvîntul se face om, se întrupează «de la Duhul Sfînt și din Maria Fecioara», cum se exprimă Simbolul de credință apostolic, în art. 2, (iar mai apoi Simbolul de credință Niceo-Constantinopolitan) referitor la întruparea Domnului nostru Iisus Hristos.

În Liturghia luterană, între altele, se spune: «...prefă această hrană pămînteasc㠄 în hrană cerească». Deci, Sfîntul Duh este activ prezent atît la momentul hotărîtor al creării, al *facerii* lumii cît și în momentul culminant al *prefacerii* Darurilor cînd transcendentul devine imanent prin credință în Sfînta Taină a Euharistiei pentru ca apoi, ca urmare a unirii noastre cu El, cu Dumnezeu, să fie prezent în continua *refacere* a noastră.

«Pe lîngă această lucrare și importanță a epiclezei — subliniază vorbitorul — trebuie să subliniem că potrivit concepției esențiale a Confesiunii Augustane — existența epiclezei în Liturghia euharistică este o garanție împotriva concepției de «ex opere operato», arătînd, prin aceasta, credința noastră că Sfîntul Duh este prezent în chip activ la facere, la prefacere și la refacerea» noastră, El este garantul Liturghiei euharistice.

Bineînțeles, concepția luterană, pe lîngă accentuarea rolului epiclezei, respectiv al lucrării Sfîntului Duh, accentuiază și importanța Cuvîntului lui Dumnezeu, dar nu ca un cuvînt oarecare, nu ca un logos speculativ, ci ca Cuvîntul lui Dumnezeu, creator, făcător în sensul citat în Gen. 1, 2 și urm. și în Ps. 32, 6, 9, înțelegînd prin «Cuvînt» totodată Cuvîntul lui Dumnezeu întrupat, adică Însuși Iisus Hristos. Dar accentuarea Cuvîntului nu este făcută niciodată fără includerea lucrării Sfîntului Duh prezent în lucrarea de facere, prefacere și refacere».

În încheiere, D-l Prof. Lengyel, consideră că «această interpretare teologică a epiclezei, făcută pe baza concepției (trinitare dinamice-active în dimensiuni cosmice) a Confesiunii Augustane, este o dovadă a unei alte convergențe între concepția ortodoxă și cea luterană privind lucrarea Duhului Sfînt și rolul epiclezei.

Pr. Prof. Ioan Rămureanu felicită pe conferențiari și subliniază că «după Conciliul II Vatican, încheiat la 7 octombrie 1965, își face loc tot mai mult în teologia romano-catolică printre teologii ei de seamă și istoricii ei, ideea că Martin Luther, preot romano-catolic foarte erudit, aparținînd Ordinului Dominicanilor, n-a îngăduit de loc să facă o separare de Biserica Romano-Catolică. El a vrut doar o reformă în sînul Bisericii Romano-Catolice», dar dacă s-a ajuns totuși la despărțire, aceasta s-a datorat faptului că principii feudali germani au dorit să pună mîna pe imensele averi pe care le poseda Biserica Romano-Catolică în Germania în secolul VI, cum s-a întîmplat în secolul XVIII în cazul revoluției franceze. În momentul redactării Confesiunii Augustane, Filip Melanchton, colaboratorul cel mai de seamă al lui Luther, nu cunoștea deloc doctrina ortodoxă. De aceea cînd vorbim despre Confessio Augustana, trebuie să ne gîndim la doctrina romano-catolică așa cum au înțeles-o Luther și Filip Melanchton și în raport cu ea să ne străduim a ne face o idee despre ce a înțeles Filip Melanchton cînd a redactat aceste principii de credință din Confessio Augustana care a devenit temelia credinței luterane.

Un prim răspuns la această Confessio Augustana l-a dat Sinodul Tridentin (13 dec. 1545—4 dec. 1563) care în 1547 a publicat importanta hotărîre din *Decretum de Sacramentis* care ne face să înțelegem sensul principiilor de credință referitoare la Taine din *Confessio Augustana*. În 1562 s-a dat *Decretul despre Euharistie, Pocăință și Maslu*, iar în 1563 s-a dat decretul *De communione sub utraque special*, despre Preoție și despre Cununie, în care romano-catolicii au avut în vedere să explice luteranilor sensul Sfintelor Taine.

Patriarhia ecumenică, deci centrul Ortodoxiei a luat cunoștință de Confessio Augustana printr-un diacon, Dimitrie Misos care a adus-o de la Tübingen și a prezentat-o patriarhului ecumenic Ioasaf I, care, însă, nu a răspuns luteranilor. Au trecut mulți ani pînă cînd în 1574 doi teologi luterani de seamă Martin Crusius și Iacob Andreus au trimis de la Tübingen la Constantinopol o nouă traducere a Confesiunii Augustane la care a răspuns patriarhul ecumenic Ieremia II printr-o scrisoare în care a respins ideea de «sola fide», a combătut ideea de Biserică invizibilă susținută de luterani, insistînd asupra numărului de 7 Taine. La o nouă scrisoare a luteranilor, patriarhul Ieremia II le-a răspuns acestora în 1579 în termeni foarte delicați dar în încheiere le cere ca «de acum înainte să-i scrie din prietenie». Aceste cuvinte «din prietenie» ale patriarhului Ieremia II caracterizează toată evoluția raporturilor dintre protestantism și ortodoxie pînă astăzi. Problema esențială a Sfintelor Taine rămîne pentru toate cele trei confesiuni și pentru toate denominațiunile creșine din lumea aceasta o piatră de încercare: De ce Domnul Hristos a instituit cele 7 Taine? Răs-

punsul îl ştim cu toţii, protestanţi, ortodocşi, romano-catolici: pentru ca prin Sfintele Taine să se dea creştinilor harul cel nevăzut al Duhului Sfînt, despre care Mîntuitorul a spus că este «Duhul Adevărului care din Tatăl Purcede», căci fără acest har nevăzut care înconjoară fiecare fiinţă omenească, de cînd se naşte şi pînă moare, nu este posibilă o viaţă creştină şi datorită acestui har nevăzut noi ne pregătim din această viaţă să merităm viaţa de dincolo, învierea, nemurirea, sfinţenia şi trăirea în veşnicie cu Dumnezeu.

În încheiere părintele Prof. Ioan Rămureanu îşi exprimă bucuria că a putut asculta referatele susţinute şi felicită pe teologii reprezentînd Bisericile protestante din ţara noastră pentru că ei cunosc foarte bine doctrina Bisericii ortodoxe şi vor fi cei mai în măsură să arate în viitoarele discuţii teologice, în chip precis, învăţătura Bisericii Ortodoxe de Răsărit. Cunoscînd în acelaşi timp foarte bine şi învăţătura propriilor lor Biserici vor fi în măsură să reconsidere şi cele 7 Taine ale Bisericii în totalitatea lor.

P. S. Episcop Epifanie Tomitanul, al Arhiepiscopiei Tomisului şi Dunării de Jos, după ce defineşte succint ce reprezintă Sfintele Taine în Biserica lui Hristos şi accentuează că această realitate a trăirii credincioşilor în Hristos şi în Duhul Sfînt este o temă care stă «permanent şi în mod deosebit la inimă Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin, în dorinţa promovării necontenite a ecumenismului şi apropierii reciproce a Bisericilor creştine în trăirea lor în Hristos, mai ales în ţara noastră care oferă o atmosferă privilegiată acestei dorinţe de apropiere doctrinară datorită convieţuirii prieteneşti şi întrajutorării frăţeşti seculare dintre Confesiunile şi Bisericile creştine din România, Prea Sfinţia Sa mărturiseşte că a urmărit cu atenţie expunerea D-lui Prof. Klein care «a arătat frumos evoluţia gîndirii protestante în sensul considerării tot mai largi a mîntuirii ca realitate subiectivă şi actuală». Este de remarcat, de asemenea, faptul că în protestantism se accentuează tot mai pregnant pentru Sfintele Taine caracterul lor de semne şi mărturii iar nu de Simbol. Ele sînt purtătoare ale Duhului Sfînt, hotărîtoare şi indispensabile pentru mîntuire.

Referindu-se la necesitatea adîncirii şi clarificării raportului dintre cuvînt şi Taină de partea luterană, P. S. Episcop Epifanie subliniază că ar fi fost important să se fi dezvoltat în expunerea D-lui Prof. Klein şi următoarele aspecte:

1. Dacă în Bisericile Reformei cuvîntul are o pondere egală cu Sfintele Taine, uneori chiar mai mare, de ce încă nu i se acordă cuvîntului caracterul de sacrament concretizat în purtătorii, în propovăduitorii cuvîntului lui Dumnezeu consacraţi prin hirotonie?

2. Întrucît nu toţi propovăduitorii cuvîntului lui Dumnezeu sînt şi săvîrşitori, administratori ai Sacramentelor, ai Sfintelor Taine de ce săvîrşitorii Sacramentelor nu au ei înşişi consacrare sacramentală?

În încheiere vorbitorul îşi exprimă satisfacţia că această Conferinţă teologică interconfesională a abordat, pe lîngă caracterul ei orizontal şi dimensiunea verticală din viaţa creştină, tratînd o temă de teologie pură de credinţă şi de trăire creştină, temă în cadrul căreia s-au detaşat atît particularităţile cît şi convergenţele care constituie o bază pentru continuarea dialogului în vederea refacerii unităţii creştine.

D-l Prof. Istvan Juhász de la Institutul teologic protestant unic din Cluj-Napoca, exprimă mai întîi mulţumiri referenţilor şi recunoştinţă pentru formularea temei «Particularităţi şi convergenţe în Mărturisirea de credinţă ortodoxă şi Confessio Augustana», formulare care «exprimă stimă faţă de acei părinţi din secolele XVI şi XVII care călăuzesc pînă astăzi învăţătura teologică în Biserica Ortodoxă şi în cele două Biserici ale Reformei. Această stimă nu este numai caracteristica conferinţelor noastre teologice interconfesionale ci rezultă din realitate, din viaţa sacramentală, din acea realitate a cărei existenţă, profunzime şi iradiere explică pentru noi Biserica ortodoxă. Şi credem, că ne explică şi pe noi în faţa fraţilor noştri ortodocşi». Apoi se exprimă că a împărtăşit propunerea ortodoxă de a se conlucra pentru consens în ceea ce priveşte noţiunea teologică a Tainelor. În cadrul acestei conlucrări propune întrebarea dacă nu cumva cînd termenul grecesc «Mystirion» s-a tradus cu «Sacramentum» a fost alterată noţiunea neotestamentară de Taină şi, analizînd sensul pe care îl are acest termen în diferite locuri din Sfînta Scriptură pe text grecesc şi pe text latinesc, constată că dacă noţiunile «Mystirion» şi «Sacramentum» sînt legate, în mod lexical, ele diferă şi nu se acoperă una pe alta, dar dacă le privim ca o apropeire de aceeaşi rea-

lităte, de jertfa de pe Cruce din care se naşte viaţa, conformă cu voia lui Dumnezeu, ele devin convergente. Aplicînd această exegeză la tezele prezentate în această Conferinţă, cu privire la doctrina ortodoxă despre Biserica depozitară a puterii răscumpărătoare împărtăşită prin cele 7 Taine şi cele din Confessio Augustana privind aprinderea şi întărirea credinţei prin care ne însuşim făgăduinţele ce ni s-au oferit prin Sacramente, în ambele cazuri se mărturiseşte eficacitatea jertfei lui Hristos.

Părintele Prof. Ioan Zăgrean de la Institutul teologic ortodox universitar din Sibiu se referă la expunerea Prof. Christoph Klein care «a adus o serie de noutăţi privitoare la cunoaşterea doctrinei luterane şi anume: precizarea în legătură cu raportul dintre cuvînt şi Taină, folosirea unor termeni în legătură cu paşii de apropiere între diferite Biserici, termeni pe care trebuie să-i folosim cu acelaşi sens de ambele părţi şi afirmaţia că «Concepţia despre Sfintele Taine este legată de problema prezenţei şi lucrării Duhului Sfînt în Biserică», afirmaţie care în dialogul cu Biserica Luterană nu merge prea bine întrucît problema conceperii Tainelor de către ambele Biserici nu mai este legată numai de problema prezenţei şi lucrării Duhului Sfînt în Biserică, ci şi felul cum se înţelege fiecare Taină şi urmările ei în fiecare din cele două Biserici. Este deci bine să ne punem de acord mai întîi cu privire la aceste detalii şi apoi să continuăm dialogul cu un limbaj comun pentru ca să ajungem într-adevăr la o concepţie unitară cu privire la Sfintele Taine.

Excelenţa Sa D-l Episcop Albert Klein, conducătorul Bisericii Evanghelice C. A. din Sibiu, declară că a urmărit cu bucurie prezentarea celor trei referate şi subliniază că «la începutul mişcării ecumenice a stat ascultarea comună a cuvîntului Mîntuitorului care s-a rugat «ca toţi să fie una». Din această ascultare s-a făcut primul pas spre unitatea creştină: rugăciunea comună pentru unitatea creştină iar următorul pas, al doilea, au fost încercările creştinilor de diferite confesiuni de a se cunoaşte reciproc, de unde s-a născut dorinţa de informare reciprocă în chip autentic asupra elementelor principale ale mărturisirilor de credinţă, aşa cum a fost cazul şi în această conferinţă care, după opinia sa, constituie un al treilea pas: cînd un teolog al Bisericii Ortodoxe Române a încercat să înţeleagă, să interpreteze şi să compare unele articole din Mărturisirea de credinţă cu articole asemănătoare din Confesiunea Augustană. Mulţumeşte părintelui Prof. Floca pentru această încercare, foarte valoroasă şi onestă prin care s-a realizat un episod al dialogului pe care l-am căutat de atîtea ori. Exprimîndu-şi apoi nădejdea că vom putea continua să păşim pe această cale pentru o mai bună cunoaştere, înţelegere şi îmbogăţire reciprocă. «Adevărul lui Dumnezeu, plenitudinea adevărului, misterul Sfintei Treimi, misterul Domnului Iisus Hristos celui Înviat, misterul Bisericii», toate aceste mistere ale credinţei creştine au multe aspecte care nu pot fi cuprinse într-o singură formulă sau chiar în formele dialectice. Arătîndu-ne reciproc aspectele adevărului văzute de noi şi încercînd să traducem formulele prin care noi exprimăm adevărul dumnezeiesc, ne vom îmbogăţi unii pe alţii. Şi chiar dacă nu ajungem azi sau mîine la un consens, a încheiat Excelenţa Sa D-l Episcop Albert Klein, totuşi ne vom apropia, deoarece căile spre unitatea Bisericii sînt căi convergente».

Părintele Prof. Mircea Păcurariu, de la Institutul teologic universitar ortodox din Sibiu aduce «cîteva completări de natură istorică» şi anume că «în cei 340 de ani care au trecut de la alcătuirea Mărturisirii Ortodoxe a lui Petru Movilă, ea a circulat mai întîi în copii autografe apoi a fost tipărită pentru prima dată în 1667, în Olanda, pare-se la Amsterdam, în limba greacă, cu cheltuiala guvernului Ţărilor de Jos. A fost prima carte scrisă de un român care s-a tipărit în Apusul Europei. Ulterior atît romano-catolicii cît şi protestanţii, în dorinţa lor de a cunoaşte Ortodoxia au căutat să o citească şi să o folosească. Astfel, ea a fost folosită în 1671 de jansenistul francez Antoine Arnauld în colecţia sa «La perpétuité de la foi de l'Eglise catholique», ca răspuns la o lucrare a pastorului calvinist Jean Claude. Acelaşi Arnauld a publicat la Paris, în 1669 lucrarea altui cărturar moldovean, spătarul Nicolae Milescu, privind prefacerea Sfintelor Daruri, alcătuită cu cîţiva ani mai înainte, în limba latină, a doua lucrare de un român, care a fost tipărită în Apusul Europei. O a doua ediţie a Mărturisirii lui Petru Movilă s-a tipărit la Lipscani în 1695, în limbile greacă şi latină prin grija profesorului Laurentius Normans din Uppsala, după ediţia din Amsterdam. A treia ediţie apare în limba greacă la noi, la Snagov, pe cheltuiala lui Constantin Brîncoveanu şi osteneala

lui Antim Ivireanul. Alte ediții în l. greacă au publicat, profesorul Karl Hofmann la Breslau în 1751, cu o traducere germană, apoi profesorul Ernst Kiven la universitatea din Jena în 1843. O ediție în patru limbi apare la Moscova în 1781. În Apus mai apar încă la Harlem în 1722 o traducere în olandeză, în 1751, și 1781 ediții germane, în 1762 apare prima ediție în limba engleză, urmată de alte trei traduceri în secolul XIX făcute de teologi anglicani. În 1791 apare o ediție în limba maghiară, la Pesta. În 1927 se tipărește o ediție latină inedită publicată de doi părinți iezuiți. Edițiile apărute la noi au fost cele mai numeroase : 17 ediții românești, începînd cu cea de la Buzău din 1791. Din dispoziția țarului Petru cel Mare, a apărut o ediție rusă la Moscova după care s-au tipărită încă multe altele în limba rusă. S-au publicat de asemenea două ediții în limba sîrbă la Veneția, o ediție în limba bulgară și altele. După cum constată un teolog și istoric bisericesc, «nu a fost carte de învățătură ortodoxă care să se fi tipărit în atîtea limbi, în atîtea locuri și de atîția editori și care să fi fost folosită de atîția învățați ca a românului Petru Movilă». Cîteva aspecte din viața și activitatea lui Petru Movilă îl înfățișează ca pe un adevărat precursor al ecumenismului din zilele noastre : român de neam, ortodox după credință, el și-a trăit anii tinereții în Polonia catolică unde a urmat studii și avea prieteni și rude dintre polonezi. A activat, apoi, timp de aproape douăzeci de ani, în Kievul Rusiei, ca egumen și apoi ca mitropolit, contribuind la renașterea spirituală a credincioșilor ucrainieni și bieloruși, mai ales prin celebra Academie din Kiev, prima instituție de învățămînt superior la slavii răsăriteni. Era prieten cu regele Vladislav IV, protestant după credință, pe care l-a sprijinit să ajungă pe tronul Poloniei. Petru Movilă a mijlocit, de asemenea, căsătoria fiicei ortodoxe a domnitorului Vasile Lupu de la Iași cu un prinț lituanian de credință calvinistă, el însuși oficiind Taina Cununiei lor și rostind cu acest prilej o cuvîntare în limba poloneză și română, un adevărat tratat dogmatic asupra Tainei nunții.

Odată, în calitatea sa de mitropolit la Kiev a trimis o delegație de călugărițe ortodoxe să întîmpine un grup de călugărițe catolice care veniseră la Kiev, fapt nemaiauzit în mentalitate de atunci și mai ales într-o vreme de conflicte confesionale și lupte prozelitiste. Ba chiar el a mers și mai departe în atitudinea lui ecumenistă prin aceea că a dat dispoziție ca o broșură polemică scrisă de un ortodox anticatolic să fie arsă pentru ca să nu se adîncească încă mai mult neînțelegerile care existau atunci între ortodocși și catolici. Aceste aspecte din viața mitropolitului român de la Kiev vorbesc de la sine și pot fi subliniate și mai mult dacă adăugăm că printre sfaturile pe care i le-a dat fratelui său cu prilejul urcării sale pe tronul Moldovei vedem și îndemnurile următoare : «pentru libertatea patriei și supușilor tăi să lupți bărbătește» și «se cuvine să trăiești în pace cu toți cei dimprejur». Sînt sfaturi rostite de mitropolitul Petru Movilă acum circa 350 de ani și le găsim împreună cu multe altele constituind prefața unui *Triod ales* tipărit de el în 1631 la Kiev, sfaturi pe care unii le-au socotit de aceeași valoare cu *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*. Acese îndemnuri ale mitropolitului Petru nu erau ceva nou pentru poporul român, pentru că poporul nostru a trăit întocmai acestor îndemnuri de cînd există el pe acest pămînt românesc «adică și-a apărat întotdeauna libertatea și a trăit în pace cu toți» vecinii. Aceste îndemnuri «le putem urma și noi în lucrarea ecumenică pe care o săvîrșim», a încheiat vorbitorul, «adică să ne apărăm libertatea patriei noastre comune și să trăim în pace și bună înțelegere unii cu alții».

D-l Prof. Hermann Pitters de la Institutul teologic protestant unic, secția germană din Sibiu, se asociază Prea Sfințitului Vasile al Oradei afirmînd că tema abordată la această conferință teologică interconfesională reprezintă un important și îmbucurător progres în efortul de înțelegere reciprocă și de apropiere în credință și marchează o deschidere ecumenică esențială Bisericilor noastre, pe drumul ecumenismului local, acum cînd se sărbătoresc 450 de ani de la publicarea Confesiunii Augustane, iar felul său de a vedea această temă este după cum s-a exprimat și P. S. Vasile al Oradei : în contextul mai larg al dialogului ortodoxo-protestant deja în curs sau în stadiu de pregătire. Tema acestei conferințe — a continuat vorbitorul — se încadrează foarte bine în tema despre *Participarea la misterul Bisericii*, care a fost propusă pentru dialogul ortodoxo-luteran la nivel înalt între Comisia Federației Luterane Mondiale și Comisia Conferinței panortodoxe preconciliare ; de asemenea această temă este în concordanță și cu tematica prevăzută pentru cea de a doua sesiune a dialogului dintre

Biserica Ortodoxă Română și Biserica Luterană din Germania (E.K.D.), care va avea loc în octombrie a.c. la Iași.

Cu privire la esența și lucrarea Sfintelor Taine se constată îmbucurătoare convergențe între concepția ortodoxă și cea luterană, după cum s-a văzut din referatul părintelui Floca de la Sibiu, și anume: în primul rînd concepția că prin Sfintele Taine se împărtășește harul divin datorită prezenței reale a lui Hristos, prin actualizarea jertfei Sale de pe cruce și a puterii învierii Sale și prin lucrarea Duhului Sfînt. În al doilea rînd concepția că prin Sfintele Taine credincioșii participă în mod real la viața lui Hristos în Duhul Sfînt, obținînd iertarea păcatelor și mîntuirea lor. «Sînt ferm convins, a încheiat vorbitorul, că am făcut și astăzi un pas important și vom face și în viitor noi pași pe drumul unității creștine».

Părintele Prof. Dumitru Stăniloae de la Institutul teologic universitar din București subliniază că astăzi sîntem în dialogul interconfesional «la o mare distanță de dialogul polemic de pe vremuri care adîncea tot mai mult prăpastia între Biserici. Ni s-a arătat ce posibilități poate deschide un dialog convergent substanțial..., cît de multe punți se pot construi» între confesiuni prin asemenea dialog. Profesorul Klein — continuă vorbitorul — a prezentat raportul dintre cuvînt și Taină, și, dacă altădată se socotea că în această chestiune este o diferență mare între ortodoxie și protestantism, astăzi vedem, potrivit expunerii D-lui Klein că învățătura Confesiunii Augustane și deci concepția luterană, este foarte aproape de învățătura ortodoxă, pentru că, după Confessio Augustana, «Tainele sînt semne și mărturii ale voinței lui Dumnezeu care trezesc credința, deci ele continuă acțiunea lui Dumnezeu asupra omului. Sîntem foarte departe de ceea ce socoteam noi altă dată că Tainele în protestantism nu dau decît o «promissio», o făgăduință verbală; dimpotrivă, astăzi se spune că ele aprind credința, produc o înviorare și o luminare în suflet, aduc o putere a lui Dumnezeu. Iar cuvîntul — după cum a arătat tot D-l Klein — este expresia puterii lui Dumnezeu, dar el nu este suficient, potrivit Confesiunii Augustane; «și eu aș exemplifica — a adăugat P. C. Sa — spunînd că altceva este a exprima cuiva cuvinte de iubire cît de multe și altceva este a-l îmbrățișa». Cuvîntul are importanță dar faptul care concretizează cuvîntul este mai important. Tainele sînt acte de concretizare a cuvîntului, însoțite de cuvînt. Tainele se săvîrșesc prin cuvinte exprimate și prin acte concretizînd sensurile înseși ale cuvintelor. Tainele sînt acte care se săvîrșesc concomitent cu explicitarea lor prin cuvinte. Ortodocșii s-au ocupat mai mult cu teologia Tainelor — a subliniat vorbitorul — iar protestanții cu teologia cuvîntului și poate că ar trebui ca și ortodocșii să se ocupe ceva mai mult cu teologia cuvîntului după cum și protestanții ar avea mult folos să se ocupe ceva mai mult cu teologia Tainelor în vederea unei mai mari convergențe în dialogul ortodoxo-luteran. «De fapt, și noi ortodocșii practicăm și noi cuvîntul, ca putere; nici la noi cuvîntul nu este un simplu logos intelectual, un simplu sens teoretic... dar e altceva, pentru că noi ne-am depărtat... de cuvîntul binecuvîntare, de cuvîntul rugăciune, de cuvîntul epicleză, iar în Sfînta Scriptură cuvîntul este binecuvîntare, este rugăciune este epicleză. Ce bine ar fi să venim iarăși la acest fel de cuvînt și să părăsim cuvîntul-speculație, cuvîntul unei teologii abstracte», cuvîntul lipsit de faptă, cuvîntul fără acte, golit de sens, pentru că e lipsit de viață, lipsit de concretizare. «Numai raționalismul scolastic desparte ceva de altceva și noi ne-am obișnuit cu această moștenire scolastică, rațională care întotdeauna distinge, separă, precizează... Lucrurile nu se despart cînd trăiesc cuvîntul meu care nu e numai logos speculativ. Cînd spun că trăiesc în Duhul Sfînt trebuie să înțeleg un act cu un sens plin, pentru că «atunci cînd trăiesc în Duhul Sfînt există și un sens dar și o putere iar din mine se transmite o putere sau cel care trăiește în Duhul Sfînt îmi trasmite o putere. Aici cele care par că se separă, se unesc..., e un plan duhovnicesc pe care mergînd am ajunge... să îmbinăm cele ce ni se par că se contrazic. «La Goslar — a precizat P. C. Sa — am exprimat ideea că trebuie să ajungem la niște formule paradoxale: nu numai credință fără fapte, nu numai fapte despărțite de credință, cu credință și fapte, și Scriptura în care să se cuprindă Tradiția, și Tradiția care trăiește în Scriptură; adică să unim cele ce par raționale, speculative, teoretice în formule cuprinzătoare cum au făcut Sinoadele ecumenice», pentru că Dumnezeu este o mare taină, pentru că Dumnezeu există altfel decît cunoaștem noi existența, altfel decît existența noastră din această lume. «Scufundarea noastră în apa

Botezului înseamnă şi unirea noastră cu Dumnezeu», căci apa Botezului este şi apă a Duhului Sfînt. «Prin această apă ne unim cu Dumnezeu dar ne şi renaştem, pentru că nu e de ajuns să ne unim la suprafaţă ci trebuie să ne unim şi în adînc, să ne unim în Dumnezeu. Toată conferinţa D-lui Klein, — a încheiat vorbitorul — mi se pare că a deschis această perspectivă, adică ne-a placat pe un plan în care se deschide şi posibilitatea de a înţelege că Tainele nu sînt chiar aşa de limitate, că sînt multe taine, multe lucrări de taină ale lui Dumnezeu» şi prin această înţelegere vom înainta spre o unitate a noastră, a credincioşilor, care «va ajuta la unitatea între oameni şi la pacea pe care o dorim în lume şi care este atît de necesară între toţi oamenii».

D-l Prof. Zoltan Galfy de la Institutul teologic universitar protestant unic din Cluj-Napoca, subliniază caracterul deschis şi ecumenic al celor două Mărturisiri de credinţă şi se arată impresionat de afirmaţia părintelui Prof. I. Floca, anume, că «nu există praguri peste care nu se poate trece», atunci cînd — adăugăm noi — părţile în dialog doresc sincer şi fierbinte depăşirea dificultăţilor în drumul lor către unitatea creştină, pentru că aceasta e voită de Dumnezeu şi tot ceea ce e voit de Dumnezeu este posibil pentru noi.

Vorbitorul se referă apoi la limba în care au fost redactate cele două Mărturisiri de credinţă : limba latină, care a fost un factor important în cristalizarea principiilor de credinţă, o binefacere în acest sens pentru secolele XVI şi XVII, iar o Mărturisire de credinţă presupune un anumit *status confessionis* adică situaţia în care se naşte o Mărturisire de credinţă, situaţia cuprinzînd toţi factorii interiori şi exteriori care determină apariţia unei Mărturisiri de credinţă. Acest *status confessionis* pe lîngă elementele determinante vizibile mai are şi o latură tainică determinată de Duhul Sfînt. De aceea, afirmă vorbitorul, Mărturisirile de credinţă se nasc, nu se formulează, nu se redactează ; *se nasc* înseamnă un proces determinat de Duhul Sfînt în contextul realităţilor vizibile, aşa după cum se determină şi numărul Tainelor, Tradiţia, Sfînta Scriptură, în cadrul unui imperativ de la Duhul Sfînt, care este valabil şi pentru reformaţi. Şi această lucrare tainică a Duhului Sfînt — a încheiat vorbitorul — este rezultatul rugăciunilor noastre, rezultat care ni se dă cu scopul de a găsi căile de convergenţă pentru unitatea creştină care se caută astăzi.

Părintele Prof. Dumitru Radu, Prorectorul Institutului teologic universitar din Bucureşti, îşi începe cuvîntul cu sublinierea importanţei cu totul deosebite a temei abordate în această a 35-a Conferinţă teologică interconfesională, «în mersul nostru pe drumul strîmt al căutărilor ecumenice» şi îşi anunţă intenţia de a stărui asupra mai multor puncte şi anume :

Particularităţile şi convergenţele dintre Confessio Augustana şi Mărturisirea de credinţă a lui Petru Movilă îşi au fiecare importanţa lor. Însă trebuie ţinut seama de faptul că Confessio Augustana este o constituţie dogmatică a Bisericilor rezultate din Reformă, deci un act normativ. Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă însă nu era un act normativ şi avea scopul de a edifica sufleteşte pe credincioşii ei, mergînd pe linia tradiţiei de totdeauna a Bisericii nedespărţite. Deşi apariţia lor este diferit determinată, între ele există nu numai diferenţe ci şi convergenţele care s-au menţionat şi anume : tonul irenic, lipsa de polemică şi învăţătură comune despre anumite aspecte privind Tainele. Desigur că, aceste convergenţe pot constitui o bază a dialogului teologic cu luteranii şi cu ceilalţi protestanţi dar numai în contextul restrîns al acestor Mărturisiri, pentru că, pe de o parte Confessio Augustana n-a ţintit şi nici nu a putut să redea întreaga credinţă dogmatică a Bisericilor ieştie din Reformă, iar pe de altă parte Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă nu este decît o înşiruire foarte sumară, cel mai adesea, a celor mai importante adevăruri dogmatice de credinţă. Deci, pentru noi ortodocşii, Mărturisirea Ortodoxă este unul din momentele de discuţie în dialogul teologic ortodoxo-luteran. Dealtfel, noi am afirmat la Goslar că baza dialogului teologic cu Biserica Luterană o formează mărturisirea credinţei Bisericii pe baza Scripturii şi Tradiţiei. Dacă, pentru protestanţi, Confessio Augustana reprezintă Tradiţia Apostolică, atunci aceasta are tot dreptul să fie, pentru ei, baza exclusivă a dialogului ; dar de aceasta ei nu sînt totuşi convinşi. Deci, cred că baza dialogului teologic rămîne mărturisirea Bisericii de totdeauna pe baza Scripturii şi a Tradiţiei. Se ştie că Mărturisirea de credinţă este răspunsul Bisericii la cuvîntul lui Dumnezeu revelat şi răspunsul creştinului la cuvîntul lui Dumnezeu propovăduit de Biserică. Tema conferinţei de azi a avut darul de a ne trezi interesul şi de a vedea ce trebuie să facem în viitor

pentru adîncirea și ducerea la bun rezultat a dialogului nostru ortodoxo-luteran. În ce privește învățătura despre Sfintele Taine, trebuie să spun că Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă referindu-se mai detaliat îndeosebi asupra Tainelor care realizează progresiv și deplin unirea Bisericii și a creștinului cu Hristos, adică asupra Botezului, Euharistiei și Preoției, dă definiția corectă, ortodoxă a Tainelor în răspunsul 100 spunînd: «trei sînt elementele esențiale ale Tainei: materia alcătuitoare, preotul pe care îl va fi hirotonit pre lege episcopul (deci, iată că se precizează condiționarea Tainelor de către Biserică) și chemarea Sfîntului Duh», adică formula Tainei împreună cu epicleza ei pentru împărtășirea harului Sfîntului Duh.

O asemenea definiție a Tainelor nu avem în Confessio Augustana. Deci, trebuie să găsim o formulă sau niște formule paradoxale, cum spunea Părintele Stăniloae, să exprimăm convingerile noastre comune.

În ce privește, Euharistia, Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă arată clar că în aceasta are loc în mod real transformarea darurilor de pîine și de vin în Trupul și Sîngele lui Hristos, că transformarea sau prefacerea are loc în timpul epiclezei. Deci, nu este nici un fel de echivoc sau neclaritate în privința prezenței reale a lui Hristos în Euharistie prin invocarea puterii Duhului Sfînt de către episcop sau preot. Totodată, Petru Movilă stăruie, în Mărturisirea sa, foarte mult asupra caracterului de transformare pe care o realizează Euharistia în viața Bisericii în viața creștinului, deci Euharistia adună Biserica, o constituie, o realizează, unind în Hristos în modul cel mai desăvîrșit pe cei botezați. Mărturisirea Ortodoxă stăruie și asupra Preoției, vorbind despre preoția sacramentală și preoția obștească, deci încă o convergență pentru înțelegerea între noi și luterani. Tainele există sau ele nu există dacă există sau nu există preoția sacramentală. Preoția sacramentală este deci punctul crucial în recunoașterea reciprocă a Tainelor. Deci, Tainele, inclusiv Taina Preoției, trebuie mult adîncite de noi în viitoarea sesiune a dialogului nostru ortodoxo-luteran. Și tot cu această ocazie trebuie dezbătută și reliefată relația dintre cuvînt și Taină. Cuvîntul în luteranism are un conținut mai complex adică s-ar putea spune că Tainele sînt incluse în cuvînt, pentru că, după cum s-a exprimat și părintele profesor D. Stăniloae, «și Taina și cuvîntul revelat merg împreună». Tainele sînt și cuvinte, în ambele sensuri, și în măsura adîncirii relației dintre cuvînt și Taină se ajunge și la înțelegerea preoției sacramentale care umple, pe cel ce o posedă, de puterea săvîrșirii, administrării Tainelor și propovăduirii cuvîntului. Hristos este prezent și este împărtășit prin cuvîntul Scripturii de cel ce are puterea de a transmite cuvîntul, de cel ce posedă sacerdoțiul, preoția, fie preoția obștească, fie preoția sacramentală. Dacă cel ce cunoaște, într-un fel oarecare, cuvîntul Scripturii nu are nici o legătură cu preoția, acela nu este influențat de cuvîntul Scripturii.

D-l Iorgu Ivan, profesor consultant la Institutul teologic din București, după ce face constatarea că cele două Mărturisiri de credință: Confessio Augustana și Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă trebuiau să fie caracterizate de spirit irenic, pentru că altfel nu s-ar fi mai chemat Mărturisiri de credință, spiritul irenic fiind o caracteristică obligatorie pentru ceea ce se poate numi Mărturisire de credință, își cere scuze că trebuie să-și exprime regretul pentru apariția Confesiei Augustane care instituționalizează o sfîșiere a Bisericii, o despărțire mare a Bisericii, dar omagiază totuși Biserica Luterană sub aspect practic, fiindcă ea s-a afirmat și se afirmă cu o activitate de într-ajutorare susținută. Referindu-se la expunerea părintelui Prof. Ioan Floca pe care o apreciază documentată și clară, subliniază că pentru stabilirea calității episcopului și preotului în Biserică a folosit un termen juridic al cărui conținut nu corespunde doctrinii canonice a Bisericii Ortodoxe și anume, preotul și episcopul nu pot fi numiți «mandatari» ai Mîntuitorului Hristos pentru că mandatarul nu mai lasă loc în lucrarea sa celui care l-a autorizat să o facă. El execută dorința celui ce i-a cerut aceasta numai prin propria și singura lui putere, or, în Ortodoxie, nu stau lucrurile astfel, pentru că preotul și episcopul sînt organe necesare și indispensabile ale Bisericii prin care lucrează Mîntuitorul Hristos permanent fără nici o încetare a activității Lui; de aceea, cere referentului principal să înlocuiască termenul mandatar cu acela de slujitor indispensabil. De asemenea, cere să se înlocuiască expresia: «Sfîntul Mir se sfințește de episcopul cel mai mare». În Biserica ortodoxă toți epsicopii sînt egali fie că ei sînt simpli episcopi, arhiepiscopi, mitropoliți sau patriarhi; de aceea ei sfințesc Sfîntul Mir

în colegiu, în sobor condus de unul dintre ei, desemnat, cu liber consimțămînt, de toți în vederea desfășurării rînduielii ritualului respectiv în chip ordonat dar fiecare episcop are același drept în mod egal cu toți ceilalți.

Părintele Prof. IoanIcă de la Institutul teologic universitar ortodox din Sibiu, își începe cuvîntul subliniind că «apropierea, înțelegerea reciprocă și adîncirea continuă a unității noastre de credință au o importanță deosebită atît pentru ecumenismul local de la noi cît și pentru dialogul dintre Biserica Ortodoxă Română și E.K.D. (Biserica Evanghelică (Luterană) din R.F.G.) și dintre Comisia teologică interortodoxă și Federația Luterană Mondială», iar tema celei de a 35-a Conferințe teologice interconfesionale, privind învățătura despre Sfintele Taine în Confessio Augustana și în Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă, contribuie în chip fericit la aceste eforturi de apropiere și este de o deosebită importanță și actualitate ecumenică mai ales că este legată de jubileul a 450 de ani de la apariția Confesiunii Augustane. «Atît prin intenția cît și prin forma ei — continuă vorbitorul — Confesiunea Augustană a fost o mărturisire principală de dialog inițial cu Biserica Romano-Catolică și apoi cu Biserica Ortodoxă de unde și caracterul ei irenic, ecumenic. Confessio Augustana poate fi înțeleasă just nu ca un document confesional în sine, izolat, rupt de contextul istoric, teologic, bisericesc, în care a apărut, căci ea se referă îndeosebi la Biserica Romano-Catolică de atunci, încercînd să justifice acțiunea de înnoire a reformatorilor. Dar încercarea teologilor luterani a fost un eșec. Îndreptîndu-se atunci către Biserica Ortodoxă, teologii luterani din Tübingen au scris patriarhului ecumenic Ieremia al II-lea, cu care au făcut un schimb de corespondență care a durat 9 ani și s-a făcut tocmai pe baza Confesiunii Augustane în versiune greacă. Se știe că traducerea greacă a Confesiunii Augustane a fost făcută de Melanchton dar se pare că și un teolog grec a participat la traducere. Unii cred că chiar Dimitrie Misos a fost trimis de Patriarhul ecumenic să cunoască ideile Reformei în Germania, unde a stat 5 luni găzduit chiar în casa lui Melanchton alături de care a contribuit la redactarea versiunii în greceşte a Confesiunii Augustane, versiune ce s-a publicat în 1559, chiar în timpul cînd Dimitrie Misos mai era acolo. Această versiune în l. greacă s-a făcut după textul latinesc al *Confesiunii Augustane invariata* compus de Melanchton în 1531 după ce primul text latin al acestei Confesiuni realizat în 1530 s-a pierdut. Deci «Confessio Augustana Graeca este o Confessio Augustana invariata dar care nu mai este cea oficială de la 1530, ci o versiune îmbunătățită și modificată în unele locuri, în scopul traducerii, pentru a mai fi accesibilă grecilor. Patriarhul ecumenic, citind textul Confesiunii Augustane Graeca, acolo unde se spune că numai acela poate săvîrși Tainele în Biserică și poate propovădui Cuvîntul lui Dumnezeu, care este chemat canonic, spunea atît: «Și noi așa zicem», adică nu sesiza deosebirile mari de nuanță care erau și limitări de timp. În unele părți vedea apropiere, în altele deosebire. Pe de o parte Patriarhul și partenerii lui de dialog de la Tübingen s-au dovedit mărginiți în înțelegerea intenției originale a Confesiunii Augustane ca și a contextului istoric în care a apărut, pe de altă parte teologii luterani de la Tübingen s-au dovedit limitați în înțelegerea contextului istoric al Bisericilor Ortodoxe asimilîndu-le cu Biserica Romano-Catolică.

Evident că nu mai existau în Apus stările deplorabile din secolele XV—XVI. La 30 de ani de la apariția Confesiunii Augustane, teologii din Tübingen au formulat două răspunsuri către patriarh. Primul a fost la nivel de patriarh care le-a răspuns imediat, un răspuns cu întindere mare, nuanțat, fără controverse prea mari din punctul de vedere al fiecărei Biserici. În răspunsurile al II-lea și al III-lea apare polemica și la patriarh și la teologii luterani. Deci, se pierde semnificația originară a Confesiunii Augustane și teologii luterani din Tübingen, după 30 de ani, cad în greșala teologiei scolastice mai înguste în înțelegerea Confesiunii Augustane, făcînd abstracție că atunci nu exista un consens teologic între teologii adepți ai lui Luther. Erau dispute mari între teologii protestanți. Pacea în sînul Bisericii protestante s-a realizat abia prin Formula de Concordie din 1577 dar teologii luterani nici atunci n-au primit, totuși, această formulă, rămînînd divizați înlăuntru lor. Bineînțeles că ei erau cei mai indicați în a spune care era sensul autentic al Confesiunii Augustane dar cum nici ei nu erau limpezi, în loc să dezvolte exprimările implicite ale Confesiunii Augustane în formule mai cuprinzătoare conforme cu sensul inițial al acestei Confesiuni, ei încep să scoată în evidență, în răspunsurile către patriarhul ecumenic, tocmai punctele deo-

sebitoare dintre cele două Biserici. Astfel, în privința normei de credință apare «sola Biblia», apoi despre Taine ei răspund: «Pentru noi sînt suficiente numai două Taine», apare deci termenul tranșant: «numai». Aceasta ar fi explicația eșecului dialogului și al corespondenței între patriarhul Ieremia II și teologii luterani din Tübingen în jurul Confesiunii Augustane, după ce ei au suferit eșecul cu aceeași Confesiune în fața Bisericii Romano-Catolice.

Cît privește autoritatea răspunsurilor patriarhului Ieremia II, astăzi, pentru noi, se subliniază că și astăzi au o mare valoare istorică și teologică pentru ortodocși, dar numai ca niște călăuze, ca îndrumătoare, reprezentative și astăzi dar nu suficinte în ele însele luate singure, tocmai datorită limitărilor de timp, istorice și a perspectivei de atunci.

«Astăzi am ajuns — subliniază vorbitorul în continuare — la o înțelegere mai largă, mai nuanțată a intenției și contextului Confesiunii Augustane, atît asupra meritelor ei cît și asupra condițiilor ei istorice». Tot aici este de remarcat că nici Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă n-a avut, prin intenția ei, un caracter antiprotestant, deși mulți teologi au considerat că aceasta a fost scrisă ca un răspuns la Mărturisirea filo-calvinistă atribuită lui Chiril Lucaris și apărută în 1629. Mărturisirea lui Petru Movilă are un caracter de deschidere ecumenică, legat de situația istorică de atunci și corespunde nevoilor Bisericii în vremea aceea.

«În ceea ce privește Confesiunea Augustană, datorită acestei noi înțelegeri la care am ajuns astăzi, — adaugă vorbitorul — putem să descoperim o serie de puncte comune sau complementare și asupra Sfintelor Taine. Explicațiile oferite de profesorul Klein în referatul său ca și cele oferite de referatul principal, ne ajută la o înțelegere a sensului mai larg, ortodox. De exemplu, atunci cînd se spune că Taina este un semn văzut al lui Dumnezeu către noi, un ortodox ar putea întreba: «Oare Taina indică numai făgăduința lui Dumnezeu ca și cuvîntul sau prin ea ni se comunică și realitatea făgăduinței lui Dumnezeu și ni se împărtășește această realitate și împlinirea acestei făgăduințe în ea? Din ceea ce a afirmat D-l Klein în legătură cu sensul credinței, insistînd ca să-l înțelegem ca o realitate a ceea ce credem, trebuie să-l înțelegem în sens obiectiv, nu atît ca act subiectiv, ci ca o realitate a ceea ce credem, adică viața cea nouă în Hristos. Deci, prin Taine noi primim realitatea vieții celei noi, nu numai făgăduința vieții celei noi. Este aici un punct apropiat, interesant și încurajator pentru discuțiile care urmează. Apoi Confessio Augustana vorbește cu dreptate despre făgăduința lui Dumnezeu ca arvună a vieții celei noi, cum spune Sfîntul Apostol Pavel, pentru că noi nu primim întreaga realitate a vieții dumnezeiești ci numai arvuna care este mai mult decît jumătate. Apoi, harul Sfintelor Taine este conceput în interpretarea D-lui Klein asupra Confesiunii Augustane nu numai ca un act juridic al lui Dumnezeu, ca un act de grațiere judecătorească, ci ca o putere a lui Dumnezeu, ca o energie divină, concepții ce sînt susceptibile de dezvoltare în continuare.

