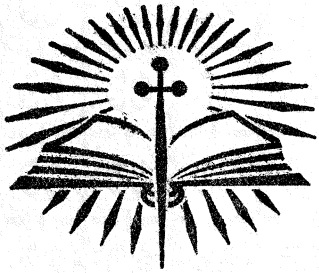
STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a ANUL XXXVI – Nr. 9-10, NOIEMBRIE – DECEMBRIE 1984

BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a ANUL XXXVI, Nr. 9 — 10 NOIEMBRIE — DECEMBRIE 1984

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACŢIE :

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

Membri : *din partea Institutului Teologic de grad universitar din Bucureşti : P. S. Episcop Rector VASILE TÎRGOVIŞTEANUL, vicar patriarhal şi Pr. Prorector DUMITRU RADU ; din partea Institutului Teologic de grad universitar din Sibiu : Arhid. Rector CONSTANTIN VOICU şi Pr. Prorector DUMITRU ABRUDAN.*

Redactor responsabil : *Pr. DUMITRU SOARE, Directorul Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă.*

Redactor : *ŞTEFAN GĂNCEANU.*

COLABORATORI :

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

SUMAR

EDITORIAL: **Familia — celulă și garanție a trăiniciei și progresului societății,** de Prof. Dr. Iorgu Ivan 609

ARTICOLE ȘI STUDII

Drd. G. Remete, *Aspectul ontologic al răscumpărării* 615
Pr. Drd. Vasile Citirigă, *Temeiurile dogmatice ale valorii vieții umane* . 630
Drd. Aurel Radu, *Temeiuri morale creștine pentru apărarea vieții* . . . 641
Diac. Drd. Liviu-Claudiu Moisiu, *Principii de organizare și disciplină bisericească în canoanele Sinodului III ecumenic* 656
Drd. Macedon Petrescu, *Despre rugăciune în cartea Psalmilor* 666
Drd. Gh. Săndulescu, *Concepția eshatologică a Fericitului Augustin în «De civitate Dei»* 673
Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, *Termeni latini creștini din Simbolul lui Ulfila și din Scrisoarea lui Auxențiu de Durostorum intrați în fondul principal al limbii române* 681
Pr. Prof. Dr. Ioan Floca, *Codex juris canonici* 696

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

Al șaptelea seminar sud-est european pe probleme de teologie — Heidelberg, 2—9 sept. 1984, de Prof. Emilian Popescu 709
Festivitatea aniversării a 80 de ani de viață a Părintelui Prof. Dr. Emilian Vasilescu, la Institutul Teologic din București, prezentare de Pr. Conf. Al. I. Stan 713
Aniversarea festivă la Institutul Teologic din București a D-lui Prof. Dr. Iorgu Ivan la 85 de ani de viață, prezentare de Pr. Prof. Dr. Nicolae D. Necula 728

NOTE BIBLIOGRAFICE

Origen, *Contra Celsum,* Scrieri alese — partea a IV-a, Col. «Părinți și scriitori bisericești», trad. de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, București, 527 p., recenzie de Drd. Ioan Ivan 745
Harald Zimmermann, *Veacul întunecat,* Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, 260 p., recenzie de Dr. Vasile-Ioan Leb 747
Constantin Daniel, *Civilizația sumeriană,* București, 1983, 272 p., recenzie de Diac. Dr. Emilian Cornițescu 749
Sabatino Moscati, *Vechi imperii ale Orientului,* traducere de Adina Lăzărescu, Editura Meridiane, București, 1982, p. 372 p., de Pr. asist. Nicolae V. Dură 753
Mihai Rădulescu, *Civilizația armenilor,* București, 1983, 263 p., de Diac. Prof. Em. Cornițescu 757

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 IV, 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.