În ce privește numărul Tainelor, există de asemenea afirmații importante pentru noi în dialogul cu evanghelicii în sensul că acesta este o chestiune care rămîne principial deschisă și urmează să fie lămurită în discuțiile viitoare, este o problemă de definire, de precizare în timp pe baza studiilor ulterioare și a cercetării biblice, cum a spus D-l Klein și, înaintea sa, teologii Bisericii Evanghelice (luterane) din Germania Federală la dialogul din noiembrie 1979; deci se lasă să se înțeleagă că această problemă poate fi rezolvată prin tradiția apostolică.

Cu privire la numărul Sfintelor Taine «este de amintit aici — spune vorbitorul — contribuția remarcabilă realizată de Prof. Chr. Klein prin teza sa de doctorat privitoare la *Spovedania în Biserica Evanghelică C.A. din România*, teză care este prima încercare de acest fel la noi, dar și pentru Occident unde aceasta se va publica într-un viitor apropiat. Profesorul Klein a arătat în această lucrare că Taina Spovedaniei a existat în Biserica Evanghelică C.A. din vechime pînă la începutul secolului XX, cînd în sînul ei și-au făcut apariția două orientări: una mai liberală la Brașov, sub influența teologilor reformați din Elveția, favorabili pentru Taina Spovedaniei nu în sens sacramental ci ca o spovedanie generală; alta mai conservatoare reprezentată de teologii de la Sibiu, care susțineau Taina Spovedaniei individuale, probabil și datorită influenței ortodocșilor din Transilvania. De aceea, profesorul Klein a afirmat că ar fi bine să se revină la această tradiție veche care să constituie un punct de la care să se poată

angaja discuția și în sprijinirea căruia a găsit și texte mai mult sau mai puțin explicite chiar în *Confessio Augustana* în *Apologie*, la Luther și la alții.

«Consider că există — a mai adăugat vorbitorul — un punct complementar și în învățătura despre raportul dintre cuvînt și Taină, între Taine și raportul dintre credință, și Taine. Sîntem ferm convinși că în ciuda limitărilor ei, toate afirmațiile generale implicite ale Confesiunii Augustane sînt susceptibile de a fi dezvoltate de teologia evanghelică actuală, în formulări mai cuprinzătoare, mai explicite, sau în formulări paradoxale, cum a propus părintele profesor Stăniloae, propunere care a fost reluată într-un simpozium ortodoxo-luteran-evanghelic și romano-catolic în legătură cu Confessio Augustana pentru aceste formulări care să cuprindă bogăția misterului vieții divine, fără să se ajungă la unele unilateralități și polarizări.

«Dezvoltările acestea — a spus în încheiere părintele profesor I.Ică — le văd eu posibile și pentru faptul că, atît după ortodocși cît și după luterani, Confessio Augustana și Mărturisirile de credință ortodoxe din secolul XVII nu sînt expresia tradiției dumnezeiești, ci sînt expresia unei tradiții bisericești dinamice, deci susceptibile de îmbunătățiri și de diortosiri, de completări chiar. Avem deci, în continuare destulă muncă și posibilități de a lărgi acest dialog.

Pr. Prof. Miguel Maria Garijo Guembe de la Universitatea din Salamanca — Spania, aflat în vizită în țara noastră ca invitat al Bisericii Ortodoxe Române, a fost de asemenea oaspetele acestei Conferințe teologice interconfesionale unde, luînd cuvîntul s-a exprimat a fi fost foarte încîntat de a fi participat la o conferință teologică interconfesională de un asemenea nivel, care reflectă imaginea unui adevărat dialog teologic ce există între confesiunile din România. Oaspetele a precizat că Universitatea din Salamanca se străduiește să organizeze de asemenea un dialog teologic între teologi aparținînd Bisericii Romano-Catolice și Bisericii Ortodoxe la care speră să poată participa vreo trei teologi și din Biserica Ortodoxă Română. Pînă acum în Occident, a adăugat vorbitorul, au fost cunoscute numai ortodoxia rusă și cea greacă și este complet necunoscută ortodoxia românească.

În continuare oaspetele se referă la cele trei referate și la intervențiile pe care le-a ascultat cu privire la «complementaritatea între tradiția protestantă reprezentată de Confessio Augustana și tradiția ortodoxă reprezentată sau sintetizată în Mărturisirea de credință Ortodoxă a lui Petru Movilă și subliniază că este necesar ca în dialogul ecumenic să se țină cont de faptul că tradiția greacă răsăriteană și siriacă, pe de o parte, și tradiția latină occidentală pe de altă parte sînt forme complementare ale aceleiași tradiții a Bisericii nedespărțite, fapt care a fost scos în evidență de Conciliul Vatican II. Numai avansînd pe acest drum și printr-o cunoaștere mutuală vom progresa spre unitatea creștină. Reflectînd la acest aspect putem constata că dialogul cu luteranismul este un dialog numai cu o parte a Bisericii apusene pentru că el nu reprezină întreaga Biserică de Apus.

În ce privește termenul de «misterium», «sacrament» sau Taină putem spune că el duce la neînțelegere între Apus și Răsărit, deoarece sensul mai profund de Taină este deficitar la apuseni. De aceea oaspetele își exprimă părerea că cele două părți trebuie să se refere numai la sensul pe care-l pot defini în comun, fiecare parte aprofundînd doctrina proprie și luînd seama la ceea ce spune cealaltă parte.

Cu privire la Sfînta Euharistie, aceasta se poate pune în legătură cu enunțările similare din Catehismul lui Petru Canisius și cu cele date în Sinodul tridentin în cadrul a două decrete separate definind Euharistia ca Sacrament și Euharistia ca Jertfă. «De multe ori, în tradiția occidentală — spune vorbitorul — se lua ca bază contra reacției negative a protestantismului conceptul de Euharistie ca Jertfă. În acest sens, acordul între Comisia luterană și Comisia romano-catolică privind Euharistia a arătat pînă unde luteranismul poate să-și asume conceptul de Euharistie ca Jertfă și unde încep să apară totuși dificultăți.

Revenind la ceea ce a spus mai sus, oaspetele subliniază că pentru a înțelege în adînc problemele pe care le are subiacente Confessio Augustana, trebuie să se aibă mereu în vedere orientarea pozitivă și negativă care s-a dezvoltat în Occident începînd cu Scolastica. Problema metodologică centrală privind relațiile cu protestantismul trebuie înfățișată în felul următor : Biserica Ortodoxă de Răsărit și Biserica de tradiție apuseană, romano-catolică au una și aceeași concepție privind raportul dintre Scriptură și Tradiție.

«Fraților noștri protestanți le-aș spune — continuă vorbitorul — că, dacă anumite cărți aparțin canonului Noului Testament, de exemplu, este pentru că o Biserică istorică a afirmat că aceste cărți aparțineau canonului Noului Testament. Dar aceeași Biserică istorică considera ca parte integrantă din ființa ei — *de esse* cum spun anglicanii — ministeriul ierarhic cu cele trei trepte ale lui : episcopatul, presbiteratul și diaconatul. După cum scria demult D-nul Ramsey, a accepta canonul complet al Scripturii și a nu accepta conceptul ministeriului sacerdotal ierarhic cu cele trei trepte ale lui, din punctul de vedere al istoriei Bisericii, pare ceva puțin cam ilogic».

«Cred că, din punctul de vedere al Patristicii — subliniază oaspetele în încheiere — avem de reflectat din nou asupra a ceea ce înseamnă opțiunea Bisericii de la sfîrșitul secolului al II-lea și începutul celui de al III-lea împotriva concepțiilor gnostice: atît Irineu și Tertulian din partea latinilor cît și Clement Alexandrinul și Origen, de exemplu, din partea grecilor, considerau fundamental că pentru a pune în valoare opțiunea pentru ceea ce înseamnă ființa Bisericii, trebuie să se plece de la ceea ce este tradiția bisericească de-a lungul căreia, prin mijlocirea ierarhiei, se face legătura cu tradiția apostolică».

Întrucît timpul afectat intervențiilor a fost epuizat oratorii care s-au înscris la cuvînt și n-au putut prezenta verbal intervențiile lor, le-au prezentat în scris secretariatului Conferinței. Între acestea ne-au reținut atenția în mod deosebit intervenția părintelui Ioan Negruțiu, redactor principal la revista «Mitropolia Banatului» și intervenția părintelui Conf. Petru I. David de la Institutul teologic de grad universitar din București.

Părintele Ioan Negruțiu — pleacă, în cuvîntul său, de la faptul, remarcat astăzi în mod curent, că prilejul unei sărbători, a unei comemorări care are loc în sînul unei Biserici creștine devine prilej de bucurie și de sărbătoare și pentru celelalte Biserici creștine surori pe care le asociază la acțiunile sale de sărbătorire, «izolarea unei Biserici de restul creștinătății considerîndu-se un adevărat anacronism». Așa se explică și inițiativa care a determinat ca prezenta Conferință teologică interconfesională să dezbată o temă legată de un eveniment de mare importanță, sărbătorit de Bisericile Evanghelice (Luterane) din întreaga lume și din țara noastră : aniversarea a 450 de ani de la apariția Confesiunii Augustane și care a prilejuit prezentarea a trei referate «într-un desăvîrșit spirit a ceea ce exprimă expresia «*more dialectico*», formînd «un tot complementar inseparabil», pornindu-se de la învățătura «despre Sfintele Taine în Confesiunea aniversată» continuîndu-se cu prezentarea aceleiași învățături în Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă și încheindu-se printr-o sinteză, aceea prezentată de referatul principal în care «conferențiarul a căutat cu multă sîrguință să găsească un fir conducător spre realizarea unor primi pași, ...o formulă cît mai fericită a unei *coincidentio opositorum* în ansamblul tuturor» confesiunilor participante la conferință.

Reprezentanții Bisericii Romano-Catolice prezenți și la această Conferință «nu au exprimat punctul de vedere propriu în această importantă problemă»,dar, se știe că «Roma n-a condamnat formal la vremea respectivă Confessio Augustana ...iar astăzi, prin glasul unor teologi remarcabili lansează ideea recunoașterii ei» și «propune ca Mărturisirea Augustană să fie recitită de toți credincioșii ei, ceea ce reprezintă, incontestabil, un mare pas înainte».

În continuare, părintele Ioan Negruțiu își exprimă părerea că tema prezentei Conferințe «este grefată pe o altă temă, fundamentală, dezbătută în Conferința teologică interconfesională, precedentă, la Sibiu : problema Tradiției «de înțelegerea căreia» a depins pînă acum, în mod hotărîtor consumarea celor mai regretabile evenimente din istoria creștinătății : despărțirea de la 1045 dintre Apus și Răsărit și marea ruptură din sînul Bisericii Apusene în 1517 și continuată în anii ce au urmat». «Și astăzi punctul de plecare pentru refacerea unității pierdute îl constituie... reconsiderarea de către toți creștinii a atitudinii ce trebuie să o aibe față de Tradiție. Ne bucurăm că un mic pas» ...în acest sens s-a făcut la Sibiu «unde părțile participante au semnat un număr important de concluzii comune» cu privire la importanța Mărturisirilor de credință, produse ale Tradiției, «în străduința comună a tuturor creștinilor pentru înfăptuirea efectivă a unei apropieri între Biserici».

«Considerăm Conferința de azi un alt pas pozitiv realizat în cadrul ecumenismului nostru local».

«Să rugăm pe Bunul Dumnezeu să ne ajute... ca de aici să pornească cît mai neîntîrziat începutul încheg̃rii salutare a unei *Formula Concordiae* pentru unitatea

Bisericii lui Hristos», care unitate — a încheiat P. C. Sa Ioan Negruțiu — «constituie obiectul central al Testamentului Fiului lui Dumnezeu cel Întrupat... *ca toți să fie Una*» (Ioan 17, 20—21).

Părintele Diac. Conf. Petru I. David de la Institutul teologic universitar din București, mai întîi apreciază că prezenta Conferință «a fost mai concretă ca altele, cele trei referate au format o unitate», și subliniază apoi că Mărturisirea lui Petru Movilă este un răspuns la ceea ce preocupa lumea ortodoxă în acea vreme; ea «răspunde, într-un fel și Catehismului luteran tipărit la Sibiu în 1544».

Sinodul de la Iași, care a discutat și aprobat Mărturisirea Ortodoxă, a fost un moment de afirmare la cel mai înalt nivel a teologiei ortodoxe din acel timp, iar Mărturisirea însăși a constituit un ferment care a determinat «o serie de concretizări» între care, mai ales, strîngerea și reînviorarea unității Ortodoxiei, apariția Noului Testament de la Bălgrad și mai tîrziu publicarea Bibliei lui Șerban Cantacuzino.

Părintele Prof. Dumitru Popescu, rectorul Institutului teologic universitar din București, încheind șirul celor ce au luat cuvîntul, și făcînd o prezentare sintetică cu caracter de bilanț a principalelor idei dezvoltate în intervențiile participanților, subliniază mai întîi ținuta pur teologică a acestei a 35-a Conferințe interconfesionale, cu ocazia aniversării a 450 de ani de la apariția Confesiunii Augustane, ocazie care a prilejuit «o baie de teologie pură, cu rezultate practice, concrete, fiindcă, așa cum spunea părintele Prof. D. Stăniloae, la această conferință s-a inaugurat un dialog substanțial». Și aceasta pentru două motive: «întîi pentru faptul că cele două Mărturisiri au un caracter ecumenist și irenic, așa cum au subliniat numeroși vorbitori și datorită acestui caracter aceste mărturisiri de credință, reprezintă o puncte de întîlnire între cele două Biserici și teologii ale noastre.

Mărturisirea lui Petru Movilă datorită faptului că a apărut într-o limbă de circulație a vremii și, așa cum a afirmat și ultimul vorbitor, părintele Miguel Maria Garijo Guembe a asumat o terminologie scolastică, accesibilă celor mai mulți cititori, această mărturisire a avut darul să trezească interesul cercetătorilor și a altor categorii de cititori.

Pe de altă parte, Confessio Augustana conține un potențial ecumenic, o deschidere ecumenistă cum a remarcat D-l Episcop A. Klein și lasă posibilitatea unor demersuri de aprofundare în viitor, după cum spune părintele Ică.

Pe baza acestor elemente pozitive ale celor două Mărturisiri de credință și ca urmare efortului depus de referenți s-a ajuns și la caracterul irenic al celor trei referate prezentate, complementare între ele.

Așa cum au remarcat și unii oratori referentul principal părintele Prof. I. Floca, «a făcut un efort major în referatul său pentru a înțelege Confessio Augustana, iar modul în care a fost prezentat referatul D-lui Prof. Klein, reprezintă un efort deosebit de a înțelege și prezenta Confessio Augustana într-o perspectivă ortodoxă»; datorită eforturilor conjugate ale tuturor referenților și ale vorbitorilor, «pentru a aprecia în mod obiectiv și în mod onest» progresul care s-a realizat la această Conferință «nu trebuie să plecăm de la aceste aspecte parțiale, fie că este vorba de particularități ori de convergențe» ci «de la concepția de ansamblu, general sacramentală care se găsește prezentată în Mărturisirea Ortodoxă și în Confessio Augustana».

În acest sens, problema-cheie este: cum să se procedeze pentru a se găsi criteriul adecvat care să dea posibilitatea să se aprecieze în mod corect concepția sacramentală a Confesiunii Augustane sau a Mărturisirii Ortodoxe, pentru că în nici una din cele două Mărturisiri de credință «nu se găsește expusă în mod sistematic și net concepția sacramentală». De aceea, «cred — a afirmat părintele Prof. D. Popescu — că un criteriu care ne permite să evaluăm în modul cel mai concret concepția saramentală o constituie doctrina despre răscumpărare, pentru că așa cum este înțeleasă răscumpărarea, așa

sînt înțelese și sacramentele. Și dacă cercetăm în Confessio Augustana ce ne spune despre răcumpărare, găsim două lucruri: mai întîi se spune că «cei ce cred au fost primiți în grație și le-au fost iertate păcatele datorită Domnului Hristos care prin moartea Sa a dat satisfacție pentru păcatele noastre». Deci, pe de-o parte avem aici aspectul răscumpărării bazat pe ideea de satisfacții sau de ispășire, cum afirmă teologii protestanți, ceea ce, de altfel, știam, însă Confessio Augustana mai spune într-un alt text, care a fost citat chiar de D-l Christoph Klein, că «Hristos a pătimit s-a răstignit, a înviat și s-a înălțat ca să-i sfințească pe cei ce cred în El, trimțîndu-le în inimi Duhul Sfînt». Noi, teologii ortodocși am criticat totdeauna teologia occidentală — a continuat vorbitorul — pentru motivul că se oprește la dimensiunea răscumpărării îndreptată către Dumnezeu, fie că este vorba despre satisfacție, fie că este vorba de ispășire, și a neglijat, în același timp, cealaltă dimensiunea răscumpărării îndreptată către om, către natura omenească. Dar iată, lucru surprinzător în Confessio Augustana o găsim scoasă în evidență sui generis. Nu este în termeni ortodocși, ci în altă viziune, dar este capabilă să arunce o nouă lumină asupra Tainelor în concepția acestei Mărturisiri.

S-a spus aici, în referate — remarcă P. C. Pr. Prof. D. Popescu — că Mărturisirea Augustană pune prea mult accentul pe iertarea păcatelor, că vede omul prea păcătos. Este adevărat, însă, interpretate în această perspectivă a dimensiunii ontologice a răscumpărării, Tainele dobîndesc o nouă semnificație. Ele nu fundamentează numai o justificare exterioară și formală, așa cum se spune adesea că afirmă teologia protestantă, ci și o justificare interioară, soldată cu înnoirea omului. De aceea, pe lîngă textele în care se vorbește de starea de păcătoșenie a omului, există texte care afirmă, mai mult sau mai puțin evident, tendința aceasta de înnoire și renaștere a credincioșilor în Hristos, lucru esențial care ne dă posibilitatea să ne facem o impresie cît de cît sumară asupra credincioșilor.

Dar acum constatăm un alt revers. Cum s-a-spus, răscumpărarea are două aspecte: unul întors către Dumnezeu, bazat pe ideea de satisfacție adusă de Hristos în mod obiectiv, iar pe de altă parte, că Duhul Sfînt se primește în inimi subiectiv. Aceasta i-a făcut pe unii teologi protestanți să introducă o disociere între semnul sacramental care rămîne vizibil, exterior și obiectiv, și Duhul Sfînt. Și în acest context, Tainele și semnul sacramental au devenit doar o singură dovadă a unei făgăduințî pe care credincioșii o trăiesc subiectiv și interior. De aceea, de fapt, a subliniat D-l Christoph Klein, datorită caracterului eminamente subiectiv al lucrării Duhului Sfînt, teologii evanghelici (luterani) liberali, au văzut în Taină doar un adaos solemn al cuvîntului, doar o formă deosebită a cuvîntului, considerînd-o ca act al vieții comunitare, al comunității și al confesiunii. Însă, D-l Klein spune că nu aceasta este concepția luterană despre sacrament. Și are dreptate. Atunci, unde găsim criteriul de a judeca adevărata situație, de a descoperi adevărata concepție despre Taine în Confessio Augustana? Și mai găsim totuși un criteriu în acest scop? Și care este acela? Este modul în care se concepe relația dintre cele două naturi în Hristos. Și Confessio Augustana spune așa: «Cuvîntul este Fiul lui Dumnezeu care și-a asumat în natura umană din sînul Fericitei Fecioare Maria două naturi, divină și umană, legate inseparabil în unitatea persoanei. Expresia «legat inseparabil» scoate în evidență, după părerea mea — subliniază vorbitorul — adevărata concepție pe care o avansează Confessio Augustana în legătură cu Tainele. Dacă se are în vedere că divinul și umanul sînt inseparabil legate în Hristos, atunci se ajunge inevitabil la o mai strînsă coeziune, între semnul sacramental și Duhul Sfînt. Și în felul acesta, Duhul Sfînt nu mai este o realitate pur subiectivă ci devine și o realitate obiectivă, iar semnul sacramental nu mai rămîne o simplă dovadă, un simplu indiciu al unei făgăduințe date subiectiv, ci devine, așa cum spunea D-l Christoph Klein, o expresie a puterii lucrătoare și sfințitoare a lui Dumnezeu. Tainele sînt acte corporale, operate în timp și de către trup, fapt pentru care ele pot fi percepute,

susținute și primite astfel cu inima. Reformatorii s-au ferit permanent de spiritualism — a precizat părintele Prof. D. Popescu — tocmai pentru faptul că Tainele sînt instrumente necesare ale Sfîntului Duh. Concepția sacramentală din Confessio Augustana se caracterizează, de aceea, prin tendința de a lega cît mai strîns Duhul Sfînt de semnul sacramental. Și cred că — a remarcat vorbitorul — acesta este lucrul cel mai pozitiv pe care l-a făcut astăzi D-l Christoph Klein, atunci cînd a scos în evidență obiectivitatea lucrării Duhului Sfînt. Și acest lucru a fost subliniat și de alți oratori care au luat cuvîntul, între care: părintele Prof. D. Stăniloae care a scos în relief afirmația D-lui Christoph Klein că Sfintele Taine aduc puterea lui Dumnezeu, părintele Prof. I. Ică care a spus că prin Sfintele Taine se comunică realitatea făgăduinței lui Dumnezeu; prin Sfintele Taine se comunică realitate făgăduinței lui Dumnezeu; D-l István Juhasz care a afirmat că, fie că este vorba de Mysterion fie de Sacramentum, deci de termenul ortodox răsăritean sau de termenul teologiei occidentale prin care se desemnează noțiunea de Taină, prin ambii termeni se desemnează lucrarea prin care se comunica grația, P. S. Episcop Epifanie Tomitanul care a pus în evidență faptul că Tainele sînt prezentate ca realitate obiectivă.

Adevărata relație, însă, dintre semnul sacramental și realitatea spirituală se descoperă în doctrina despre Sfînta Euharistie. Referitor la «Cina Domnului» Confessio Augustana spune că în ea Trupul și Sîngele lui Hristos sînt cu adevărat prezentate și sînt acordate celor ce se împărtășesc cu ele. Pe de o parte, avem aici dovada concludentă că Mărturisirea în cauză afirmă fără echivoc, prezența reală a Mîntuitorului Iisus Hristos. Pe de altă parte, Confessio Augustana evită să vorbească mai pe larg despre modul acestei prezențe. Este adevărat însă că acest lucru este lămurit mai pe larg în formula Concordiei în care se spune că în Cina Domnului mîncăm cu adevărat Trupul Domnului, însă în chip supranatural, precum bem și Sîngele lui Hristos, în adevăr, dar în mod spiritual. Ca și în cazul Confesiunii Augustane formula Concordiei pune în evidență prezența reală a Mîntuitorului în Euharistie. Însă cele două expresii pe care le folosește: «Mîncăm Trupul Domnului în chip supranatural», «Bem Sîngele Domnului în chip spiritual, dovedesc pe undeva că această prezență reală a Mîntuitorului în Euharistie nu afectează elementele euharistice, că în pîine și în vin nu se produce o transformare și o prefacere. Însă, formula Concordiei, ori cîtă legătură ar avea cu Confessio Augustana, nu este tot una cu aceasta. Și dacă formula Concordiei a căutat să explice modul prezenței Mîntuitorului în Euharistie, pentru Confessio Augustana a rămas o problemă deschisă și aptă de soluționări cît mai pozitive.

Deci, pe de o parte, în Confessio Augustana se scoate în evidență legătura intimă între Duhul Sfînt și semnul sacramental dar, pe de altă parte, nu se scoate în evidență legătura, întrepătrunderea între elementul material și spiritual în Taină. Este vorba de ființa Tainei care nu se realizează întocmai.

Să vedem acum care este poziția Mărturisirii Ortodoxe a lui Petru Movilă în problema Sacramentelor, Tainelor.

Referindu-se la relația dintre natura divină și umană în Hristos, Mărturisirea Ortodoxă ne spune că «fiștecare fire a rămas desăvîrșită într-o ipostasis». Aproape în același fel ca și în Confessio Augustana, această Mărturisire pare să pledeze pentru — coexistența divinului și umanului în Hristos, însă fără să arate legătura mai profundă și întrepătrunderea dintre ele. Avea dreptate părintele Constantin Cornițescu atunci cînd afirma că Mărturisirea lui Petru Movilă nu vorbește de elementele transformatoare ce le aduce unirea cu Hristos prin Taină asupra omului, aspect mult accentuat de Sfinții Părinți. Însă dacă am rămîne la acest aspect, n-am surprinde tot adevărul Mărturisirii lui Petru Movilă despre Sfintele Taine. Fiindcă tot în această Mărturisire, acolo unde nu te aștepți, face următoarea afirmație, foarte lapidară: «Prin învierea lui Iisus Hristos Domnul nostru s-a făcut înnoirea a toată lumea și a tot omul». Iată și aici scoasă în evidență, această dimensiune ontologică, afirmată clar, ca înnoire și

prefacere a omului și a lumii, dată potențial în Hristos. Și acest lucru este cu atît mai evident și are legătură logică cu doctrina în Mărturisirea lui Petru Movilă despre Sfînta Euharistie, unde se vorbește în termeni clari și fără echivoc despre prefacerea Darurilor prin lucrarea Duhului Sfînt la invocarea din rugăciunea de epicleză. Și, această epicleză despre care vorbește adesea Petru Movilă în Mărturisirea lui, este dovada cea mai concludentă a faptului că lucrarea Duhului Sfînt nu este numai subiectivă, ci este obiectivă. De aceea, în rugăciunea punerii înainte cînd se spune: «Trimite Duhul Tău cel Sfînt peste noi și peste aceste daruri» se spune nu numai subiectiv ci și obiectiv. În felul acesta rugăciunea de invocare reprezintă criteriul lucrării obiective a Duhului Sfînt în Biserică. Duhul Sfînt coboară subiectiv în ființa credincioșilor prin puterea cuvîntului și tainelor pe care le preface în Trupul și Sîngele Domnului pentru sfințirea și transfigurarea naturii umane. Prin repetata subliniere a prefacerii Sfintelor Daruri, Petru Movilă dă expresie învățăturilor Sfinților Părinți despre posibilitatea îndumnezeirii și transfigurării naturii umane.

În spiritul irenic și ecumenist al Confesiunii Augustane, D-l Klein a spus că experiența noastră anterioară dobîndită la aceste Conferințe ne arată că nu se mai poate menține mărturia biblică într-o atît de pronunțată exclusivitate ca mai înainte, făcînd abstracție de tradiția timpurie a Bisericii, din partea protestantă. Melanchton — spunea Domnia Sa — nu avea dificultate în a numi hirotonia ca Taină, iar așa cum s-a subliniat de numeroși vorbitori și de către D-l Klein — în Biserica Luterană anumite acte sacre cum e cununia și mirungerea tind să aibă o importanță deosebită, să se apropie de Taine. Sînt lucruri cu totul extraordinare, excepționale, care reprezintă un progres pe calea întîlnirii dintre confesiunile noastre. Însă problema care se pune, pentru depășirea diferenței care continuă să rezide după atîtea avansuri și atîtea întîlniri, între concepția sacramentală ortodoxă și concepția sacramentală luterană este următoarea:

Este dispusă teologia luterană să facă un pas mai departe, pe calea netezită de Confessio Augustana și să vadă materia Tainei nu ca pe un simplu instrument exterior harului, chiar obiectiv fiind el, ci ca un creațional transfigurat de har, plin de putere dumnezeiască care izvorăște din Trupul lui Hristos pnevmatizat ca să sfințească și să transfigureze ființa umană? În viziunea aceasta, materia nu e numai un dat sau un instrument separat de har, care ocazionează și tălmăcește în mod intuitiv lucrarea nevăzută a harului, ci ea însăși e plină de puterea dumnezeiască pentru transfigurarea naturii umane. Așa cum spune Sfîntul Apostol Pavel, și noi toți, privind ca în oglindă cu fața descoperită, slavă Domnului ne prefacem în același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului. Noi credem că la această întrebare pe care am pus-o mai înainte teologia luterană poate răspunde, pe baza Confesiunii Augustane, în mod pozitiv, pentru două motive:

Mai întîi, pentru că Confessio Augustana nu dă expresie concepției radicale despre căderea omului în păcat. Se spune aici că după căderea lui Adam, toți oamenii înmulțiți pe cale naturală se nasc cu păcat. Dar nu se spune că această cădere a distrus integral chipul lui Dumnezeu din om. Și tocmai pentru că lasă deschisă posibilitatea restaurării chipului lui Dumnezeu în om, noi credem că este posibil să se vorbească despre o iradiere a naturii divine în uman, despre posibilitatea transfigurării naturii umane prin lucrarea și puterea Duhului Sfînt.

În al doilea rînd, pentru că, așa cum s-a arătat, răscumpărarea în concepția Confesiunii Augustane presupune atît o dimensiune întoarsă către Dumnezeu, dar și alta întoarsă către natura umană, bazată pe posibilitatea sfințirii ei.

Aceste două aspecte luate împreună ne fac să credem că, pe baza Confesiunii Augustane teologia luterană nu va întîmpina prea multe dificultăți să păzească pe această cale, care apropie în mod decisiv concepțiile sacramentale ale noastre, făcînd ca celelalte aspecte să poată fi rezolvate mult mai ușor decît înainte.

Părintele Prof. Stăniloae s-a referit și astăzi ca și în alte dăți, la formule paradoxale. Preluînd această idee, am putea spune în spiritul Calcedonului, că în Sfintele Taine, pe de o parte, elementul natural, material și elementul supranatural, umanul și divinul, materia și spiritul se unesc dar nu se amestecă, lucru pus în evidență, cu pre-

cădere, de teologia protestantă, care vede relația dintre uman și divin, dintre natural și supranatural în termeni dialectici: nu acceptă nici un fel de amestec între divin și uman. Însă, pe de altă parte, tot în spiritul Calcedonului spunem că dacă naturalul nu se amestecă întreolaltă acestea nu rămîn însă totuși separate și despărțite, în sens ortodox, fiindcă naturalul și supranaturalul poate fi transfigurat de har.

În felul acesta, într-o formulă complementară, noi putem găsi posibilitatea de a menține fiecare poziția noastră, dar și să ne îmbogățim reciproc, prin acceptarea unui aspect care a fost specific partenerului de dialog.

Dacă teologia luterană va fi capabilă să facă acest pas pe care, după părerea mea — a încheiat părintele Prof. D. Popescu — îl netezește Confesio Augustana, atunci toate celelalte aspecte, fie că este vorba despre numărul Tainelor, fie despre Jertfa euharistică, despre preoția sacramentală, despre Biserica văzută și Biserică nevăzută, pot fi rezolvate mult mai ușor, iar pe de altă parte, în această Conferință se va fi făcut un pas mai departe pe calea apropierii și înfrățirii dintre noi».

După lunga și densa intervenție recapitulativă și de sistematizare a ideilor dezbătute și reținute de Conferință, părintele Prof. D. Popescu a dat apoi citire «concluziilor generale formulate pe baza temei abordate de comisia rectorilor Institutelor teologice participante și spuse plenului Conferinței spre aprobare după cum urmează:

«Aniversarea în acest an a 450 de ani, de la apariția Confesiunii Augustane ne-a prilejuit o mai largă și mai cuprinzătoare înțelegerea acestei Mărturisiri de credință, cît și a Mărturisirii Ortodoxe a lui Petru Movilă care, prin forma și spiritul lor irenic și ecumenist, au constituit puncte de întîlnire în dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă și Bisericile protestante din România.

Din referatele susținute și discuțiile purtate au rezultat următoarele:

1. Învățătura despre Sfintele Taine nu trebuie privită în mod izolat, ci în ansamblul întregii doctrine cuprinsă în Mărturisirile de credință respective.

2. Cele două Mărturisiri de credință prezintă învățătura despre Sfintele Taine atît pe baza Sfintei Scripturi cît și a Tradiției Bisericii una și nedespărțită (Simbolul Niceo-Constantinopolitan, hotărîrile Sinoadelor ecumenice, Scrierile Sfinților Părinți).

3. Ambele Mărturisiri, în acord deplin, afirmă că Tainele sînt mijloace necesare în Biserică pentru mîntuirea credincioșilor, ca semne văzute, instituite de Hristos, prin care se împărtășește harul nevăzut. Tainele nu sînt simple semne ale făgăduinței lui Dumnezeu pentru mîntuire, ci transmit în mod real lucrarea mîntuitoare a lui Hristos.

4. Între Cuvîntul lui Dumnezeu și Taine există o legătură indisolubilă, fiindcă și în Cuvînt și în Taine este prezent Hristos însuși prin lucrarea Duhului Sfînt, Tainele fiind instrumente speciale și necesare ale mîntuirii, împreună cu Cuvîntul lui Dumnezeu.

5. Există, de asemenea, un raport strîns între credință și Taine, credința fiind înțeleasă atît obiectiv cît și subiectiv, ca realitate cuprinzătoare a vieții celei noi în Hristos, și ca arvună a vieții veșnice.

6. Prin Taine (Botez și Euharistie) credinciosul moare omului celui vechi și înviază cu Hristos la viața cea nouă, și se ridică cu Hristos la viața Învierii, în și prin Biserică ca trup tainic al Său.

7. În ce privește numărul Tainelor Bisericii, Confessio Augustana lasă problema principală deschisă. Cît privește Spovedania și Preoția sacramentală, Confessio Augustana cuprinde elemente care ar îngădui înțelegerea acestora ca Taine; celelalte — Mirungere, Cununie și Maslu — fiind înțelese și practicate ca acțiuni sfinte, se bucură de o prețuire deosebită în viața Bisericilor protestante, rămînînd ca sensul lor să fie pe deplin lămurit în acord cu o aprofundare mai insistentă și mai cuprinzătoare a noțiunii de Taină.

Ne bucurăm că în problema Tainelor am reușit să realizăm încă un pas înainte pe calea apropierii și conlucrării noastre ecumenice».

Participanții au aprobat și și-au însușit concluziile propuse, după care s-a supus Conferinței spre aprobare trei proiecte de telegrame adresate:

Prea Fericitului Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române,

Excelenței Sale Episcopului Jakob Antal, conducătorul Episcopiei Romano-catolice din Alba Iulia;

Excelenţelor Lor: Albert Klein, Episcopul Bisericii Evanghelice (luterane) Confessio Augustana din Sibiu; Laszlo Papp, Episcopul Bisericii Reformate din Oradea; Gyula Nagy, Episcopul Bisericii Reformate din Cluj-Napoca; Szedressy Pall, Episcopul Bisericii Evanghelice S.P. din Cluj-Napoca şi Lájos Kovacs, conducătorul Bisericii Unitariene din Cluj-Napoca;

Telegramele, care au fost aprobate în unanimitate de plenul participanţilor, exprimau Prea Fericitului Patriarh Iustin şi celorlalţi conducători ai Bisericilor participante la Conferinţă cît şi conducerii Departamentului Cultelor cuvinte de aleasă mulţumire şi recunoştinţă pentru interesul şi încurajarea pe care le acordă acestor întruniri interconfesionale care-şi aduc contribuţia la consolidarea unităţii de gîndire şi simţire românească cetăţenească şi patriotică şi pentru promovarea şi adîncirea bunelor relaţii dintre culte şi exprimă angajamentul de a depune toată rîvna în activitatea viitoare în acest sens, activitate continuă de colaborare pentru sprijinirea păcii în lume, a întăririi unităţii şi a propăşirii poporului nostru precum şi pentru înflorirea scumpei noastre patrii, Republica Socialistă România.

În încheierea şedinţei a luat cuvîntul părintele Prof. D. Radu care a apreciat că această Conferinţă poate fi considerată o importantă contribuţie la succesul celei de a doua sesiuni a dialogului teologic dintre Biserica Ortodoxă Română şi Biserica Luterană.

Adresează apoi mulţumiri referenţilor şi oratorilor care au contribuit întreolaltă la finalizarea fericită a lucrărilor acestei Conferinţe şi exprimă profundă gratitudine Prea Fericitului Patriarh Iustin şi D-lui Ion Roşianu preşedintele Departamentului Cultelor pentru sprijinul larg şi binevoitor acordat în vederea organizării şi bunei desfăşurări a acestei Conferinţei interconfesionale, şi asigură conducerea Bisericii noastre şi a Departamentului cultelor de toată dragostea şi devotamentul pentru rămînerea în învăţătura Bisericii lui Hristos şi pentru unitatea Bisericii, pentru patrie şi pentru poporul român, slujindu-i cu fermitate aspiraţiile lui de libertate şi independenţă suverană, de pace şi colaborare cu toate naţiunile lumii.

În cea de a doua zi a acestei Conferinţe teologice interconfesionale au avut loc două expuneri cu caracter neteologic, prima prezentată de Prof. univ. Radu Vulpe, privind aniversarea a *2050 de ani de la crearea primului Stat Dac centralizat sub Burebista* şi a doua expunere, aceea privind *Probleme actuale ale lumii contemporane* prezentată de Domnul Romulus Neagu, director în Ministerul Afacerilor Externe. Ambele expuneri au fost ascultate cu deosebit interes şi au suscitat numeroase întrebări pentru adîncirea şi sublinierea unora sau altora din chestiunile abordate de conferenţiari, întrebări care au generat un dialog deschis şi realist între distinşii oaspeţi conferenţiari şi participanţi la cea de a 35-a Conferinţă teologică interconfesională. Şedinţa s-a încheiat într-o atmosferă de satisfacţie generală, participanţii dîndu-şi întîlnire pentru cea de a 36-a Conferinţă teologică la Cluj-Napoca în toamnă.

TAINELE ÎN CONFESIUNEA AUGUSTANĂ

I. INTRODUCERE

Confesiunea Augustană este socotită astăzi ca fiind cea mai importantă mărturisire de credinţă a Bisericii Evanghelice-Lutherane, mărturisirea de credinţă de la care-şi trage numele şi Biserica noastră [1]. Cînd subliniem acest lucru, uităm adeseori că la citirea ei în faţa împăratului şi a imperiului la 25 iunie 1530 —, dată a cărei aniversare de 450 de ani se sărbătoreşte anul acesta şi se cinsteşte la această Conferinţă teologică interconfesională — se arată că adepţii Reformei luterane nu voiau să alcătuiască o Biserică proprie, ci să rămînă în continuare cu vechea şi universala Biserică catolică, că adică această mărturisire de credinţă a fost şi este una ecumenică, adresată întregii creştinătăţi.

1. După 1572, de cînd în Biserica noastră transilvană-săsească s-a impus ca mărturisire de credinţă normativă, după o vreme de dispute cu învăţăturile calviniste, zwingliene şi unitariene, fără ca ea să fi fost adoptată în mod expres ca atare în chip oficial. Cf. L. Binder, *Die frühen Synoden der Evangelischen Kirche* (= Sinoadele timpurii ale Bisericii evanghelice) în: *Festschrift für Bischof D. Dr. Fr. Müller*, Stuttgart, 1967.

De aceea în cadrul temei prezentei Conferințe teologice interconfesionale în legătură cu Confessio Augustana trebuie să avem în vedere următoarele probleme: Cum citesc actualii parteneri ecumenici ai luteranismului această mărturisire de credință? Ce importanță îi atribuie ei pentru strădaniile ecumenice ale vremii de astăzi? Ce elemente comune și diferite trebuiesc constatate întreolaltă? Cum apreciază celelalte Biserici faptul că Bisericile luterane se grupează în jurul unui document confesional cum este Confessio Augustana și că îi atribuie o importanță obligatorie pentru învățătura și acțiunea lor? În ce măsură Confessio Augustana poate — deși uneori unilateral și cu învățătura ei scurtată din pricina strîmtorărilor legate de împrejurări — să ajungă, ce este drept ,nu la deplină recunoaștere din partea altor Biserici, dar totuși să devină un punct de plecare pentru dialogul ecumenic? Care este deci «potențialul ecumenic» și importanța ecumenică a ei în lumea noastră? Se vor putea oare face din ea — așa cum spunea Edmund Schlink — «principii de comportare ecumenică, obligatorii și pentru alte situații din vremuri de mai tîrziu» [2].

În fața acestor întrebări nu putem răspunde, în cadrul unei singure Conferințe teologice, decît la un singur punct. În acest scop a fost aleasă problema atît de importantă și centrală a Sfintelor Taine. Dar pentru a nu pierde din vedere marele context și ținta inițială ecumenică, vom stărui mai întîi asupra fundalului istoric al genezei acestei Mărturisiri și vom încerca să aruncăm o scurtă privire asupra structurii ei.

2. *FUNDALUL ISTORIC AL CONFESIUNII AUGUSTANE*

Împăratul Carol V (1519—1558) a convocat la 21 ianuarie 1530— de la Bologna — o dietă la Augsburg pentru 8 aprilie al acelui an. Cu această ocazie promitea — «că va asculta și va înțelege cu dragoste și bunătate socotința și părerea fiecăruia și că va cîntări toate, spre a înlătura ceea ce nu a fost bine arătat și făcut de ambele părți, pentru a primi și ține o singură și adevărată religie printre noi toți, care sîntem și luptăm toți sub același Hristos, deci să trăim în aceeași comunitate, în aceeași Biserică și unire» [3]. Principele elector al Saxoniei, Ioan cel Statornic — (1525—1532), — după ce a primit invitația la dietă — le-a cerut teologilor din Wittenberg (Luther Melanchthon, Jonas și Buggenhagen) să elaboreze problemele, care au dus la dezbinare în credință și în obiceiurile și ceremoniile bisericești exterioare. Această inițiativă avea caracter provizoriu urmînd să fie prezentată spre decizie definitivă împăratului. Acest lucru trebuie amintit aici, deoarece vrem să accentuăm pe de o parte, că la dietă nu au fost invitați teologii, ci aici aveau să decidă politicienii lumești și, pe de altă parte, pentru că de aici se lămurește faptul că Confessio Augustana nu reprezintă scrierea unui singur teolog — cu toate că autorul ei este Melanchton —, ci are o îndelungată și complicată geneză. De aceea, pentru înțelegerea mai corectă a afirmațiilor Confesiunii Augustane trebuie să ne aruncăm privirea la lucrările premergătoare care au putut servi așa zicînd ca «izvoare». Astfel de lucrări pregătitoare sînt «Articolele vizitațiilor» din 1527 ale lui Melanchton, «Instruirea vizitatorilor» din 1528 (revăzute și în parte întregite de Luther) și «Articolele de la Schwabach» (1529). Acestea din urmă au la rîndul lor un important model în scrierea lui Luther «Despre Cina euharistică», la care a adăugat și o mărturisire de credință personală (1528). Cu privire la diferitele datini bisericești și rînduieli bisericești, Melanchton a alcătuit un aviz, denumit «Articolele de la Torgau», după consfătuirea de la Torgau a teologilor din Wittenberg (27 martie 1530) (articole devenite temeiul părții a doua a Confesiunii Augustane). Înarmat cu aceste materiale, Melanchton a venit în ziua de 2 mai 1530 la Augsburg (lui Luther i se refuzase accesul la Augsburg în urma proscrierii sale de către dieta de la Worms din 1521; el se oprise prin apropiere în fortăreața de la Coburg), Melanchton găsi la Augsburg un manifest sever al Doctorului Johannes Eck cu 404 articole contra afirmațiilor reformatorilor. Acest fapt l-a determinat să conceapă o nouă scriere de apărare, în care a insistat și mai mult asupra chestiunilor de credință. Această «formă-proiect» a Confesiunii Augustane i-a trimis-o la 11 mai lui Luther, care

2. Consultația de la Liebfrauenberg, organizată de Institutul luteran pentru cercetări ecumenice din Strassbourg în 1978. Cf. *Raportul FILM*, dec. 1979, nr. 6/7, p. 5—10. Citat la p. 2.

3. Cf. *Confesiunea Augustană Germană* 1530—1980. Göttingen, 1978, p. 19.

s-a exprimat pozitiv asupra ei și a și fost de acord cu ea. Pînă la citirea ei în dietă, Melanchton a continuat să lucreze la îmbunătățirea acestei scrieri, astfel încît în ajun, la 23 iunie a fost acceptată în cadrul unei consfătuiri de un cerc mai larg. Prin aceasta, mărturisirea de credință a unui principat electoral (Saxonia) deveni o mărturisire de credință evanghelică globală. Această formulare a fost citită la 25 iunie în limba germană și a fost prezentată împăratului — împreună cu o traducere latină —, pe care însă a respins-o. Ea a fost recunoscută de drept abia în 1555 cu ocazia păcii religioase de la Augsburg.

Dieta de la Augsburg din 1530 a avut — așa cum atrăsese atenția Arthur Crabtree[4] — o îndoită asemănare cu Sinodul I de la Niceea 325: 1. a fost convocată de împărat iar nu de instanțele bisericești și 2. a avut o misiune irenică, deoarece avea să restabilească unitatea confesională în Biserica și în imperiul german de atunci. Din păcate această dietă s-a deosebit de Sinodul de la Niceea, în sensul că nu s-a ajuns la unire.

Articolele care constituie Confessio Augustana se împart în două părți: primele 21 de articole expun învățăturile fundamentale ale credinței evanghelice (Articolele credinței și învățăturii») celelalte șapte tratează despre chestiunile controversate ale situației bisericești de atunci și fundamentează anumite modificări, făcute de către evanghelici («Articole asupra cărora există dezbinare, în care se relatează despre ceea ce a fost modificat»).

Ordinea este determinată de orînduirea soteriologică familiară întregii creștinătăți: Creația de către Dumnezeul treimic (art. 1), păcatul (art. 2), răscumpărarea prin Hristos (art. 3), justificarea (art. 4), darul Sfîntului Duh (art. 5), oficiul și Biserica cu Tainele și rînduielile ei (art. 5—15), regimul lumesc (art. 16) și a doua venire a lui Hristos (art. 17). Urmează anexe despre voia liberă (art. 18), cauza păcatului (art. 19), faptele bune (art. 20) și slujba sfinților (art. 21). Acestui «caracter ecumenic» al structurii Confesiunii Augustane îi mai corespunde și faptul că în această mărturisire de credință se subliniază mereu consensul nu numai cu tradiția vie — în deosebi a Bisericii apusene — ci și cu Apostolii și Părinții Bisericii. De aceea găsim aici pentru afirmațiile ei fundamentale atît din Sf. Scriptură, cît și din Sinoadele Bisericii primare și din scrierile Părinților bisericești. Învățătura Bisericii primare despre Sfînta Treime și despre cele două firi ale lui Hristos este în mod expres expusă de art. 1 și resp. 3.

3. INTENȚIA ECUMENICĂ A CONFESIUNII AUGUSTANE.

Intenția «ecumenică» a Confesiunii Augustane a eșuat în secolul XVI. Recunoașterea acesteia ca atare la pacea religioasă de la Augsburg a însemnat totodată și separarea definitivă de Biserica Romano-Catolică acei care aderă la această mărturisire de credință, erau socotiți drept denominațiune confesională recunoscută alături de cea romano-catolică. Respingerea solemnă a învățăturii reformate a avut apoi loc prin canoanele Conciliului tridentin (1545—1563). După părerea lui Edmund Schlink[5] e nevoie să se examineze cu precauție, dacă sau în ce măsură articolele de credință ale Confesiunii Augustane sînt într-adevăr afectate de anatematismele pronunțate acolo. Trebuie să se țină seama apoi că în «Formula concordiei» din 1577 s-au făcut delimitări și din partea luterană față de Conciliul tridentin. Prin urmare s-a uitat de ambele părți caracterul ecumenic inițial al Confesiunii Augustane.

Cu atît mai remarcabil este faptul că reformatorii concepeau această mărturisire de credință ca bază a unui dialog cu Biserica Ortodoxă deoarece erau convinși că se găsesc în acord cu Bisericile răsăritene, întrucît acestea nu au trecut prin anumite dezvoltări ale Bisericii latine medievale.

De aceea i-a trimis Melanchthon în 1559 o traducere grecească a Confesiunii Augustane împreună cu o scrisoare a patriarhului ecumenic Ioasaf II al Constantinopolului. Patriarhul nu a confirmat primirea scrisorii; poate că nici nu a ajuns vreodată în mîinile sale. În 1575 a sosit la Constantinopol din partea teologilor din

4. Arthur B. Crabtree, *Confesiunea Augustană în perspectiva baptist-ecumenică*, în Raportul FLM, *op. cit.*, p. 16.

5. Edmund Schlink, *Caracterul și pretenția ecumenică a Confesiunii Augustane*, în Raportul FLM, *op. cit.*, p. 16.

Tübingen o traducere grecească a Confesiunii Augustane, împreună cu o scrisoare și două predici către patriarhul Ieremia II. Acesta a răspuns în 1576 și s-a referit la punctele comune și cele controversate. Luteranii au răspuns la aceasta cu o nouă scrisoare. Atunci patriarhul a înjghebat în 1579 principiile credinței ortodoxe și, în fine, într-o a treia și ultima scrisoare din 1581 a făcut atentă partea luterană asupra erorilor și contradicțiilor sale după ce a întrerupt schimbul de scrisori. Totuși, în legătură cu acest schimb de scrisori se poate stabili astăzi că articolele Confesiunii Augustane au fost raportate la realitatea dogmatică, liturgică și de drept bisericesc a Bisericii grecești [6]. Dogme și rituri se validează cu aceeași pretenție ca normă. Considerat din perspectiva actualității «dialogul acesta privind problemele bisericești și teologice ale Bisericii latine medievale târzii și ale reformei ei au rămas din acest motiv încă pe terenul pregătitor» [7]. Acest lucru este valabil și cu privire la partea luterană, deoarece între timp partenerii de discuție nu mai erau reformatorii, ci urmașii lor care înclinau din nou spre scolastică, prezentînd sentințele reformatorilor în chip subtil și formalist, ceea ce îngreuna înțelegerea cu Biserica Răsăritului. De aceea, astăzi se remarcă pe bună dreptate că acest dialog s-a oprit prea devreme la stabilirea diferențelor, în loc să stăruiască a se întreba dacă nu cumva unele aserțiuni ignorate ar putea fi descoperite în alte contexte ale învățăturii sau vieții bisericești. Astăzi se apreciază că «ar merita să se reia din nou temele schimbului de scrisori cu ajutorul metodelor actuale ale cercetării istorice și ale ermeneuticei ecumenice» [8]. Se impune de asemenea întrebarea, dacă purtătorii acelui dialog sau concepțiile lor doctrinale mai pot fi considerate că sînt reprezentative pentru Bisericile respective ale lor [9].

În acest context mai menționăm că «Mărturisirea de credință sobornicească (catolică) și apostolică a Bisericii răsăritene» a lui Mitrofan Kritopulos (1589—1639), scrisă la cererea teologilor din Helmstedt pentru aceștia [10], Mărturisire care este o expunere a poziției ortodoxe ce se străduiește să sublinieze elementele comune cu adresanții, fără ca să le treacă sub tăcere deosebirile, dar nici să le accentueze în mod deosebit. Stabilind în unele cazuri chiar concordanțe, rezultă întrebarea dacă nu cumva unele aserțiuni ignorante ar putea fi descoperite în alte contexte ale învățat în multe privințe o metodă rodnică pentru străduințiile ecumenice ale Bisericii Ortodoxe [11].

Pentru înțelegerea acestei priviri de ansamblu, vom mai menționa că această situație inițial optimistă s-a modificat total în urma publicării Mărturisirii de credință atribuită patriarhului ecumenic Ciril Lukaris (1629). Condamnarea largă a acestei scrieri ține de fapt de cadrul relațiilor dintre Calvinism și Ortodoxie, dar a afectat și teologia luterană. Se pune deci întrebarea, în ce măsură scrierile confesionale cu caracter «antiprotestant», apărute ca urmare a condamnării Pseudomărturisirii lui Ciril, afectează într-adevăr și poziția luterană. Zguduirea provocată de Mărturisirea amintită în sînul unor țări ortodoxe și confuzii în jurul căpeteniei bisericești supreme a acestora, în special între ucrainenii și bielorușii ortodocși din regatul Poloniei, au făcut ca mitropolitul Kievului, Petru Movilă (1596—1646), să îndrepte lucrurile prin publicarea unei «Mărturisiri a credinței ortodoxe» (1638).

La un sinod ținut la Iași (1642), aceasta a fost prelucrată în unele puncte și a primit aprobarea unui sinod de la Constantinopol, la care au luat parte cei patru patriarhi greci și a fost declarată ca fiind «Mărturisirea credinței ortodoxe a Bisericilor sobornicești și apostolicești ale lui Hristos». Ultima mărturisire de acest gen, făcută prin dezbatere cu teologi protestanți, este Mărturisirea lui Dositei, în care învățătura ortodoxă este pusă față în față cu aserțiunile din Mărturisirea lui Ciril.

6. Dorothe Wendebourg, *Confesiunea Augustană și mărturisirile ortodoxe doctrinale ale sec. 16/17* (Conferință, Gonia Chania 4—10,III.1980); Walter Delius, *Protestantismul și Biserica Ortodoxă Rusă*, Berlin, 1950, p. 14 sq. Cf. și George Kretschmar, *Confesiunea Augustană grecească*.

7. Edmund Schlink, *op. cit.*, p. 17. 8. *Ibidem*, p. 18.

9. D. Wendebourg, *op. cit.*, p. 3 sq.

10. Ioan I.Ică, *Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopulos*, Sibiu, 1973.

11. D. Wendebourg, *op. cit.*, p. 6.

II. ÎNȚELEGEREA TAINELOR ÎN CONFESSIO AUGUSTANA

Învățătura propriu-zisă despre Taine în această Mărturisire trebuie căutată în articolele 9—13, 22, 24—25. Articolul 9 tratează despre Botez, articolul 10 despre Euharistie, articolul 11 despre Spovedanie, art. 12 despre Pocăință și art. 13 despre «folosirea Tainelor». Mai trebuie luate apoi în seamă art. 22 (despre administrarea Euharistiei sub cele două forme), art. 24 (despre Liturghie) și art. 25 (despre Spovedanie). Este un material cuprinzător, care nu poate fi epuizat în cadrul unei singure Conferințe. De aceea, atunci cînd vorbim despre Taine, vom porni de la art. 13 și vom examina și alte articole. Mult mai mult decît discutarea tuturor acestor chestiuni care apar aici, ne va interesa în această scurtă privire de ansamblu viziunea globală a învățăturii despre Taine, care devine posibilă abia după înțelegerea Tainelor din toate aserțiunile Confesiunii Augustane, deci în toată legătura și contextul, în care se pune învățătura despre Taine.

1. *Taină și cuvînt*

Cînd luăm în considerare textul Confesiunii Augustane din art. 13, atunci găsim părerea doctrinală, «că Tainele nu sînt instituite numai ca semn, prin care se recunosc creștinii la exterior (notae professionis inter homines), ci că ele sînt semn și mărturie ale voinței divine valabile pentru noi (signa et testimonia Dei erga nos). Prin ele, credința noastră urmează să fie trezită și întărită. De aceea ele postulează și credința și sînt bine folosite atunci cînd sînt primite cu credință și cînd credința se întărește prin ele».

Aici se exprimă trei idei: Taina este semn, însă nu doar «semn de recunoaștere între oameni», ci semn și mărturie a voinței lui Dumnezeu pentru a trezi și întări credința la primitori (după formularea latinească). Aici se află alături de semn acțiunea lui Dumnezeu, lucrarea și fapta sa, la care se adaugă în al treilea rînd necesitatea credinței. Important este ceea ce ne spune textul latin la sfîrșit, că adică credința se referă la făgăduință (la cuvînt), prezentate și arătate prin Taine (ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostendentur).

Înțelegerea Tainelor ca semn văzut pentru un dar mîntuitor nevăzut provine mai ales de la Augustin și determină întreaga dezvoltare a teologiei apusene. În timp ce «Sacramentum» (= Mysterion) denumește în Biserica veche «toate actele, semnele și formulele, care asociază ceva misterios cu fond creștin» [12], predominînd deci caracterul de mister, în Biserica apuseană predomină caracterul de semn al Tainei. Augustin zicea: «Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum» (cuvîntul se unește cu elementul și devine Taină). Taina este «verbum visibile» (cuvînt văzut). De aceea, în Taină cuvîntul și semnul țin inseparabil laolaltă. Așa cum arată art. 13, prin cuvînt se înțelege atît instituirea Tainelor (quod instituta sint), cît și făgăduința (promissio) dată în el [13]. Pentru Luther, de ființa Tainei ținea instituirea prin Hristos (mandatum) și un semn legat de ea. Taina este deci o făgăduință a lui Dumnezeu, căreia i se adaugă un semn instituit de Dumnezeu — sau invers un semn, căruia i se adaugă o făgăduință [14].

Accentuarea Tainei ca cuvînt, deși cuvînt văzut, impune importanta problemă despre raportul dintre Taină și cuvînt. Cum trebuie determinat corect raportul lor? În ce constă deosebirea și care este deci elementul special, esențialul Tainei față de cuvînt?

Acel «sola fide» al Reformei a dus la faptul că, potrivit Confesiunii Augustane, s-a trecut cu vederea peste însemnătatea propriu-zisă a Tainei — vremelnic chiar și în propria Biserică, dar mai ales din partea celorlalte Biserici. Teologia evanghelică liberală a văzut în Taină doar un adaos solemn al cuvîntului iar Taina doar ca o «formă deosebită a cuvîntului» considerînd-o ca «act al vieții comunității și al

12. Horst Stephan, *Învățătura despre credință;* la H. Pöhlmann, *Compendiu de dogmatică*, Gütersloh, 1973, p. 214.

13. La aceasta a atenționat V. Vajta. Cf. Holsten Fagerberg, *Teologia scrierilor confesionale luterane dintre (1529—1537*, Göttingen, 1965, p. 195.

14. Paul Althaus, *Teologia lui Martin Luther*, Gütersloh, 1963, p. 297.

confesiunii»[15]. Adolf Harnack a considerat «toate celelalte» — deci și Tainele — ca fiind indiferente pe lîngă cuvînt și credință[16]. Numai că acest lucru nu este luteran. Taina este, ce e drept, o formă a cuvîntului, totuși, pe lîngă propovăduirea orală, își are propriul ei gen și sens. «Cuvîntul» este pentru Reformă nu cuvîntul oral, nu simpla învățătură sau predică, ci puterea lui Dumnezeu (Psalm 33, 9; El a zis și s-au făcut). Preferința față de cuvîntul oral, adică însemnătatea sa specială, Luther o vede în faptul că Tainele sînt pentru individ și i se adresează lui. Specificul constă și în corporalitatea lor. Tainele sînt acte corporale, operate pe trup și de către trup. De aceea, ele pot fi percepute cu simțurile și primite astfel cu inima. La corporalitatea elementelor și a acțiunii săvîrșite cu ele se mai adaugă și corporalitatea supranaturală a darului, a Trupului și Sîngelui lui Hristos. Această stare de lucruri se face lămurită în Confessio Augustana prin faptul că — așa cum se subliniază în art. 5 — Dumnezeu dăruiește Sfîntul Duh numai prin «intermediul» cuvîntului *și* Tainei, care produce credință în cei care aud Evanghelia, unde și cînd vrea el (per verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur Spiritus Sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo). Reformatorii s-au referit, îndeosebi față de spiritualiști, mereu asupra faptului că Tainele sînt «instrumente» necesare ale Sfîntului Duh. De aceea, cuvîntul și Taina țin de «semnele Bisericii» (notae ecclesiae) hotărîtoare și indispensabile. De aceea, în art. 7, comunitatea este deschisă ca o «congregatio sanctorum in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta».

Tainele sînt deci, exact ca și cuvîntul, instrumente indispensabile pentru lucrarea lui Dumnezeu prin Sfîntul Duh în sînul Bisericii. «Propovăduirea cuprinde nu numai persoana, ci și natura omului» (Evr. 4, 12)[17]. Nu este deci nicicînd vorba de o subordonare sau postordonare a Taine față de cuvînt, dar nici nu sînt identice cele două, ci sînt de ordine și valoare egală, ambele avînd un rol precis în acțiunea de mîntuire a lui Dumnezeu. Dacă Biserica reformatorilor se concepe ca «Biserică a cuvîntului», apoi cuvîntul este înțeles mereu într-un sens mai cuprinzător ca sinteză dintre propovăduirea Evangheliei și administrarea Tainei.

2. *Taină și credință*

Dacă în această privință există claritate, chestiunea mult mai dificilă este de a ști ce anume se petrece propriu-zis ca urmare a administrării Tainei. Art. 13 spune că se trezește și se întărește *credința* noastră. Acest lucru sună — poate îndeosebi pentru auzul ortodox — cam precar. Căci în înțelegerea ortodoxă este vorba de «unirea lui Hristos cel răstignit și înviat cu oamenii ce cred în El pentru ca și ei să poată muri păcatului și învia», Tainele fiind «mijloc prin care se înfăptuiește această unire a oamenilor cu Hristos»[18]. Se deosebește această înțelegere într-adevăr de «protestatismul, în care e aproape suficient cuvîntul despre Hristos ca omul să se poată decide să creadă că Hristos a exoperat prin moartea lui mîntuirea noastră?»[19]. Deci, dacă cuvîntul trebuie înțeles în sens cuprinzător în teologia luterană — și deci în Confessio Augustana — nu va trebui oare să se înțeleagă mai cuprinzător și «voința mîntuitoare a lui Dumnezeu prin care se trezește și se întărește credința în cei care au nevoie de Taine» (art. 13)? De aceea merită să considerăm aserțiunile despre Taine în poziția lor de ansamblu. Art. 13 se leagă de art. 1—8. Constatînd că primele două articole «despre Dumnezeu» și «despre păcatul strămoșesc» apar unul după celălalt, prin chiar acest fapt omul este pus față în față cu Dumnezeu, omul care are nevoie de răscumpărare, de mîntuire, de salvare. Acest lucru îl săvîrșește Hristos prin faptul că El este Dumnezeu adevărat și om adevărat (art. 3): se abordează nu numai ideea de jertfă pentru păcatul omului ci se subliniază că «pe toți acei care cred în El, îi sfințește, curățește, întărește și mîngîie prin Sfîntul Duh, le împărtășește și viață, tot felul de daruri și bunuri, îi apără și ocrotește împotriva diavolului și păcatului...» (art. 3).

Se accentuează apoi (în art. 4) că aceasta nu se săvîrșește deci «grație meritelor, faptelor și lucrărilor noastre ispășitoare înaintea lui Dumnezeu», ci «prin har pentru Hristos prin credință» (gratis propter Christum per fidem). Această credință se explică

15. Ernst Troeltsch, *Învățătura despre credință*, 1925, p. 371, 375.
16. Adolf Harnack, *Esența creștinismului*, 1900, p. 174.
17. Horst Georg Pöhlman, *op. cit.*, p. 223.
18. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. III, București, 1975, p. 7.
19. *Ibidem*.

apoi aici mai întîi în mod subiectiv : «Dacă credem că Hristos a pătimit pentru noi...», Totuşi această aserţiune nu trebuie privită fără să se ia în considerare şi afirmaţia următoare (din art. 5), prin care dobîndirea acestei credinţe este asociată cu oficiul instituit de Dumnezeu, prin care se operează propovăduirea Evangheliei şi administrarea Tainei (ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangeli et porrigendi sacramente). Deşi unele locuri chiar şi din Confessio Augustana se referă la înţelegerea subiectivă a credinţei, la reformatori găsim mereu exprimări care ar dori să evite înţelesul greşit, după care credinţa ar fi doar un proces intelectual, o înzestrare spirituală, chestiune de sentiment sau efort al voinţei.

Teologia actuală luterană (şi peste tot cea protestantă) respinge în mare măsură înţelegerea subiectivă a credinţei sau o limitează ca fiind unilaterală. În schimb se vorbeşte cu predilecţie despre «realitatea credinţei» sau despre «sfera credinţei» [20]. Deci, dacă în Confessio Augustana se accentuează rolul credinţei, în fond prin aceasta se înţelege viaţa şi existenţa nouă conferită de Dumnezeu şi lucrarea sa mîntuitoare. Faptul că aceasta se săvîrşeşte prin har (gratis), prin Hristos, este misterul propriu-zis, care nu vrea să excludă necesitatea Tainei, ci doar să accentueze caracterul ei misterios. Astfel harul nu este oare propriu-zis altă expresie pentru «mister», nu este oare cunoaşterea lucrării tainice a lui Dumnezeu, pe care omul nu o poate influenţa şi înţelege, însă în care este inclus ?

3. *Numărul Tainelor*

Am aşezat înadins la sfîrşit chestiunea despre numărul Tainelor, deşi ocupă un spaţiu larg în discuţia ecumenică despre învăţătura privind Tainele. Acest lucru este posibil, deoarece numărul diferenţiat provine din definirea diferenţiată a Tainelor. În afară de aceasta, Confessio Augustana lasă deschisă chestiunea aceasta şi numără — implicit — trei Taine, tratînd despre Botez, Euharistie şi Spovedanie, respectiv Pocăinţă şi apoi tratează — sintetizînd — despre folosirea Tainelor. Dacă pentru reformatori instituirea de către Hristos printr-un cuvînt făgăduitor cu un semn dat era criteriul a ceea ce este o Taină, ei totuşi nu puteau număra decît două, respectiv trei Taine : Botezul, Euharistia şi — într-un anumit sens — Spovedania. Dar spovedania respectiv Pocăinţa nu au mai tratat-o mai tîrziu ca a treia Taină, deoarece îi lipsea semnul văzut. În apologia Confesiunii Augustane, Melanchton zice că nu au dficultăţi în a numi şi Hirotonia ca Taină, deoarece Dumnezeu a instituit şi poruncit oficiul propovăduirii. Se pot menţiona astfel patru Taine, totuşi nici Hirotonia — ca şi Spovedania — nu a avut un semn sacramental şi de aceea, în ciuda acestei aserţiuni a lui Melanchton din apologie, pînă la urmă nu a fost socotită ca Taină în sens strict.

De aceea numărul Tainelor este în mare măsură o chestiune de definiţie, dacă ţinem seama, că Bisericile evanghelice cunosc şi ele actele sacre care în Biserica ortodoxă (şi în cea catolică) sînt adăugate, atribuindu-le chiar un loc extraordinar de important [21]. Să ne gîndim doar la Confirmaţiune (Mirungerea) şi la Cununie, care în conştiinţa poporului stau pe acelaşi plan cu celelalte două, doarece el nu cunoaşte diferenţa pe care o fac teologii între «Taine» şi «acte sacre».

Trebuie să ne mai gîndim, că în tradiţia Apusului numărul de şapte al Tainelor s-a acceptat abia de la Petru Lombardus şi a fost fixat prin hotărîre sinodală în 1439 la Conciliul de la Florenţa. În Evul Mediu numărul Tainelor era chiar foarte diferit. Petru Damian numără 12, Grigorie VII, 5, şi Hugo de Saint Victor chiar 30 de Taine [22].

Reducerea Tainelor de către Reformă la două provine deci din faptul că deşi Botezul, Euharistia, Spovedania şi Oficiul spiritual se fundamentează toate pe instituirea lor de către Hristos şi pe făgăduinţa Sa, totuşi numai primele două sînt asociate cu un semn.

Cu concepţia că toate Tainele sînt instituite de către Hristos, toate Bisericile sînt, de fapt, de acord [23]. Părerile se împart însă în chestiunea cum se aplică corect acest

20. Cf. Hermann Binder, *Credinţa la Pavel*, Berlin, 1968, p. 56 sq.

21. Heinz Joachim Held, *Sfintele Taine în viaţa Bisericii în lumina Sfintei Scripturi şi a tradiţiei*, (Referat la prima întrunire teologică dintre Biserica Ortodoxă Română şi Biserica Evanghelică din Germania, Goslar, 19—23 noiembrie 1979), p. 25.

22. A. Crabtree, *op. cit.*, p. 70 ; H. J. Pöhlmann, *op. cit.*, p. 214.

23. Johannes Feiner, Lukas Vischer (editori), Noua carte de credinţă, Zürich, 1973, p. 573.

principiu. Principiul protestant este că instituirea făcută de către Iisus trebuie să fie dovedită clar și fără echivoc din Sf. Scriptură. Însă tocmai pe baza ermineuticii și exegezei de azi apare cealaltă chestiune, anume ce însemnătate se acordă dovezii biblice că Tainele au și fost instituite de Hristos. Astăzi vom fi mai precauți cu privire la aprecieri pripite. Însă chiar cunoștințele noastre, obținute la Conferința teologică interconfesională anterioară, ne arată că, din partea protestantă, nu se mai poate acorda mărturiei pur biblico-canonice, abstrăgîndu-se de tradiția timpurie, o exclusivitate atît de categorică ca mai înainte. De aceea trebuie să știm că poate nu are o însemnătate obiectiv decisivă faptul de a afirma ceva cu privire la numărul Tainelor numai din Sfînta Scriptură. De acest lucru trebuie să se țină seama cu atît mai mult cu cît trebuie să ne gîndim și la faptul că însăși noțiunea de «Taină» nici nu apare în primul rînd în forma folosită de noi astăzi și în al doilea rînd, peste — chiar și în dezvoltarea ulterioară [24] — devine un termen teologic special, pe care-l folosim astăzi. Va trebui deci ca noi toți să ne întrebăm dacă la fixarea criteriilor putem să pornim de la Scriptură, atunci cînd aceasta încă nici nu cunoaște acest termen ca atare. Așadar diferențele noastre au ca bază tradiții diferite privind numărul Tainelor fiecare avînd o anumită justificare. De aceea, și în chestiunea numărului Tainelor deciziile teologice fundamentale joacă un rol important și din perspectiva acestora trebuie să apreciem și în cazul nostru. De aceea este importantă cealaltă întrebare, la care trebuie să revenim acum din nou : Care este, de fapt, fondul esențial al Tainei și în ce măsură acesta devine în același chip eficient în toate «actele sacre» sau în Taine.

Poate că la baza limitării protestante a Tainelor este și cunoașterea faptului că Botezul și Euharistia dețin totuși o poziție specială în legămîntul lui Hristos și al Bisericii [25]. Aceasta poate că este o cunoaștere creștină generală, care lasă să se perceapă punctul de vedere de a se examina această chestiune în lumina Sfintei Scripturi.

Chestiunea privitoare la numărul Tainelor nu va trebui să prezinte astfel dificultăți decise pentru dialogul ecumenic. Mai important mi se pare că se conturează fondul și esența învățăturii despre Taine în chip mai exact în contextul întregii dogmatici și să se pornească de la deosebirile fundamentale doctrinale, pentru înțelegerea mai bună a amănuntelor în reliefarea lor diferențiată. Din această perspectivă se va impune apoi chestiunea, dacă — privind spre aserțiunile determinante ale credinței noastre creștinești — nu cumva în învățătura despre Taine se înțelege același lucru, deși cu noțiuni și reprezentări diferite : mîntuirea omului păcătos de către Dumnezeu prin Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat, în cadrul misiunii Bisericii, căreia îi sînt încredințate, alături de cuvînt. Tainele ca instrumente indispensabile și speciale ale Sfîntului Duh.

Dr. Christoph Klein

SFINTELE TAINE ÎN MĂRTURISIREA ORTODOXĂ A LUI PETRU MOVILĂ

1. *Împrejurările în care a fost scrisă Mărturisirea Ortodoxă*

Ajungînd Mitropolit «al Kievului, Galiției și a toată Rusia», Petru Movilă a constatat numaidecît lipsa unei cărți de învățătură, atît pentru poporul simplu, cît și pentru clerul ortodox. Pentru a împlini această lipsă, a alcătuit el însuși o Mărturisire de credință, în formă de catehism — cu întrebări și răspunsuri — pe care a supus-o cercetării și aprobării unui sinod alcătuit din clerici și mireni, ținut la Kiev între 8 și 18 septembrie 1640. Sinodul a aprobat toate învățăturile expuse în Mărturisire, afară de două, asupra cărora a considerat de cuviință să ceară părerea patriarhului ecumenic. Este vorba despre problema locului în care se află sufletele după moarte și despre cuvintele și momentul cînd se prefac Sfintele Daruri.

Pentru cercetarea Mărturisirii și de către reprezentanții Patriarhiei ecumenice, a avut loc un sinod la Iași, în toamna anului 1642. Trimișii lui Petru Movilă la Sinod erau : Isaia Trofimovici, egumenul mînăstirii Sf. Nicolae din Kiev, Iosif Kononovici, egumenul mînăstirii Arătarea Domnului și predicatorul Ignatie Oxenovici, iar delegația

24. *Ibidem.* 25. Werner Elert, *Credința creștină*, Hamburg, 1960, p. 354.

Patriarhiei ecumenice era alcătuită din Porfirie, fostul mitropolit de Niceea și ieromonahul Meletie Sirigul, predicatorul catedralei Sf. Sofia.

Sinodul s-a ținut între 15 septembrie și 27 octombrie 1642. În acest răstimp, delegatul patriarhiei, Meletie Sirigul, a îndreptat și tradus cartea trimisă de Petru Movilă, din limba latină în limba greacă vorbită, după care a fost examinată de delegați. Cele două întrebări nedezlegate la Kiev au fost soluționate în înțelesul vechilor învățături ortodoxe; se exclude posibilitatea curățirii sufletelor după moarte prin foc și se hotărăște că prefacerea Darurilor se face în timpul invocării Duhului Sfînt de către sfințitul slujitor.

La 30 octombrie 1642, Expunerea credinței trimisă de Petru Movilă, acum îndreptată și tradusă în limba greacă, a fost înaintată sinodului din Constantinopol, prin grija domnitorului Moldovei, Vasile Lupu. În Constantinopol, patriarhul ecumenic Partenie I cel Bătrîn (1639—1644), împreună cu sinodul permanent, au cercetat Mărturisirea și au găsit că ea urmează întru totul dogmelor și canoanelor Bisericii. De aceea, ea a fost aprobată în luna martie 1643, și întărită cu pecetea patriarhiei și cu iscăliturile patriarhului Partenie, a 8 mitropoliți și a 13 dregători bisericești. Mai tîrziu, pe actul de aprobare al Mărturisirii Otodoxe și-au pus iscălitura pariarhii Ioanichie al Alexandriei, Macarie al Antiohiei și Paisie al Ierusalimului, precum și Partenie, mitropolitul de Chios. O copie a Mărturisirii Ortodoxe, aprobată de sinodul constantinopolitan, prevăzută cu iscălitura patriarhului Partenie, a fost trimisă lui Petru Movilă. Se pare că a fost adusă chiar de Meletie Sirigul care, în vara anului 1643, se afla în lavra Pecerska de lîngă Kiev.

Purcezînd la redactarea Mărturisirii, Petru Movilă voia să pună la îndemîna celor interesați un ghid în materie de credință, o călăuză, și nicidecum o *summa* a teologiei, o lucrare care să epuizeze toată problematica creștină. El voia să apere pe credincioșii Bisericii Ortodoxe Române în deosebi de ofensivele prozelitiste ale vremii.

Mărturisirea lui Petru Movilă nu a apărut din aceleași motive din care a apărut Confessio Augustana sau catehismele catolice cu puțin timp înainte. Și de aceea nici nu are în Biserica ortodoxă autoritatea pe care o au acelea în confesiunile occidentale.

Luteranismul a fost silit de autoritatea de stat să-și expună credința sa în calitate de formă nouă a creștinismului, pentru a obține recunoașterea din partea statului. Totodată, el se simțea îndemnat să-și tocmească o astfel de Mărturisire pentru a cîștiga aderenți sau a convinge pe cei ce aderaseră deja, că credința pe care o aduce e justificată, întrucît nu e decît o redescoperire a adevăratei credințe evanghelice. Din aceleași motive au apărut și celelalte Mărturisiri luterane și calviniste.

Catolicismul s-a văzut silit să răspundă cu catehismele sale pentru a apăra pe credincioșii săi, din care își recrutau luteranismul și calvinismul aderenții lor.

Dar, dacă catolicismul se vedea silit să apere o formă a sa, care fusese adînc imprimată de scolastica Evului Mediu, pe care o critica Reforma, Ortodoxia voia să țină pe credincioșii în fidelitatea față de Tradiția de totdeauna a creștinismului, de Tradiția care nu s-a depărtat de credința evanghelică a Apostolilor expusă în scrierile Sfinților Părinți și a Sinoadelor ecumenice, ci a rămas deplin atașată aceleia.

Mărturisirea lui Petru Movilă și celelalte Mărturisiri Ortodoxe din secolul XVII nu pledau deci pentru o formă nouă de creștinism, ci își manifestau atașamentul la Tradiția de totdeauna a Bisericii.

Aceste Mărturisiri nu erau o constituție fundamentală pentru o nouă formă a credinței și a vieții creștine; ele nu apărau o formulare mai nouă a credinței, ci voiau să evidențieze persistarea Bisericii răsăritene în duhul Bisericii neîmpărțite din primul mileniu, față de cele două forme noi ale creștinismului apusean. Voiau să sublinieze faptul că credincioșii Bisericii Ortodoxe păstrau credința neschimbată de la începutul Bisericii; că își trăiau viața creștină pe baza Tradiției neîntrerupte de la Apostoli.

Dar tocmai pentru că Mărturisirile Ortodoxe din sec. XVII nu aduceau o învățătură nouă, ele nu au autoritatea hotărîtoare ce le au Mărturisirile de credință protestante. Formulele lor nu au fixitatea imutabilă pe care o au Mărturisirile apusene. Ele au un caracter mai elastic, fiind legate de spiritul timpului în care s-au formulat, și putînd fi completate, cum au fost completate definițiile unor Sinoade de altele ulterioare.

Dar faptul că Ortodoxia a rămas în Tradiția neîntreruptă de la Apostoli, nu înseamnă că n-a cunoscut și ea o anumită dezvoltare. Abaterile de la credința apostolică, apărute în cursul timpului, au silit Biserica să aducă unele noi precizări ale credinței. Aceste precizări sînt noi numai în privința formei, nu și a conținutului.

Teologul grec Zikos Rossis zice: «În Biserica Ortodoxă există exact aceleași dogme, cîte ne-au fost revelate de Dumnezeu de la început». «Prin dezvoltarea dogmelor nu se adaugă nimic corpului învățăturii creștine; în fața ereziilor se definesc și se explică credincioșilor aceleași învățături, pe care aceștia le cunoșteau și le trăiau din Revelație și mai înainte, chiar dacă nu așa de clar» (Sistema Dogmaticei Bisericii ort. cat. 1903).

Acest lucru l-a făcut și Mărturisirea lui Petru Movilă. Ea a fost, pe de o parte, călăuza generală în Tradiția de totdeauna a Bisericii, pe de altă parte a dat o formulare mai precisă unor puncte ale acestei Tradiții pe care le vedea puse la îndoială de Reforma și de catolicismul scolastic. El face acest lucru folosind în parte o terminologie pe care teologia confesiunilor apusene o pusese deja în circulație.

Vom prezenta din această Mărturisire doar învățătura despre Taine expusă mai pe larg în ea, poate pentru că în privința lor se iviseră mai multe abateri în confesiunile apusene.

Mărturisirea, bazată pe o bogată documentație scripturistică, și patristică, este împărțită în trei părți, după cele trei virtuți teologice: Credința, Nădejdea și Dragostea. În partea întîia interpretează Simbolul credinței; în partea a doua explică Rugăciunea Domnească și fericirile, iar în partea a treia vorbește mai întîi despre rugăciune, post și milostenie, apoi interpretează decalogul și vorbește despre virtute și despre păcat.

2. *Tainele în Mărturisirea lui Petru Movilă*

Despre Sfintele Taine vorbește în partea întîia a lucrării, atunci cînd interpretează articolul al treilea din Simbolul credinței: «Mărturisesc un Botez spre iertarea păcatelor».

El purcede la demonstrarea necesității Sfintelor Taine, de la realitatea păcatului strămoșesc. Înainte de călcarea poruncii divine, primul om, Adam, era împodobit cu alese însușiri fizice și spirituale; dintre acestea se deosebeau dreapta judecată și bunătatea. Deși îmbrăcat în trup, nevinovăția și lipsa oricărui gînd viclean îl făceau asemenea îngerilor. Dar, odată cu neascultarea poruncii lui Dumnezeu, rațiunea lui s-a întunecat, voința s-a înclinat mai mult spre rău și omul a devenit muritor, pentru că «plata păcatului este moartea» (Întrebarea 23).

Chipul lui Dumnezeu din om s-a întunecat, dar nu s-a distrus complet; omul este și după cădere capabil să aleagă în mod liber binele și răul, calea dreptății sau calea pieirii (Întrebarea 27).

Păcatul lui Adam are urmări foarte grave; el se transmite tuturor urmașilor acestuia și devine la rîndu-i rădăcina și izvorul altor păcate (Pentru că «precum toți oamenii erau în așezarea nevinovăției în Adam într'același chip și după ce au greșit, toți au greșit într'însul și au rămas în așezarea păcatului»). «Drept aceea, nu numai la păcat sînt supuși, ci și la pedeapsa pentru păcat, pedeapsă care se cunoaște din această hotărîre a lui Dumnezeu: «Iată în ziua în care veți mînca dintr-însul, cu moarte veți muri» (Întrebarea 24).

Mîntuirea nu putea fi rezultatul pocăinței; era nevoie de o renaștere, de o regenerare; aceasta este rezultatul morții și învierii Fiului lui Dumnezeu întrupat» (Întrebarea 20).

De aceea, mîntuirea se dobîndește doar în Biserică, în trupul lui Hristos și în unire cu Hristos (Întrebarea 85 și 86).

Dacă sîngele Mîntuitorului Hristos a adus izbăvire întregului neam omenesc, însușirea, în chip subiectiv, a acestui dar se face prin harul Sfintelor Taine, prin credință și fapte bune (Întrebarea 1).

3. *Ce sînt Tainele?*

«Taina este o lucrare sfîntă care împărtășește sufletului credincios harul nevăzut al lui Dumnezeu, sub o formă văzută; ea a fost așezată de Domnul nostru și prin mijlocirea ei fiecare credincios primește dumnezeiescul har» (Întrebarea 99). Din definiția Tainei reiese că trei sînt notele sau atributele esențiale ale fiecărei Taine: a) așezarea

sau instiutirea dumnezeiască; b) partea văzută sau sensibilă; c) partea nevăzută sau împărtășirea harului divin.

a) Toate Tainele au fost instituite în esența lor de Mîntuitorul Hristos; «de la Hristos își trag puterea, prin Duhul Sfînt» (Întrebarea 96). Tainele împărtășesc harul răscumpărător al Mîntuitorului și, în mod firesc, numai El putea hotărî asupra mijloacelor de împărtășire a harului. Sfinții Apostoli nu s-au considerat niciodată întemeietori ai Tainelor, ci numai iconomi, slujitori ai lor (Teologia Dogmatică specială și Simbolică, p. II, p. 828).

b) Partea văzută, externă sau naturală a Sfintelor Taine, este ceremonialul orînduit de Biserică, cuvintele și materia care simbolizează și prin care se împărtășește harul nevăzut. «Pentru plinirea Tainei — se spune în Mărturisire — se cere materia ceă după cuviință, precum apa la Botez, pîinea și vinul la Euharistie, la Maslu untdelemnul și altele corespunzătoare Tainei..., (este necesară) chemarea Sfîntului Duh și forma cea amintită a cuvintelor, prin mijlocirea căreia preotul sfințește Taina cu puterea Sfîntului Duh» (Întrebarea 10).

c) Partea internă sau nevăzută a Sfintelor Taine este harul divin. Deși, după natura lui, harul este unul, totuși prin lucrarea pe care o împlinește, se deosebește de la Taină la Taină. Prin unele se dă har celui ce n-a primit sau pierdut harul, ca la Botez și Pocăință, prin altele se întărește sau se sporește harul existent în cei ce le primesc.

În afară de harul izbăvitor din robia păcatului, Mărturisirea numără cele 7 daruri ale Sfîntului Duh; darul înțelepciunii și înțelegerii Tainelor credinței, darul sfatului și puterii în îndreptarea semenilor, darul cunoașterii voii lui Dumnezeu și al bunei credințe, în sfîrșit darul temerii de Dumnezeu (Întrebările 73—80).

4. *Scopul* administrării Sfintelor Taine este îndoit; în primul rînd prin intermediul lor se obține harul izbăvitor din robia păcatului și leac împotriva neputințelor; în rîndul al doilea, ele sînt semne prin care se adeverește apartenența cuiva la Biserica lui Dumnezeu (Întrebarea 101).

5. *Eficacitatea* Tainelor este asigurată în măsura în care cel ce le administrează este îndreptățit să facă acest lucru, adică dacă este episcop sau preot hirotonit, păstrător al dreptei credințe (Întrebările 90, 100, 244), excepție de la această regulă face Taina Botezului care, în caz de forță majoră, poate fi administrată de orice creștin (Întrebarea 103), este asigurată în măsura în care primitorul s-a pregătit, în prealabil, sufletește și trupește pentru primirea ei (Întrebarea 90); în sfîrșit, este asigurată atunci cînd se îndeplinește partea externă: se spun cuvintele de invocare a Sfîntului Duh și se folosește materia prevăzută (Întrebarea 10).

6. *Numărul Sfintelor Taine.*

Sfintele Taine, în număr de 7, sînt următoarele: Botezul, Mirungerea, Euharistia, Pocăința, Preoția, Cununia și Maslu (Întrebarea 98).

Botezul este prima Taină, poarta prin care se intră în Biserică. Prin întreita afundare în apă, în numele Sfintei Treimi, se spală păcatul strămoșesc și păcatele personale.

Omul se renaște a doua oară, devine o ființă nouă, se împacă cu Dumnezeu și-i este din nou deschisă împărăția cerurilor. Pentru că «de nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va intra în împărăția cerurilor» (Ioan 4, 5). Taina Botezului nu se repetă, afară de cazul cînd cel care o administrează nu crede în Sfînta Treime sau n-o săvîrșește în numele Sfintei Treimi (Întrebarea 102 și 103).

A doua Taină este Mirungerea; prin intermediul ei se împărtășește primitorului harul întăririi și al perfecționării vieții duhovnicești începută la Botez. Pe cînd la Botez se restaurează chipul lui Dumnezeu din om, umbrit de păcat, la Mirungere i se dă omului puterea Sfîntului Duh pentru a spori în asemănarea cu Dumnezeu prin Iisus Hristos. În Mărturisire se spune: «Precum odinioară Duhul Sfînt s-a pogorît peste Apostoli în chip de foc și a revărsat în ei darurile Sale, așa și acum cînd preotul unge cu Sfîntul Mir pe cel botezat, se revarsă în el, de sus, darurile Sfîntului Duh. Aceasta se vede din cuvintele pe care preotul trebuie să le rostească la săvîrșirea acestei Taine: «Pecetea darului Duhului Sfînt». Aici, el pare că vorbește așa: «prin ungerea

cu acest sfînt Mir se pecetluiesc în tine şi se întăresc darurile Sfîntului Duh, pe care tu le primeşti spre întărirea credinţei creştineşti în tine» (Întrebarea 104).

Taina se întemeiază pe făgăduinţa Mîntuitorului de a trimite Apostolilor pe Duhul Sfînt — făgăduinţă care se împlineşte la Cincizecime — şi pe practica Apostolilor de a transmite creştinilor, de curînd botezaţi, harul Sfîntului Duh, aşa cum se spune la Fapte 8, 15—17: «Apostolii îşi puneau mîinile peste ei şi luau Duh Sfînt».

A treia Taină, «care covîrşeşte pe toate celelalte şi mai mult decît ele ajută la mîntuire» este Taina Sfintei Euharistii. Covîrşeşte pe celelalte pentru faptul că sub chipul pîinii şi al vinului se împărtăşeşte însuşi Trupul şi Sîngele Mîntuitorului (Întrebarea 106, 107) după cuvintele Domnului rostite la Cina cea de Taină. Atunci, arătînd pîinea, El a zis: «Luaţi mîncaţi, acesta este trupul Meu...», apoi arătînd potirul, a zis: «Beţi dintru acesta toţi, acesta este sîngele Meu...» (Matei 26, 26—28; Marcu 14, 22—24; Luca 22, 17—20). Transformarea darurilor de pîine şi vin în trupul şi sîngele Domnului o face Sfîntului Duh, în momentul epiclezei, atunci cînd este invocat în acest sens de către preot. Împărtăşirea cu trupul şi sîngele Domnului este garanţia unirii cu Hristos, garanţia mîntuirii, după cuvîntul său: «Amin, amin grăiesc vouă, de nu veţi mînca Trupul Fiului Omului şi nu veţi bea sîngele Lui, nu veţi avea viaţă întru voi. Cel ce mănîncă Trupul Meu şi bea Sîngele Meu are viaţă veşnică şi Eu îl voi învia în ziua de apoi. Căci Trupul Meu este adevărată mîncare şi Sîngele Meu adevărată băutură. Cel ce mănîncă Trupul Meu şi bea Sîngele Meu rămîne întru Mine şi Eu întru el» (Ioan 6, 34, 47—51, 53—56).

De aceea, în mod firesc, Sfintei Euharistii trebuie să i se dea o cinste deosebită, cinste ce se dă lui Hristos însuşi (Întrebarea 107). Dar pe lîngă faptul că Euharistia este o Taină, ea este şi o jertfă; o jertfă ce se aduce continuu lui Dumnezeu, în numele celor ce participă la ea şi a celor adormiţi în nădejdea învierii. Urmarea ei este milostivirea lui Dumnezeu şi izbăvirea credincioşilor de toată bîntuiala şi primejdia diavolului (Întrebarea 107).

A patra Taină este cea a Preoţiei. A fost instituită de Mîntuitorul Hristos cînd a spus Apostolilor Săi: «Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit şi Eu pe voi. Şi grăind acestea a suflat şi a zis: «Luaţi Duh Sfînt; cărora veţi ierta păcatele, le vor fi iertate, iar cărora le veţi ţine, le vor fi ţinute» (Ioan 20, 21—23).

Preoţia s-a transmis, prin Hirotonie, succesiv, din epoca apostolică pînă azi. Harul preoţiei este unul, dar se împarte gradat celor trei trepte de slujitori: diaconului, preotului şi episcopului. Prin Hirotonie, cel anume pregătit pentru această misiune a Preoţiei, este investit cu o întreită putere: de a conduce, de a învăţa şi de a sfinţi pe semenii săi. Sfinţirea se realizează prin preot, însă cel care sfinţeşte este Hristos, în Duhul Sfînt. Preotul este doar iconom (săvîrşitor) al Tainelor lui Hristos (1 Cor. 4, 1). În felul acesta, preotul nu înlocuieşte pe Hristos ci, din contră, face ca prezenţa lui Hristos în Biserică să fie tot mai vie, tot mai reală.

În Mărturisire se precizează că în afară de Preoţia obţinută prin hirotonie, Preoţia propriu-zisă, există şi o preoţie universală, preoţia tuturor creştinilor, chemaţi prin harul sfîntului Botez să aducă pe altarul inimii lor jertfe duhovniceşti. În virtutea acestei însuşiri, creştinul este chemat la o participare activă la viaţa Bisericii, la cult şi la trăirea autentic creştină. Este chemat ca în fiecare moment să-şi modeleze chipul, să facă nu numai din duh, ci şi din trup «o jertfă vie, sfîntă, plăcută lui Dumnezeu» (Rom. 12, 1) (Întrebările 108, 109, 110, 111).

A cincea Taină este Pocăinţa, prin care se recapătă nevinovăţia şi harul de la Botez, pierdute prin păcat. A fost instituită de Mîntuitorul atunci cînd a dat Ucenicilor Săi puterea de a ţine sau a dezlega păcatele. Canonul său epitimia, prevăzute ulterior de Biserică, are doar un caracter pedagogic, instructiv, avînd rostul de a face conştient de gravitatea păcatului său pe cel care a păcătuit şi de a-l întări în hotărîrea luată de a nu mai greşi (Întrebările 112—114).

A şasea Taină este Cununia. Instituită încă de la creaţie, este sfinţită de prezenţa Mîntuitorului la nunta din Cana. Nu este o simplă învoire între cei doi soţi, ci o Taină, după cuvîntul Apostolului, care zice: «Taina aceasta mare este (Efeseni 5, 31—32).

Scopul acestei Taine este întreit: a) evitarea păcatului desfrînării, prin legătura legiuită dintre cei doi soţi; b) naşterea de prunci şi c) întrajutorarea reciprocă.

În sfîrșit, a șaptea Taină este Maslul.

A fost instituită de însuși Mîntuitorul cînd, trimițînd pe ucenicii Săi la propovăduire, le-a zis: «Celor ce vor crede, aceste semne vor urma: întru numele Meu demoni vor scoate... peste cei bolnavi mîinile își vor pune și bine le va fi» (Marcu 16, 17—18). Apostolii au practicat Taina Sfîntului Maslu încă de la prima lor propovăduire: «Ei scoteau mulți demoni și ungeau cu untdelemn pe mulți bolnavi și-i tămăduiau» (Marcu 6, 13). Această practică devine mai tîrziu regulă, așa cum reiese din cuvintele Sfîntului Iacob: «Este cineva dintre voi bolnav? Să cheme preoții Bisericii; și să se roage pentru dînsul, ungîndu-l pe el cu untdelemn în numele Domnului. Și rugămintea credinței va mîntui pe cel bolnav și-l va ridica pe el; și de va fi făcut păcate, se vor ierta lui» (Iacob 14—15).

Mărturisirea Ortodoxă subliniază îndoitul cîștig avut din această Sfîntă Taină: iertarea păcatelor și tămăduirea trupului de diferite neputințe (Întrebările 117—119).

* * *

După această expunere trebuie să observăm că Mărturisirea lui Petru Movilă lasă la o parte unele din aspectele Tainelor insuficient puse în lumină. El nu vorbește de efectele transformatoare ce le aduce unirea cu Hristos prin Taine asupra omului, aspect mult accentuat de Sfinții Părinți.

Cu toate acestea Mărturisirea lui Petru Movilă evidențiază rolul și lucrarea Duhului Sfînt în săvîrșirea Tainelor, prin invocarea Duhului Sfînt de către preot în epicleză. De aici, caracterul dinamic al Sfintelor Taine în cultul Bisericii, făcînd prezent pe Hristos în Duhul Sfînt atît în Biserica întreagă, cît și în credincioșii ei care se împărtășesc de ele, în urcușul lor duhovnicesc spre asemănarea tot mai deplină cu Hristos. Reținem că Mărturisirea Ortodoxă arată, în mod consecvent, că în Botez are loc atît moartea tainică a omului față de păcat cît și renașterea lui reală în Hristos prin Duhul Sfînt. În Taina Mirungerii, omul renăscut în Botez primește puterea energiilor necreate ale Duhului Sfînt ca să meargă pe căile poruncilor Evangheliei și să crească spre statura bărbatului desăvîrșit, Hristos.

În Euharistie, Mărturisirea Ortodoxă subliniază cu toată puterea, prezența reală a lui Hristos, prin prefacerea cinstitelor daruri de pîine și vin de către Duhul Sfînt, invocat de preot în epicleză: «Trimite Duhul Tău cel Sfînt peste noi și peste aceste Sfinte Daruri...», contribuind astfel la cea mai deplină unire a creștinului cu Hristos și dînd acestuia arvuna învierii și nemuririi.

Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă depășește opoziția dintre preoția sacramentală și cea obștească sau împărătească, prin faptul că preoția sacramentală este menită să constituie pe credincioși prin Sfintele Taine, în casă duhovnicească și preoție sfîntă («ca să aducă duhovnicești jertfe, bine primite lui Dumnezeu prin Iisus Hristos» (Întrebarea 108).

Numai Euharistia ca jertfă, și anume ca jertfă și Taină în același timp și lucrarea Preoției sacramentale îi constituie pe credincioși ca jertfe bine plăcute lui Dumnezeu.

Se poate spune că Petru Movilă nu a voit să dea un caracter polemic Mărturisirii sale, ci a expus în ea numai ceea ce era strict necesar pentru apărarea credinței creștine. Acest spirit nepolemic se vede în expunerea învățăturilor Tradiției față de unele abateri aduse de confesiunile occidentale ca, de exemplu, despre raportul între libertate și har, între prestiința lui Dumnezeu și predestinație, despre însemnătatea preoției cu cele trei trepte, cinstirea sfinților, cele șapte Taine, rugăciunile pentru morți. Nu se amintește niciodată că alții învață altfel. În învățătura despre Taine nu se intră în detalii. Se afirmă să prefacerea euharistică are loc prin transsubstanțiere dar nu se încearcă o justificare filozofică a ei.

Prin urmare, prin formulările ei schematice, prin caracterul nepolemic, prin afirmarea Scripturii și a Tradiției largi de totdeauna ca izvor al credinței, Mărturisirea lui Petru Movilă, nu constituie nici o piedică pentru dialogul ecumenic ci, dimpotrivă, îl ușurează.

Pr. prof. Constantin Cornițescu

PARTICULARITĂȚI ȘI CONVERGENȚE ÎN MĂRTURISIREA ORTODOXĂ A LUI PETRU MOVILA ȘI ÎN CONFESSIO AUGUSTANA PRIVITOR LA SFINTELE TAINE

Considerîndu-se îndeobște că la baza apropierii dintre luterani și ortodocși stă concepția dogmatică cu privire la lucrarea Sfîntului Duh în Biserică, pentru ședința Comisiei interortodoxe din acest an s-a propus să se discute tema: «Participarea la misterul Bisericii», iar pentru cel de al doilea dialog dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Evanghelică Luterană din Germania, tema: «Tainele în Mărturisirile Ortodoxe din secolul al XVII-lea și în Confessio Augustana».

În acest context discutăm și noi aici tema anunțată: *Particularități și convergențe în Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă și în Confessio Augustana*, cu privire la Sfintele Taine», temă pe care o vom expune astfel: Considerații introductive, Despre Sfintele Taine în general, Despre Sfintele Taine în special și Perspective în dialogul dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Evanghelică-Luterană din Germania.

I. *CONSIDERAȚII INTRODUCTIVE*

Motivele pentru care Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă și Confessio Augustana au fost luate drept temei în dezbaterile conferinței teologice interconfesionale de azi, care are drept scop să pregătească dialogul ortodoxo-luteran, au fost următoarele:

1. Mărturisirea Ortodoxă, concepută de mitropolitul Petru Movilă și aprobată de Sinodul panortodox de la Iași din anul 1642 este o expunere cuprinzătoare și reprezentativă, în formă catehetică, pozitivă și irenică, a învățăturii dogmatice și morale a Bisericii Ortodoxe. Scrisă în spirit irenic, ecumenist și neîntinată de rătăciri, Mărturisirea Ortodoxă a constituit și consituie drept bază în purtarea dialogului ortodox cu celelalte Biserici.

2. Confessio Augustana, scrisă în anul 1530, cu scopul de a apăra și justifica intențiile și acțiunile Reformei inițiată de Martin Luther și caracterul apostolic al acesteia, a devenit mărturisirea oficială fundamentală, cu rol și funcție constitutivă, a Bisericilor Luterane.

Bisericile Luterane acordă și azi Confesiunii Augustane, la 450 de ani de la apariția ei, o importanță și o valoare fundamentală pentru învățătura și lucrarea lor. De aceea, în atmosfera ecumenică din zilele noastre, orice dialog dintre Bisericile Luterane și celelalte Biserici se poartă numai plecînd de la conținutul Confesiunii Augustane.

3. Valoarea documentară și importanța Confesiunii Augustane în angajarea unui dialog teologic în scopul apropierii Bisericii Luterane de Biserica Ortodoxă a sesizat-o însuși alcătuitorii ei, Philipp Melanchton care în anul 1559 a trimis un exemplar din Confessio Augustana patriarhului Ioasaf al II-lea al Constantinopolului.

La scurt timp, în perioada anilor 1573—1581, teologii luterani din Tübingen, în scopul cunoașterii și apropierii de Biserica Ortodoxă, s-au angajat într-un dialog teologic, prin scrisori, cu patriarhul Ieremia al II-lea al Constantinopolului. În acest dialog, drept temei al discuțiilor a servit Confessio Augustana, tradusă în limba greacă.

Patriarhul Ieremia în cele trei Răspunsuri a analizat, critic și pe larg, în duh ortodox, punct cu punct, Confessio Augustana, arătînd comparativ învățătura ortodoxă, stabilnd punctele de asemănare și particularitățile față de învățătura Bisericii Ortodoxe. Răspunsurile patriarhului Ieremia reprezintă astfel cel dintîi document dogmatic-simbolic care se referă direct la Confessio Augustana și la protestantismul luteran în general. Răspunsurile acestea pun totodată bazele cercetării teologice, dogmatico-simbolice ortodoxe a protestantismului, în scopul ecumenic al apropierii și unirii celor două Biserici.

4. Mitropolitul Petru Movilă în Mărturisirea sa, atunci cînd vorbește despre cele șapte Sfinte Taine, trimite spre documentare la: «Cartea ce a scris către teologii luterani patriarhul Ieremia, în care pre larg vorbește despre acestea».

5. Dialogul teologic luterano-ortodox, inițiat în secolul al XVI-lea pe baza Confesiei Augustane, a fost reluat în zilele noastre la niveluri bilaterale și chiar multila-

terale. Baza de discuții o constituie și azi Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă și Confessio Augustana, Mărturisirile mai reprezentative ale celor două Biserici.

Înainte de a intra în tratarea temei trebuie să subliniem cîteva particularități și convergențe (generale) ale celor două mărturisiri:

a) Ambele Mărturisiri, atît prin intenția, cît și prin formularea lor, au un caracter irenic și ecumenic, lipsite fiind de elemente polemice.

b) Mărturisirea Ortodoxă a mitropolitului Petru Movilă este o expunere cuprinzătoare, într-o formă dezvoltată și mai completă a învățăturii de credință ortodoxă, față de învățătură de credință romano-catolică și protestantă. Prin conținutul ei, Mărturisirea Ortodoxă constituie o bază și un cadru larg în angajarea unui dialog cu celelalte Biserici.

c) Confessio Augustana a fost întocmită în scop de dialog cu Biserica Romano-Catolică în condițiile istorice cunoscute. În adresa electorilor germani, care înaintau împăratului Carol V această Confesiune se declara că pe baza ei se spera într-o «concordie și reconciliere», afirmînd că ei, credincioșii germani, doresc să rămînă și pe mai departe în Biserica cea una.

Datorită formei ei irenice, Confessio Augustana nu cuprinde elemente de polemică împotriva Bisericii Romano-Catolice. Cuprinsul ei se rezumă la o expunere succintă a învățăturilor de credință fundamentale.

Fiind o expunere generală a învățăturilor creștine, mai mult implicită, fără să intre în controverse, Confessio Augustana lasă larg deschise porțile unui dialog.

d) Avînd în vedere toate acestea putem angaja cu succes un dialog.

II. *SFINTELE TAINE ÎN GENERAL*

Învățătura Bisericii Ortodoxe despre Sfintele Taine, este strîns legată de cea a prezenței și lucrării lui Hristos și a Duhului Sfînt în Biserică, instituția divino-umană întemeiată de Mîntuitorul nostru Iisus Hristos, în scopul sfințirii și mîntuirii oamenilor. Biserica este sfera de acțiune a puterii și lucrării Duhului Sfînt, putere care izvorăște din jertfa de pe cruce a Mîntuitorului și care se împărtășește membrilor Bisericii prin Sfintele Taine. Biserica și (Sfintele) Tainele ei au izvorît din jertfa Mîntuitorului, iar puterea Bisericii în omenire își are izvorul în Învierea lui Hristos.

Biserica este depozitara sau vistiera puterii răscumpărătoare a jertfei de pe Cruce, iar prin Tainele ei, cu care a înzestrat-o dumnezeiescul ei Întemeietor, împărtășește credincioșilor harul divin. Prin Sfintele Taine, Mîntuitorul Hristos este permanent prezent și activ în trupul său tainic, Biserica. Sub aspect ecclesiologic, Sfintele Taine sînt mijloace prin care Hristos unește cu Sine și cu Biserica Sa persoanele singurite care cred în El. În acest înțeles Sfintele Taine au o funcție unificatoare și de extindere și întărire a credincioșilor în Iisus Hristos, precum spune și Sfîntul Apostol Pavel: «O pîine, un trup sîntem și noi cei mulți, căci toți ne împărtășim dintr-o pîine» (1 Cor. 10, 17).

De aici importanța Tainelor pentru toate Bisericile creștine.

Privitor la Sfintele Taine, atît Confessio Augustana cît și Mărturisirea Ortodoxă acceptă în general Tainele ca mijloace ale harului Sfîntului Duh, în care într-o formă văzută, se împărtășește harul dumnezeiesc nevăzut, în scopul mîntuirii. Ele însă nu învață despre Taine în același fel în toate privințele.

Cu privire la Taine în general se pot constata o serie de asemănări și particularități:

Astfel, Mărturisirea Ortodoxă definește Taina sau Misterul (μυστήριον) «o lucrare sfîntă instituită de Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, prin Care, într-o formă văzută, se împărtășește primitorului harul cel nevăzut al lui Dumnezeu» (art. 1, 99). Din definiție rezultă și elementele constitutive ale Tainei, care sînt: așezarea sau instituirea dumnezeiască, partea văzută sau sensibilă și partea nevăzută sau împărtășirea harului dumnezeiesc.

Confessio Augustana păstrînd terminologia latină, întrebuințează denumirea de sacrament (sacramentum; sacer = sacru), lucru sau act religios prin care se intră în legătură cu Dumnezeu.

Spre deosebire de Mărturisirea Ortodoxă, care consideră Tainele drept semne prin care se identifică membrii Bisericii și prin care se face dovada că aceștia împăr-

tăşesc credinţa cea adevărată sau leacuri prin care înlătură «boalele păcatelor noastre» (Mărt. Ortodoxă art. 1, 101). Confessio Augustana consideră că «sacramentele nu au fost instituite numai pentru a fi semne ale mărturisirii creştine între oameni, ci mai curînd a fi semne şi mărturii ale voinţei lui Dumnezeu faţă de noi, puse înaintea noastră pentru a trezi şi întări conştiinţa în cel care le primeşte». De aceea, se spune în Confessio Augustana, «sacramentele trebuie primite în aşa fel, încît să fie prezentă şi credinţa care se încrede în făgăduinţele înfăţişate şi dovedite prin sacramente» (Confessio Augustana XIII).

Patriarhul Ieremia, la care ne trimite spre documentare Petru Movilă (art. 1, 98), vorbind de Taine, în Răspunsul I se declară de acord cu conţinutul art. XIII din Confessio Augustana, deşi în Răspunsurile următoare accentuează foarte explicit, sensul realist-harismatic, hristocentric şi îndumnezeitor al Sfintelor Taine ca lucrări prin care se pun bazele vieţii celei noi în Hristos. «în care noi vieţuim, ne mişcăm şi sîntem în Hristos», faţă de sensul din Confessio Augustana al Tainelor ca acte prin care se obţin garanţii şi întărire a credinţei celor ce cred în Cuvîntul lui Dumnezeu şi făgăduinţele pe care El le arată.

De remarcat că nici mitropolitul Petru Movilă şi nici patriarhul Ieremia, care expun învăţătura ortodoxă, n-au formulat suficient de lămurit raportul dintre Cuvînt şi Taină în transmiterea harului, pentru că, nici cuvîntul fără Taină, nici Taina fără Cuvînt nu lucrează mîntuirea. Confessio Augustana exprimă în general acest raport precizînd că: «Prin Cuvînt şi prin Taină, ca prin nişte organe, se acordă harul Sfîntului Duh, care desăvîrşeşte credinţa» (Confessio Augustana V).

Între formulările dintre cele două confesiuni se poate constata o complementaritate, ele fiind deschise pentru formulări mai precise şi mai cuprinzătoare.

Mărturisirea Ortodoxă arată că toate Tainele, şapte la număr, prin care se revarsă harul Sfîntului Duh (M.O. 1, 98), au fost instituite de Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat prin care a venit harul lui Dumnezeu în lume (Ioan 1, 17; M.O. 1 ,99).

Instituirea mijlocită sau nemijlocită a Sfintelor Taine de către Iisus Hristos nu înseamnă implicit că s-au stabilit de către El, toate amănuntele, şi nici că s-au stabilit formele şi s-au rînduit ceremoniile care ţin de Sfintele Taine.

Confessio Augustana fără să respingă numărul de şapte Taine, enumeră însă două Taine, Botezul şi Cina Domnului, ca fiind instituite de Iisus Hristos (Confessio Augustana X, 10).

Partea nevăzută, externă sau naturală a Sfintelor Taine este slujba sau ceremonia stabilită de Biserică, cuvintele, materia şi actele, prin care se împărtăşeşte harul nevăzut. În Mărturisirea Ortodoxă se spune: «Pentru plinirea Tainei se cer trei lucruri: întîi, materia alcătuitoare, cum este apa la Botez, pîinea şi vinul la Euharistie, untdelemnul şi altele, după cum va fi Taina, în al doilea rînd, preotul care va fi după lege hirotonit sau episcopul; şi în al treilea rînd, chemarea sau invocarea Sfîntului Duh şi chipul cuvintelor cu care preotul sfinţeşte Taina cu puterea Sfîntului Duh, cu gînd hotărît ca să o sfinţească» (M.O. 1, 100).

Partea internă sau nevăzută a Sfintelor Taine ,este Harul dumnezeiesc care se împărtăşeşte în partea văzută (M.O. 1, 98). Pe lîngă Harul sfinţitor pe care-l mijlocesc toate Tainele, fiecare Taină în parte mai împărtăşeşte şi un har special după scopul pe care îl are. Prin cele 7 Sfinte Taine se revarsă cele 7 haruri ale Duhului Sfînt, cum se spune în Mărturisirea Ortodoxă (M.O. I, 98).

În ce priveşte fiinţa Tainelor, Mărturisirea Ortodoxă definind Tainele ca semne (chipuri) văzute, care transmit harul nevăzut, le consideră drept organe purtătoare sau transmiţătoare ale Harului dumnezeiesc (M.O. 1, 101), pe cînd Confessio Augustana, exprimînd poziţia reformatorilor despre Biserica nevăzută, precum şi cea despre îndreptare, consideră Tainele din Biserica văzută ca semne ale făgăduinţelor, sau drept chezăşii (garanţii) a dobîndirii harului, fără a accentua caracterul lor de organe purtătoare sau transmiţătoare ale harului (Confessio Augustana XIII).

În privinţa felului harului transmis prin Sfintele Taine, Mărturisirea Ortodoxă afirmă că Tainele revarsă harul care sfinţeşte şi îndreptează, în toată bogăţia lui (M.O. 1, 99), pe cînd după Confessio Augustana, aşa cum se precizează mai exact în Apologia Confesiunii Augustane, Tainele transmit harul iertării păcatelor şi întăresc credinţa (Apologia Confessio Augustana XIII).

Deplină concordanță între cele două mărturisiri există însă cu privire la învățătura după care calitatea morală a săvîrșitorului nu atinge ființa Tainei (Confessio Augustana VIII), cu precizarea că Confessio Augustana condiționează efectul Tainei de credința celui ce o primește (Confessio Augustana XIII), pe cînd Mărturisirea Ortodoxă, considerînd că adevăratul săvîrșitor al Tainei este însuși Domnul nostru Iisus Hristos, iar preotul numai un mandatar sau instrument al Lui, nu face această precizare. Totuși, aceasta nu înseamnă că din partea primitorului nu s-ar cere o pregătire corespunzătoare. Dimpotrivă, primitorului i se cere : voința de a primi Taina, recunoașterea stării sale de păcătoșenie, dorința după ajutorul divin și credința în eficacitatea Tainei primite, deoarece harul divin nu lucrează împotriva libertății omului. Prin urmare, și aici, se poate constata concordanță.

Mărturisirea Ortodoxă, considerînd Tainele organe prin care se împărtășește harul sfințitor necesar pentru mîntuire (M.O. 1, 98) ; (Ioan 3, 5), concludem că, dacă harul este necesar pentru mîntuire, necesare sînt și Tainele prin care se împărtășește harul.

După Confessio Augustana, Tainele fiind semne ale harului, har care se acordă prin ele, dar nu în mod exclusiv, ci, și pe alte căi, ca de exemplu prin Cuvîntul lui Dumnezeu, se consideră totuși necesare Tainele, cu toate că, numai despre Botez se afirmă că «este necesar pentru mîntuire» (Confessio Augustana IX).

La întrebarea : Care este raportul dintre Taină și Cuvînt ? multă vreme teologia evanghelică liberală a considerat Taina doar ca un adaos, sau formă deosebită a Cuvîntului, considerînd-o ca un «act al vieții, comunității și al confesiunii». Cu poziție extremă, teologul H. Harnack a considerat Tainele ca fiind acte indiferente față de Cuvînt și față de Credință.

Teologii luterani mai noi părăsesc această poziție, afirmînd că deși Taina este o formă a Cuvîntului, față de Cuvîntul propovăduit ea își are propriul ei gen și sens. Căci, Cuvîntul nu înseamnă numai cuvîntul oral, Cuvîntul pur propovăduit (învățătura), ci puterea lui Dumnezeu (Ps. 33, 9). Puterea Cuvîntului din Taină față de cel oral (propovăduit), după Luther, stă în faptul că Taina este pentru individ și are corporalitate, adică e operantă pe trup și de către trup, putînd fi percepută cu trupul și primită cu inima. La corporalitatea (materialitatea) elementelor se mai adaugă și corporalitatea supranaturală a darului Trupului și Sîngelui lui Hristos.

Cuvîntul și Taina sînt mijloace prin care Dumnezeu împărtășește Duhul Sfînt, Tainele fiind «instrumente» necesare ale Sfîntului Duh. Tainele deci, ca și Cuvîntul, sînt instrumente indispensabile pentru lucrarea lui Dumnezeu, prin Sfîntul Duh în Biserică. Ele sînt de ordine și valoare egală.

Pentru săvîrșirea Tainei, Mărturisirea Ortodoxă precizează că trebuie trei lucruri : 1. materia alcătuitoare, 2. săvîrșitor care este preotul valid hirotonit sau episcopul, și 3. chemarea Sfîntului Duh, sau rugăciunea de invocare a Sfîntului Duh (epicleza) și cuvintele prin care preotul sfințește Taina cu puterea Sfîntului Duh, cu gîndul hotărît să o sfințească (M.O. 1, 100).

În ce privește lucrarea Tainelor, atît Mărturisirea Ortodoxă (M.O. 1, 98), cît și Confessio Augustana (C.A. XIII), învață că harul din Taine, provine din instituirea dumnezeiască (ex divina institutione). adică de la întemeietorul lor, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat. Fiind vorba însă de modul în care El lucrează în credincios, adică de transmiterea harului prin Taine la om, teologii luterani, scoteau în evidență credința celui ce le primește (Confessio Augustana XIII), spre deosebire de teologii romano-catolici care accentuau faptul că Tainele lucrează prin însăși săvîrșirea lor (ex opere operato).

Mărturisirea Ortodoxă nu folosește expresia «ex opere operato», formulată de teologia scolastică apuseană, dar nici nu o respinge. Atunci cînd Mărturisirea Ortodoxă afirmă că «prin Taine Sfîntul Duh, varsă Darurile Sale în sufletele celor care se împărtășesc cu ele, cu vrednicie», prin aceasta nu înțelegem că credința constituie esența Tainelor, ci, numai că ea este condiția lucrării lor mîntuitoare, mănîncă și bea pentru sine osîndă (1 Cor. 11, 29). Pentru ortodocși, cel ce primește Tainele trebuie să-și recunoască starea de păcătoșenie, să aibă dorința de a primi ajutorul Domnului, să aibă credința în eficacitatea Tainelor și să vrea să primească Taina.

Deosebiri apar însă privitor la intenția și calitatea morală a săvîrșitorului. Mărturisirea Ortodoxă precizează că «preotul sfințește cu gîndul hotărît să le sfințească» (M.O. 1, 100). Confessio Augustana nu abordează acest aspect. Acreditează însă și ea

teza după care calitatea morală a săvîrşitorului nu atinge fiinţa Tainelor (Confessio Augustana VIII), la fel ca şi Mărturisirea Ortodoxă, dar prin faptul că Confessio Augustana consideră Tainele simple semne, dacă nu se adaugă credinţa care să accepte şi să primească făgăduinţele pe care le arată, se îndepărtează de aceasta (Confessio Augustana XIII).

În această privinţă, patriarhul Ieremia în primul Răspuns către teologii luterani din Tübingen precizează că Tainele săvîrşite de slujitori nevrednici transmit harul sfinţitor celor ce se împărtăşesc de ele, întrucît adevăratul săvîrşitor al lor este însuşi Domnul, preotul fiind numai mandatar sau numai un instrument al Lui.

În ce priveşte numărul Tainelor şi clasificarea lor, Mărturisirea Ortodoxă precizează că sînt şapte sfinte Taine ale Bisericii pe care le pune în legătură cu cele şapte haruri ale Sfîntului Duh (M.O. 1, 98). Tainele pot fi clasificate în Taine care se repetă şi Taine care nu se repetă (M.O. I, 102). Sfînta Taină a Euharistiei, se spune în Mărturisirea Ortodoxă, «covîrşeşte pe toate celelalte şi mai mult decît toate celelalte foloseşte la mîntuirea noastră» (M.O. I, 106). Aceste clasificări au în vedere necesitatea Tainelor pentru mîntuirea personală, individuală şi nu necesitatea lor pentru Biserică, unde sînt necesare toate cele şapte Taine. Confessio Augustana consideră ca Taine Botezul şi Cina Domnului, (Confessio Augustana IX, X), admiţînd ca lucrări sfinte de un grad mai scăzut Pocăinţa şi Preoţia.

III. *SFINTELE TAINE ÎN SPECIAL*

1. *Sfînta Taină a Botezului*

Mărturisirea Ortodoxă, definind Botezul ca «o spălare şi nimicire a strămoşescului păcat», arată şi modul săvîrşirii lui «prin întreita afundare» în apă curată şi cu rostirea de către preot a cuvintelor: «În numele Tatălui, Amin; şi al Fiului, Amin; şi al Sfîntului Duh, Amin» (M.O. 1, 102). Ea precizează apoi că «această Taină odată luîndu-se, nu se mai repetă dacă a fost săvîrşită în mod valid» (M.O. I, 102). În acelaşi loc se arată şi modul administrării ei după următoarea rînduială: 1. Pruncul cu nasul său, care se cade să fie ortodox, trebuie să se lepede de diavolul şi toate lucrurile lui; 2. Să mărturisească dreapta credinţă; 3. Să se afunde de trei ori în apă curată, rostindu-se cuvintele de instituire a Tainei; 4. Săvîrşitorul să fie preot hirotonit după rînduială, sau la necesitate orice mirean dreptcredincios, bărbat sau femeie (M.O. 1, 103).

Botezul este considerat de Mărturisirea Ortodoxă, drept «pecete a mîntuirii celei veşnice» (M.O. I, 103) care aduce următoarele efecte: 1. şterge păcatul strămoşesc şi toate păcatele personale făcute pînă la Botez, 2. curăţeşte şi înnoieşte pe om, adică îl renaşte la o viaţă nouă, dîndu-i darurile învierii şi nemuririi întărind şi apărînd credinţa, nădejdea şi dragostea în cel botezat, şi 3. cei botezaţi devin mădulare, adică fiii lui Dumnezeu, îmbrăcîndu-se cu Hristos, după cuvintele Sfîntului Apostol Pavel, care zice: «Cîţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi şi îmbrăcat» (Galateni 3, 27), aşadar devin membri ai Bisericii (M.O. 1, 103).

Confessio Augustana se rezumă să declare că Botezul «este necesar pentru mîntuire», că el oferă harul lui Dumnezeu şi că «trebuie botezaţi copiii, care prin Botez sînt oferiţi lui Dumnezeu şi primiţi în graţia Lui» (C.A. IX), fără a preciza principalul efect al Botezului: ştergerea păcatului strămoşesc, deşi pare subînţeles în ideea de mîntuire.

În baza acestor precizări se pot stabili particularităţile şi punctele de concordanţă între cele două Mărturisiri de credinţă cu privire la Botez.

Atît Confessio Augustana cît şi Mărturisirea Ortodoxă admit Botezul ca Taină necesară pentru mîntuire. În privinţa efectelor Botezului apar însă particularităţi. Spre deosebire de Mărturisirea Ortodoxă (M.O. I, 102), după Confessio Augustana, pe temeiul concepţiei luterane despre păcatul strămoşesc şi despre îndreptare, aşa cum se precizează în Apologia Confesiei Augustane, rezultă că Botezul şterge vina păcatului strămoşesc şi a celor personale întărind credinţa în cel botezat şi slăbind păcatul rămînînd însă înclinarea spre păcat (concupiscentia) (A.C.A. II, 6).

În privinţa Botezului copiilor, ambele mărturisiri de credinţă sînt de acord că copiii trebuie botezaţi (M.O. 1, 103; Confessio Augustana IX).

În ce privește modul săvîrșirii Botezului, Confessio Augustana nu dă nici un element. Practica Bisericii luterane, arată însă, spre deosebire de practica din Biserica Ortodoxă, unde Botezul se face prin întreita afundare, că Botezul se administrează prin stropire sau turnare, urmînd aici tradiția Bisericii Apusene.

Atît Biserica Ortodoxă cît și Biserica Luterană, administrează Botezul în numele Sfintei Treimi, respectînd porunca Domnului nostru Iisus Hristos care a instituit Taina (Matei 28, 19—20).

Deși Confessio Augustana nu face nici o mențiune cu privire la ceremonia Botezului, în Biserica Luterană se respectă pînă azi practica exorcismelor, ca «o slujbă veche și folositoare», cum se afirmă în Cartea de Botez a lui Luther.

2. *Ungerea cu Sfîntul Mir*

Mărturisirea Ortodoxă consideră Mirungerea, o Taină care s-a instituit în Biserică în perioada în care Sfîntul Duh, pogorîndu-se peste Sfinții Apostoli, le-a dat har ca să propovăduiască credința în Hristos (M.O. 1, 104). Sfinții Apostoli au practicat-o prin punerea mîinilor și ungerea cu untdelemn a celor ce se botezau (M.O. 1, 104).

În legătură cu modul administrării Sfintei Taine a Mirungerii, Mărturisirea Ortodoxă arată că este necesar: 1. să se pregătească materia mirului (untdelemn, balsam, miresme etc.), 2. să se sfințească Mirul de către episcopul cel mai mare, 3. să se ungă cel botezat de către preot la principalele mădulare ale corpului, rostind cuvintele: «Pecetea darului Duhului Sfînt» (M.O. 1, 105).

În Mărturisirea Ortodoxă se arată și efectele sau roadele care le aduce această Sfîntă Taină: 1. Cel uns cu Sfîntul Mir devine părtaș al darurilor Sfîntului Duh, 2. Primește atîta tărie încît nu mai poate fi vătămat în sufletul său de vrăjmași sau diavoli (M.O. 1, 105).

În încheierea expunerii, Mărturisirea Ortodoxă precizează că această Sfîntă Taină, odată săvîrșită nu se repetă (M.O. 1, 105).

Confessio Augustana nu face nici o referire la această Taină, care poate fi considerată cel mult un rit (Confessio Augustana XV).

3. *Sfînta Taină a Euharistiei*

Atît Mărturisirea Ortodoxă cît și Confessio Augustana arată că Sfînta Euharistie este o Taină instituită de Iisus Hristos, și anume la Cina cea de Taină. Mărturisirea Ortodoxă o numește «Taina Liturghiei», adică «Trupul și Sîngele Domnului nostru Iisus Hristos, sub forma pîinii și a vinului în care este adevărat și prezent, după ființa lucrurilor, Iisus Hristos» (M.O. 1, 108). Confessio Augustana o numește «Cina Domnului» în care Trupul și Sîngele lui Hristos sînt cu adevărat prezente și sînt acordate celor ce se împărtășesc cu ele (Confessio Augustana X).

Din cele două definiții rezultă că atît Mărturisirea Ortodoxă, cît și Confessio Augustana afirmă prezența reală a Mîntuitorului nostru Iisus Hristos în Euharistie și că prin ea se dă creștinilor, Însuși Trupul și Sîngele Domnului sub forma pîinii și a vinului. Deosebirea constă însă în modul explicării prezenței Mîntuitorului în Euharistie. Mărturisirea Ortodoxă arată că după rugăciunea de invocare a Sfîntului Duh de către preot (epicleza), pîinea se preface și devine adevărat Trupul lui Hristos, iar vinul adevărat Sîngele Lui, rămînînd însă ca aspecte pîine și vin. Aceasta, se spune în Mărturisirea Ortodoxă, se face după «dumnezeiasca rînduială», adică în chip tainic (M.O. 1, 107) și noi dăm crezare cuvintelor Domnului nostru Iisus Hristos care a spus atunci cînd a instituit Taina: «Acesta este Trupul Meu și Acesta este Sîngele Meu» (M.O. 1, 107).

Confessio Augustana nu dă nici un element din care să rezulte modul prezenței lui Hristos în Euharistie. În formula de Concordie se spune însă că «mîncăm, în adevăr, Trupul Domnului, însă în chip supranatural, precum și bem Sîngele lui Hristos, în adevăr, dar, într-un mod spiritual» (F.C. I, XII). Teologia Luterană explică însă aceasta ca o prezență reală ipostatică. În Euharistie adevăratul Trup și Sînge al lui Hristos există împreună cu pîinea și cu vinul și în pîine și în vin, sub pîine și sub vin, printr-o unire mistică-sacramentală, care sînt de asemenea, adevărate și reale. Teologii luterani susțin aceasta pe temeiul cuvintelor de la instituirea Tainei, cînd Domnul nostru Iisus Hristos a spus: «Acesta este Trupul Meu». Ei învață apoi că prezența Domnului în Euharistie nu are loc prin simpla sfințire a pîinii și a vinului de către preot, adică

prin prefacere, ci prin puterea pe care o au, — aplicîndu-se la acestea — cuvintele rostite la instituirea Tainei din dumnezeiasca rînduială și făgăduință a lui Hristos, adică prin împărțirea și împărtășirea credincioșilor cu pîinea și cu vinul euharistic.

În Mărturisirea Ortodoxă se arată scopul Tainei, spunîndu-se că Taina «folosește la mîntuirea noastră» (M.O. 1, 106), și se precizează condițiile în care se poate săvîrși Taina (M.O. 1, 107).

Mărturisirea Ortodoxă învață că Euharistia este nu numai o Taină ci și o jertfă ispășitoare pentru vii și pentru morți, precizînd că această jertfă nu se va sfîrși pînă la «Judecata cea de apoi» (M.O. 1, 107), adică este o actualizare sub formă nesîngeroasă a jertfei de pe Golgota.

Confessio Augustana nu vorbește despre caracterul de jertfă al Euharistiei. În sublinierile din textele Apologiei Confesiunii Augustane rezultă că Euharistiei nu i se recunoaște acest caracter de jertfă fie ea chiar nesîngeroasă.

Teologia Luterană mai veche și mai nouă respinge Euharistiei caracterul de jertfă. Totuși în sens spiritual sub aspect anamnetic, i se recunoaște Cinei Domnului caracterul de jertfă de laudă și de mulțumire pe temeiul celor afirmate în Apologia Confesiunii Augustane (Apologia Confessio Augustana XXIV (XII), De Missa).

Expresiile de «jertfă de laudă» sau «jertfă a buzelor» referitoare la Euharistie au un sens figurat, însemnînd recunoașterea neputințelor omenești și dăruirea smerită a credinciosului în rugăciune lui Dumnezeu.

Teologii luterani mai noi, ca: Panenberg și Volfanger, afirmă că: «Critica art. XXIV din Confessio Augustana nu se îndreaptă în mod expres împotriva caracterului de Jertfă Euharistică, ci împotriva tezei, conform căreia Domnul nostru Iisus Hristos ar fi satisfăcut prin moartea Sa, numai păcatul strămoșesc și că ar fi instituit Missa pentru celelalte păcate».

Particularitățile apar însă cu privire la materia Euharistiei și la împărtășanie. Mărturisirea Ortodoxă arată că la săvîrșirea Sfintei Euharistii se folosește pîine de grîu dospită și vin curat, amestecat cu apă (M.O. 1, 107). Din practica Bisericii Luterane se constată că se folosește azima, după tradiția Bisericii Apusene. Aceste deosebiri nu țin însă de esența Tainei.

În deplină concordanță sînt cele două Mărturisiri în ceea ce privește învățătura despre împărtășirea sub ambele chipuri cu pîine și cu vin, a tuturor membrilor Bisericii. În Mărturisirea Ortodoxă se precizează expres acest lucru (M.O. 1, 107). Confessio Augustana nu dă nici un element în acest sens, dar Formula de Concordie precizează că «trebuie să se dea poporului care vine la Sfînta Euharistie fiecare parte a ei» (F.C. 612).

Mărturisirea Ortodoxă precizează că toți cei ce se cuminecă cu Taina aceasta «se izbăvesc», fără să facă deosebire între copii și adulți (M.O. 1, 107). Necesitatea împărtășirii copiilor o confirmă practica Bisericii Ortodoxe care împărtășește pe copii imediat după Botez.

Biserica Luterană, urmînd tradiția Bisericii Apusene, nu împărtășește pe copii.

Mărturisirea Ortodoxă arată efectele împărtășirii și insistă asupra pregătirii credinciosului în vederea primirii «Înfricoșatelor Taine» (M.O. 1, 107). Confessio Augustana în art. XXIV, Despre Missă, precizează la fel că pentru Euharistie e necesară o pregătire.

4. *Sfînta Taină a Pocăinței*

În această Sfîntă Taină, prin mijlocirea preotului, Dumnezeu iartă păcatele celui ce se pocăiește, deci Taina conferă penitentului harul iertării păcatelor.

Deși Confessio Augustana nu o consideră ca Taină, Martin Luther a considerat-o la început ca Taină, asemenea și Melanchton, dar împotriva afirmațiilor acestora, deoarece ei îi lipsea semnul văzut, teologii luterani de mai tîrziu n-au socotit-o ca Taină propriu-zisă.

Mărturisirea Ortodoxă numește Pocăința «o durere a inimii pentru păcatele săvîrșite, exprimată în fața preotului cu hotărîrea de a nu mai păcătui și a se îndrepta, aceptînd epitimia dată de acesta» (M.O. 1, 112). Confessio Augustana arată că «prin Pocăință cei căzuți după Botez pot primi oricînd iertarea păcatelor dacă se convertesc», precizînd că «iertarea păcatelor o acordă Biserica celor ce se întorc la Pocăință» și că

«rodul Pocăinței sînt faptele bune» (Confessio Augustana XII). Faptul că la art. XII Despre Pocăință din Confessio Augustana se recunoaște necesitatea săvîrșirii faptelor bune ca rod al căinței, îl considerăm pozitiv în lucrarea de apropiere între cele două Biserici.

Mărturisirea Ortodoxă stabilește condițiile în care se administrează Sfînta Taină a Pocăinței (M.O. 1, 113) și arată roadele sau efectele pe care le aduce această Sfîntă Taină (M.O. 114).

Din cuprinsul Confesiunii Augustane, art. XXV, 3, rezultă că actul iertării păcatelor este săvîrșit din porunca lui Dumnezeu și reprezintă glasul Acestuia. Pe acest temei, Apologia Confesiunii Augustane (art. XII, 41), consideră Pocăința ca o Taină, pentru că ea se acordă din porunca și în locul lui Dumnezeu (Confessio Augustana XII, 41).

5. *Sfînta Taină a Preoției*

Mărturisirea Ortodoxă consideră Preoția ca Taină. Ea vorbește despre două feluri de preoție: una duhovnicească și alta harică sau sacramentală. Preoția duhovnicească sau generală (universală) o au toți creștinii, fiind primită prin Taina Sfîntului Botez (M.O. 108). Preoția harică sau sacramentală, ca Taină a fost instituită de Mîntuitorul nostru Iisus Hristos în trei trepte: a episcopatului, a preoției și a diaconatului. Mărturisirea Ortodoxă în mod precis arată care sînt drepturile și îndatoririle ce revin celor intrați în cler și anume: să învețe, să sfințească și să conducă pe credincioși pe calea mîntuirii (M.O. 1, 109). La fel indică condițiile pe care trebuie să le îndeplinească candidații la preoție care pot fi numai bărbați (M.O. 1, 110), ca și rînduielile ce trebuie observate cu ocazia administrării acestei Sfinte Taine (M.O. 1, 111).

Confessio Augustana (art. V, 1), spune despre Preoție că este instituție «de iure divino» și fără ea nu se pot obține bunurile grației mijlocite de Evanghelie și Sacramente (Confessio Augustana XXVIII).

Din textul Apologiei Confesiunii Augustane (A.C.A. 210) rezultă că Preoția în sens foarte larg poate fi considerată ca Taină. Acceptă aceasta pe considerentul că: «slujirea Cuvîntului dumnezeiesc și săvîrșirea Tainelor, lucrări pe care le săvîrșesc clericii, își au originea în rînduiala dumnezeiască, și cei ce iau asupra lor asemenea lucrări se sfințesc printr-o hirotesie a bătrînilor, și prin rugăciuni publice.

Unii teologi luterani contemporani, consideră însă că acest magister nu este pur și simplu preoție universală ci un magister ecclesiastic special care este «chemat prin rit» (ritu vocatus) și care oferă (administrează) sacramentele «în locul lui Hristos» (Christi vice et loco), reprezentînd persoana lui Hristos, stînd în comuniune cu comunitatea, sub Hristos și în același timp cu Cuvîntul și Sacramentul lui Hristos în fața comunității».

În privința magisteriului ecclesiastic însă, considerăm că expresia «ritae vocatus» din art. XIV, sau expresia «evangelium rite docetur et recte administrantur sacramenta» din art. VII, despre Biserică, din Confessio Augustana, nu lasă să se vadă prin cine se exprimă și se exercită acest magisteriu, despre care Mărturisirea Ortodoxă susține că se face prin ierarhia bisericească dobîndită prin hirotonie (M.O. 1, 109).

Pentru mulți teologi luterani contemporani, ca Panenberg, Meyr și alții, în afară de preoția generală există un ministeriu special identificat în articolul XXVIII din Confessio Augustana ca magisteriu episcopal. Acest magisteriu episcopal este însă considerat echivalent cu cel al pastorilor.

Deoarece pentru Martin Luther, de ființa Tainei ține instituirea prin Hristos și a unui semn legat de ea, în consecință Preoția care nu posedă astfel de semn, n-a fost socotită pînă la urmă Taină în sens strict.

6. *Sfînta Taină a Cununiei*

Mărturisirea Ortodoxă consideră Cununia (nunta) ca Taină (M.O. 1, 115). Confesiunea Augustană nu vorbește nimic despre o astfel de Taină. În Mărturisirea Ortodoxă se arată că la Cununie se acordă Harul Dumnezeiesc celor ce se căsătoresc. Din această cauză căsătoria este indisolubilă (M.O. 1, 115).

Apologia Confesiei Augustane acceptă căsătoria numai ca rînduială dumnezeiască pentru perpetuarea neamului omenesc (A.C.A. 202).

Mărturisirea Ortodoxă arată efectele acestei Taine (M.O. 1, 115).

7. Sfînta Taină a Maslului

Mărturisirea Ortodoxă consideră Sfîntul Maslu ca Taină, invocînd în acest sens textele din Sfînta Scriptură unde se arată practica ungerii cu untdelemn a bolnavilor în scopul tămăduirii lor (M.O. 1, 117). La fel arată modul de administrare a Tainei (M.O. 1, 118), şi efectele administrării ei (M.O. 1, 119). Confessio Augustana nu pune problema Sfîntului Maslu. Apologia Confesiei Augustane însă tăgăduieşte caracterul de Taină al Maslului (A.C.A. 201). Martin Luther îl tolerează ca ceremonie de mîngîiere. Unii teologi luterani socotesc Maslul un lucru de folos şi îşi exprimă expres dorinţa de a fi reintrodusă practica Maslului în Biserica lor, motivînd astfel: «Credinţa poate şi are datoria să restabilească ceea ce a fost pierdut, adică întrebuinţarea Maslului».

IV. *PERSPECTIVE ÎN DIALOG*

Pornind de la aprecierea făcută de unii teologi luterani cu privire la necesitatea reintroducerii în Biserica Luterană a unor practici religioase legate de anumite acte, cum este cea a administrării Pocăinţei şi a Maslului, şi avînd în vedere scopul întrunirii noastre în conferinţe inter-teologice, în vederea pregătirii căilor care să ducă la apropierea şi în final la unirea Bisericilor noastre, socotim necesar a face şi cîteva aprecieri în perspectiva viitorului.

Apreciem că reconsiderarea caracterului de taină şi reintroducerea în practica Bisericii Luterane actuale cu acest caracter, a actelor socotite azi, numai «ceremonii ce hrănesc pietatea» sau «rituri» (Confessio Augustana XXI), dar, care în Biserica Ortodoxă au caracter de Taină, ar fi un punct pozitiv în vederea stabilirii a cît mai multe puncte de convergenţă cu privire la Sfintele Taine între Biserica Ortodoxă şi Biserica Luterană. Exemplul oferit de Biserica Evanghelică din Transilvania, care multă vreme a atribuit Pocăinţei caracterul de Taină, este mult grăitor în acest context.

Stabilirea unor astfel de convergenţe este posibilă deoarece ambele Biserici consideră Tainele ca mijloace necesare (indispensabile) în Biserică, pentru mîntuirea credincioşilor. Ambele consideră Tainele ca acte sau semne văzute ale Bisericii prin care se împărtăşeşte credinciosului în chip nevăzut, tainic, Harul Sfîntului Duh, în scopul mîntuirii. Deosebiri din acest punct de vedere apar numai cu privire la numărul tainelor, la aprecierea naturii harului, la modul împărtăşirii lui.

E adevărat că în privinţa esenţei sau fiinţei tainei, precum şi a modului de transmitere a Harului divin prin ele, mai trebuie făcute din partea luterană încă anumite precizări, care să clarifice sensul textelor cuprinse în Confessio Augustana; dar, de vreme ce astăzi majoritatea teologilor luterani admit că Tainele, ca şi Cuvîntul sînt instrumente indispensabile pentru lucrarea lui Dumnezeu prin Sfîntul Duh în Biserică, ele nefiind subordonate Cuvîntului, ci de valoare şi ordine egală, acesta e un important pas înainte pe calea convergenţei cu privire la învăţătura despre Taine între cele două Biserici.

Motive invocate care produc numeroase puncte de deosebire între cele două Biserici, suportă discuţii şi pot duce în final la realizarea de convergenţe. Deosebirile şi particularităţile analizate şi dezbătute în chip irenic şi frăţesc, pot duce în final la o apropiere din ce în ce mai strînsă între cele două Biserici.

Discutarea, cu ocazia întrunirilor noastre, a diferenţelor şi particularităţilor, ne oferă prilejul să constatăm că ambele Biserici prin teologii şi reprezentanţii lor, doresc să găsească căi noi de apropiere şi să înlăture divergenţele existente în prezent. Socotim aceasta pe considerentul că din cele expuse în referat, între cele două Biserici se constată că nu există praguri peste care nu se poate trece. Înlăturînd deosebirile, putem spera să realizăm în viitor o deplină concordanţă din acest punct de vedere.

Realizarea oficială a unităţii depline de credinţă a celor două Biserici se poate face însă numai pe baza unui acord dogmatic comun asupra punctelor de credinţă, formulat oficial de factorii de răspundere, de organele superioare de conducere ale celor două Biserici.

Pînă atunci socotim că este totuşi necesar a se acţiona în comun la alcătuirea de studii din partea specialiştilor în materie şi purtare de discuţii în scopul stabilirii

învățăturilor de credință comune și diminuarea sau împuținarea celor care ne deosebesc.

În acest scop, în primul rînd, trebuie stabilit un consens deplin asupra sensului exact al noțiunii de taină. În special se impune acceptarea caracterului de taină a Preoției care constituie izvorul administrării harului pentru toate celelalte taine. Dacă se admite aceasta putem să considerăm efectuat un important pas înainte în drumul care duce la apropierea și apoi la unirea celor două Biserici.

Propunerile făcute, considerăm că nu epuizează toate posibilitățile și căile de urmat în vederea realizării dezideratului de unire, exprimat expres și în documentul «Consiliului Ecumenic al Bisericilor», cu privire la unele din Sfintele Taine. Propunerile, rugăm a le considera ca avînd doar caracterul de imbold spre aprofundarea în continuare a problemelor puse în discuție.

Credem însă cu tărie că ceea ce oamenii n-au putut și nu pot să realizeze, este cu putință la Dumnezeu. Sfîntul Duh care este în Biserică va lumina pașii noștri spre ceea ce noi dorim: a fi din nou împreună, în Una, Sfînta, Sobornicească și Apostoleasca Biserică a lui Iisus Hristos, Domnul și Mîntuitorul nostru.

Arhid. prof. Dr. Ioan N. Floca

NOI DOCTORI ÎN TEOLOGIE

În sesiunea de examene din iunie 1980, la Institutul teologic din București **s-au decernat alte trei noi titluri de doctor în teologie** unor candidați — preoți care și-au prezentat și susținut tezele de doctorat și anume: în ziua de joi 19 iunie 1980, P. C. Sale, **părintelui Prot. Dan Miron,** iconom stavrofor, parohul bisericii și comunității ortodoxe române din Hamburg—R.F. Germania, iar în ziua de luni 30 iunie, P. C. Sale, **părintelui Marin Braniște,** parohul bisericii și comunității ortodoxe române din Viena—Austria și **P.C. Sale părintelui arhimandrit (Constantin) Chesarie Gheorghescu,** exarh al mînăstirilor din Arhiepiscopia Bucureștilor.

*

* *

Părintele Dan Miron s-a născut la 17 dec. 1941 în localitatea Sculești—Deva din părinții Miron și Livia Dan. A absolvit Seminarul teologic din Caransebeș, în 1960. Între 1960—1964 a urmat cursurile Institutului teologic de grad universitar din Sibiu, după care a fost hirotonit în catedrala din Cluj la 30 august 1964 pentru parohia Căianu Mare de lîngă Cluj-Napoca.

În februarie 1965 a trecut examenul de licență prezentînd teza intitulată: *Blaise Pascal și contemporaneitatea sa,* redactată la catedra de Istorie bisericească universală sub îndrumarea părintelui Prof. Dr. Milan Șesan.

Între anii 1967—1970 a urmat cursurile de doctorat la Institutul teologic de grad universitar din București, în cadrul secției de Teologie sistematică, specialitatea: Teologie morală, iar în sesiunea din februarie 1972 a promovat examenul aprofundat de admisibilitate.

Între anii 1970—1972 a funcționat ca preot la Catedrala mitropolitană din Sibiu; de aici a fost transferat ca asistent la Institutul teologic din același oraș, unde a condus seminariile de Teologie morală la anul III, iar la ceilalți ani a predat limbile clasice și franceza.

Din iunie 1973 se află în R. F. Germania, la Hamburg unde, mai întîi timp de patru ani, a beneficiat de o bursă din partea Bisericii Evanghelice, după care a devenit conducătorul spiritual și administrativ al parohiei ortodoxe române pe care a fondat-o în acest oraș sub jurisdicția Patriarhiei Române. La Hamburg a studiat sub directa îndrumare a vestitului profesor de etică *Helmut Thielike* ale cărui prelegeri și mai ales seminarii, i-au fost de mare folos, introducîndu-l și conducîndu-l în izvoarele directe ale teologiei germane, atît protestante cît și romano-catolice.

Tot la Hamburg a audiat pe profesorul *Otto Pesch* — primul catolic în istoria protestantismului, care predă la o Facultate de teologie protestantă evanghelică ca

dogmatist, și a cărui teză de doctorat (o sinteză între învățătura lui Luther și Toma d'Aquino) de peste 1000 pagini, a avut un mare ecou în cele două Biserici germane.

Concomitent cu pregătirea teologică, a participat activ la prelegerile și seminariile de filozofie — mai ales la acelea cu caracter de etică — de psihologie și de sociologie, iar în ultimii doi ani a fost înscris la cursurile și seminariile de limba franceză, ce aveau ca preocupare literatura franceză veche.

Înainte de a merge în Franța a frecventat șase săptămîni un curs special la Institutul ecumenic de la Bossey—Elveția, în legătură cu probleme teologice legate de ecumenismul actual.

În Franța a studiat la bibliotecile Institutelor teologice catolic, protestant și ortodox, la fiecare din ele cel puțin o lună, în legătură cu subiectul tezei sale de doctorat. De asemenea, a cercetat tot ce a fost în legătură cu familia și cu educația, în fișierele bibliotecii de la Sorbona și în cele ale bibliotecii Ordinului Dominican (Saulchoir) — revenind de mai multe ori, în acest scop, la Paris.

La Hamburg, din 1975, redactează publicația NĂDEJDEA—HOFFNUNG pe care o editează parohia ortodoxă română al cărui fondator și conducător este, iar în cadrul contactelor interteologice ale ecumenismului pe plan local a fost ales, din octombrie 1977, ca reprezentant al comunităților ortodoxe din Hamburg, în comisia teologică de lucru.

A reprezentat Biserica Ortodoxă Română la mai multe conferințe și întîlniri ecumenice. În octombrie 1977 a fost ridicat la rangul de Prot. Iconom Stavrofor, primind din partea Prea Fericitului Patriarh Iustin Crucea patriarhală.

Este căsătorit din august 1964, cu profesoara Maria-Ilse (născută Ceontea), licențiată în psiho-pedagogie specială, fostă membră în comisia psihologilor pe țară. Are un băiat, Felix-René, născut în 1967, care, împreună cu soția, îl ajută în activitatea sa misionară de la Hamburg.

Teza pe care a susținut-o și care i-a adus supremul titlu de doctor în teologie, are ca subiect: *Familia creștină și rolul ei în educația moral religioasă a membrilor ei* și a fost pregătită și redactată la catedra de Teologie morală sub conducerea P.C. Sale, părintelui Prof. Ioan Zăgrean de la Institutul teologic din Sibiu cu următorul conținut: o INTRODUCERE urmată de o TRATARE în două părți:

Partea I:

FAMILIA CREȘTINĂ în contextul instituției sociale, a familiei, cu următoarele capitole:

Cap. I: FAMILIA — INSTITUȚIE SPECIFIC UMANĂ

1. *Apartenența la familie trăsătură constitutivă a ființii umane.*
2. *Funcția spiritual-educativă a familiei.*

Cap. II: FAMILIA CREȘTINĂ ȘI CARACTERELE EI SPECIFICE

1. *Familia creștină — instituție naturală și divină în același timp.*
2. *Trăsăturile specifice ale familiei creștine: unitatea și indisolubilitatea.*

Cap. III: FAMILIA CREȘTINĂ ȘI MIJLOACELE ECLEZIALE

1. *Mijloacele ecleziale de care dispune familia creștină.*
2. *Importanța mijloacelor ecleziale pentru educarea morală a familiei creștine.*

Partea II-a

FAMILIA CREȘTINĂ ȘI FUNCȚIA EI EDUCATIVĂ

Cap. I: FAMILIA — FACTOR AL EDUCAȚIEI: ROLUL EI PEDAGOGIC PENTRU MEMBRII SĂI

1. *Familia creștină la baza educației creștine.*
2. *Familia creștină ca factor formativ al caracterului religios-moral al copilului.*

Cap. II: EDUCAȚIA ÎN FAMILIA CREȘTINĂ ȘI MIJLOACELE UTILIZATE DE EA ÎN PROCESUL EDUCAȚIEI MORALE

1. *Conținutul educației morale în familia creștină.*
2. *Mijloacele folosite de familia creștină pentru realizarea educației morale a membrilor ei.*

Cap. III : CONDIȚIILE, PIEDICILE ȘI AVANTAJELE EDUCAȚIEI ÎN FAMILIA CREȘTINĂ

1. *Condiții ce se cer familiei creștine pentru a-și desfășura normal activitatea ei de educatoare a copiilor.*

2. *Piedici în calea familiei ca educatoare morală a copiilor.*

Cap. IV : BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ SPRIJINITOARE A FAMILIEI ÎN OPERA EI EDUCATIVĂ.

CONCLUZII

BIBLIOGRAFIE

Comisia examenului tezei de doctorat a fost alcătuită din următorii profesori : Pr. prof. Mircea Chialda, de la Institutul teologic din București, ca președinte, Arhid prof. Ioan Zăgrean de la Institutul teologic din Sibiu, referent principal, Pr. prof. D. Radu (București), Pr. prof. D. Popescu (București), Pr. prof. Ioan Ică (Sibiu) și Pr. prof. D. Stăniloae (București).

În sala de examen erau prezenți studenți teologi, doctoranzi, cadre didactice ale Institutului teologic din București, membrii ai familiei candidatului și alți invitați.

După rostirea rugăciunii, părintele prof. Mircea Chialda în calitate de președinte a prezentat pe candidat comisiei de examinare și publicului prezent în sală și a dat apoi cuvîntul părintelui prof. Ioan Zăgrean care a dat citire referatului cu privire la subiectul lucrării de doctorat și la modul în care autorul a reușit să lucreze și să prezinte teza sa. După cuvinte elogioase de apreciere a volumului de muncă depus la această lucrare, părintele prof. Ioan Zăgrean începe examinarea propriu-zisă. Întrebările cad apoi rînd pe rînd de la fiecare membru al comisiei examinatoare iar candidatul răspunde cu competență și face dovada că stăpînește bine tema tratată, deși nu totdeauna cu cea mai bună orientare și în cel mai autentic spirit științific și ortodox. Candidatul răspunde cu calm și curaj chiar dacă uneori i-au fost puse întrebări cu un pronunțat caracter critic.

Astfel, i se cere să expună motivul care l-a determinat să-și aleagă acest subiect, să arate ce trebuie făcut pentru restabilirea moralității în familie, care este rolul preotului în acest caz, care este rolul părinților și al educatorilor în administrarea pedepselor, care este rolul recompensei în educarea copiilor (acela de plată sau de încurajare ?).

Părintele prof. D. Radu face mai întîi o caracterizare a lucrării, arătînd calitățile și deficiențele ei ; volum mare de cercetare dar prea multă bibliografie protestantă și romano-catolică, extensiune în tratarea temei, dar prea multă sociologie, este o teză cu o orientare caracteristică în domeniul Teologiei morale dar aici se face mai curînd psihanaliză și nu o aplicare în viață, o trăire a Teologiei dogmatice așa cum de fapt este Teologia morală.

Prea Cucernicia Sa, enunță apoi următoarele întrebări : Care sînt implicațiile eclezialității familiei creștine (Sf. Ioan Gură de Aur în Omilia a 22-a la Epistola către Efeseni spune că familia este o biserică) ; care sînt temeiurile eclezialității familiei creștine ; cum se articulează viața familiei la viața Bisericii, în ce mod se integrează familia creștină în Biserică, trupul tainic al lui Hristos și cum se detașează ea totuși ca mică biserică ; cum se vede din punct de vedere ortodox rolul intensificării dragostei dintre soți în creșterea și educarea copiilor ; dacă se poate vorbi din punct de vedere creștin ortodox de instinct la om ; cum se poate justifica doctrinar familia ; care este baza divină a familiei.

Părintele prof. D. Popescu întreabă mai întîi care este criteriul după care H. Thielike este numit «teologul secolului» și, referindu-se la criza de identitate care este la ordinea zilei în Occident, la conflictele dintre generații, dintre copii și părinți, criză care se face văzută și la noi, însă în chip foarte nesemnificativ, întreabă care este explicația acestei mari diferențe (este în cauză problema spiritualității ?) și, în fine, care este importanța diferenței între ceremonia nunții în Protestantism și cea din Ortodoxie.

Părintele prof. Ioan Ică apreciază mai întîi că în lucrarea candidatului examinat s-a tratat aspectul teologic al familiei creștine oarecum detașat de aspectul uman, or, harul și natura după învățătura ortodoxă, conlucrează, se află în sinergie în drumul

către mîntuire, deci nu se poate vorbi numai de o comunitate corporală în familie şi întreabă cum se reflectă raportul dintre natură şi har în cadrul familiei; care este diferenţa între «eros» şi «agapi» şi dacă se poate vorbi de o îmbinare a acestora; ce spune Sfîntul Maxim Mărturisitorul în acest sens; ce fel de iubire este necesară într-o căsătorie care să dureze o viaţă întreagă (secretul unei bune căsnicii este o bună alegere, anume: pe lîngă alegerea frumuseţii fizice este necesară şi o alegere de aceeaşi pondere a frumuseţii morale şi spirituale); care este datoria soţilor în viaţa conjugală în vederea procreării şi cum se întemeiază aceasta pe Sfînta Scriptură; şi, în fine, apreciază că în lucrarea de faţă la cauzele de divorţ trebuie să se arate că nu totdeauna un motiv de divorţ trebuie să determine efectiv divorţul.

Părintele prof. D. Stăniloae, are mai întîi cuvinte de apreciere pentru munca depusă de candidat şi pentru curajul de a fi abordat un subiect atît de delicat şi opinează că criza familiei este un fenomen foarte caracteristic Occidentului, fenomen care se face simţit şi la noi şi cere candidatului să explice mai pe larg cauzele acestuia (concepţia protestantă ca şi cea romano-catolică despre căsătorie este o cauză a acestei crize pentru că «Taina aceasta (a Nunţii) mare este în Hristos şi în Biserică»); apoi întreabă ce putem oferi noi Occidentului pentru ieşirea din această criză (şi, după răspunsul detailat al candidatului, adaugă că o cale sigură în creştinism pentru ieşirea din această criză este întoarcerea la credinţa trăită cu profunzime şi seriozitate în Dumnezeu, potrivit învăţăturii Domnului Iisus Hristos în Sfînta Scriptură şi reintegrarea în viaţa creştinilor a tuturor actelor de invocare şi dobîndire a harului divin).

Părintele prof. Mircea Chialda, în calitate de preşedinte, cere candidatului să explice mai pe larg formularea: «familia, instituţie naturală şi instituţie divină», cum poate fi ea în acelaşi timp instituţie naturală şi instituţie divină?

După răspunsul dat la această întrebare, părintele Prof. Mircea Chialda se declară mulţumit şi anunţă şi încheierea examenului cerînd candidatului şi asistenţei să se retragă pentru a da posibilitate comisiei examinatoare să delibereze cu privire la rezultatul examenului.

După deliberare, preşedintele comisiei anunţă media examenului şi media generală şi declară pe părintele Miron Dan doctor în teologie cu calificativul «foarte bine». Îl invită apoi să depună jurămîntul potrivit tradiţiei şi Regulamentului, după care felicită pe noul suprem laureat şi exprimă speranţa că în cadrul activităţii pe care părintele Dr. Miron Dan o va desfăşura în viitor va face cinste titlului obţinut şi Bisericii Ortodoxe Române şi va căuta să-l confirme şi prin alte lucrări, articole şi studii cu teme din domeniul abordat în teza sa de doctorat, teză care, după verificarea şi perfectarea ei în sensul recomandărilor şi criticilor care se desprind în urma examenului poate fi publicată în una din revistele Patriarhiei Române sau chiar în străinătate.

În cuvîntul său de răspuns, părintele Dr. Miron Dan aduce mulţumiri lui Dumnezeu pentru că l-a învrednicit să ajungă la dobîndirea acestui suprem titlu, mulţumeşte apoi Prea Fericitului Părinte Patriarh pentru încrederea acordată şi sprijinul moral în timpul pregătirii acestei lucrări, exprimă recunoştinţă tuturor profesorilor care l-au ajutat să se realizeze şi se angajează în faţa lui Dumnezeu şi a celor de faţă că se va strădui să onoreze titlul decernat şi sarcinile încredinţate spre slujirea lui Dumnezeu şi a Bisericii strămoşeşti, în dragostea de Dumnezeu, de credinţă şi de neam.

*

Examenul tezei de doctorat al P. C. Sale părintelui Marin Braniştе a avut loc luni, 30 iunie a.c., începînd cu ora 9 dimineaţa, în faţa unei comisii examinatoare constituită din Pr. prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului teologic din Bucureşti, în calitate de preşedinte; Pr. prof. Ioan G. Coman de la Institutul teologic din Bucureşti, referent principal; Arhid. prof. Constantin Voicu, rectorul Institutului teologic din Sibiu, coreferent; Pr. prof. Ioan Rămureanu (Bucureşti), coreferent şi Pr. prof. T. Bodogae (Sibiu), coreferent.

Şedinţa de examen a fost deschisă de P. C. Sa părintele prof. Dumitru Radu care, după ce a prezentat datele esenţiale referitoare la candidat a făcut o caracterizare generală a lucrării prezentate ca proiect de teză pentru tilul de doctor în teologie, teză al cărui subiect «are implicaţii de ordin liturgic, istoric, patristic, monastic, arheologic, omiletic» de o deosebită importanţă atît pentru bogăţia informaţiilor, cît şi pentru

edificarea sufletească a oricărui bun creştin de orice pregătire intelectuală. «Este o lucrare de aleasă ţinută ştiinţifică — adaugă în continuare părintele Prof. D. Radu — şi se încadrează între lucrările unor autori de talia profesorului Teodor M. Popescu ...dovedind o muncă de mare migală şi pasiune de cercetător cu un ascuţit spirit analitic şi critic». După ce îşi exprimă convingerea că examenul care urmează să se desfăşoare va constitui un dialog plăcut şi instructiv între candidat şi profesorii examinatori, dă cuvîntul P. C. Sale părintelui Prof. Ioan G. Coman, referent principal şi îndrumătorul ştiinţific sub a cărui conducere părintele candidat şi-a pregătit şi redactat lucrarea.

Prea Cucernicia Sa, părintele Prof. Ioan G. Coman dă citire referatului-prefaţă în care, după ce arată că în lumea veche, în epoca sfinţilor părinţi, erau frecvente călătoriile de tot felul, mai lungi sau mai scurte, «călătorii misionare, călătorii de studii, călătorii de afaceri şi călătorii diplomatice, călătorii la sinoade ecumenice şi locale, călătorii oficiale, călătorii în exiluri, călătoriile de edificare spirituală, pelerinajele, precizează că printre acestea, un rol deosebit de important îl aveau călătoriile la Locurile Sfinte, făcute din îndemnul inimii şi căldura evlaviei, mai ales după ieşirea creştinismului din perioada persecuţiilor, adică începînd din secolul IV, cum ne dovedesc însemnările de drum care au fost transmise pînă la noi sub diferite titluri cum sînt: *Itinerarium Burdigalense; Silviae (Egeriae) peregrinatio ad Loca Sancta; Petri Diaconi liber de Locis Sanctis; Eucherii quae fertur de situ Hierosolymitani urbis...; Theodosius de situ terrae sanctae; Breviarius de Hierosolyma; Antonini Placentini itinerarium; Adamnani de Locis Sanctis libri tres; Baedae liber de locis sanctis,* — opere scrise între secolele IV şi VIII după Hristos şi editate de P. Geyor sub titlul: *Itinera Hierosolymitana saeculi IV—VIII*, în «Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum», vol. XXXIV, Vindobonae 1898. Autorii acestor însemnări de călătorie nu erau totdeauna clerici şi nici totdeauna bărbaţi; erau printre ei şi femei, cum e cazul cu călugăriţa de neam nobil dintr-o mînăstire din Galicia, din nord-vestul Spaniei, al cărei nume nu e nici pînă astăzi definitiv fixat de critică, acesta oscilînd între Silvia, Aetheria şi Egeria; ultimul pare a se impune potrivit celor mai recente cercetări şi retipăriri de ediţii.

Părintele Marin Branişte, parohul comunităţii de pe lîngă biserica ortodoxă română din Viena, apreciind valoarea istorică, liturgică şi spirituală a itinerariului Egeriei, a consacrat acestuia proiectul tezei sale de doctorat intitulat: *Însemnările de călătorie ale pelerinei Egeria (sec. IV). Studiu introductiv, traducere şi note*, cu 365 de pagini dactilografiate, plus un număr de planşe, fotografii, reproduceri etc.

Lucrarea prezentată ca proiect şi admisă ca teză de doctorat, cuprinde două părţi principale: un studiu introductiv şi textul propriu-zis al descrierii călătoriei, tradus în româneşte, după versiunea în limba latină, adică din chiar limba în care a scris şi pe care o va fi vorbit pelerina Egeria.

I. *Studiul introductiv* la însemnările de pelerinaj ale Egeriei cuprinde 11 capitole: 1. Pelerinajele la Locurile Sfinte în Biserica veche; 2. Pelerinajul Egeriei: consideraţii asupra felului cum sînt prezentate notele de călătorie ale pelerinei; 3. Textul itinerariului Egeriei: manuscrise, ediţii, traduceri şi studii principale de ansamblu; 4. Autorul itinerariului, numele, patria şi personalitatea sa; 5. Data şi durata pelerinajului; 6. Itinerariul pelerinajului; 7. Locurile Sfinte din Ierusalim şi din împrejurimi, în epoca pelerinajului Egeriei; 8. Cultul bisericesc la Ierusalim în epoca Egeriei; 9. Clerul bisericesc, călugării, asceţii, solitarii, trăitorii în feciorie; 10. Limba şi stilul itinerariului Egeriei; 11. Consideraţii de încheiere la studiul introductiv: importanţa memorialului de călătorie al Egeriei.

Folosind ediţii, traduceri, studii şi comentarii recente, Părintele Marin Branişte nu se mulţumeşte numai cu sistematizarea unui vast material selectat cu grijă, ci prin analize noi ale textului şi ale problemelor incluse în el, aduce contribuţii personale şi deschide perspective interesante pentru continuarea cercetărilor itinerariului Egeriei. Se fac observaţii utile asupra textului, autorului, datei şi duratei pelerinajului, cu concluzii dintre care unele pot fi considerate ca definitive. Dacă elementele esenţiale ale itinerariului ca nume de munţi, pustiuri, biserici, localităţi, persoane etc., au fost luate din însuşi textul Egeriei, autorul are meritul de a invoca, pentru chestiuni de spiritualitate sau de detaliu, personalităţi patristice contemporane sau cvasicontempo-

rane ca Eusebiu al Cezareei, Sf. Chiril al Ierusalimului, Sf. Ambrozie, Sf. Ioan Gură de Aur, Ieronim, Rufin, Palladiu etc., precum și rezultate ale cercetărilor arheologice la Locurile Sfinte. Autorul tezei a pus în lumină deplină interesanta instruire a catehumenilor, numărul de 2—3 predici la fiecare slujbă, clerul, monahii și nesfîrșitele procesiuni între diversele biserici: Martyrion, Anastasis, Eleon etc. El arată interes deosebit pentru limba și stilul Itinerariului, scris în latina populară a epocii, pe care, la Dunărea de Jos, în aceeași perioadă, o foloseau Auxențiu de Durostorum, Maximin etc. Circa 600 de note susțin științific și împodobesc studiul.

II. *Traducerea itinerariului însoțită de note.*

A. Descrierea drumurilor de pelerinaj, Pelerinajul la Sinai și în ținutul Goșen, Pelerinajul la muntele Nebo și împrejurimi, Pelerinajul în țara lui Iov, Pelerinajul în Mesopotamia, Întoarcerea la Constantinopol.

B. Descrierea cultului bisericesc de la Ierusalim cuprinzînd: Săptămîna liturgică, Anul liturgic: Epifania și Întîmpinarea Domnului, Postul Mare, Sîmbăta lui Lazăr și Duminica Stîlpărilor, Săptămîna Patimilor, Săptămîna Paștilor și Cincizecimea, Instruirea candidaților la botez, Sărbătoarea «Înnoirilor», Notele la traducerea textului Itinerariului, Anexă: Traducerea *Scrisorii călugărului Valerius către frații săi de călugărie de la Vierzo, spre lauda Preafericitei Etheria.*

Traducerea este, în general, fidelă, corectă, clară și fluentă, deși textul latinesc, în afară de lacunele mari de la început și de la sfîrșit, este presărat cu termeni rari, cu nereguli fonetice și sintactice proprii latinei populare din perioada Egeriei. Uneori, traducerea merge în fraze lungi, ori în repetări care nu pot fi eliminate fără primejdia infidelității față de original. Părintele Marin Branișteține strict la fidelitatea versiunii românești, fiind vorba de o operă în care se dau preciziuni geografice, topografice, istorice și liturgice venite de la un martor ocular. Un merit deosebit al traducerii este redarea în limbajul de azi a termenilor tehnici liturgici folosiți de Egeria ca *antiphone, missa* (și cu sens de liturghie), *oblatio* (împărtășanie și liturghie), *cathedra, competentes* etc. și încercarea de a semnala tot prin termeni tehnici evoluția diverselor oficii liturgice. Titlurile capitolelor și uneori ale paragrafelor nu sînt împrumutate exclusiv din ediția H. Pétré după care s-a făcut traducerea ci, uneori, date de autorul tezei, după considerente mai complexe. Numele proprii și alte amănunte sînt confruntate tot timpul cu *Onomasticonul* lui Eusebiu al Cezareei sau cu *Lectionarul armean* și redate cel mai adesea după versunile românești ale Bibliei. Cu note mai puține și mai restrînse, traducerea de față poate fi cuprinsă în Colecția de «Părinți și scriitori bisericești» sau în aceea care apare sub numele de «Biblioteca teologică». Îmbrăcată într-o formă mai literară, dar respectînd fidel originalul și fără note, afară de cele referitoare la textul Sfintei Scripturi, această traducere ar putea fi pusă la îndemîna credincioșilor ca broșură de edificare.

Notele de călătorie ale Egeriei constituie prin ele însele un capitol dens din cultura și civilizația creștină în a doua jumătate a secolului IV. Studiul și traducerea de față pun în valoare și actualizează acest capitol prin o pătrunzătoare analiză a factorilor istorico-geografici și liturgici ai continuității creștine pînă azi.

Lucrarea părintelui Marin Braniștesubliniază momente și aduce informații prețioase din istoria culturii creștine, informații care vor îmbogăți spiritualitatea românească la capitolul despre cunoașterea Locurilor Sfinte. Analizele atente, migăloase și variate ale problemelor ridicate de textul Itinerariului Egeriei, confruntarea continuă cu Sfînta Scriptură și cu documente patristice contemporane sau cvasicontemporane, discutarea critică a întregului ansamblu dar, mai ales, a unor termeni controversați, raportarea constantă a cultului de la Ierusalim la cultul bizantin și la tradițiile noastre religioase de astăzi, relevarea neîntreruptă a interesului pe care Egeria îl poartă tuturor lucrurilor pe care le vede și le aude, afecțiunea ei pentru viața monahală și evlavia profundă în toate situațiile, fac din lucrarea de față o contribuție de mînă întîi la patrimoniul științei teologice românești.

Bogăția deosebită a documentației studiului introductiv al Itinerariului și a lămuririlor exegetice ale raducerii prin sute de note, metoda critică filologico-istorico-liturgică împletită sobru cu evlavia, unele interpretări personale ale textului sau a unor detalii de cult prin interesante considerații filologice, pătrunderea cu care analizează unele aspecte lingvistice ale textului, la care se adaugă limba română aleasă și clară

a întregii lucrări, fac din teza de față o primiție valoroasă pe care părintele Marin Braniște o oferă Bisericii și țării noastre. Este o lucrare de îndelungă migală și maturitate care redă, după un document din secolul IV, panorama fidelă a vieții creștine de la Locurile Sfinte și din unele centre religioase ale Orientului Apropiat din această epocă, panoramă văzută de o martoră oculară, peregrina Egeria venind din nord-vestul Spaniei. Cititorul va urmări cu satisfacție și interes aceste pagini sobre, limpezi, pline de mișcare, de cunoștințe, de evlavie și de dragoste de adevăr.

În încheierea referatului-prefață, părintele Prof. Ioan G. Coman arată că pentru motivele mai sus menționate «cei patru referenți ai tezei: Pr. prof. Ioan Rămureanu, Arhid. prof. Constantin Voicu, rector al Institutului teologic universitar din Sibiu, Pr. prof. Teodor Bodogae și cu Prea Cucernicia Sa își fac o plăcută datorie de a recomanda Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin tipărirea într-una din revistele Bisericii Ortodoxe Române a prezentei teze de doctorat în teologie la specialitatea Patrologie pentru a putea fi cunoscută și studiată atît de teologii cît și de credincioșii Bisericii noastre și pentru a pune în circulație roadele unei munci vrednice de vremea noastră».

După prezentarea referatului, primul dintre membrii comisiei examinatoare care începe «dialogul» cu părintele candidat este P. C. Sa părintele Prof. I. G. Coman, după care urmează P. C. Sa părintele Arhidiacon Prof. Constantin Voicu, P. C. Sa părintele Prof. Ioan Rămureanu și P. C. Sa părintele Prof. T. Bodogae. Întreaga comisie examinatoare, și mai ales părintele Prof. Ioan G. Coman, asaltează literalmente pe candidat cu o sumedenie de întrebări, unele de amănunt și de cunoaștere a textului latinesc, la care părintele candidat face dovada unei pregătiri deosebite, atît în ce privește cunoașterea perfectă a lucrării prezentate, cît și în domeniul teologiei în general și a Patristicii în special, încît atmosfera generală a examenului este într-adevăr aceea anticipată de părintele profesor președinte: un dialog de înaltă ținută academică și teologică, care se încheie în entuziasmul admirației și mulțumirii generale, atît ale comisiei de examinare pentru răspunsurile frumoase primite, cît și ale candidatului și ale publicului prezent în sala de examen. După deliberare, comisia examinatoare, prin cuvîntul părintelui profesor președinte, Dumitru Radu, anunță părintelui Marin Braniște promovarea examenului prezentat cu media 10 și cu calificativul excepțional, și apoi îl invită să depună jurămîntul, potrivit Regulamentului, după care P. C. Sa părintele D. Radu proclamă pe părintele candidat doctor în teologie și adresează noului suprem laureat felicitări și urări de noi succese în activitatea sa viitoare în ogorul pastorației și al teologiei în general, elogiindu-l pentru activitatea pastorală și literar-teologică de pînă acum, ilustrată de numeroasele și deosebitele realizări în parohiile pe care le-a păstorit și de foarte numeroasele articole, studii, recenzii, prezentări și alte lucrări literar-teologice publicate pînă în prezent în revistele Patriarhiei Române, cît și în străinătate, mai ales de cînd este conducătorul spiritual al comunității românilor ortodocși din Austria, unde s-a evidențiat în mod deosebit prin redactarea și editarea «Almanahului parohiei ortodoxe române din Viena», prestigioasă publicație de cultură românească, ajunsă pînă acum, sub conducerea Prea Cucerniciei Sale, în al șaptelea volum, alături de redactarea revistei trimestriale «Luceafăr Nou», editată de Asociația Unirea — Prietenii României în Austria — periodice în care semnează numeroase contribuții personale (articole, predici, recenzii, cronici, poezii religioase etc.) în fiecare număr.

«Teza pe care a prezentat-o și i-a adus supremul titlu academic conferit ca o încununare, dar nu ca o încheiere a acestei bogate și fructuoase activități — a adăugat P. C. Sa, părintele profesor D. Radu — constituie o lucrare de referință, o lucrare de prestigiu și de mare importanță în serviciul Bisericii și al culturii noastre teologice».

După ce își exprimă nădejdea și dorința că și alte lucrări de ținută teologică și științifică vor apare în viitor sub semnătura noului suprem laureat, P. C. Sa prof. D. Radu, în încheiere, arată că «primul și cel mai de seamă interes în Biserică este hrana spirituală atît de necesară mai ales în vremea noastră caracterizată de vîltoarea secularismului actual, iar Părintele Marin Braniște a dat dovadă că este înalt calificat în acest sens». Felicitîndu-l încă odată călduros și îmbrățișîndu-l, îi urează noi și tot mai mari succese în întreaga sa activitate.

În cuvîntul de răspuns, noul doctor în teologie arată că este copleșit de înalte și intense sentimente de emoție și bucurie deosebită pentru momentul solemn pe care îl trăiește, chiar dacă pînă la vîrsta de 65 de ani s-a socotit printre studenți.

Mulțumește apoi lui Dumnezeu pentru darurile și pentru puterea de muncă pe care i le-a dăruit cu îmbelșugare și pentru care Îi este veșnic recunoscător și nestrămutat rîvnitor în a-I sluji cu statornicie, cu totală dăruire.

Exprimă mulțumiri Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin pentru încrederea pe care i-a arătat-o și pentru aprobarea pe care i-a acordat-o de a susține acest examen înainte de publicarea tezei.

Mulțumește P. C. Sale, părintelui Prof. Ioan G. Coman pentru toate îndrumările și ajutorul dat de-a lungul studiilor sale, pentru licența în teologie, pe care le-a început cu Prea Cucernicia Sa, le-a continuat la cursurile de doctorat și le-a încheiat tot cu Prea Cucernicia Sa prin dobîndirea acestui suprem titlu, socotindu-se copleșit de recunoștință și de bucurie pentru acest privilegiu pe care Dumnezeu i l-a acordat, și-l încredințează că îi va purta neîncetat chipul în minte și în suflet, alături de cele mai scumpe amintiri ale sale.

Adresează, în fine, mulțumiri tuturor celorlalți profesori din comisia de examen precum și tuturor profesorilor care au contribuit la desăvîrșirea pregătirii sale teologice și la formarea sa pentru munca pastorală și pentru viață, încredințîndu-i pe toți că își va spori eforturile pentru a onora, atît pe plan pastoral-duhovnicesc, cît și pe plan teologic și spiritual-cultural în general, supremul titlu academic și teologic ce i sa conferit.

*
* *

Părintele Dr. Marin Braniște s-a născut la 25 martie 1915, în comuna Suseni, județul Argeș, fiind al patrulea — în ordinea vîrstei — dintre cei 11 copii (9 în viață și doi decedați) ai lui Marin D. Braniște, învățător (decedat la 29 mai 1955) și al Anei M. D. Braniște (decedată la 6 ianuarie 1967).

A urmat școala primară de 5 ani, în comuna natală (1922—1927); a frecventat apoi cursurile Seminarului de 8 ani din Curtea de Argeș (1927—1935), la a cărui absolvire a fost întîiul între 47 candidați, cu media 9,57%. După aceea s-a înscris la fosta Facultate de teologie a Universității din București (1935—1939), pe care a absolvit-o cu media 10 (zece). Mai tîrziu a absolvit și Seminarul Pedagogic «Titu Maiorescu» din București și a depus examenul de capacitate pentru profesorat, specialitatea principală Religia și secundară Limba Greacă, în sesiunea 1946, fiind clasificat întîiul pe țară, cu media 10 (zece) la principală.

Concomitent cu studiile universitare a îndeplinit și funcția de cîntăreț bisericesc și dirijor de cor, întîi la parohia Costescu din București și mai apoi la parohia «Oborul Vechi» din același oraș (1936—1942), întreținîndu-se astfel la studii. În anul 1942 a fost hirotonit preot paroh la parohia Sfîntul Nicolae din Costa din orașul Slatina, unde a funcționat între anii 1942—1944, fiind în același timp și profesor de Religie la Liceul Comercial și la Școala profesională din același oraș (1943—1944). În anul 1944 a fost transferat ca preot la Catedrala Sfîntul Gheorghe din Pitești; în acest oraș a fost și profesor de educație religios-morală la Școala profesională din Pitești (1945—1947). Între anii 1948—1953 a îndeplinit și funcția de protopop al fostului raion Pitești, iar între anii 1963—1970 a făcut, cu concursul fostei Direcții a Monumentelor Istorice, restaurarea bisericii «domnești» Sf. Gheorghe, monument istoric, ctitoria lui Constantin Șerban Basarab (Cîrnul) (1656) și a soției sale, Bălașa doamna. De la 1 nov. 1974 a fost numit preot slujitor al Parohiei Ortodoxe Române din Viena, unde funcționează și azi, îndeplinind în această calitate și diferite sarcini date de Patriarhia Română (participări la congrese și conferințe bisericești, teologice și ecumeniste, reprezentarea Bisericii noastre la diferite festivități și întîlniri interconfesionale etc.); editează, totodată, Almanahul Parohiei Ortodoxe Române din Viena, începînd cu volumul din anul 1974 și revista «Luceafăr Nou».

În sesiunea 1955, s-a prezentat la examenul de admitere la Cursurile de magisteriu de pe lîngă Institutul teologic din București, reușind pe primul loc cu media 9,80%. A absolvit aceste cursuri în iunie 1958. La 16 nov. 1960, a susținut examenul general aprofundat de admisibilitate pentru titlul de magistru, fiind declarat absolvent, cu media 9,25%. După aceea și-a redactat proiectul tezei de doctorat, cu subiectul: *Itinerarium Egeriae (Peregrinatio Aetheriae), studiu introductiv și traducere din limba latină, cu note*, lucrare pentru care a obținut titlul de doctor în teologie.

În cadrul activității publicistice, în afară de numeroase articole, studii, recenzii și cronici publicate în revistele Eparhiei Rîmnicului și Argeșului (Păstorul Ortodox și Buletinul Eparhiei Argeș, între anii 1942—1947), părintele Marin Branișteа publicat următoarele lucrări de seminar la doctorat și studii mai importante:

1. *Concepția Sfîntului Ioan Hrisostom despre familie*, în rev. «Studii Teologice», anul IX (1957), p. 125—151.

2. *Concepția Sfîntului Ioan Hrisostom despre prietenie și dragoste*. Ibid., p. 649—672. (Aceste două lucrări mi-au fost solicitate și au fost trimise în traducere germană la Redacția «Bibliotheca Classica Orientalis», documentarea literaturii vechi — științifice a Uniunii Sovietice și a țărilor de democrație populară (Institutul pentru studiul antichității greco-romane de pe lîngă Academia de Științe din Berlin).

3. *Elogiul prieteniei și păcii la Sfinții Părinți Capadocieni*. «Studii Teologice», seria II, anul VII (1957), p. 452—478.

4. *Patriarhi de Constantinopol prin Țările Românești, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea*, «Mitropolia Olteniei», anul X (1958), p. 45—61.

5. *Panoplia Dogmatică în editio princeps*, Tîrgoviște, 1710, Ibid, p. 501—510.

6. *Eshatologia în concepția lui Origen*, «Studii Teologice», seria II, anul X (1958), p. 440—453.

7. *Concepția antropologică a lui Clement Alexandrinul*, Ibid., p. 588—599.

8. *Însemnări pe vechile cărți de cult de pe la bisericile din Pitești*, «Mitropolia Olteniei», anul XIII (1961), p. 195—208.

9. *Catagrafia preoților din județul Argeș la 1833, întocmită de Ocîrmuire*, Ibid., p. 395—420. (În colaborare).

10. *Alegerea și așezarea preoților în slujbă, sub Regulamentul Organic în Țara Românească, după documentele argeșene*. Ibid., p. 619—634.

11. *Date catagrafice bisericești în fostul județ Olt, la anii 1833—1838*. Ibid., anul XIV (1962), p. 375—400. (În colaborare).

12. *Momente și aspecte ale prieteniei Sfinților Părinți Capadocieni*, Ibid., p. 40-56.

13. *Privilegii acordate negustorilor și meseriașilor băjenari, în cadrul așezămintelor coloniștilor bulgari din 1830*, Ibid., p. 544—548.

14. *Complexul rupestru Vardzia din Gruzia*, «Biserica Ortodoxă Română», anul LXXXI (1963), p. 959—961. (În colaborare).

15. *Noi contribuții la localizarea luptei de la Rovine din anul 1934*. «Mitropolia Olteniei», anul XV (1963), p. 612—618.

16. *Partenie Nica Buligeanu* (1786—1827). Ibid., p. 735—764.

17. *Vechile cruci de piatră din cuprinsul și vecinătatea orașului Pitești*. Ibid., anul XVI (1964), p. 39—50. (În colaborare).

18. *Samuil Tărtășescu, episcop locotenent de Argeș* (1840—1849), Ibid., an. 1969, nr. 3—4, p. 247—250.

19. *Un metoc al Mitropoliei Țării Românești în Pitești, Schitul Buliga*, în rev. «Mitropolia Olteniei», an. 1966, nr. 1—2, p. 47—106.

20. *Școli pe lîngă bisericile din Pitești, înainte de Regulamentul Organic*, Ibidem, an. 1965, nr. 3—4, p. 173—185; an. 1972, nr. 1—2, p. 70—80; an. 1974, nr. 3—4, p. 252—265.

21. *Pisanii, manuscrise și însemnări pe cărțile de cult de prin bisericile din Pitești*, Ibidem, an. 1967, nr. 11—12, p. 932—938 și an 1971, nr. 1—2, p. 61—65 și nr. 3—4, p. 257—262.

Editarea Almanahului Parohiei Ortodoxe Române din Viena pe anii 1974—1980 (7 volume apărute pînă acum), în calitate de redactor responsabil și autor al majorității articolelor, predicilor, recenziilor, cronicarilor care alcătuiesc conținutul fiecărui număr.

30. Editarea revistei «Luceafăr Nou», a Asociației «Unirea — Prietenii României în Austria» (revistă trimestrială), ca mai sus.

Pe lîngă toate acestea, Prea Cucernicia Sa, părintele Marin Branișteа mai publicat diverse numeroase recenzii, note și însemnări bibliografice, poezii religioase (în revista «Tinerimea Creștină» și «Păstorul Ortodox»), note de cîntece populare (în revista «Izvorașul»), predici și cuvîntări diverse în diferite reviste și mai ales în «Mitropolia Olteniei».

*
* *

În aceeași zi de 30 iunie 1980, însă după-amiază, începînd cu orele 17,00 a avut loc *examenul pentru titlul de doctor în teologie al Prea Cuviosiei Sale, părintelui Arhimandrit (Constantin) Chesarie Gheorghescu*, care a prezentat în acest scop o teză de doctorat cu privire la *Învățătura ortodoxă despre iconomia dumnezeiască și iconomia bisericească*, publicată în Revista «Studii teologice», nr. 3—6/1980.

Comisia examinatoare a fost alcătuită din părintele Prof. Constantin Galeriu, ca președinte, părintele Prof. Dumitru Stăniloae, de la Institutul teologic din București, referent principal; părintele Prof. Ioan Ică de la Institutul teologic din Sibiu, coreferent; părintele Prof. Arhid. Ioan Zăgrean (Sibiu), coreferent; D-l Prof. Iorgu Ivan (București), coreferent; părintele Prof. Dumitru Radu (București) și D-l Prof. Nicolae Chițescu (București).

Deschiderea ședinței de examen o face P. C. Sa, părintele Prof. Constantin Galeriu, care dă citire, ca de obicei, procesului-verbal pentru susținerea tezei de doctorat, prin care face o prezentare a persoanei candidatului și anunță subiectul tezei, iar apoi dă cuvîntul referentului principal, P. C. Sa părintele Prof. Dumitru Stăniloae. Prea Cucernicia Sa citește referatul care, în cazul de față, este însăși prefața tezei de doctorat, publicată în revista menționată și în extras din care cîte un exemplar s-a pus la dispoziția fiecărui membru al Comisiei examinatoare. În referat se face o caracterizare a temei tratate, a dificultăților și laturilor ei mai mult sau mai puțin accesibile în abordare și a modului cum autorul a desfășurat și soluționat toate problemele legate de tema abordată.

Odată terminată lectura referatului, *părintele Prof. Dumitru Stăniloae* începe șirul întrebărilor, cerînd candidatului să vorbească despre iconomia divină la Sfinții Părinți și despre iconomia Bisericii Ortodoxe pe baza iconomiei divine.

Părintele Prof. Ioan Ică observă apoi că, deși autorul citează în lucrarea sa pe Sfîntul Ioan Damaschin, scapă din vedere să menționeze definiția pe care acesta o formulează și care devine clasică cu privire la iconomia dumnezeiască și întreabă apoi pe candidat dacă a avut dreptate patriarhul ecumenic Ieremia II să-i numească pe luterani «eretici» și dacă pot fi ei numiți și astăzi eretici; dacă Biserica poate împărtăși harismele sale eterodocșilor și cum poate Biserica să se apropie de cei ce se află «extra ecclesiam».

Părintele Prof. Arhid. Ioan Zăgrean își exprimă părerea că ar fi trebuit să se rezume în finalul fiecărui capitol conținutul său și apoi cere candidatului să răspundă de la care lege nu se face, din punct de vedere moral, nici un pogorămînt și de ce; care sînt limitele dispensiei în morală și ce pogorămînt s-a aplicat de către Biserica Ortodoxă Română clericilor români uniți la revenirea lor în sînul Bisericii-Mame, în 1948.

D-l Prof. Iorgu Ivan întreabă în ce raport trebuie să privim totdeauna aplicarea iconomiei bisericești, față de iconomia divină; ce este propriu-zis dispensa și ce este privilegiul; care este raportul între cele două noțiuni; cum a aplicat Biserica iconomia în cadrul vieții ei cu referire la canoane, îndeosebi cele ale Sfîntului Vasile cel Mare, privitor la acrivie și la pogorămînt; cînd se aplică acestea în viața Bisericii, după Sfîntul Vasile cel Mare.

Părintele Prof. Dumitru Radu apreciază că lucrarea pe care autorul o prezintă ca teză de doctorat este o strădanie demnă de toată lauda, dar mai are totuși și unele scăpări, unele deficiențe și exprimări confuze, care sînt inerente oricărei lucrări de o asemenea amploare și formulează următoarele întrebări: Ce este mîntuirea ca atare, ce este mîntuirea obiectivă și mîntuirea subiectivă, unde se întîlnesc cele două aspecte ale mîntuirii și care este legătura ei cu iconomia; cum este prezent Mîntuitorul Iisus Hristos în Biserică, potrivit iconomiei divine; ce este iconomia bisericească, cum se articulează, la cine se referă, care sînt condițiile ei. În încheiere, Prea Cucernicia Sa opinează că în prezenta lucrare trebuie să figureze și un capitol în care să se fi exprimat unele precizări la obiecțiile aduse de unii teologi ortodocși greci la lucrarea «Despre iconomie» redactată de Biserica Ortodoxă Română pentru proiectatul Mare Sinod Ortodox.

D-l Prof. Nicolae Chițescu apreciază lucrarea ca foarte importantă, pentru că este foarte actuală și pune candidatului o singură întrebare, anume: Care este legătura subiectului tezei cu «Recapitulatio Christi».

Părintele Prof. Constantin Galeriu, încheind șirul examinatorilor, exprimă mai întîi unele reflecții, arătînd că modelul și izvorul economiei este însuși Mîntuitorul Iisus Hristos, cum îl vedem în istorisirea cu femeia cananeancă, în pilda cu fiul risipitor, în istorisirea cu sutașul și, de altfel, în primirea tuturor păcătoșilor și subliniază că Mîntuitorul aplica iconomia după consimțămîntul celor prezenți.

Apoi întreabă care este raportul dintre iconomie și persoana umană și ce păcate nu permit aplicarea iconomiei; dacă există vreo legătură între acrivie și iubire și cum se procedează astăzi în primirea eterodocșilor în sînul Bisericii ortodoxe.

La toate aceste numeroase și, uneori, foarte dificile întrebări, Părintele arhim. Chesarie Gheorghescu a răspuns cu competență, făcînd dovada unei bune cunoașteri a temei tratate și a diversității problemelor abordate, în cursul examinării. După deliberare, Comisia de examen a anunțat, prin președintele ei, Părintele prof. Constantin Galeriu, că răspunsurile candidatului au fost notate cu «foarte bine» și «excelent», iar media finală a fost de 9,43.

După depunerea jurămîntului, P. C. Sa, Părintele președinte al comisiei de examinare, prof. Constantin Galeriu, proclamă pe P. Cuv. Sa Părintele arhim. Chesarie Gheorghescu, doctor în teologie, și apoi îl felicită călduros atît pentru supremul titlu ce i s-a conferit cît și pentru viața sa pastorală deosebită și pentru realizările de pînă acum, subliniind că a prezentat o teză de dimensiuni importante, așa cum i-au fost și realizările trecute și nădăjduiește că vor fi și cele viitoare, iar tema lucrării care i-a adus supremul titlu i-a fost mereu actuală în activitatea de preot și duhovnic, în cea de profesor și director de la Seminarul Curtea de Argeș, și îi este și acum în activitatea de exarh al mînăstirilor din cadrul Arhiepiscopiei Bucureștilor.

Pentru toate acestea se cuvine recunoștință nesfîrșită și mulțumire lui Dumnezeu.

În încheiere P. C. Sa Părintele prof. C. Galeriu formulează rugăciunea ca Dumnezeu să aducă Prea Cuvoșiei Sale Arhim. Chesarie Gheorghescu succes deplin și pe viitor în ogorul sfintei Ortodoxii românești cu iubirea adevărului și aplicarea acriviei.

În cuvîntul de răspuns, P. C. Sa, părintele Arhim. Dr. Chesarie Gheorghescu, puternic emoționat de momentul acestei împliniri și de cuvintele părintelui Prof. C. Galeriu, exprimă «cele dintîi și cele mai mari mulțumiri lui Dumnezeu pentru ajutorul pe care i l-a dat în toate împrejurările și momentele importante din viață pentru a putea ajunge și la această realizare».

Mulțumește apoi părintelui Prof. C. Galeriu pentru cuvintele deosebite pe care le-a rostit la adresa Prea Cuviosiei Sale, mulțumește tuturor celorlalți profesori pentru amabilitatea, răbdarea și stăruința cu care l-au sprijinit în timpul studiilor și mai ales în timpul pregătirii și redactării tezei de doctorat.

«Îmi îndrept gîndul — a continuat Prea Cuviosia Sa — cu profundă gratitudine către Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin pentru încrederea și aprecierea pe care le-a arătat totdeauna față de smerita mea persoană și pentru cuvintele de stimulare prin care mi-a inspirat mereu noi imbolduri de sporire a eforturilor pentru a ajunge la realizarea din acest moment, realizare pe care o consider răsplătire a străduințelor mele de pînă acum, dar și un punct de demarcație între ieri și azi spre un mîine cu noi și mai mari răspunderi la care mă obligă titlul ce mi s-a decernat, cu noi împliniri în slujirea pe care o datorez lui Dumnezeu și Bisericii noastre strămoșești și în viața mea personală, monahală, ca unul care am iubit și am prețuit cinul monahal, valorile sale de trăire spirituală înaltă, de desăvîrșire, valorile duhovnicești autentice și românești care au fost în mijlocul poporului nostru dreptcredincios ca niște făclii pline de lumină și căldură, radiind raze binefăcătoare ce au strălucit de-a lungul veacurilor în întunericul împilărilor de tot felul, aprinzînd și consumînd inimile multor români în focul credinței celei adevărate și mîntuitoare, în focul dragostei de țară și de neam. Avînd drept modele, pentru viața mea, atîtea chipuri de călugări români de înaltă ținută duhovnicească, culturală și patriotică, mă voi strădui ca, pe măsura puterilor mele și cu posibilitățile de care voi dispune, să corespund așteptărilor celor ce au contribuit la această împlinire la care am ajuns în acest moment, să fac cinste totdeauna titlului ce mi s-a decernat și să nu precupețesc nici un efort ce mi se va cere în slujba Bisericii ortodoxe strămoșești și a patriei al cărei cetățean sînt».

ASISTENT

DESCHIDEREA CURSURILOR DE ÎNDRUMARE MISIONARĂ ŞI PASTORALĂ A CLERULUI ÎN SERIA A 66-A, LA INSTITUTUL TEOLOGIC UNIVERSITAR DIN BUCUREŞTI

Joi, 21 august 1980, la Institutul teologic din Bucureşti a avut loc deschiderea oficială festivă a cursurilor de îndrumare misionară şi pastorală a clerului în cea de a 66-a serie.

Festivitatea a început la ora 8,30, prin săvîrşirea în biserica «Sf. Ecaterina», paraclisul Institutului teologic, a unui serviciu divin solemn care a început cu Utrenia, a continuat cu Sfînta Liturghie, Sfinţirea Apei Mici şi s-a încheiat cu Te Deum-ul, săvîrşit de un sobor de preoţi şi diaconi alcătuit dintre membrii corpului profesoral al Institutului şi dintre cursanţi sub protia P. C. Sale, părintelui Prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului teologic din Bucureşti. Răspunsurile în cadrul serviciului divin au fost date de preoţii cursanţi sub conducerea P. C. Diacon Conf. Nicu Moldoveanu.

După încheierea serviciului divin, solemnitatea a continuat în aula Institutului teologic unde participanţii la cursuri întrunindu-se împreună cu membrii corpului didactic al Institutului au primit pe P. S. Episcop Vasile Tîrgovişteanul, vicar patriarhal, reprezentantul Prea Fericitului Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române şi pe alţi oaspeţi. A fost de faţă şi reprezentantul Departamentului Cultelor.

P. C. Sa părintele Dumitru Radu, prorectorul Institutului teologic a rostit un cuvînt inaugural în care a reliefat importanţa acestor cursuri de îndrumare misionară şi pastorală a clerului pentru reîmprospătarea cunoştinţelor teologice ale clericilor, pentru cunoaşterea la zi şi adîncirea problemelor cu care este confruntată lumea creştină în domeniul ecumenismului atît pe plan internaţional cît şi pe plan local, pe teren social şi economic, pentru împărtăşirea reciprocă din experienţa pastorală şi pentru însuşirea şi deprinderea de noi mijloace şi metode de pastoraţie ca şi pentru aprofundarea unor probleme importante de ordin practic cu aspect moral-social pe care preoţii trebuie să le cunoască în calitate de îndrumători şi păstori ai credincioşilor.

P. C. Sa, părintele prorector D. Radu a subliniat grija deosebită a Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin pentru formarea de preoţi ai zilelor noastre, cu o cît mai temeinică pregătire, pentru a corespunde şi pentru a face faţă activităţii pastorale întreite : în săvîrşirea corectă, cu demnitate şi cu pricepere a slujbelor divine în biserică, în predica pentru menţinerea şi întărirea învăţăturii ortodoxe în sufletele credincioşilor şi în exemplul vieţii personale şi a familiei preotului care poate avea de asemenea un impact foarte important în viaţa credincioşilor pentru întărirea credinţei ortodoxe şi a ataşamentului lor la Biserica ortodoxă strămoşească. De asemenea P. C. Sa a arătat că îndrumările date de Prea Fericitul Părinte Patriarh au drept scop aplicarea şi continuarea noii orientări ce se impune pentru aceste cursuri în sensul aprofundării învăţăturii de credinţă şi a cunoaşterii problemelor cu caracter social, a cunoaşterii normelor care stau la baza desfăşurării şi dezvoltării vieţii sociale în ţara noastră realizîndu-se instruirea şi formarea preoţilor pentru a fi adevăraţi slujitori ai altarelor şi propovăduitori ai dreptei credinţe dar şi buni şi demni slujitori ai poporului şi cetăţeni devotaţi ai patriei.

În continuare, P. C. Sa părintele prorector Dumitru Radu a subliniat că aceste cursuri s-au deschis anul acesta în atmosfera aflată încă sub impresia vie a manifestărilor legate de aniversarea a 2050 de ani de la crearea primului stat dac centralizat şi independent sub Burebista şi de cel de al XV-lea Congres internaţional de ştiinţe istorice la desfăşurarea căruia a participat şi Institutul teologic din Bucureşti care a găzduit lucrările Comisiei internaţionale de istorie ecleziastică comparată, afiliată la acest Congres.

Această atmosferă este întregită de entuziasmul sărbătoresc cu care este întîmpinată de întregul nostru popor cea de a 36-a Aniversare a eliberării patriei noastre de sub dominaţia fascistă, eveniment de o deosebită importanţă în istoria poporului nostru şi piatra de hotar care a marcat o nouă epocă în viaţa sa de continuă şi rodnică propăşire şi de afirmare a ţării noastre în concertul naţiunilor lumii întregi.

În încheiere, P. C. Sa părintele prorector a mulţumit P. S. Episcop Vasile Tîrgovişteanul pentru participarea la această festivitate, rugîndu-l apoi să se facă interpretul conducerii şi cadrelor didactice ale Institutului teologic pe lîngă Prea Fericitul Patriarh

Iustin pentru a-i exprima sentimentele de dragoste nepreţuită şi de ascultare fiască pe care le nutresc faţă de Prea Fericirea Sa pentru grija părintească şi interesul acordat învăţămîntului teologic şi acestor cursuri, asigurînd pe Întîistătătorul Bisericii noastre de o bună desfăşurare a lor pentru obţinerea rezultatelor dorite.

De asemenea, P. C. Sa părintele prorector a mulţumit reprezentantului Departamentului Cultelor pentru prezenţa sa la festivitate, asigurînd pe D-l Ion Roşianu, preşedintele Departamentului Cultelor, de întregul devotament şi de recunoştinţă ca şi de continua grijă a clerului de a sluji cu aceeaşi dragoste ţara şi întregul popor în făurirea şi desăvîrşirea vieţii celei noi.

După încheierea cuvîntului inaugural, cursanţii au interpretat, sub conducerea P. C. Diac. conf. Nicu Moldoveanu, cîntarea «Pre Tine Dumnezeule», glas, 8, armonizată de Prof. Nicolae Lungu.

A luat apoi cuvîntul preotul Flor Teodorescu, şeful de serie şi reprezentant al cursanţilor, vicar administrativ la Episcopia Aradului.

În cuvîntul Său, părintele vicar Flor Teodorescu a arătat că prezenţa la Institutul teologic din Bucureşti a unei jumătăţi din cea de a 66-a serie de clerici la cursurile de îndrumare misionară şi pastorală — cealaltă jumătate aflîndu-se la Institutul teologic din Sibiu — este răspunsul pe care ei îl dau la dragostea părintească şi purtarea de grijă neîncetată a Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române şi personal a Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin pentru o permanentă înnoire şi îmbogăţire misionară şi pastorală a preoţimii Bisericii noastre, «pentru reîmprospătarea cunoştinţelor teologice şi însuşirea de noi cunoştinţe pentru ca activitatea preoţilor să fie tot mai eficientă şi corespunzătoare cu cerinţele vremurilor actuale».

În continuare părintele Flor Teodorescu, exprimîndu-se cu privire «la rostul şi însemnătatea acestor cursuri» arată că deşi prin toată experienţa de viaţă şi bagajul de cunoştinţe acumulate în timpul studiilor teologice s-au fixat clar în conştiinţa fiecărui preot ţelurile spre care trebuie să năzuim cu toţii pentru mai binele semenilor noştri, totuşi, mulţi dintre preoţi s-ar putea declara nemulţumiţi de ceea ce au realizat sau de metodele folosite în desfăşurarea activităţii lor pastoral-misionare, după ce au trebuit să treacă examenul de verificare a priceperii şi capacităţii lor de muncă la locul de activitate. De aceea, un prim rost al acestor cursuri este tocmai să aducă soluţii în unele din dificultăţile întîmpinate în confruntarea preoţilor cu realităţile misionar-pastorale din parohii. Pe lîngă aceasta, cursurile sînt necesare şi pentru a conştientiza pe preoţi că trebuie să fie nişte oameni cu valenţe multiple, nişte «personalităţi» în fiecare parohie pentru ca ei să se facă şi să rămînă într-adevăr «lumina lumii» şi «sarea pămîntului», întrucît lumina se aşează deasupra să lumineze toate iar sarea este necesară la orice mîncare pentru a-i dat gust. De aceea, preotul trebuie să ştie a face lumină în toate obscurităţile oricît de mari sau mici ar fi ele şi să se facă necesar, întocmai ca sarea, în toate împrejurările şi dificultăţile vieţii. Se impune, deci, ca el să ia contact viu, direct şi conştient cu toate realităţile de aproape şi de departe, general-creştine şi româneşti, naţionale şi internaţionale. Iar aceste cursuri au menirea să satisfacă şi acest imperativ, pentru ca eforturile preoţilor în activitatea lor să poată spori util şi proporţional cu cerinţele multile ale lumii contemporane.

În continuare, Prea Cucernicia Sa a subliniat că anul acesta cursurile celei de a 66-a serii de preoţi s-au deschis sub semnul şi în contextul unor evenimente care prin ele însele sînt o adevărată şcoală pentru importanţa lor grea de sensuri şi pentru amploarea manifestărilor pline de entuziasm pe care le-au generat: «mai întîi aniversarea a 2050 de ani de la crearea statului dac centralizat şi independent sub conducerea lui Burebista, eveniment care ne cheamă nu numai la reflecţii pline de simţ patriotic şi la cercetarea trecutului de glorie al înaintaşilor noştri, dar mai ales ne îndeamnă să ne sporim dragostea de patrie, sporindu-ne eforturile generoase pentru înflorirea ei, pentru prosperitatea crescîndă a întregului pppor din care facem parte şi în care să ne integrăm tot mai perfect, cunoscîndu-i şi slujindu-i aspiraţiile, participînd cu mijloacele şi de pe poziţiile noastre specifice la clădirea vieţii celei noi.

Un alt eveniment cu înrîurire deosebită asupra vieţii culturale pe scară naţională în ţara noastră a fost cel de al XV-lea Congres internaţional de ştiinţe istorice, reuniune de înaltă ţinută ştiinţifică, care a avut loc în Bucureşti între 10—17 august, şi ale cărui lucrări s-au desfăşurat sub înaltul patronaj al preşedintelui Republicii Socialiste România.

Biserica Ortodoxă Română și alte confesiuni din țara noastră și-au adus aportul în cadrul acestui Congres prin reprezentanții lor care, constituiți într-o Comisie națională de istorie ecleziastică comparată au participat la lucrările Comisiei internaționale de istorie ecleziastică comparată, afiliată la marele forum al istoricilor, lucrări care s-au desfășurat în sălile Institutului teologic din București în zilele de 11 și 12 august, lucrări ale căror rezultate împărtășite preoților de către profesorii lor cu prilejul acestor cursuri vor îmbogăți și mai mult spiritual și cultural pe slujitorii altarelor.

De asemenea, sărbătorirea celei de a 36-a aniversări a zilei de 23 August, este și pentru preoții cursanți prilej de bucurie și de rememorare a marilor înfăptuiri ale poporului român în cei 30 de ani de la dobîndirea libertății și independenței sale naționale, înaintarea României pe calea dezvoltării spiritual-culturale și social-economice și atingerea unor cote de civilizație și prosperitate nemaiîntîlnite în istoria națiunii române. «Prefacerile adînci din viața și conștiința poporului nostru — a spus părintele vicar Flor Teodorescu — înlăturarea multor aspecte anacronice din viața socială, politică și economică a patriei a creat în acești 36 de ani, oameni noi care au realizat o istorie nouă...». În această istorie nouă se înscrie și o atmosferă de «deplină libertate religioasă, garantată și asigurată de legile statului nostru după 23 august 1944». «În contextul vieții celei noi a poporului nostru, slujitorii Bisericii ortodoxe strămoșești au sfînta și marea datorie de a sluji patria și de a sprijini cu același devotament toate străduințele poporului nostru. Sîntem datori — a adăugat P. C. Sa — să împletim în slujirea noastră misiunea sacerdotală cu străduințele din viața socială cea nouă în țara noastră, încît să fim atît adevărați slujitori ai lui Hristos cît și cetățeni devotați ai patriei».

Părintele Flor Teodorescu își exprimă apoi convingerea că «acest popas înnoitor» timp de o lună, la aceste cursuri, «deși scurt, va fi totuși suficient preoților cursanți pentru a trezi interesul lor de continuă sporire în vederea muncii de demni slujitori ai lui Dumnezeu și ai oamenilor, de iconomi ai Tainelor lui Dumnezeu și călăuzitori ai oamenilor spre mîntuire prin cultivarea stăruitoare a virtuților creștinești și cetățenești pentru realizarea unei lumi mai bune și mai drepte.

În încheiere părintele vicar Flor Teodorescu se adresează Prea Sfințitului Episcop Vasile Tîrgovișteanul, reprezentantul Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin în numele preoților cursanți aflați la Institutul teologic din București și exprimă sentimente de adînc respect, de fiască dragoste și profundă recunoștință față de P. F. Patriarh Iustin rugîndu-l să asigure pe Prea Fericirea Sa «de întregul devotament în realizarea speranțelor pe care le dorește împlinite».

Mulțumind apoi Prea Sfințitului Vasile pentru bucuria pe care a oferit-o participanților la cursuri de a fi prezent la festivitatea inaugurală a acestora îl asigură că preoții cursanți așteaptă să primească îndrumările Prea Sfinției Sale și că se vor strădui să corespundă numelui pe care-l au, prin disciplină și sîrguință în însușirea cursurilor care le vor fi predate, că vor căuta să se împărtășească din experiența fraților preoți călîți în activitatea misionară» și că vor «cînta și vor sluji împreună pentru uniformizarea slujbelor bisericești».

Exprimă de asemenea recunoștință fiască și devotament către întreg Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, recunoștință și devotament către conducerea țării, asigurîndu-o de tot sprijinul și de loialitate în împlinirea aspirațiilor de mai bine ale întregului popor. Exprimă, în sfîrșit, mulțumiri cordiale părinților și domnilor profesori și tuturor ostenitorilor Institutului teologic care se străduiesc să asigure în timpul acestor cursuri condiții cît mai favorabile pentru studiu și rugăciune.

În continuare preoții-cursanți, sub conducerea P. C. Diacon Conf. Nicu Moldoveanu au prezentat un program de cîntări religioase și cîntece patriotice după cum urmează: *Acum slobozește*, melodie bisericească pe glasul V de I. Popescu-Pasărea, armonizată de Diac. conf. Nicu Moldoveanu, *Anixandare* glas VIII, după Suceveanu, armonizate de Prof. N. Lungu, *Mama*, de I. D. Chirescu, *Românie, țara mea de dor*, de Mircea Neagu, *Astăzi fraților români*, cîntec nou popular de Prof. N. Lungu.

A luat apoi cuvîntul P. S. Episcop Vasile Tîrgovișteanul, vicar patriarhal care a rostit o alocuțiune în legătură cu importanța cursurilor de îndrumare misionară și pastorală și despre datoria preoților cursanți de a-și însuși temeinic cunoștințele predate

la aceste cursuri pentru a se face cît mai utili credincioşilor ortodocşi de astăzi care sînt confruntaţi, uneori mai mult decît preoţi înşişi, cu o mare diversitate de probleme de viaţă şi probleme sociale care decurg din noile relaţii create între oameni în societatea nouă care se construieşte în ţara noastră şi în raporturile dintre naţiuni şi popoare în condiţiile dezvoltării rapide a ştiinţei şi tehnicii şi a relaţiilor dintre creştini la nivel internaţional, a relaţiilor ecumenice şi inter-religioase.

«Utilitatea acestor cursuri — a adăugat Prea Sfinţia Sa — se dovedeşte fără îndoială în rezultatele pozitive ale activităţii pastorale-misionare pe care le-au dobîndit preoţii noştri.

În timpurile noi de mari prefaceri sociale prin care trece poporul nostru, cunoaşterea la zi a etapelor de progres şi a noilor hotărîri, destinate binelui obştesc, este de mare importanţă.

În primul rînd, experienţa muncii pastorale pe care v-o împărtăşiţi reciproc cuprinde un spor care vă ajută să vă îndepliniţi cu succes datoria de preoţi. Apoi, în al doilea rînd, reîmprospătarea cunoştinţelor teologice este un ajutor nepreţuit în a propovădui credincioşilor credinţa ortodoxă în toată puritatea ei, aşa cum am moştenit-o de la strămoşii noştri. Dar această învăţătură se propovăduieşte într-un context social şi istoric nou, de care trebuie să ţinem seamă pentru ca să obţinem roade bogate în lucrarea de mîntuire şi să ne aducem contribuţia noastră în a sluji omenirea pentru ca să-şi atingă idealurile ei de pace, înţelegere şi bunăstare. Bisericile creştine continuă strădania an de an pentru unitatea dorită. Pentru a merge în pas cu vremea şi a pregăti credincioşii noştri în această atmosferă, trebuie să cunoaştem fazele prin care se înaintează spre ţelul dorit.

Toate acestea vă vor fi prezentate şi le veţi prelucra în cadrul cursurilor la care aţi fost chemaţi să participaţi.

Acum la începutul lor — a spus în încheiere Prea Sfinţitul Vasile Tîrgovişteanul — doresc ca, în calitate de delegat al Prea Fericitului Patriarh Iustin, să vă transmit binecuvîntările Prea Fericirii Sale şi totodată, să vă urez mult succes în pregătirea aceasta, care astfel va aduce folos Sfintei noastre Biserici în îndeplinirea misiunii ei».

În continuare, a luat cuvîntul P. C. Prof. D. Radu, prorectorul Institutului teologic, care a mulţumit Prea Sfinţitului Episcop Vasile pentru frumosul cuvînt adresat preoţilor cursanţi, pentru bogatele îndemnuri şi valoroasele îndrumări care vor fi de real folos în activitatea lor din parohii, rugînd pe Prea Sfinţia Sa să transmită Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin asigurarea unei bune desfăşurări a cursurilor, pentru a da rezultate bogate, pentru binele Bisericii şi al ţării noastre.

Apoi P. C. Sa, Părintele prorector a dat citire textelor telegramelor adresate cu acest prilej Prea Fericitului Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române şi d-lui Ion Roşianu, preşedintele Departamentului Cultelor, de către preoţii cursanţi şi de către profesorii celor două Institute teologice universitare.

Festivitatea deschiderii cursurilor de îndrumare misionară şi pastorală a clerului s-a încheiat în atmosfera de total angajament pentru o bună şi rodnică desfăşurare a acestor cursuri, după care a urmat tradiţionala agapă frăţească.

ASISTENT

† Preot profesor Dr. DUMITRU BELU

În după-amiaza zilei de vineri, 5 septembrie 1980, Stăpînul vieţii şi al morţii a chemat la Sine pe binecunoscutul şi distinsul preot Dr. Dumitru Belu, fost profesor la Institutul teologic de grad universitar din Sibiu.

Profund mişcaţi sufleteşte de aceasta, cei mai apropiaţi ai decedatului, colegii, prietenii şi ucenicii au încercat simţăminte de compasiune, dar şi mîngîieri pentru vredniciile dovedite de cel care a fost preotul şi profesorul D. Belu, care a avut o viaţă bogată în roade duhovniceşti şi pilduitoare în cele de edificare sufletească.

Pr. Prof. Dr. D. Belu s-a stins între ai săi dragi din Sibiu după o lungă şi grea suferinţă.

Venind în lume la 21 noiembrie 1902 din harnicii părinţi agricultori Belu Ioan şi Stana (Ana), văzînd lumina zilei în com. Greceanca — Buzău, tînărul Dumitru (între

cei 11 fraţi ai săi: 9 băieţi şi două fete) a urmat mai întîi cursurile şcolii primare din sat. A studiat cu pasiune, cu dragoste şi rîvnă deosebită şi a absolvit apoi cursurile Seminarului teologic din Buzău (în 1923), ca premiant între cei 16 colegi ai săi. Intrînd în Facultatea de teologie din Cernăuţi, a studiat cu asiduitate, luîndu-şi licenţa în 1927 cu teza intitulată: «Caracterul moral». Pentru lărgirea orizontului său cultural, paralel cu studiile teologice a urmat şi Facultatea de Filozofie şi Litere, precum şi Seminarul pedagogic pe care însă l-a terminat la Bucureşti (în 1931). După aceste studii pe care le-a terminat strălucitor a funcţionat un timp ca profesor suplinitor la Seminarul monahal de la Mînăstirea Neamţ. După alte studii de aprofundare teologică, a obţinut binemeritatul titlu de doctor în teologie cu teza: *Hristologia Părinţilor Apostolici* (în 1929).

În 1930, din primăvară pînă-n toamnă, a funcţionat ca şef de birou la cancelaria Episcopiei Hotinului, cu sediul în oraşul Bălţi. În acelaşi an s-a transferat la Seminarul monahal din Mînăstirea Cernica — Ilfov, ca profesor suplinitor de religie, unde a funcţionat, cu o întrerupere pentru stagiul serviciului militar, pînă în 1936, cînd a fost numit ca profesor suplinitor la Academia teologică ortodoxă din Oradea.

În 1936 s-a căsătorit cu tînăra Gelmira-Maria Schiau, originară din com. Miercurea Sibiului, fiica avocatului Nicolae Schiau, din Sibiu. Dumnezeu l-a binecuvîntat cu tată prin naşterea unei fiice, Corina-Adriana-Gelmira, în 1944.

În anul 1936 a fost hirotonit diacon, iar în 1938 preot.

Din toamna anului 1936 a funcţionat ca suplinitor la Catedra de Teologie dogmatică de la Academia teologică din Oradea. Totodată a predat şi Teologia morală şi Dreptul bisericesc. În 1940 a fost numit profesor definitiv. A fost şi redactorul revistei «Legea Românească», organul oficial al acestei eparhii. A funcţionat apoi ca profesor la Academia teologică din Caransebeş.

În 1949 a fost încadrat conferenţiar la Catedra de Catehetică, Omiletică şi Noţiuni de Pedagogie modernă, la Institutul teologic universitar din Sibiu, unde a devenit apoi profesor titular. Competent, pasionat prin prelegerile sale savurate de studenţi teologi, cuvîntul părintelui Prof. Dr. D. Belu a avut un farmec, o mireasmă a harului celui care a cinstit locul de muncă cu putere de convingere cuceritoare. În 1968 s-a retras la pensie.

Dovedindu-se un mare pasionat al scrisului teologic şi patriotic, Pr. Prof. Dr. D. Belu s-a remarcat încă de la începutul activităţii sale în acest domeniu. Această vocaţie i-a fost proprie şi mereu l-a stăpînit ca un rug ce arde nemistuindu-se. Activitatea sa asiduă în domeniul Cateheticii şi Omileticii s-a concretizat prin lucrări valoroase, studii, articole, conferinţe bine documentate, tipărite în reviste şi foi religioase.

După 1944, activitatea sa publicistică a sporit, precum se poate vedea în revistele tuturor Mitropoliilor din Patriarhia Română, din «Telegraful Român», «Foaia Bunului Creştin», «Almanahul Banatului» şi altele.

Pr. Prof. D. Belu şi-a îndreptat atenţia spre multe şi diferite probleme din vastul domeniu al teologiei teoretice şi practice. Redăm mai jos unele dintre lucrările sale reprezentative: tratatul *Despre Iubire*, studiile: *Ortodoxia şi activismul omului*, *Despre icoana ortodoxă*, *Caracterul social al Rugăciunii Domneşti*, *Predica prin exemplul personal*, *Calităţile de îndrumător duhovnicesc ale Sfîntului Apostol Pavel*. Articole: *Activitatea omiletică a Sfîntului Vasile cel Mare*, în «Mitropolia Ardealului» nr. 1—3/1979; *Antim Ivireanul*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei» nr. 9—10/1964; *A propovădui, ce înţeles are*, în «Mitropolia Ardealului», nr. 3—4/1959; *Autoritatea în Biserică*, în «Ortodoxia», nr. 4/1961; *Calităţile de îndrumător bisericesc ale Sfîntului Pavel*, în «Studii teologice», nr. 9—10/1955; *Cea dintîi omiletică în limba română*, în «Mitropolia Ardealului» nr. 9—10/1963; *Cinstirea sfinţilor în Biserica Ortodoxă*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», nr. 1—2/1970; *Conceptul de faptă mîntuitoare*, în «Mitropolia Banatului», nr. 4—6/1978; *Cu privire la predică, în concepţia Sfîntului Ioan Gură de Aur*, în «Mitropolia Ardealului», nr. 3—4/1958; *Cuvînt catehetic la Praznicul Cincizecimii*, în «Mitropolia Ardealului», nr. 5—8/1976; *Datoria de a sluji aproapelui*, în «Mitropolia Banatului», nr. 5—8/1963; *De ce e necesar să predici după plan*, în «Mitropolia Ardealului», nr. 7—8/1960; *Despre Sf. Cruce*, în «Mitropolia Ardealului», nr. 1—2/1960; *Duhul Ortodoxiei*, în «Mitropolia Ardealului», nr. 3—4/1958; *Eclesiologia ortodoxă şi ecumenismul creştin*, în «Ortodoxia», nr. 4/1965; *Fraţi în aşteptarea dragostei creştine*, în «Mitropolia Ardealului», nr. 1—2/1971; *Graiul în funcţia lui etică*, în «Mitropolia

Moldovei și Sucevei», nr. 7—8/1971; *Iconografia ca izvor omiletic*, în «Mitropolia Ardealului», nr. 11—12/1958; *Imnele liturgice ca izvor omiletic*, în «Mitropolia Ardealului», nr. 3—4/1960; *Inimă curată*, în «Studii teologice», nr. 5—6/1951; *Iubirea față de semeni, ca temei al muncii în comun*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei, nr. 3—4/1961; *Împărăția lui Dumnezeu și Biserica*, în «Studii teologice», nr. 9—10/1956; *Predici la Duminici și sărbători* (în mai multe reviste), *Pacea ca temă omiletică*, în «Mitropolia Ardealului», nr. 4—6/1963; *Ortodoxia și discriminante etnice rasiale*, *Predica veacului de aur*, în «Mitropolia Ardealului», nr. 1—2/1964; *Sfinții Părinți ca izvor omiletic*, în «Mitropolia Ardealului», nr. 7—8/1959; *Sfinții Părinți despre trup*, în «Studii teologice», nr. 5—6/1957 etc.

Menționăm aici și lucrarea sa intitulată: *Unele aspecte ale etosului creștin*, rămasă, din nefericire, în manuscrs dactilografiat (345 p.).

Așa a înțeles Pr. Prof. D. Belu să atingă cele mai sensibile corzi ale inimilor cititorilor, printr-un stil plăcut, solemn și concis, cu o logică strînsă, toate vădind bunătatea, blîndețea și ordinea dinăuntru a autorului.

Prin decesul preotului Prof. Belu, am pierdut o mare personalitate teologică, un distins propovăduitor la catedră și la amvon.

Pe plan exterior activității sale didactice, profesionale Pr. Prof. Belu a fost deputat în Adunarea eparhială a Episcopiei Oradei, membru în Comitetul consultativ al Bibliotecii municipale — Timișoara, Director al sectorului pentru învățămîntul religios, în cadrul fostului Minister al Cultelor.

Pentru meritele sale în aceste activități, Pr. Prof. D. Belu a fost distins cu brîu roșu, hirotesit protoprezbiter onorific, iconom stavrofor, cu crucea patriarhală ș.a.

Pătruns fiind de însemnătatea cuvintelor Domnului nostru Iisus Hristos, glăsuind în Sf. Scriptură: «Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, ca văzînd ei faptele voastre cele bune, să preamărească pe Tatăl vostru cel din ceruri», preotul Prof. D. Belu le-a concretizat în propria sa viață prin trăire în duh preoțesc autentic și pasionat teolog-dascăl. Și-a asumat această înaltă povață evanghelică în cel mai înalt grad, atît în familie, în Institutul teologic cît și în Biserică.

Convins fiind că «pe cine iubește Dumnezeu îl încearcă și bate pe tot fiul pe care îl primește...» cînd a pierdut, la fragedă vîrstă, pe fiica sa unică, Corina, a rămas ca un atlet al răbdării, interiorizîndu-și tot mai mult prezența lui Dumnezeu în sufletul său prin credință, nădejde și dragoste fierbinte pentru Domnul. Așa certifică robusta sa convingere de preot și dascăl cu chemare spre această înaltă și sfîntă misiune cu care Pr. Prof. D. Belu s-a identificat. Ținînd în mare cinste virtutea milosteniei și avînd mereu în conștiința sa cuvintele: «cine pe lipsit ajută, pe Dumnezeu împrumută», Pr. Prof. D. Belu, cu discreție și generozitate ajuta adesea pe cei în strîmtorare materială, iar felul în care știa să apropie pe oameni dovedea o artă neîntrecută a simțului de a cunoaște oamenii.

Virtutea smereniei a fost de asemenea pentru el una din pîrghiile de ridicare și conturare a personalității sale.

În smerenie, modestie și demnitate a înțeles să-și trăiască viața și tot în smerenie modestie și cu demnitate autentic creștină a primit chemarea sa către cele veșnice.

După ce vineri și sîmbătă (5 și 6 sept. a.c.) a fost privegheat la locuința sa din Sibiu, duminică, 7 septembrie, sicriul cu rămășițele sale pămîntești a fost dus și așezat în capela mitropolitană a Institutului teologic din Sibiu, privegheat de către colegi-profesori și de către unii dintre foștii săi ucenici, acum preoți aflați la cursurile de îndrumare misionară. De acolo, a fost dus și așezat în catedrala mitropolitană, unde i s-a oficiat prohodirea luni, 8 septembrie, la praznicul Nașterii Maicii Domnului, sărbătoare care a avut darul să aducă mîngîieri, potrivite prilejului.

Slujba de prohodire a fost săvîrșită sub protia I. P. S. Mitropolit Nicolae al Ardealului, care a citit rugăciunea de dezlegare și a rostit cuvinte de mîngîiere familiei și rudeniilor celui răposat.

Soborul slujitorilor a fost format din: P. C. Pr. Traian Belașcu, fost vicar arhiepiscopesc, P. C. Prof. Dr. Sofron Vlad, fost rector al acestui Institut teologic, P. C. Pr. Prof. Dumitru Abrudan, prorectorul Institutului teologic univ. din Sibiu, P. C. Pr. Conf. Dr. Ilie Moldovan de la Institutul teologic universitar din București, precum și C. Diac. Horea Rădulescu. Răspunsurile au fost date de un cor restrîns cu participarea Prof. Gh. Șoima și P. C. Pr. I. Popescu.

P. C. Pr. prorector D. Abrudan a omagiat personalitatea celui dispărut, în numele Institutului teologic din Sibiu. Cu cuvinte alese și adînc mișcătoare vorbitorul a schițat chipul moral al celui ce a fost distinsul preot Prof. D. Belu (a se vedea în «Telegraful Român», numărul din 1—15 sept. 1980). Pr. Conf. Dr. Ilie Moldovan a prezentat, în numele Institutului teologic universitar din București, portretul fizic și sufletesc al Pr. Prof. D. Belu iar, în final, P. C. Prof. Dr. Sofron Vlad, în cuvîntul său cald a evocat amintiri deosebite de apropiere colegială în perioada de la Oradea și despre acțiuni filantropice ale regretatului dispărut și alte vrednicii ale sale care rămîn nesterse. A exprimat, de asemenea condoleanțe îndureratei soții a celui dispărut, fraților săi și celorlalte rude, celor apropiați și tuturor participanților, clerici și mireni.

După încheierea ceremoniei funebre, în dangătul plîngător al clopotului, sicriul cu rămășițele pămîntești ale celui ce a fost Pr. Prof. Dr. D. Belu a fost ridicat și purtat de 8 preoți pînă la poarta bisericii, a fost apoi transportat și așezat în cimitirul orășenesc, alături de rămășițele pămîntești ale fiicei sale, răposată în 1965.

Păstrîndu-i neuitată amintirea în inimile noastre și neîncetată pomenirea pe buzele noastre, pentru cel ce ne-a fost nouă părinte bun și dascăl înțelept, noi, fiii săi duhovnicești și învățăcei în timpul studenției, rugăm pe Părintele Ceresc să-i așeze sufletul nobil, la loc de odihnă, cu aleșii Săi în împărăția Sa, făcîndu-l părtaș și învierii Sale!

Pr. VARTOLOMEU CONSTANTINESCU

DESCHIDEREA OFICIALĂ A CURSURILOR LA INSTITUTUL TEOLOGIC UNIVERSITAR DIN BUCUREȘTI

Sîmbătă, 8 noiembrie 1980, de sărbătoarea Sfinților Arhangheli Mihail și Gavriil, a avut loc deschiderea oficială a cursurilor la Institutul teologic universitar din București.

Festivitatea, care s-a desfășurat într-un cadru sărbătoresc, a început cu săvîrșirea serviciului divin în biserica «Sfînta Ecaterina», paraclisul Institutului, unde P. S. Episcop Roman Ialomițeanul, vicar al Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștului, a oficiat Sfînta Liturghie, înconjurat de un sobor de preoți și diaconi alcătuit din cadrele didactice ale Institutului. Din sobor au făcut parte: P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului teologic universitar din București, P. C. Pr. Prof. Constantin Galeriu, P. C. Pr. Conf. Ilie Moldovan, spiritual șef, P. C. Pr. Lect. Nicolae Necula, P. C. Pr. Asist. Viorel Ioniță, P. Cuv. Ierom. Theoklitos Yanakopoulos, student grec (în anul IV), P. C. Diac. Conf. Petru I. David și P. C. Diac. Asist. Emilian Cornițescu. La serviciul divin au fost de față membrii corpului didactic al Institutului, activi și onorari. Răspunsurile au fost date de corul studenților sub conducerea P. C. Diac. Conf. Nicu Moldoveanu. Predica zilei a fost rostită de studentul Macarie I. Ioan din anul IV.

După săvîrșirea Sfintei Liturghii, s-au oficiat slujbele sfințirii apei celei mici și Te Deum-ului însoțit de un polihroniu.

După serviciul divin, în aula Institutului teologic a urmat festivitatea de deschidere a cursurilor, la care au participat P. S. Episcop Roman Ialomițeanul, vicar al Arhiepiscopiei Bucureștilor, ca delegat al Prea Fericitului Patriarh Iustin, membrii corpului didactic, doctoranzii și studenții Institutului.

A fost de față reprezentantul Departamentului Cultelor.

La intrarea în aulă, P. S. Episcop Roman Ialomițeanul a fost întîmpinat cu imnul arhieresc, după care corul studenților a intonat *Rugăciune*, de Ion Popescu-Pasărea.

Apoi P. C. Sa părintele prorector Dumitru Radu, a rostit un cuvînt de deschidere, în care a arătat că începutul unui an universitar este un popas sărbătoresc, cu reale și profunde rezonanțe în sufletele tuturor, și un moment important în viața Bisericii Ortodoxe Române, sub oblăduirea și în slujirea căreia școlile teologice își desfășoară activitatea. El constituie prilejul cel mai potrivit pentru înfățișarea unui bilanț al activității din Institut pentru anul care a trecut și pentru schițarea aspectelor importante din munca de instrucție și de educație în noul an, pentru pregătirea teologică și formarea duhovnicească și patriotică-cetățenească a viitorilor slujitori ai altarelor Bisericii Ortodoxe Române.

Apoi P. C. Sa a prezentat o situație a procesului de învățămînt în anul care a trecut cu rezultatele la învățătură și disciplină. Între activitățile Institutului a menționat și cursurile de îndrumare misionară și pastorală a clerului, seria a 66-a, pentru

pregătirea misionar-doctrinară şi pastoral-socială a slujitorilor Bisericii, prin înnoirea tematicii şi acordarea unei ponderi deosebite aprofundării şi apărării dreptei credinţe în faţa prozelitismului sectar. De asemenea, s-a referit la cursurile de îndrumare misionară cu protopopii şi preoţii misionari din Eparhia Buzăului şi din Arhiepiscopia Bucureştilor, la care au predat profesorii Institutului teologic din Bucureşti.

Pe lîngă activitatea de instruire teologică, formare duhovnicească şi de educaţie cetăţenească-patriotică a studenţilor, membrii corpului didactic au desfăşurat şi o activitate de cercetare şi elaborare teologică prin studii, articole, documentare, cronici şi recenzii publicate în revistele teologice, centrale şi mitropolitane, precum şi prin participarea la lucrările unor comisii bisericeşti locale sau intercreştine mondiale, la cel de al XV-lea Congres internaţional al ştiinţelor istorice de la Bucureşti, în cadrul Comisiei eclesiastice internaţionale, care şi-a ţinut lucrările la Institutul nostru, în zilele de 11—12 august 1980; prezidarea conferinţelor de orientare a clerului, participarea cadrelor didactice, prin referate şi intervenţii, la Conferinţele teologice interconfesionale.

P. C. Părinte Prorector a evidenţiat activitatea desfăşurată de membrii corpului didactic, peste hotare, luînd parte la lucrările unor consultaţii şi întruniri teologice, la comisiile interortodoxe şi intercreştine ale organizaţiilor intercreştine mondiale, la lucrările dialogului teologic între Biserica Ortodoxă Română şi E.K.D., interortodox şi intereformat, interortodox şi romano-catolic.

De asemenea, a amintit activitatea unor membrii ai corpului didactic pe linie editorială, prin volumele tipărite în cursul acestui an.

Referindu-se la relaţiile Bisericii noastre cu alte Biserici, P. C. Sa a menţionat schimbul de profesori şi vizitele făcute de unele personalităţi din lumea teologică, de peste hotare la Institutul teologic din Bucureşti şi Conferinţele teologice interconfesionale de la Sibiu şi Bucureşti, la care profesorii au prezentat referate şi intervenţii bine apreciate.

După ce a evidenţiat munca şi comportarea studenţilor care s-au distins în anul care a trecut, P. C. Sa a subliniat munca patriotică desfăşurată de studenţii Institutului în perioada 1—27 octombrie 1979 la I.A.S. Mogoşoaia şi I.A.S. Popeşti-Leordeni, sub supravegherea cadrelor didactice, realizînd un total de 42.210 ore de muncă.

Aducînd mulţumiri tuturor celor care au contribuit la buna desfăşurare a muncii în Institut, P. C. Părinte Prorector Dumitru Radu a trasat obiectivele pentru noul an universitar accentuînd în mod deosebit formarea doctrinar-misionară a studenţilor, arătînd îndatoririle care revin cadrelor didactice în această direcţie, conform programelor analitice revizuite. De asemenea, s-a accentuat formarea liturgico-pastorală a viitorilor preoţi, prin cursuri, seminarii şi practică liturgică, ca şi dezvoltarea şi cultivarea unei înalte conştiinţe a responsabilităţii şi slujirii faţă de lume, şi formarea patriotică-cetăţenească a viitorilor slujitori ai altarelor, în spiritul îndrumărilor date de Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin şi al hotărîrilor luate de Consfătuirea cadrelor didactice din Institutele teologice, din vara trecută. Mulţumind P. S. Episcop Roman Ialomiţeanul pentru participarea la această festivitate, P. C. Prorector Dumitru Radu şi-a exprimat apoi sentimentele de preţuire şi omagiu faţă de Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin, asigurîndu-l de toată ascultarea, devotamentul şi străduinţa cadrelor didactice pentru formarea doctrinar-misionară, liturgico-pastorală şi patriotică a studenţilor. De asemenea, a mulţumit reprezentantului Departamentului Cultelor pentru participare asigurîndu-l pe Domnul Preşedinte Ion Roşianu de educarea studenţilor în dragoste nefărmurtită şi preţuire faţă de trecutul glorios al poporului nostru şi în slujire şi devotament faţă de viaţa cea nouă din patria noastră, sprijinind independenţa şi suveranitatea ei.

Apoi P. C. Părinte Prorector Dumitru Radu a dat cuvîntul părintelui Lect. Nicolae D. Necula care a rostit prelegerea inaugurală intitulată *Preotul ortodox în faţa cerinţelor pastoraţiei contemporane*. După ce a arătat că pastoraţia, ca artă de a conduce pe credincioşi la mîntuire, trebuie să se adapteze la împrejurările în care Biserica îşi desfăşoară activitatea, P. C. Sa a reliefat trei din cerinţele actuale ale pastoraţiei, care impun metode şi mijloace noi; omul nou şi condiţiile noi de muncă şi de viaţă din ţara noastră, structura nouă a parohiilor şi apărarea dreptei credinţe. Pentru a răspunde acestor situaţii printr-o pastoraţie eficientă, se impune propovăduirea învăţăturii de credinţă, printr-o predică scripturistică şi patristică, actuală, adică să răspundă ne-

voilor sufletești ale credincioșilor de azi, și printr-o predică a faptei sau prin concordanța dintre învățătură și aplicarea ei în viață. Se impune, apoi, săvîrșirea corectă și cu trăire a serviciilor divine, iar pastorația trebuie să aibă în vedere păstrarea credincioșilor în sînul Bisericii Ortodoxe — ferindu-i de învățături greșite — și îndrumarea lor pentru a fi buni cetățeni ai patriei. Toate acestea presupun o înaltă responsabilitate a sacerdoțiului creștin și nevoia formării viitorilor slujitori ai Bisericii ca adevărați slujitori ai Bisericii și cetățeni devotați țării, conform îndrumărilor date de Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin.

După prelegerea inaugurală, corul studenților, sub conducerea P. C. Diac. Conf. Nicu Moldoveanu, a prezentat un scurt program coral alcătuit din următoarele bucăți muzicale, religioase, populare și patriotice: *Rugăciune* de Teodor Teodorescu, pe versuri de Mihai Eminescu; *Cămara Ta Mîntuitorule*, glas VIII, armonizată de Prof. Nicolae Lungu; *La Cozia pe Olt*, poem coral de Prof. N. Lungu, avînd ca declamator pe studentul Dincu Anghel din anul III; *Mama*, de Ion Chirescu, solist studentul Stoica Constantin din anul IV; *Doina și hora cu strigături*, de Prof. N. Lungu, avînd ca solist pe studentul Paraschiv Florian din anul II, iar ca strigători pe studenții: Boboiescu Valentin, anul I, și Dițu Gheorghe, anul II; *Corul vînătorilor din opera Freischütz*, de Karl von Weber; *Pui de lei*, de Ionel Brătianu; *Românie țara mea de dor*, de Mircea Neagu.

După programul muzical, a avut loc festivitatea premierii studenților merituoși care s-au distins la învățătură și au avut o conduită exemplară.

A luat apoi cuvîntul Prea Sfințitul Episcop Roman Ialomițeanul, Vicarul Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor care a spus:

«Ne aflăm la începutul unui nou an universitar. Prima nădejde este în ajutorul lui Dumnezeu. Pentru aceasta ați făcut rugăciune și ați implorat pe Dumnezeu pentru munca pe care o începeți. După obicei, cei care se îngrijesc de educația și formarea voastră în acest Institut v-au dat învățăturile care să vă fie de folos în munca pe care o veți desfășura aici. V-ați străduit ca acest început de an să-l faceți frumos prin minunatele coruri pe care le-ați prezentat.

V-ați adunat aici din toată țara pentru ca să vă cunoașteți mai bine. Vă străduiți să căpătați aici cunoștințele necesare pentru realizarea speranțelor pe care Biserica le pune în voi. Sînteți tineri, adică la începutul activității și mulți își pun speranțe mari în voi. Biserica vă iubește Iisus Hristos vă iubește așa cum a iubit pe tînărul din Evanghelie care dorea să se desăvîrșească. Biserica vă iubește, asemenea lui Hristos, ca o mamă bună și vă acoperă cu veșmîntul ei țesut din propovăduirea apostolilor, din dogmele credinței noastre ortodoxe, împodobit cu sîngele martirilor. Ea așteaptă să-l înfrumusețați și cu faptele voastre bune. Stăm acoperiți sub acest veșmînt al Bisericii, iar trupul lui Hristos încă poartă ranele pe care noi le adîncim prin viața noastră păcătoasă. De aceea să spălăm și să vindecăm aceste răni prin purtarea noastră morală frumoasă.

Lucrarea voastră are două aspecte: unul de mărturisire, altul de slujire, mărturisirea credinței și slujirea lumii. Mărturisirea voastră înseamnă unitatea voastră stăpînită de fiorul dragostei care leagă pe fiecare om de semenii săi. Să nu uitați că sînteți și trupești și duhovnicești. Nici latura duhovnicească și nici cea trupească nu se desăvîrșesc fără unitate cu Hristos. Pentru a vă desăvîrși, aveți nevoie de rugăciune. Omul duhovnicesc are nevoie de rugăciune. Să nu uitați că munca voastră are aceste două forme: o mărturisire în afară și una înlăuntru, una care se vede și una care nu se vede. Mărturisim pe Hristos prin comportarea noastră. Adevărata mărturisire a lui Hristos se petrece în omul lăuntric. Să vă împodobiți și omul din afară și pe cel dinlăuntru. Orice lucrare nu va fi încununată de succes dacă nu este făcută în același duh al unității. Cu aceasta arătați că sînteți fii duhovnicești ai Bisericii.

De unde primiți această putere de unitate? Totdeauna în Biserică auzim rugăciunea «pentru unirea tuturor». Dar puterea cea mai mare o primim din dimensiunea euharistică a Bisericii. Să vă apropiați de jertfa lui Hristos. Să fiți vrednici de această Euharistie și să vedeți mai clar legătura firească a dragostei. Sînteți tineri, aveți puteri sporite. Să le folosiți în străduințiile spre curățenie, spre înfrățire, spre a vă apropia de trupul lui Hristos. Sînteți ostașii Bisericii, ostașii lui Hristos. Să nu deveniți nici unul dezertor căci ce este mai rușinos decît să dezerteze cineva de la datoria ostășească și de la slujirea stăpînului care este Hristos? Înarmați-vă cu coiful credinței, cu pla-

toşa dragostei fierbinte de Dumnezeu şi de semeni şi cu arma răbdării pentru a vă agonisi averea duhovnicească. Aşa făcînd, veţi sluji Împăratului Hristos şi vă veţi apropia tot mai mult de Dumnezeu. Aşa veţi străluci ca slujitori ai lui Hristos şi ai Bisericii.

Să vă binecuvinteze Dumnezeu şi să vă îndrumeze voinţa spre tot lucrul bun.

La acest început de an universitar vă aduc binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin împreună cu urările de bine şi succes în lucrarea dumneavoastră».

În încheierea festivităţii, P. C. Părinte prorector Dumitru Radu, a mulţumit P. S. Episcop Roman Ialomiţeanul pentru participarea la acest moment sărbătoresc din viaţa Institutului, reprezentantului Departamentului Cultelor, P. C. Pr. Lect. Nicolae Necula pentru prelegerea inaugurală şi studenţilor, pentru programul festiv, urîndu-le succes în noul an universitar care a început.

Pr. Lect. NICOLAE D. NECULA

A 650-A ANIVERSARE A BĂTĂLIEI DE LA POSADA LA INSTITUTUL TEOLOGIC UNIVERSITAR DIN BUCUREŞTI

(1330 — noiembrie — 1980)

Marţi, 11 noiembrie 1980, corpul profesoral, împreună cu doctoranzii şi studenţii Institutului teologic universitar din Bucureşti, au sărbătorit cea de a 650-a aniversare a bătăliei de la Posada (1330). Întrunirea festivă a fost deschisă de P. C. prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului, care în cuvîntul inaugural rostit a afirmat, între altele, că «aniversarea marii victorii de la Posada, prin care a fost consolidată independenţa Ţării Româneşti sub Basarab I, este un eveniment vrednic de toată atenţia noastră, cei care sîntem beneficiarii luptei pentru independenţă dusă de înaintaşii noştri».

În continuare, P. C. Pr. Prof. Niculae Şerbănescu a conferenţiat asupra desfăşurării şi importanţei evenimentului sărbătorit. După prezentarea situaţiei politice «din părţile noastre către sfîrşitul secolului al XIII-lea şi începutul celui de al XIV-lea», autorul subliniază că «ascensiunea statului muntean şi tendinţele lui spre o politică autonomă în raport cu ţările din jur, nu conveneau de fel regelui maghiar Carol Robert, care nutrea încă pretenţii de suzeranitate asupra lui. Aşa ceva însă nu mai convenea lui Basarab, care, cu tot dinadinsul, dorea emanciparea ţării sale de sub dominaţia străină, dorea independenţa ei. Aceasta a făcut ca, probabil, după anul 1327, relaţiile dintre el şi puternicul său vecin de la hotarul de nord-vest să se strice, ajungîndu-se în 1330 la conflictul armat şi apoi la victoria românească pe care o aniversăm în toamna acestui an».

Este expus apoi măreţul eveniment, reconstituit pe baza tuturor informaţiilor disponibile începînd cu Cronica pictată de la Viena şi continuînd apoi cu diplomele emise după anul 1330 de cancelaria regelui ungur Carol Robert, în care se vorbeşte despre bătălia de la Posada. Sînt analizate apoi informaţiile din Cronica de Pojon, din cronicarii poloni Ioan Dlugosz din secolul XV şi Martin Strijkoski din secolul XVI, precum şi din vechea cronică românească a lui George Brancovici.

Toate aceste izvoare subliniază victoria românilor, dar nici unul nu indică precis locul unde s-a dat lupta. În legătură cu acest punct, conferenţiarul subliniază că «în istoriografia noastră, acest loc este cunoscut mai ales sub numele de *Posada* — care defineşte, de fapt, un loc întărit — şi se socoteşte că s-a aflat undeva pe drumul de ieşire din Ţara Românească spre Transilvania, ce trecea prin Loviştea şi apoi pe Valea Oltului, pe unde — din părţile Argeşului, unde s-a aflat la un moment dat oastea regelui Carol Robert — era cea mai scurtă cale de ajuns la Sibiu, în Ardeal. Pe aici, deci — şi, desigur, şi prin alte părţi în care se presupune că s-ar putea găsi ceva indicii ajutînd la fixarea locului luptei din 1330 — ar trebui făcute cercetări amănunţite pe teren şi sub teren «spre a i se putea stabili definitiv locul.

Pînă atunci — conchide conferenţiarul — se va folosi în continuare toponimul Posada, aşa cum, în general, l-a înregistrat istoriografia românească şi străină de pînă acum».

În ultima parte a expunerii sale, vorbitorul a prezentat personalitatea marelui domnitor Basarab I întemeietorul, învingătorul de la Posada. Se arată astfel că pentru a consolida independenţa politică a Ţării Româneşti, Basarab a încercat să organizeze şi o Biserică Ortodoxă românească independentă, ceea ce se va realiza abia sub fiul

și urmașul său, Nicolae Alexandru Basarab (1352—1364), care, cu consimțământul împăratului bizantin Ioan V Paleologul (1355—1376) și cu binecuvîntarea și aprobarea patriarhului ecumenic din Constantinopol, Calist I (1355—1363), a strămutat la Arges, în capitala sa, — unde, se socotește, că ar fi existat și înainte de el unii vlădici — pe mitropolitul de la apropiata Vicină, Iachint (1351—1372), luînd astfel ființă Mitropolia Ungrovlahiei.

În vremea sa și prin cele săvîrșite de biruitorul de la Posada, voievodul Basarab I cel Mare, «Țara Românească a căpătat o identitate istorică, a cunoscut o perioadă de prosperitate economică deosebită ca urmare a înmulțirii populației și dezvoltării vieții orășenești, s-a înfăptuit unitatea teritorială a ei, a fost dobîndită neatîrnarea și s-au creat bazele politicii externe românești. Căci victoria de la Posada nu numai că a consolidat situația politică a Țării Românești, dar a dat acesteia și un prestigiu de pe urma căruia va putea să-și arate, să-și impună pretențiile în această parte și să-și statornicească hotarul răsăritean și sudic, iar pe cel nordic să-l păstreze».

În încheierea acestei întruniri festive, P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu a subliniat încă o dată însemnătatea evenimentului aniversat și a mulțumit conferențiarului, în numele întregii asistențe, pentru competența, documentata și instructiva sa cuvîntare.

Pr. Asist. Dr. VIOREL IONIȚĂ

PR. PROF. DR. IOAN RĂMUREANU LA ANIVERSAREA A 70 DE ANI DE LA NAȘTERE

Istoria bisericească universală a fost o disciplină prezentă și cultivată în toate formele de învățămînt pe care le-a cunoscut Biserica Ortodoxă Română în decursul istoriei sale. În vechile academii domnești, sau în seminariile înființate în decursul secolului al XIX-lea, erau cunoscute și folosite în original sau în traducere lucrările de seamă din această disciplină, începînd cu Eusebiu de Cezareea († 340), părintele istoriei bisericești. În a doua jumătate a secolului trecut, odată cu apariția periodicelor bisericești, sînt înregistrate și primele contribuții românești în domeniul Istoriei bisericești universale prin strădania unor profesori ca G. Zotu, Constantin Erbiceanu, Dragomir Demetrescu ș.a.

În preajma primului război mondial, Preotul Dr. Eusebiu Popovici, profesor la Facultatea de teologie de la Cernăuți, ținea în limba germană un curs complet de Istorie bisericească universală, care tradus în românește și publicat de fostul mitropolit primat Atanasie Mironescu constituia pentru acea vreme «cel mai serios și cuprinzător tratat de Istorie bisericească universală publicat de un istoric ortodox» [1].

Încă de la începutul secolului nostru, în Biserica Ortodoxă Română nu mai era posibilă studierea istoriei bisericești universale numai după tratate grecești sau occidentale, ci, în mod firesc, se simțea nevoia prezentării unui punct de vedere propriu asupra istoriei bisericești. Astfel, în perioada interbelică și mai ales în anii care au urmat celui de al doilea război mondial, în domeniul Istoriei bisericești universale au fost înregistrate valoroase contribuții, care stau și astăzi alături de cele mai cunoscute realizări în această disciplină pe plan mondial. În acest sens s-au impus numele unor cercetători și profesori cum au fost: Ioan-Irineu Mihălcescu, mai tîrziu mitropolit al Moldovei; Teodor M. Popescu, Gheorghe Stănescu, Pr. Nicolae M. Popescu, Pr. Prof. Ioan Coman, Pr. Prof. Milan Șesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, Prof. Alexandru Elian ș.a.

Între aceste nume se înscrie la loc de frunte și părintele profesor Dr. Ioan I. Rămureanu, fost titular al catedrei de Istorie bisericească universală de la Institutul teologic universitar din București, care *la 12 noiembrie 1980* aniversează *șapte decenii* de la nașterea sa. Această aniversare nu însemnează totuși un moment de bilanț definitiv al activității Prea Cuceriniciei Sale, căci la vîrsta de șaptezeci de ani, părintele profesor Ioan Rămureanu este încă în plină putere de muncă creatoare și are pe masa sa de lucru mai multe proiecte ce-și așteaptă realizarea. Profitînd de acest mo-

1. Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, *Contribuția teologilor și istoricilor Bisericii Ortodoxe Române în cunoașterea dezvoltării istorice a Bisericii Ortodoxe*, în «Ortodoxia», XXIII (1971), nr. 1, p. 13.

ment aniversar din viața Prea Cuceriniciei Sale am considerat potrivit să aruncăm o privire de ansamblu asupra contribuției pe care părintele Prof. Ioan Rămureanu a adus-o pînă acum în domeniul istoriei bisericești universale.

Născut primul din cei patru copii ai unei familii de agricultori — pe nume Pulpea Ioan și Filofteia (născută Fuiorescu, 4 august 1884 — 15 mai 1961) din comuna Slănic, județul Muscel, rămas orfan de tată, care căzu jertfă eroică în războiul pentru întregirea neamului (fiind prins în 1916 ca prizonier în comuna Malul cu Flori, jud. Muscel și decedat în 1917 în lagărul Tuchel din Prusia Orientală, atunci la Germania), tînărul Ioan Pulpea, ce avea să-și schimbe la 15 ianuarie 1956 numele în *Ioan Rămureanu*, și-a început pregătirea teologică la Seminarul «Miron Patriarhul» din Cîmpulung-Muscel (1922—1930), și și-a desăvîrșit-o la Facultatea de teologie din București, unde la 22 decembrie 1934 obține titlul de licențiat în teologie pe bază tezei intitulată: «*Părinți și scriitori bisericești călători în primele trei secole*». Urmează o perioadă de pregătire a doctoratului la Facultatea de teologie protestantă din Paris (1935—1936), apoi la Universitatea din Strassbourg (1936—1937), frecventînd cursurile Facultății de teologie protestantă și ale Facultății de teologie catolică, precum și cursurile Centrului de studii germane din același oraș, iar în anul universitar 1937—1938 frecventează cursurile Facultății de teologie din Atena.

Alături de această activitate, care l-a familiarizat pe tînărul teolog nu numai cu limbile moderne necesare studiului, ci și cu cele mai bune metode de cercetare istorică, trebuie să mai amintim faptul că părintele profesor Ioan Rămureanu este și *licențiat al Facultății de litere și filozofie din București*, secția de limbi clasice (1943—1948). Studiile în străinătate și mai ales cunoașterea limbilor clasice, *latină și greacă*, au fost elementele de bază în formarea viitorului profesor și cercetător.

La 1 octombrie 1939, tînărul teolog Ioan Pulpea-Rămureanu este numit asistent la catedra de Istorie bisericească universală a Facultății de teologie din București, al cărei titular era pe atunci profesorul Teodor M. Popescu, după care va și urma profesorul sărbătorit acum.

În anul 1942, diaconul Ioan Pulpea (Rămureanu) publică și susține teza sa de doctorat intiluată: *Lupta împăratului Iulian împotriva creștinismului* (București, 1942, 262 p.).

Încă de la apariție, această lucrare impunea calitățile autorului ei, calități care se vor evidenția și mai tîrziu, cu privire la informația ce tinde mereu spre epuizarea întregii bibliografii, la spiritul critic pătrunzător, la expunerea sistematică și, nu în ultimul rînd, la stilul literar ales.

Aruncînd o privire generală asupra operei de pînă acum a părintelui profesor Ioan Rămureanu, putem observa că Prea Cucernicia Sa a abordat toate problemele mari ale Istoriei bisericești universale. În anul 1975, poate ca un nemărturisit omagiu la împlinirea vîrstei de 65 de ani, a părintelui profesor aniversat, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă a publicat primul volum de Istorie bisericească universală alcătuit de Pr. Prof. Ioan Rămureanu în colaborare cu Pr. Prof. Milan Șesan și Pr. Prof. Teodor Bodogae de la Institutul teologic universitar din Sibiu. Această lucrare colectivă, care va fi completată prin publicarea celui de al doilea volum în pregătire tot colectivă, va constitui mai ales pentru părintele profesor Ioan Rămureanu încoronarea activității sale didactice și științifice.

Dat fiind faptul că Istoria bisericească universală reprezintă un domeniu de cercetare atît de vast încît nu poate fi cuprins de un singur cercetător, părintele profesor Ioan Rămureanu și-a concentrat atenția asupra unor probleme de interes general pentru Biserica Ortodoxă și în chip special pentru Biserica noastră.

Am spus mai sus că profesorul aniversat acum și-a îndreptat atenția încă din anii studenției asupra Bisericii creștine primare. Pasionat de această preocupare din tinerețe, profesorul de mai tîrziu publică o serie de studii dedicate întemeierii Bisericii creștine, Sfîntului Arhidiacon Ștefan, activității Sfîntului Apostol Pavel, vieții creștine în primele trei secole, persecuțiilor etc [2]. Însă cea mai personală și poate cea

2. Vezi titlul acestor contribuții în lista bibliografică anexată.

mai importantă contribuție a Pr. prof. Ioan Rămureanu la cunoașterea Bisericii creștine din primele trei veacuri o constituie studiul de 51 de pagini intitulat: «*Cinstirea sfintelor icoane în primele trei secole*» [3].

Acest studiu, în care sînt analizate toate informațiile cu privire la arta creștină din primele trei secole, ajunge la concluzia că «în secolele I și al II-lea înfățișarea Domnului Hristos și a unor evenimente din viața Sa au cunoscut o fază simbolică sau alegorică. De la sfîrșitul secolului al II-lea și începutul secolului al III-lea apare în viața Bisericii faza *portretistică* sau *antropomorfică*, în care pictorii creștini fac eforturi lăudabile de a înfățișa persoanele sfinte și scenele religioase cît mai aproape de realitate» [4].

Prin studiul citat se aduce o valoroasă contribuție nu numai la istoria artei creștine, ci și la cunoașterea gîndirii creștine din primele trei veacuri, cu privire specială asupra imaginii pe care creștinii din secolele al II-lea și al III-lea și-au făcut-o și reprezentat-o despre Mîntuitorul Iisus Hristos. Această imagine, împreună cu mentalitatea pe care o avea drept suport, a stat nu numai la baza întregii iconografii creștine, ci a generat și coordonat, în bună parte, disputele doctrinare din secolele care au urmat.

Dar domeniul de preferință în activitatea de cercetare a Pr. prof. Ioan Rămureanu îl constituie secolul al IV-lea creștin. Perioada care începe cu împăratul Constantin cel Mare (306—337) și durează pînă la Teodosie cel Mare (378—395) este de mare importanță pentru istoria Bisericii creștine. În acest răstimp se definesc, după multe frămîntări, raporturile dintre Biserică și stat, se precizează locul Bisericii în societate.

Tot în această perioadă se intensifică activitatea misionară a Bisericii creștine. Spațiul carpato-danubiano-pontic este unul dintre teritoriile în care misiunea creștină este prezentă în tot decursul secolului al IV-lea. Ori acest teritoriu constituie aria de formare a poporului român, proces ce se desfășoară concomitent cu încreștinarea acestei populații. Creștinismul pătrunde, cel puțin în spațiul pontic, încă de la sfîrșitul secolului întîi, dar cunoaște cea mai mare dezvoltare în decursul secolului al IV-lea. De asemenea pătrunderea elementului latin la geto-daci începe încă dinainte de Hristos, dar se amplifică după războaiele de cucerire ale împăratului Traian (98—117) și se continuă după retragerea aureliană din 274. Astfel romanizarea geto-dacilor se produce concomitent cu încreștinarea lor, acestea constituind elementele de bază în procesul de formare a poporului român.

Dată fiind importanța încreștinării geto-dacilor pentru istoria poporului nostru, mulți autori s-au oprit asupra acestei teme. Pr. prof. Ioan Rămureanu este însă printre puținii cercetători care au privit încreștinarea geto-dacilor în contextul larg al situației politice și religioase din secolul al IV-lea. Activitatea multor misionari creștini care au activat în spațiul carpato-danubian, nu poate fi înțeleasă dacă nu este raportată la politica religioasă a urmașilor împăratului Constantin cel Mare și «implicit» la tulburările provocate în Biserică de arianism.

Contribuția specială a Părintelui profesor Ioan Rămureanu care poate fi socotit drept unul dintre cei mai buni cunoscători ai secolului al patrulea creștin, este aceea de a fi aprofundat mai întîi situația Bisericii din preajma Sinodului întîi ecumenic [5] de la Niceea (325) și pînă după Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol (381) [6].

Din perspectiva acestor cercetări este apoi aprofundată problema pătrunderii creștinismului la populațiile de la Dunărea de Jos. De remarcat că autorul nostru se oprește mai ales asupra unui cîmp de cercetare mai puțin abordat de cercetătorii

3. În «Studii teologice», XXIII (1971), nr. 9—10, p. 621—671.

4. *Ibidem*, p. 671.

5. Vezi Pr. prof. Ioan Rămureanu, *Sinodul I ecumenic de la Niceea. Condamnarea ereziei lui Arie. Simbolul nicean*, în «Studii teologice», XXIX (1977), nr. 1—2, p. 15—60; Idem, *Lupta Ortodoxiei contra arianismului*, în «Studii teologice», XIII (1961), nr. 1—2, p. 13—31.

6. Vezi Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol (381); Învățătura despre Sfîntul Duh și Biserică. Simbolul constantinopolitan*, în «Studii teologice», XXI (1969), nr. 5—6, p. 327—386.

români, și anume asupra răspîndirii creștinismului la populațiile traco-geto-dace de la sudul Dunării, ceea ce constituie condiția sine qua non în cercetarea pătrunderii creștinismului la nordul Dunării. Remarcăm în acest sens studiile: *Sinodul de la Sardica din anul 345. Importanța lui pentru starea pătrunderii creștinismului la geto-daco-romani* [7] și *Creștinismul în provinciile romane dunărene ale Iliricului la sfîrșitul secolului IV. Sinodul de la Sirmium din 378 și sinodul de la Acvileea din 381* [8].

Concluziile acestor cercetări le găsim sintetizate în studiul mai nou, intitulat: «*Noi considerații privind pătrunderea creștinismului la traco-geto-daci*» [9], în care se arată că «putem considera drept certă existența unor creștini izolați în Scythia Minor sau Dacia Pontică (Dobrogea) și chiar și la nordul Dunării, în Dacia Carpatică, încă de la sfîrșitul primului secol al erei creștine, adică chiar înainte de cucerirea Daciei de către împăratul Traian.

Din provinciile romane sud-dunărene ale Imperiului roman, creștinismul a putut pătrunde cu ușurință la nordul Dunării, în Dacia Carpatică, în timpul stăpînirii romane, dintre anii 106—274 și a continuat să se răspîndească și întărească apoi și după retragerea armatei romane în sudul Dunării, în Dacia Aureliană. Creștinarea geto-daco-romanilor, de la nordul Dunării, s-a făcut concomitent cu romanizarea lor. Ceva mai mult, creștinarea geto-dacilor a ajutat la romanizarea lor» [10].

Un alt capitol din programul de cercetare al Preotului profesor Ioan Rămureanu îl constituie viața și activitatea unor sfinți și martiri, legate tot de istoria Bisericii creștine de la Dunărea de Jos, cum ar fi: Sf. Irineu episcop de Sirmium [11], Sfîntul Emilian de Durostorum, martirii creștini de la Niculițel, descoperiți în anul 1971 [12] sau unii sfinți și martiri de la Tomis—Constanța [13].

Martiriul Sfîntului Irineu de Sirmium, care a fost prezentat și tradus în românește de Pr. prof. Ioan Rămureanu, este cel mai vechi act martiric în limba latină din provinciile dunărene ale Imperiului roman. Sfîntul Irineu a suferit moarte de martir în timpul împăratului Dioclețian (284—305), iar actul martiriului său are o valoare istorică, atît pentru istoria pătrunderii creștinismului în provinciile dunărene ale Imperiului Roman, cît și pentru limba latină creștină vorbită în aceste provincii.

De altfel, în prezent profesorul sărbătorit pregătește un volum de traduceri în românește din cele mai importante acte martirice, care constituie izvoarele directe ale Istoriei bisericești universale.

Pr. prof. I. Rămureanu a fost printre cei dintîi cercetători care a consacrat un studiu special «*Mișcării audienilor în Dacia Pontică și nord-dunăreană, în secolele IV—V*». P. C. Sa a scos în relief că la mijlocul secolului al IV-lea, audienii au avut în Scythia Minor (Dobrogea) și în răsăritul Daciei nord-dunărene, adică în răsăritul Munteniei și în sudul Moldovei, *mînăstiri* menționate istoricește la nordul Dunării, și episcopi, care au desfășurat aici o frumoasă activitate misionară în mijlocul populației autohtone geto-daco-romane, cum ne relatează Sfîntul Epifanie († 403): «*Fără îndoială, modul de viață al comunităților audiene este cu totul vrednic de admirație, căci toate cele ce se petrec în mînăstirile lor se realizează frumos*» (Sf. Epifanie, *Contra tuturor ereziilor*, LXX, 14, 5, ed. K. Holl, p. 247).

Cu toate acestea, preocupările de cercetare ale autorului în discuție nu s-au oprit numai asupra primelor patru secole, ci au abordat marile probleme ale istoriei bisericești, cum sînt: *Evenimentele istorice înainte și după Sinodul de la Calcedon* [14]; apoi *Încreștinarea slavilor prin activitatea Sfinților Chiril și Metodie*, sau *Situația Patriarhiei Ecumenice după căderea Constantinopolului* (1453) cu specială privire asupra activității primului patriarh sub turci, Ghenadie II Scholarios [15].

7. În «Studii teologice», XIV (1962), nr. 3—4, p. 146—182.
8. În «Studii teologice», XVI (1964), nr. 7—8, p. 408—450.
9. În «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 1, p. 164—178.
10. *Ibidem*, p. 178. 11. În «Studii teologice», XXVII (1975), nr. 3—4, p. 204—212.
12. Vezi «Biserica Ortodoxă Română», XCI (1973), nr. 3—5, 464—471.
13. În «Biserica Ortodoxă Română», XCII (1974), nr. 7—8, p. 975—1011.
14. În «Studii teologice» XXII (1970), nr. 3—4, p. 179—211.
15. În «Biserica Ortodoxă Română», LXXII (1954), nr. 7, p. 519—522.

În legătură cu începutul încreștinării ungurilor remarcăm contribuția valoroasă a autorului nostru, care a demonstrat că după așezarea lor în cîmpia panonică, la începutul secolului al X-lea, ungurii au venit mai întîi în contact cu creștinismul populației autohtone din aceste părți. Termenii creștini latini păstrați numai în limbile română și maghiară sînt o dovadă sigură a faptului că ungurii au cunoscut mai întîi creștinismul răsăritean al românilor din arcul carpatic. Mai apoi ungurii vor primi influențe creștine direct de la Constantinopol, dar în jurul anului 1000 au intrat definitiv, prin politica regelui Ștefan cel Sfînt, în sfera de influență a creștinismului apusean.

Ceea ce reținem este ideea că în fața popoarelor migratoare, strămoșii noștri daco-romani încreștinați au desfășurat o considerabilă activitate de răspîndire, a creștinismului la popoarele cu care au venit în contact și urmele acestei activități pot fi întîlnite și astăzi în elementul filologic creștin al vecinilor noștri.

De altfel una dintre preocupările constante ale cercetătorului Profesor Ioan Rămureanu o constituie studierea unor evenimente de seamă din istoria poporului român în contextul mai larg al istoriei bisericești universale.

În anul 1954, cu ocazia împlinirii a patru secole și jumătate de la săvîrșirea din viață a lui Ștefan cel Mare, autorul nostru publică, în cadrul unei lucrări colective mai mari, un studiu dedicat legăturilor domnitorului moldovean cu familiile imperiale bizantine [16].

Legăturile directe ale lui Ștefan cel Mare cu familia Comnenilor de la Trapezunt, prin căsătoria sa cu principesa Maria de Mangop, și cu familia Paleologilor, ultima dinastie din istoria Bizanțului, prin căsătoria fiicei sale Elena cu prințul Ivan cel Tînăr, fiul marelui cneaz Ivan al III-lea al Moscovei (1462—1505) și al Zoiei Sofia Paleologhina, nepoata de frate a ultimului împărat bizantin Constantin al XI-lea Dragases (1449—1453), nu constituiau un simplu act de vanitate omenească, ci, dimpotrivă, un omagiu adus celor ce reprezentaseră vreme îndelungată ideea însăși a unității Ortodoxiei; iar pentru marele domnitor român era și un act politic, prin care se declara în fața lumii îndreptățit moștenitor al valorilor culturale bizantine ortodoxe.

Din acest unghi de vedere, Ortodoxia românească, în trecutul ei, nu mai este considerată izolat, doar ca o modestă Biserică națională, ci în contextul general al întregii Biserici Ortodoxe, în cadrul căreia Biserica noastră a avut de îndeplinit de multe ori un rol hotărîtor.

Pe linia aceleiași idei amintim alte studii ale Pr. prof. Ioan Rămureanu și anume: *Antim Ivireanul — luptător pentru Ortodoxie* [17], și *Constantin Brîncoveanu, sprijinitor al Ortodoxiei* [18] ș.a.

Pe lîngă aceste coordonate de bază ale operei istorice a Profesorului Preot Ioan Rămureanu, trebuie să amintim că așa ca oricare istoric, și autorul sărbătorit a fost un conștiincios cronicar al evenimentelor contemporane mai însemnate.

Din numărul însemnat de cronici, pe care autorul nostru le-a publicat în diferite reviste și în care a prezentat evenimentele mai importante petrecute în acest răstimp în sînul altor Biserici, se cuvine să reținem mai întîi pe acelea dedicate Conciliului al doilea de la Vatican, cel mai de seamă eveniment din istoria Bisericii romano-catolice din secolul nostru.

Acestui eveniment îi sînt dedicate astfel patru studii, ce depășesc cadrul strîmt al unei cronici și în care sînt prezentate mai întîi pregătirea, lucrările și hotărîrile Conciliului II Vatican (1962—1965) și mai apoi poziția Bisericii Ortodoxe față de aceste hotărîri. În cel de al patrulea studiu din această serie, intitulat: *«Primatul papal și colegialitatea episcopală în dezbaterile Conciliului al II-lea de la Vatican»* [19] este analizată, din punct de vedere ecumenist, cea mai importantă piedică în calea apropierii dintre Biserica Ortodoxă și cea Romano-Catolică.

---

16. Vezi «Biserica Ortodoxă Română», LXXIV (1956), nr. 8—9, p. 831—853.
17. Vezi «Biserica Ortodoxă Română», LXXXI (1963), nr. 8—9, p. 831—853.
18. În «Biserica Ortodoxă Română», LXXXII (1964), nr. 9—10, p. 916—930.
19. În «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 2, p. 139—166.

«Față de concepția romano-catolică, — se arată în acest studiu — formulată în hotărîrea dogmatică *De Ecclesia*, cu privire la primatul papal, pe care episcopii catolici l-au aprobat aproape în unanimitate la 21 noiembrie 1964, în sesiunea a treia a Conciliului al II-lea de la Vatican, trebuie să scoatem în evidență că Biserica Ortodoxă, păstrătoarea nedezmințită a doctrinei autentice, neștirbite și netăgăduite a Domnului Hristos, a afirmat și a învățat totdeauna în ecleziologia sa, că Biserica este întemeiată pe temelia tuturor Apostolilor și nu pe temelia și autoritatea unui singur Apostol, Petru, a cărui pretinsă întîietate între ceilalți Apostoli ar fi moștenit-o episcopul Romei, ca vicar al lui Hristos pe pămînt. N-au existat două puteri supreme în Biserica întemeiată de Domnul Hristos, una a lui Petru și alta a Apostolilor. Puterea spirituală de a învăța, sfinți și conduce Biserica Universală a fost dăruită și încredințată de Domnul Hristos în mod egal tuturor Apostolilor, nu numai lui Petru, iar puterea acestuia nu se suprapunea puterii celorlalți Apostoli» [20].

Specificul Ortodoxiei în comparație cu celelalte confesiuni creștine este una dintre notele caracteristice constante ale studiilor profesorului sărbătorit, care a înțeles să-și închine întreaga sa activitate, în primul rînd, Bisericii strămoșești. De altfel din cele prezentate mai sus s-a putut observa că întreaga operă istorică a autorului nostru are drept coordonate de bază fie analiza unor evenimente din Istoria Bisericească universală din perspectiva Istoriei Bisericii Române, fie studierea unor evenimente din Istoria Bisericii Române în contextul larg al Istoriei Bisericești Universale.

În succinta noastră prezentare n-am intenționat și nici n-am reușit să epuizăm întreaga gamă din programul de cercetare istorică bisericească, desfășurat de Pr. prof. Ioan Rămureanu pînă la acest popas aniversar. Tematica bogată și actuală a întregii opere a autorului prezentat, ce cuprinde aproximativ două mii șapte sute de pagini, reiese clar din bibliografia sa, pe care o *reproducem mai jos*.

Pr. asist. Dr. Viorel Ioniță

BIBLIOGRAFIA

OPEREI PĂRINTELUI PROF. DR. IOAN RĂMUREANU LA ANIVERSAREA A 70 DE ANI DE LA NAȘTERE (1980)

(în ordine cronologică)

1. Recenzie la D. Balanos, *Biserica și poștulatele civilizației contemporane*, în «Biserica Ortodoxă Română», LVIII (1940), nr. 11—12, p. 863—865.
2. *Mărturii profane despre Sf. Apostol Pavel și Mîntuitorul Iisus Hristos*, în «Biserica Ortodoxă Română», LIX (1941), nr. 11—12, p. 656—665.
3. Recenzie la Ioan Lăncrăjan — *Probleme moral-religioase*, în «Biserica Ortodoxă Română», LIX (1941), nr. 1—2, p. 92—94.
4. Recenzie la Jean Coman, *Zalmoxis. Un grand problème gète*, în «Biserica Ortodoxă Română», LIX (1941), nr. 3—4, p. 234—236.
5. *Lupta împăratului Iulian împotriva creștinismului*, teză de doctorat, București, 1942, 262 p.
6. Recenzie la Diac. N. I. Nicolaescu, *Introducere în epistola către Filipeni. Captivitatea Sf. Apostol Pavel în Efes*, Buc., 1942, în «Biserica Ortodoxă Română», LIX (1942), nr. 1—2, p. 94—101.
7. *Cina cea de Taină*, în «Vremea», XVI (1943), nr. 695, p. 6.
8. *Sf. Mucenic Emilian de Durostor*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXII (1944), nr. 4—6, p. 125—140.
9. Recenzie la Paul Lemerle, *Histoire de Byzance* (Que sais-je?) Le point des connaissances acutelles, nr. 107, Paris, 1925, 127 p. în «Biserica Ortodoxă Română», LXIII (1945), nr. 9, p. 452—546.
10. *Episcopul Valentinian de Tomis. Corespondența lui cu papa Vigiliu în chestiunea «Celor trei capitole»*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXV (1947), nr. 4—9, p. 472.

20. *Ibidem*, p. 162—163.

11. Recenzie la N. Cabasila, *Tîlcuirea dumnezeieștii Liturghii*. Traducere din greceşte şi lămuriri introductive de diac. E. Braniște, Buc. 1946, în «Biserica Ortodoxă Română», LXVI (1948), nr. 1—2, p. 80—84.
12. *Bisericile Ortodoxe cu specială privire asupra Bisericii Ortodoxe Ruse*, în «Studii teologice», I (1949), nr. 1—2, p. 69—90.
13. *Configurația actuală a creștinismului*, în «Studii teologice», I (1949), nr. 3—4, p. 119—144.
14. *Strîngerea legăturilor Bisericii Ortodoxe Române cu Biserica Ortodoxă Rusă şi cu celelalte Biserici răsăritene*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXIX (1951), nr. 3—6, p. 205—224.
15. *Posibilitatea întoarcerii Bisericilor monofizite la Ortodoxie. Considerațiuni istorice şi dogmatice asupra poziției lor față de Ortodoxie*, în «Ortodoxia», III (1951), nr. 4, p. 586—636.
16. *Două noi Biserici Ortodoxe autocefale: Biserica Ortodoxă Polonă şi Biserica Ortodoxă Cehoslovacă*, în «Ortodoxia», V (1953), nr. 3, p. 477—500.
17. Cronică: *Comemorarea a 30 de ani de la moartea lui V. I. Lenin, marele conducător al Uniunii Sovietice*, în «Glasul Bisericii», XIII (1954), nr. 1—2, p. 82—85.
18. Recenzie la B. D. Grecov — A. I. Iacubovschi, *Hoarda de Aur şi decăderea ei*, Buc., 1953, în «Ortodoxia», VI (1954), nr. 1, p. 130—142.
19. *Limbajul necreştin folosit de papalitate față de celelalte confesiuni creştine*, în «Ortodoxia», VI (1954), nr. 2—3, p. 394—429.
20. *Legăturile lui Ştefan cel Mare cu familiile imperiale bizantine*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXII (1954), nr. 7, p. 719—722.
21. *Dezvoltarea legăturilor Bisericii Ortodoxe Române cu celelalte Biserici Ortodoxe autocefale*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXII (1954), nr. 8, p. 858—868.
22. Recenzie la Ovidiu Marina, *Însemnări din Bulgaria la întronizarea Patriarhului Chiril*, Buc. 1954, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXII (1954), nr. 11—12, p. 1261—1270.
23. Recenzie la N. A. Maşkin, *Principatul lui Augustus. Originea şi conținutul său social*. Trad. S. Samanian. Controlul ştiințific. D. M. Pippidi, Bucureşti, 1954, în «Ortodoxia», VII (1955), nr. 2, p. 298—303.
24. Recenzie la I. Barnea, *Relațiile dintre aşezarea de la Bisericuța Garvăn şi Bizanț în sec. X—XII*, Bucureşti, 1953, în «Ortodoxia», VII (1955), nr. 2, p. 303—304.
25. Recenzie la I. Manole, *Anton Pann. La o sută de ani de la moartea lui, 1854—1954*, Bucureşti, 1954, în «Ortodoxia», VII (1955), nr. 3, p. 455—461.
26. Recenzie la Johann W. Goethe, *Faust. Tragedie*, în rom. de L. Blaga, Bucureşti, 1955, în «Ortodoxia», VII (1955), nr. 4, p. 625—631.
27. *Legăturile Patriarhiei de Alexandria cu Țările Române*, în «Studii teologice», VIII (1956), nr. 1—2, p. 59—80.
28. *Ghenadie al II-lea Scholarios, primul Patriarh ecumenic sub turci*, în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 1, p. 72—109.
29. *Opt ani de slujire patriarhicească a P. F. Patriarh Justinian*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXIV (1956), nr. 6—7, p. 479—487.
30. Recenzie la T. M. Popescu — Pr. T. Bodogae — Prof. Gh. Gh. Stănescu, *Istoria bisericească universală*, Manual pentru uzul studenților Institutelor teologice, vol. I (1—1054), Buc., 1956, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1956), nr. 6—7, p. 558—568.
31. *Antim Ivireanu — Luptător pentru Ortodoxie*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXIV (1956), nr. 8—9, p. 831—853.
32. *Specificul Ortodoxiei în comparație cu Biserica Romano-Catolică şi Protestantismul*, în «Mitropolia Moldovei», XXXII (1956), nr. 10, p. 577—600.
33. Recenzie la S. D. Nikiforov, *Limba paleoslavă*, trad. din lb. rusă de I. D. Negrescu, Buc., 1956, în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 4, p. 603—607.
34. *Predică la Sfinții Arhangheli*, în «Glasul Bisericii», XV (1956), nr. 10, p. 510—514.
35. *Predică la Intrarea în Biserică a Maicii Domnului* (21 nov.), în «Glasul Bisericii», XV (1956), nr. 11, p. 599—603.
36. *Începuturile creştinării ungurilor în credința ortodoxă a Răsăritului. Ortodoxia la unguri pînă în timpul domniei regelui Ştefan cel Sfînt*, în «Studii teologice», IX (1957), nr. 1—2, p. 23—57.

37. *Predică la Duminica după Botezul Domnului*, în «Glasul Bisericii», XVI (1957), nr. 1, p. 17—22.
38. *Cuvîntare festivă la Sfinții Trei Ierarhi*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), nr. 1, p. 86—94.
39. Recenzie la Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patrologie*. Manual pentru uzul studenților Institutelor teologice, București, 1956, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), nr. 1—2, p. 136—140.
40. Recenzie la *Istoria bisericească universală*. Manual pentru uzul studenților Institutelor teologice, vol. II, Buc., 1956, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), nr. 3—4, p. 351—362.
41. *Creștinarea rușilor în lumina noilor cercetări istorice*, în «Studii teologice», IX (1957), nr. 5—6, p. 386—413.
42. *Predică la Înălțarea Domnului*, în «Glasul Bisericii», XVI (1957), nr. 6—7, p. 353—357.
43. *Predică la Duminica a IX-a după Rusalii*, în «Glasul Bisericii», XVI (1957), nr. 5—6, p. 361—366.
44. *Predică la Duminica a XI-a după Rusalii*, în «Glasul Bisericii», XVI (1957), nr. 8—9, p. 509—514.
45. Recenzie la Louis Brehier, *Le monde byzantin*, t. III, La civilisation byzantine, Paris, 1950, în «Ortodoxia», X (1958), nr. 1, p. 121—127.
46. *Predică la Botezul Domnului*, în «Glasul Bisericii», XVII (1958), nr. 1—2, p. 22—28.
47. *Predică la Pogorîrea Duhului Sfînt*, în «Glasul Bisericii», XVII (1958), nr. 5, p. 403—407.
48. *Tratative directe de unire dintre Bisericile Ortodoxe și Biserica Anglicană de la 1920 pînă azi*, în «Ortodoxia», X (1958), nr. 2, p. 217—235.
49. Recenzie la J. de Bivort de la Saudée, *Anglicans et catholiques. Le problème de l'union anglo-romaine* (1833—1933), Paris, 1949, vol. II Documents sur le problème de l'union anglo-romaine (1921—1927), Paris, 1949, în «Ortodoxia», X (1958), nr. 2, p. 317—321.
50. *Concepția Sfîntului Iustin Martirul și Filozoful despre suflet*, în «Studii teologice», X (1958), nr. 7—8, p. 403—423.
51. *Patriarhul Alexandru al III-lea* (18 iunie 1958), în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVI (1958), nr. 7—8, p. 757—763.
52. Recenzie la Dimitri Obolensky, *Byzantium, Kiev and Moscow*. A study in ecclesiastical relations, în «Dumberton Oaks Papers», Cambridge (Massachusetts), IX (1957), p. 21—78, în «Ortodoxia», X (1958), nr. 3, p. 448—452.
53. Recenzie la Franz Babinger, *Mahomet II le conquerrant et son temps* (1452—1481). *La grande peur du monde au tournant de l'histoire*. Trad. de H. E. Del Medico, preface de Paul Lemerle, în «Ortodoxia», X (1958), nr. 4, p. 586—592.
54. *Începuturile creștinării sîrbilor sub împăratul bizantin Heracliu*, în «Studii teologice», XI (1959), nr. 3—4, p. 164—181.
55. Recenzie la Hal Koch, *Constantin le Grand*, în «Byzantion», XXV—XXVI, XXVII (1955—56—57), 2 (Mélanges, Ejnar Dyggve) 1957, publicată în «Studii teologice», XI (1959), nr. 3—4, p. 239—241.
56. Recenzie la *Oltenia Romană*, ed. II, Buc., 1958, în «Ortodoxia», XI (1959), nr. 2, p. 304—309.
57. Recenzie la lucrarea Fr. Masai, *Le Plathonisme de Mistra*, Paris, 1956, în «Ortodoxia», XI (1959), nr. 3, p. 464—470.
58. *Legăturile Mitropoliei Ungrovlahiei cu Patriarhia de Constantinopol și celelalte Biserici Ortodoxe de la 1800 pînă la recunoașterea autocefaliei Bisericii noastre*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVII (1959), nr. 7—10, p. 935—960.
59. *Creștinarea sîrbilor sub împăratul Vasile I Macedoneanul*, în «Studii teologice», XII (1960), nr. 1—2, p. 3—28.
60. Recenzie la I. I. Rusu, *Limba traco-dacilor*, Buc., 1959, în «Ortodoxia», XII (1960), nr. 1, p. 143—150.
61. Recenzie la François Wendel, *Calvin. Source et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, 1950, în «Ortodoxia», XII (1960), nr. 2, p. 299—306.
62. *Pretinsul «Sinod ecumenic» anunțat de actualul Papă Ioan al XXIII-lea*, în «Ortodoxia», XII (1960), nr. 3, p. 471—493.

63. *Pe marginea studiului d-lui Dimitri Obolensky*, «Byzance et la Russie de Kiev», în «Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale», 8-e année, nr. 29, Paris, 1959, p. 20—35, în «Ortodoxia», XXII (1960), nr. 4, p. 617—625.
64. *Lupta Ortodoxiei contra arianismului de la Sinodul I ecumenic pînă la moartea lui Arie*, în «Studii teologice», XIII (1961), nr. 1—2, p. 13—31.
65. *Însemnări cu prilejul unei vizite la localităţile istorice din Scythia Minor*, în «Glasul Bisericii», XX (1961), nr. 3—4, p. 321—337.
66. *Predică la Duminica a IV-a a Sfîntului şi Marelui Post (Viaţa Sf. Ioan Scărarul)*, în «Glasul Bisericii», XX (1961), nr. 3—4, p. 213—218.
67. *Vizita Sanctităţii Sale Alexei, Patriarhul Moscovei şi al întregii Rusii la Patriarhatele Apostolice din Răsărit, Patriarhia Ecumenică şi la Atena*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXIX (1961), nr. 5—6, p. 504—517.
68. Recenzie asupra lucrării lui H. Mihăescu, *Limba latină în provinciile dunărene ale imperiului roman*, Buc., 1960, 327 p., în «Ortodoxia», XIII (1961), nr. 3, p. 446—453.
69. Recenzie la Silviu Dragomir, *Vlahii din nordul Peninsulei Balcanice în Evul Mediu*, Bucureşti, 1959, 224 p., în «Ortodoxia», XIII (1961), nr. 4, p. 600—608.
70. *Sinodul de la Sardica din anul 343. Importanţa lui pentru istoria pătrunderii creştinismului la geto-daco-romani*, în «Studii teologice», XIV (1962), nr. 3—4, p. 146—182.
71. *Atitudinea Bisericii Romano-Catolice faţă de «Mişcarea Ecumenică»*, în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 1—2, p. 153—180.
72. *Ce este şi ce urmăreşte aşa-zisul Sinod Ecumenic proiectat de Papa Ioan al XXIII-lea*, în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 3, p. 353—383.
73. Recenzie la Istvan Hahn (Budapest), *Der ideologische Kampf um den Tod Julians des Abtrünnigen* (Lupta ideologică în jurul morţii lui Iulian Apostatul), în rev. «Klio», Berlin, Band 38, 1960, p. 225—232, publicată în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 3, p. 428—430.
74. *Tudor Vladimirescu la Viena*, în «Almanahul parohiei ort. rom. din Viena pe anul 1963», p. 55—62.
75. *Cuvîntare la moartea Pr. Prof. N. M. Popescu*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXI (1963), nr. 1—2, p. 77—80.
76. *Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348 şi 358. Condamnarea lui Fotie de Sirmium*, în «Studii teologice», XV (1963), nr. 5—6, p. 266—316.
77. *Conciliul II de la Vatican — Dezbaterile şi hotărîrile primei sesiuni*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 1, p. 3—46.
78. *Constantin Brâncoveanu, sprijinitor al Ortodoxiei*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXII (1964), nr. 9—10, p. 916—930.
79. *Creştinismul în provinciile romane dunărene ale Iliricului la sfîrşitul secolului IV. Sinodul de la Sirmium din 378 şi Sinodul de Acvileea din 381*, în «Studii teologice», XVI (1964), nr. 7—8, p. 408—450.
80. Recenzie la Sylvestre Chauler, *Historie des coptes d'Egypte*, Paris, 1960, în «Ortodoxia», XIV (1965), nr. 1, p. 167—173.
81. *Predică la Sf. Ierarh Calinic de la Cernica*, în «Glasul Bisericii», XXIV (1965), nr. 3—4, p. 46—50.
82. *Primatul papal şi colegialitatea episcopală în dezbaterile Conciliului al II-lea de la Vatican*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 2, p. 139—166.
83. *Predică la Duminica a XXIII-lea după Rusalii*, în «Glasul Bisericii», XXIV (1965), nr. 11—12, p. 964—968.
84. Recenzie la Jaques Courvoisier, *Zwingli, theologien reformé*, Neuchâtel, 1965, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 1, p. 135—140.
85. Recenzie la *Patriarhia Ecumenică de Constantinopol*, număr special al rev. «Relaţii internaţionale», dec. 1964—aprilie 1965, nr. 7—8, 111 p., în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 1, p. 142—146.
86. *Predică la Duminica Floriilor*, în «Glasul Bisericii», XXV (1966), nr. 3—4, p. 233—237.
87. *Încetarea din viaţă a preotului Prof. universitar onorar Cicerone Iordăchescu*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIV (1966), nr. 5—6, p. 694—697.

88. *Comemorarea a 500 de ani de la înființarea mînăstirii Putna*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIV (1966), nr. 7—8, p. 628—640.
89. *Predică la Sf. Arhidiacon Ștefan*, în «Glasul Bisericii», XXV (1966), nr. 11—12, p. 1003—1007.
90. *Unspreceze secole de la activitatea misionară a Sf. Chiril și Metodie*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 1, p. 17—31.
91. *Sfinții Apostoli Petru și Pavel, luceferi ai creștinătății*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 5—6, p. 359—368.
92. *450 de ani de la întemeierea Mînăstirii Curtea de Argeș*, în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 7—8, p. 718—746.
93. Recenzie la *La vie de Saint Athanase l'Athonite*, Chevetôgne, 1963, în «Studii teologice», XIX (1967), nr. 9—10, p. 698.
94. *Predică la Duminica XX-a după Rusalii* (Renașterea sufletească), în «Glasul Bisericii», XVI (1967), nr. 9—10, p. 890—893.
95. Recenzie la Chrysostomus Dahm, *Die Kirche im Osten. Macht und Prach der Patriarchen*, Offenburg, 1964, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 1, p. 104—109.
96. *Preocupări și studii de teologie istorică și patristică*, în «Studii teologice», XX (1968), nr. 5—6, p. 364—388.
97. *Contribuția clerului român la luptele poporului român pentru libertate națională și unitate*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVI (1968), nr. 11—12, p. 1331—1339.
98. Recenzie la A. Grabar, *Le premier art chrétien*, Paris, 1966, 330 p., în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 1, p. 91—92.
99. Recenzie la A. Gravar, *L'âge d'or de Justinien. De la mort de Théodose à l'Islam*, Paris, 1966, 409 p., în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 1, p. 92—94.
100. Recenzie la Henri Klamen, *Histoire de l'inquisition espagnole*, Paris, 1966, 341 p., în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 1, p. 94—97.
101. *Sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol, 381. Învățătura despre Sf. Duh și Biserică. Simbolul Constantinopolitan*, în «Studii teologice», XXI (1969), nr. 5—6, p. 327—386.
102. Recenzie la *Recueil des historiens des croisades. Historiens grecs*, în «Studii teologice», XXI (1969), nr. 5—6, p. 420.
103. Recenzie la Radu Vulpe—Ion Barnea, *Romanii la Dunărea de Jos*, Buc., 1968, 691 p., în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVII (1969), nr. 3—4, p. 454—460.
104. Recenzie la Hynek Bulin, *Aux origines des formations étatiques des slaves du moyene Danube au IX-e siècle*. Varsovie 1968, p. 149—204, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 4, p. 587—589.
105. *Predică la pomenirea Sfintei Mucenițe Filoteia*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 11—12, p. 1169—1173.
106. *Comemorări și evenimente în 1979*, în «The Altar Almanach», Londra, 1979, p. 13—14.
107. *La Duminica a III-a din Postul Paștilor*, în «Glasul Bisericii», XXIX (1970), nr. 3—4, p. 231—235.
108. *Evenimentele istorice înainte și după Sinodul de la Calcedon*, în «Studii teologice», XXII (1970), nr. 3—4, p. 179—211.
109. Recenzie la Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Oekumenischen Konzils*, Göttingen, 1965, 316 p. în «Ortodoxia», XXII (1970), nr. 3, p. 439—442.
110. Recenzie la Emile Janssens, *Trévizonde en Colehide*, Bruxelles, 1969, în «Ortodoxia», XXII (1970), nr. 4, p. 574—578.
111. *Încetarea din viață a profesorului onorar I. Negoescu de la Institutul teologic de grad universitar din București*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVIII (1970), nr. 11—12, p. 1287—1288.
112. *Contribuția teologilor și istoricilor Bisericii Ortodoxe Române la cunoașterea dezvoltării istorice a Bisericii Ortodoxe*, în «Ortodoxia», XXIII (1971), nr. 1, p. 11—26, 16 p.
113. Recenzie la Jean Louis Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, 1968, 277 p., în «Ortodoxia», XXIII (1971), nr. 1, p. 118—121.

114. *Preotul, slujitor al lui Dumnezeu și al oamenilor, după Sfinții Trei Ierarhi*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVIII (1970), nr. 1—2, p. 99—105.
115. *Cinstirea sfintelor icoane în primele trei secole*, în «Studii teologice», XXIII (1971), nr. 9—10, p. 621—671, 51 p.
116. *Predică la Sf. Dimitrie Basarabov*, în «Glasul Bisericii», XXX (1971), nr. 9—10, p. 802—806.
117. *Încetarea din viață a preotului prof. Ioan Vesa*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIX (1971), nr. 7—8, p. 883—885.
118. Recenzie la J. Prawer, *Histoire du Royaume Latin de Jérusalem*, Paris, 686 p., 1969, în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 1, p. 78—81.
119. *Contribuția țărilor române la dobîndirea independenței naționale a poporului grec*, în «Biserica Ortodoxă Română», XC (1972), nr. 1—2, p. 131—145.
120. Recenzie la Jacques le Goff, *Civilizația Occidentului medieval*, Editura de Stat, 1970, 720 p., în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 2, p. 265—270.
121. *Predică la Duminica V-a din Post*, în «Glasul Bisericii», XXXI (1973), nr. 3—4, p. 268—271.
122. *Martirii creștini de la Niculițel, descoperiți în anul 1971*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCI (1973), nr. 3—5, p. 464—471.
123. *Încetarea din viață a profesorului onorar Teodor M. Popescu*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCI (1973), nr. 3, p. 481—483.
124. *Creștinismul la români în opera lui Dimitrie Cantemir*, în «Studii teologice», XXV (1973), nr. 9—10, p. 619—631.
125. Recenzie la Antoine Bon, *Byzance*, 1972, în «Studii teologice», XXV (1973), nr. 9—10, p. 786—788.
126. *Noi considerații privind pătrunderea creștinismului la traco-geto-daci*, în «Ortodoxia» XXVI (1974), nr. 1, p. 164—178.
127. Recenzia la V. Barbu, *Tomis, Orașul poetului exilat*, București, 1972, în «Biserica Ortodoxă Română», XCII (1974), nr.1—2, p. 302—305.
128. *Sfinți și martiri la Tomis-Constanța*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCII, 1974, nr. 7—8, p. 975—1011.
129. *Sfîntul Irineu, episcop de Sirmium*, în «Studii teologice», XXVII (1975), nr. 3—4, p. 204—212.
130. În colaborare, *Istoria bisericească universală* — manual pentru institute, vol. I.
131. *La a 90-a aniversare a autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCIII (1975), nr. 11—12, p. 1366—1383.
132. *Prefață* la Cezar Vasiliu, *Relațiile dintre Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă Română, de la anunțarea Conciliului Vatican II (ian. 1959) pînă în decembrie 1970* (teză de doctorat), în «Ortodoxia», XXVIII (1976), nr. 1, p. 7—14.
133. *Sfîntul Teotim — episcop de Tomis*, în «Almanahul parohiei ortodoxe române din Viena», XV (1976), p. 81—83.
134. *A 70-a aniversare a răscoalei țărănești din 1907*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCV (1977), nr. 1—3, p. 27—51.
135. *Nouvelles considérations concernant la pénétration du christianisme chez les Thraco-Geto-Daces*, în «Roumanie. Pages d'histoire», I (1976), nr. 3—4, p. 64—84.
136. *Sinodul I ecumenic de la Niceea din 325. Condamnarea ereziei lui Arie. Simbolul Niceean*, în «Studii teologice», XXIX (1977), nr. 1—2, p. 15—60.
137. *Mitropolia Vicinei și rolul ei în păstrarea Ortodoxiei în ținuturile românești*, în «De la Dunăre la Mare». Mărturii istorice și monumente de artă creștină, Buc., 1977, p. 149—169.
138. *Predică la Sfîntul și marele mucenic Dimitrie*, în «Glasul Bisericii», XXXV (1976), nr. 9—12, p. 852—856.
139. *Bisericile creștine și noua ordine economică și politică internațională*, în «Studii teologice», XXX (1975), nr. 1—2, p. 5—12.
140. *Predică la Duminica a XXII-a după Rusalii*, în «Glasul Bisericii», XXXVII (1978), nr. 1—2, p. 24—28.
141. Prefață la Viorel Ioniță, *Sinodul al VI-lea ecumenic și importanța sa pentru ecumenismul actual*, teză de doctorat, în «Studii teologice», XXX (1978), nr. 5—8, p. 357—364.

142. Valdman Traian, *Contacte și conferințe ale Pr. Prof. Ioan Rămureanu la Milano*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCVI (1978), nr. 7—8, p. 719—721.
143. *Aniversarea a 60 de ani de la unirea Transilvaniei cu Patria mumă*, în «Biserica Românească», Milano, III (1978), nr. 4, oct., dec., p. 3—7.
144. *Mișcarea audienilor în Dacia Pontică și Nord-dunăreană, în secolele IV—V*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1978, nr. 9—10, sept.-oct., p. 1053—1070.
145. *Contribuția Bisericii Ortodoxe Române la formarea culturii poporului român*, în «Biserica Românească», III (Milano 1978), nr. 2—3, aprilie-sept., p. 5—10.
146. *Vizita în România a unui grup de studenți romano-catolici de la Universitatea din R. F. Germania*, în «Biserica Ortodoxă Română», CXVI (1978), nr. 11—12, p. 1211.
147. *Conferințele părintelui prof. Ioan Rămureanu la Università Catolica del Sacro Cuore din Milano*, în «Studii teologice», XXX (1978), nr. 9—10, p. 688—691.
148. Prefață la Diac. Prof. dr. Silviu Anuichi, *Relații bisericești româno-sîrbe în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea*, teză de doctorat, în «Biserica Ortodoxă Română», XCVII (1979), nr. 7—8, p. 869—876.
149. *Ecumenismo locale nella Chiesa Ortodossa Romena*, în «Biserica Românească», IV (Milano, 1979), nr. 4, p. 12—16.
150. *Sfîntul Vasile cel Mare și creștinii din Scythia Minor*, în vol. *Sfîntul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvîrșirea sa*, București, 1980, p. 378—393.
151. *Le christianisme chez les Thraco-Phrygiens d'Asie Mineure et chez les Thraco-Gèto-Daces de la Péninsule Balkanique*, în «Actes du II-e Congrès International de Thracologie» (Bucarest, 4—10 septembrie 1976), t. II. Histoire et Archéologie. Edités par les soins de Radu Vulpe, Président du Congrès, București, 1980, p. 435—444.
152. *Rolul elementului românesc în creștinarea ungurilor*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCVIII (1980), nr. 1—2, p. 173—196.
153. *Vechimea creștinismului la români*, în «Telegraful Român», an. 128 (1980), nr. 29—32, 1 și 15 august, p. 3 și 6.
154. *La 70 de ani de viață ai Prea Fericitului Patriarh Iustin*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCVIII (1980), nr. 3—4, p. 339—363.

NOTE BIBLIOGRAFICE

Dietrich R i t s c h l, *Geschichte der Kontroverse um das Filioque* (Istoria controversei în legătură cu Filioque), în «Concilium», XV (1979) nr. 10 (octombrie), p. 499—504.

Un număr întreg al cunoscutei reviste «Concilium» este dedicat pnevmatologiei; toate contribuțiile publicate aici, la inițiativa profesorilor Hans Küng și Jürgen Moltmann, se centrează în jurul temei «Duhul Sfînt în controversă». Prin străduința profesorului Jürgen Moltmann, de la Universitatea din Tübingen, a luat ființă, pe lîngă «Comisia pentru credință și constituție» a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, o subcomisie care are drept obiectiv discutarea la nivelul mișcării ecumenice a problemei *Filioque*. Pornind de la lucrările acestei subcomisii s-a luat inițiativa publicării unui număr tematic din revista amintită, în care sînt publicate mai multe studii, cu privire la persoana și activitatea Sfîntului Duh, de teologi de diferite confesiuni.

Dintre aceste studii ne-am oprit asupra celui publicat de profesorul D. Ritschl, titularul catedrei de teologie sistematică și etică de la Universitatea din Mainz.

Pornind de la ideea că problema *Filioque* a constituit una din cauzele importante, care au provocat schisma dintre Răsărit și Apus, autorul arată că în urma unui proces îndelungat al gîndirii teologice, Occidentul a adăugat în simbolul niceo-constantinopolitan, care este considerat singura mărturisire ecumenică de credință, adaosul *Filioque*. Dar pentru a putea înțelege acest adaos, trebuie — după D. Ritschl — să-l considerăm numai ca o expresie care desemnează raporturile intertrinitare. Și pentru a înțelege controversa provocată de acest adaos, trebuie să apelăm la argumentația trinitară clasică.

Autorul nostru însă nu are dreptate cînd afirmă mai departe că în spatele acestei controverse stă o doctrină trinitară deosebită în Răsărit și Apus, căci Răsăritul nu a dezvoltat o doctrină proprie deosebită de cea stabilită la Sinodul II ecumenic. Este însă corect să se afirme că în centrul controversei amintite a stat «hotărîrea unilaterală a Occidentului de a adăuga mărturisirii ecumenice o importantă clauză trinitară» (p. 499). Acest adaos era de neacceptat pentru Bisericile răsăritene din următoarele motive: 1. era un adaos necanonic; 2. nu era în acord cu tradiția și 3. ca fals și periculos din punct de vedere dogmatic. Acestea au fost motivele invocate de întregul șir de teologi ortodocși, care, de la Sfîntul Ioan Damaschinul și pînă la răspunsul dat papei Leon al XIII-lea, la 1894, de patriarhul ecumenic Antim, au combătut adaosul *Filioque*.

După autorul nostru, problema în jurul adaosului *Filioque* se pune astăzi din două puncte de vedere: 1. este respins în continuare adaosul *Filioque* de către Bisericile Ortodoxe ca total neacceptabil și ca o expresie a unor diferențe profunde în raport cu Treimea și Sfîntul Duh, sau este tolerat acesta ca o însușire ambrosiană și augustiniană a teologiei apusene și clasificat istoric ca atare?

În al doilea rînd se pune întrebarea însemnătății faptului că simbolul niceo-constantinopolitan nu are nici pe departe valoarea și cinstea pe care le are în Ortodoxie. *Filioque* ca adaos în această mărturisire nu are o însemnătate prea mare în

Occident. De altfel, așa cum s-a observat și la alți teologi apuseni, D. Ritschl arată că Bisericile apusene sînt dispuse să înlăture din simbolul niceo-constantinopolitan adaosul în discuție, dar, ca și profesorul Jürgen Moltmann, într-o conferință ținută la Institutul teologic universitar din București. (vezi, «Studii teologice», nr. 5—10, 1979), și autorul nostru afirmă că prin înlăturarea acestui adaos nu s-ar ajunge la nici un rezultat, căci întrebarea ridicată de *Filioque* ar rămîne fără răspuns chiar și după înlăturarea adaosului mult disputat.

În continuare sînt punctate etapele istorice ale acestei controverse, arătîndu-se că teologia latină a reprezentat concepția despre *Filioque* începînd cu Tertulian și pînă la Toma d'Aquino, chiar dacă în diferitele epoci s-au folosit argumente și expresii diferite. Locul unde s-a formulat însă această învățătură a fost mai întîi Spania și mai apoi regatul francilor, unde, spre a se combate rămășițele arianismului existente la unele popoare germanice, s-a folosit doctrina despre *Filioque*, pentru a se sublinia deofiinţimea Fiului cu Tatăl. Autorul nostru arată că *Filioque* era în uzul liturgic în Spania încă de la începutul secolului al V-lea și apare pentru prima dată în textul Conciliului de la Toledo, din anul 446—447, ca și în simbolul răspîndit în Occident ca fiind al Sfîntului Atanasie. Adaosul *Filioque* mai este răspîndit în Occident de Sinoadele 3 și 4 de la Toledo (589 și respectiv 633), de la Gentilly (767) și Frankfurt (794).

Începutul controversei dintre latini și greci în legătură cu adaosul *Filioque* este fixat abia în timpul păstoririi patriarhului Fotie (858—867 ; 877—886). Privitor la controversa purtată de patriarhul Fotie cu latinii, D. Ritsch prezintă un tabel cronologic, în legătură cu care remarcăm că autorul nostru trece sub tăcere faptul că papa Nicolae I a fost primul care, amestecîndu-se în problemele interne ale Bisericii din Constantinopol, a depus pe Fotie la 863, recunoscînd în continuare ca patriarh canonic pe Ignatie. Faptul că Fotie excomunică pe papa Nicolae I la Sinodul din 867, în legătură cu care și publică celebra sa enciclică, nu a fost în fond decît un răspuns la provocarea latinilor.

Ultima etapă istorică a acestei controverse o constituie momentul cînd la 1453, în preajma căderii Constantinopolului, cîțiva teologi «ai curții» au fost dispuși să pronunțate în Sfînta Sofia simbolul niceo-constantinopolitan cu adaosul *Filioque*, potrivit hotărîrilor de unire semnate la Lyon (1274) și Florența (1439). Se știe însă că aceste încercări mai mult au amărît decît au încurajat pe bieții ortodocși amenințați de pericolul Semilunei.

Sînt aici amintite și Bisericile occidentale necatolice și poziția lor față de *Filioque*. Este adevărat că în Bisericile Reformei a fost susținută doctrina despre *Filioque*, pentru că atît Luther cît și Calvin au folosit cu prioritate simbolul Athanasian. Aceste Biserici însă n-au făcut din adaosul respectiv un obiect de controversă. Cît privește poziția Bisericilor anglicană și veche catolică, se știe că în urma discuțiilor teologice pe care acestea le-au purtat și le poartă cu Biserica Ortodoxă au înlăturat din simbolul de credință adaosul controversat.

Contribuția propriu-zisă a lui D. Ritschl în studiul de care ne ocupăm o constituie partea a III-a a lucrării sale în care încearcă să analizeze interpretarea pe care au dat-o raporturilor intratreimice unii dintre Sfinții Părinți. Este astfel analizată contribuția Sfîntului Atanasie cel Mare, cu care autorul nostru este foarte familiarizat, căci a publicat o monografie privind persoana și opera marelui alexandrin. În acest punct se afirmă că Sfîntul Atanasie, «pe toate treptele argumentării sale, nu vorbește numai despre Dumnezeu în Sine, despre Treimea imanentă, ci și despre Dumnezeu ad extra» (p. 503).

În continuare se subliniază că Părinții Capadocieni accentuează în Sfînta Treime «monarhia» Tatălui, care nu poate fi în nici un fel împăcată cu concepția despre *Filioque* a occidentalilor.

Cel care a influențat în mod hotărîtor gîndirea occidentală a fost Fericitul Augustin, care după autorul nostru a avut o concepție de tip modalist cu privire la Sfînta Treime și, chiar dacă este puțin exagerat, Harnack a avut dreptate să afirme că dacă n-ar fi fost legat de Tradiție, Augustin n-ar fi ajuns să vorbească despre Sfînta Treime (p. 503).

În legătură cu sarcina ecumenică a teologilor actuali, D. Ritschl arată că dacă teologii ortodocși reproșează occidentalilor că prin *Filioque* nu este posibilă transfigurarea credincioșilor spre participarea la Tatăl, prin Duhul Sfînt, atunci occidentalii răspund răsăritenilor că în teologia ortodoxă nu apare în mod clar acțiunea Sfîntului Duh ca subordonată în mod clar întregii activități a lui Hristos.

Direcția pe care au luat-o însă în Occident unele Biserici, cum sînt Biserica Anglicană și Biserica Veche-Catolică, arată că perspectiva ecumenică este aceea ca toate Bisericile occidentale să renunțe la adaosul *Filioque* și să îndrepte imaginea trinitară imprimată teologiei apusene de gîndirea Fericitului Augustin.

Bisericile Ortodoxe trebuie să salute cu bucurie străduința teologilor occidentali de a renunța cel puțin la unele puncte deosebitoare care stau în calea refacerii unității Bisericii lui Hristos. Să sperăm că prin studii ca cel de față vom putea afirma în curînd că mult discutatul adaos în Simbolul de credință nu mai constituie un punct deosebitor între Occident și Orient, tocmai prin înlăturarea lui — *(Pr. asist. Dr. VIOREL IONIȚĂ).*

ÉTUDES THÉOLOGIQUES

REVUE DES INSTITUTS THÉOLOGIQUES DU PATRIARCAT ROUMAIN
II-e SÉRIE, XXXII-e ANNÉE, No. 7 — 10
JUILLET — DÉCEMBRE 1980

SOMMAIRE

ETUDES ET ARTICLES

Le P. Assist. Viorel Ioniță, *Saint Jean Damascène, défenseur du culte des icônes saintes* 581
Prof. Emilian Popescu, *L'organisation ecclésiastique de la province de Scythie Mineure* 591
Diacre Assist. Emilian Cornițescu, *La valeur des découvertes archéologiques (entre 1971—1974) dans la Terre Sainte, pour l'étude de l'Ancien Testament* 606
Archidiacre Prof. Ioan Floca, *Le code de Vasile Lupu* 620
Le P. Alex. Joița, candidat au doctorat, *L'action du Saint Esprit dans l'Eglise* 638
Diacre Constantinos Caraïssaridis, *Description et explication de la Prosco-midie dans le rite byzantin* 649
Simion Divcev, candidat au doctorat, *La réglementation du mariage dans l'Eglise Orthodoxe de Bulgarie* 659

DE LA CHRONIQUES DES INSTITUTS THÉOLOGIQUES

La festivité du 70-e anniversaire de Sa Béatitude Iustin, Patriarche de l'Eglise Orthodoxe Roumaine, à l'Institut théologique de Bucarest 669
La visite d'un groupe de professeurs et d'étudiants de McCormick Theological Seminary de Chicago — S.U.A. — à l'Institut théologique de Bucarest 671
La visite du professeur Wilchelm Schneemelcher de l'Université de Bonn — R.F.A. — à l'Institut théologique de Bucarest 673
La visite du professeur Herz, directeur de l'Institut oecuménique de Bossey — Suisse — à l'Institut théologique de Bucarest 675
La visite du professeur Dr. Miguel Maria Garijo Guembe de la Faculté de théologie de l'Université pontificale de Salamanque — Espagne — à l'Institut théologique de Bucarest 678
La festivité anniversaire qui a eu lieu à l'Institut théologique de Bucarest en l'honneur du Prof. Nicolae Lungu 682
Le compositeur Nicolae Lungu, octogénaire 684
La 35-e Conférence théologique interconfessionnelle (Bucarest, les 28—29 mai 1980) 685
Les Sacrements selon la Confession d'Augsbourg (exposé fait lors de la 35-e Conférence théologique interconfessionnelle), par le Prof. Dr. Christoph Klein 707

Les Saints Sacrements selon la Confession orthodoxe de Petru Movilă (exposé fait lors de la 35-e Conférence théologique interconfessionnelle), par le P. Prof. Dr. Constantin Corniţescu 714

Questions particulières et questions convergentes dans la Confession d'Augsbourg et la Confession orthodoxe de Petru Movilă (exposé principal fait lors de la 35-e Conférence théologique interconfessionnelle), par le P. Archidiacre Prof. Dr. Ioan Floca 720

Nouveaux docteurs en théologie 729

Inauguration des cours d'orientation missionnaire et pastorale pour le clergé, 66-e sèrie, à l'Institut de théologie à Bucarest. 740

Endormi dans le Seigneur : le prêtre professeur Dr. Dumitru Belu 743

Inauguration officielle des cours pour l'année académique 1980/1981, à l'Institut théologique de Bucarest 746

Festivité à l'occasion du 650-e anniversaire de la bataille victorieuse de Possada, à l'Institut théologique de Bucarest 749

Le P. Prof. Dr. Ioan Răm u r e a n u, sèptagénaire 750

COMPTES RENDUS DES REVUES ET LIVRES REÇUS 762

ÉDITÉE PAR L'INSTITUT BIBLIQUE ET DE MISSION ORTHODOXE

ON PEUT S'ABONNER À LA REVUE «STUDII TEOLOGICE» PAR :
ILEXIM — Departamentul export-import presă, Bucureşti, Str. 13 Decembrie nr. 3, P. O. B. 136—137, telex : 12226

CUPRINSUL GENERAL
al revistei «Studii teologice» pe anul 1980

ARTICOLE ŞI STUDII

Banu, Drd. Emanuel, *Lucrarea Sfîntului Duh după opera Sfîntului Simeon Noul Teolog* 81
Har şi libertate după învăţătura ortodoxă 126
Buchiu, Drd. Ştefan, *Contribuţii ale dialogului teologic dintre romano-catolici şi luterani la ecumenismul creştin* 238
Contribuţii ale dialogului teologic dintre romano-catolici şi anglicani la ecumenismul creştin 551
Caraisaridis, Diac. Drd. Constantinos, *Lecturile biblice în liturghiile diferitelor rituri liturgice. Studiu istorico-liturgic* 144
Opinii ale teologilor actuali ai Bisericii Greciei în legătură cu problema revizuirii cultului ortodox 150
Descrierea şi explicarea proscomidiei ritului bizantin 649
Cornițescu, Diac. Asist. Emilian, *Valoarea descoperirilor arheologice (dintre 1971/1974) în Ţara Sfîntă pentru studiul Vechiului Testament* . . 606
Damian, Pr. Drd. Teodor, *Teama şi iubirea de Dumnezeu* 35
Divcev, Drd. Simeon, *Reglementarea căsătoriei în Biserica Ortodoxă Bulgară* . 659
Duţu, Pr. Drd. Constantin, *Sfînta Fecioară Maria în opera omiletică a Cuviosului Andrei Criteanul şi a Sfîntului Ioan Damaschinul* 15
Drăgulin, Pr. Dr. Gheorghe, *Filocalia: de la Sfîntul Vasile cel Mare pînă în zilele noastre* 66
Floca, Arhid. Prof. Ioan, *Pravila lui Vasile Lupu* 620
Gheorghescu, Arhim. Chesarie, *Învăţătura ortodoxă despre iconomia dumnezeiască şi iconomia bisericească*, teză de doctorat în teologie, cu o prefaţă de Pr. Prof. D. Stăniloae 297
Grigoraş, Pr. Drd. Constantin, *Structura şi importanţa necrologului în secolul de aur al predicii* 166
Ioniţă, Pr. Asist. Viorel, *Sfîntul Ioan Damaschinul, apărător al cultului sfintelor icoane* 581
Joiţa, Pr. Drd. Alexandru, *Lucrarea Sfîntului Duh în Biserică* 638
Juravle, Pr. Drd. Vasile, *«Constituţia despre cultul divin» a Conciliului II Vatican, privită din punct de vedere ortodox* 517
Studii despre Sf. Liturghie, în literatura teologică românească . . . 179
Pătrulescu, Drd. Grigore, *Viaţa monahală şi rolul social al celor dintîi mînăstiri creştine* 211
Epitimiile canonice şi ascetice în general 535
Popa, Pr. Drd. Costică, *Principii canonice oglindite în «Legiuirea lui Vodă Caragea» şi aplicarea lor* 226
Popescu, Prof. Emilian, *Organizarea eclesiastică a provinciei Scythia Minor* . 591
Slevoacă, Pr. Dr. Ştefan, *Aspecte actuale ale predicii profeţilor Vechiului Testament* 5
Tudor, Pr. Drd. Alexandru, *Viaţa sacramentală a Bisericii în «Faptele Apostolilor»* 190
Vasiliu, Lector Dr. Gezar, *Atitudinea Sfinţilor Trei Ierarhi faţă de societatea vremii lor* 50
Viezuianu, Pr. Drd. Dumitru, *Semnificaţiile şi rolul Botezului în viaţa creştină după Noul Testament* 37

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

Constantinescu, Pr. Vartolomeu, *Încetarea din viaţă a Pr. Prof. Dr. Dumitru Belu* 746
Cornițescu, Pr. Prof. Constantin, *Sfintele Taine în Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă* (referat ţinut la Conf. teologică interconfesională de la Bucureşti 22—23 mai 1980) 759
Deschiderea cursurilor de îndrumare misionară şi pastorală a clerului, seria a 66-a, la Institutul teologic universitar din Bucureşti . . . 740
Floca, Arhid. Prof. Dr. Ioan, *Particularităţi şi convergenţe în Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă şi în Confessio Augustana privitor la Sfintele Taine* (referat principal ţinut la Conferinţa teologică interconfesională de la Bucureşti, 22—23 mai 1980) 720

Gănceanu Ştefan — *A 35-a conferinţă teologică interconfesională* (Bucureşti 28—29 mai 1980) 685
Noi doctori în teologie: Pr. Dan Miron, prof. Marin Braniște, Arhim. Chesarie Gheorghescu 729
Ică, Pr. Prof. Dr. Ioan, *Rolul şi importanţa Mărturisirii de credinţă în teologie şi viaţa Bisericii* 277
Ioniţă, Pr. Asist. Viorel, *Moment sărbătoresc la Institutul teologic de grad universitar din Bucureşti, cu prilejul aniversării a 121 de ani de la Unirea Principatele Române* 565
Aniversarea Proclamării Republicii la Institutul teologic de grad universitar din Bucureşti 264
Vizita profesorului Herz, directorul Institutului ecumenic de la Bossey — Elveţia — la Institutul teologic din Bucureşti 675
A 650-a aniversare a bătăliei de la Posada, la Institutul teologic din Bucureşti 749
Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, la aniversarea a 70 de ani de la naştere 750
Jivi, Aurel, *A 34-a Conferinţă teologică interconfesională*, Sibiu, 28—29 nov. 1979 250
Prăznuirea Sfinţilor Trei Ierarhi: 30 ianuarie 1980 la Institutul teologic de grad universitar din Sibiu 569
Klein, Prof. Dr. Christoph, *Tainele în Confesiunea Augustană* (referat ţinut la Conferinţa teologică interconfesională de la Bucureşti 22—23 mai 1980) 767
Moldovan, Pr. Conf. Dr. Ilie, *Importanţa şi rolul Mărturisirii de credinţă în viaţa Bisericii — Scriptură, Tradiţie şi Mărturisire* 265
Necula, Pr. Lector N. D., *Serbarea tradiţională a colindelor de Crăciun şi anul Nou — 1980 la Institutul teologic de grad universitar din Bucureşti* . 262
Sărbătorirea Sfinţilor Trei Ierarhi la Institutul teologic de grad universitar din Bucureşti 566
Sărbătorirea zilei de naşte a Prea Fericitului Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, la Institutul teologic din Bucureşti . . 569
Festivitatea aniversară omagială de la Institutul teologic din Bucureşti, în onoarea D-lui Prof. Nicolae Lungu 682
Deschiderea oficială a cursurilor la Institutul teologic universitar din Bucureşti 746
Pitters, Conf. Dr. Hermann, *Însemnătatea şi rolul Mărturisirii de credinţă în teologia şi viaţa Bisericii* 284
Pop-Băleni, V., *Compozitorul Nicolae Lungu la 80 de ani* 684
Vasiliu, Lector Dr. Cezar, *Vizita unui grup de profesori şi studenţi de la McCormick Theological Seminary din Chicago — S.U.A. — la Institutul teologic din Bucureşti* 671
Vizita profesorului Dr. Wilhelm Schneemelcher de la Universitatea din Bonn — R.F.G. — la Institutul teologic din Bucureşti 673
Vizita profesorului Dr. Miguel Maria Garijo Guembe de la Facultatea de teologie a Universităţii pontificale din Salamanca — Spania — la Institutul teologic din Bucureşti 678

NOTE BIBLIOGRAFICE

Buzescu, Pr. Prof. N. C., † Nestor Vornicescu, Arhiepiscop şi Mitropolit, *Despre viaţa şi opera Sfîntului Vasile cel Mare* (la 1600 de ani de la trecerea sa către Domnul), Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1979, 162 p. + 16 planşe 571
Ioniţă, Pr. Asistent Viorel, *Geschichte der Kontroverse um das Filioque* (Istoria controversei despre Filioque) 762
Jivi, Lector Aurel, Johan Meijer, C.Ss.R., *A Successful Council of Union; a Theological Analysis of the Photian Sinod of 879—880* (Un sinod încheiat cu succes; o analiză teologică a sinodului convocat de Fotie în 879—880), Tesalonic, 1979 287
Necula, Pr. Lector N.D., Dr. Károly Toth, *Seven Years of the Christian Peace Conference* (Şapte ani de la înfiinţarea Conferinţei Creştine pentru Pace) Budapesta, 1979 575
Vasiliu, Lector Dr. Cezar, Aristide Panotis, *Les pacificateurs Jean XXIII, Athénagoras I-er, Paul VI, Dimitrios I-er*, Fondation Européenne Dragon, Athènes, 1977, 305 p. 290

685

729

277

565

264

675

749
750
250

569

767

265

262

566

569

682

746

284
684

671

673

678

571

762

287

575

290