FAMILIA — CELULĂ ȘI GARANȚIE A TRĂINICIEI ȘI PROGRESULUI SOCIETĂȚII

1. Familia — celulă a societății

Istoria multimilenară a omenirii atestă, prin documente istorice, prin monumente (coduri) juridice și prin descoperiri arheologice, că așezămintele omenești mai mici sau mai mari (cătune, sate, orașe, triburi) au fost constituite treptat din grupări mai restrînse, corespunzătoare și ca spațiu de locuit unei familii. Familia este deci o formă de organizare în comun a oamenilor, începînd cu cea mai simplă formă realizată prin căsătorie. La realizarea acestei uniri, bărbatul și femeia se simt îndemnați de simțirile omenești firești, dar și de o afecțiune spirituală, care va costitui cea mai puternică legătură a lor pentru tot restul vieții. Potrivit relatării Sfintei Scripturi, căsătoria apare ca prima instituție care a fost înființată și reglementată, o dată cu crearea primilor oameni. În Sfînta Scriptură a Vechiului Testament se arată că după ce Dumnezeu a creat pe om, pe Adam, a văzut că nu este bine ca el să fie singur ; de aceea i-a făcut ajutor potrivit, pe femeie — Eva (Fac. 2, 23). Apoi, unindu-i în așa fel încît amîndoi să se simtă și să fie ca un singur trup (Fac. 2, 24), i-a binecuvîntat și le-a zis : «Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pămîntul și-l stăpîniți» (Fac. 1, 28). Împlinirea acestei rînduieli de înmulțire a însemnat naștere de copii. Astfel, familia și-a lărgit conținutul, la legătura soților adăugîndu-se și legătura lor cu copiii. Dar, pentru desăvîrșirea rînduielii ca oamenii, prin înmulțire, să ajungă să stăpînească pămîntul, Dumnezeu a dispus și cu privire la rostul copiilor, care, la rîndul lor, să continue lucrarea de înmulțire începută de părinți, potrivit rînduielii : «De aceea, va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amîndoi un trup» (Fac. 2, 24), unire ce a devenit astfel lege generală, divină, pentru toate căsătoriile ce se vor încheia între un bărbat și o femeie pentru toată viața.

Prin căsătoria copiilor unei familii se lărgește conținutul familiei. Astfel, pe de o parte crește numărul familiilor, iar pe de altă parte crește numărul membrilor grupării sociale ce se formează din aceste familii. Sentimentele de iubire, de respect și de întrajutorare ce se stabilesc între membrii unei familii sînt atît de puternice, încît nici o altă legătură nu le poate înlocui sau depăși, pentru că ele se formează în atmosfera caldă a legăturii dintre părinți și copii, și a celor care descind din ei, vorbind aceeași limbă, împărtășindu-se și bucurîndu-se împreună de aceeași credință, de aceleași obiceiuri, de aceleași tradiții, care toate îi vor și deosebi, ca neam, de celelalte neamuri.

Pentru aceste motive, reglementarea căsătoriei — ca actul prin care se formează familia — și a familiei, ca celulă socială în care se cultivă cele mai frumoase sentimente ce unesc pe oameni, bazate pe dragoste, prietenie, respect și încredere reciprocă, a preocupat totdeauna pe cei cărora le-a revenit răspunderea pentru organizarea societății. Dar măsurile preconizate pentru o cît mai bună reglementare a căsătoriei și a familiei au diferit de la epocă la epocă și îndeosebi de la o orînduire socială la alta. Astfel, chiar gînditori ca filosoful enciclopedist Aristotel (384—322 î.d.Hr.), care a scos în evidență însușirea omului de a trăi în societate — numindu-l *zoon politicon* — cînd a fost vorba de forma de organizare a societății, ca să i se asigure armonia și stabilitatea, a socotit că acestea se pot realiza numai dacă rămîn neschimbate stările sociale existente atunci, adică forma sclavagistă. Acest punct de vedere al lui Aristotel nu s-a dovedit însă viabil, pentru că nu lua în considerare două drepturi fundamentale ale omului: libertatea și egalitatea, atît morală cît și în fața legii. Dar fiecare orînduire socială, ținînd seama de importanța pe care o prezintă familia pentru viața socială, a căutat să reglementeze în așa fel căsătoria și familia încît relațiile de familie să corespundă intereselor orînduirii sociale respective. Așa se explică faptul că istoria a cunoscut mai multe forme ale familiei: sclavagistă, feudală, burgheză și socialistă. Fără a analiza ceea ce a deosebit o formă de alta a familiei, menționăm că ceea ce a constituit motivație de bază și funcție esențială a familiei a fost asigurarea perpetuării speciei umane.

2. **Familia — garanție a trăiniciei și progresului societății**

Din relatarea biblică, în textele menționate (Fac. 2, 23—24; Fac. 1 28), s-a desprins clar scopul căsătoriei: *întrajutorarea și răspunderea reciprocă a soților* în toate împrejurările vieții, cît și *nașterea și creșterea de copii.* Cel care a sădit în firea omului tendința de unire a bărbatului cu femeia, pentru a naște și crește copii, a ținut seama și de greutățile cu care se cresc copiii pînă ce ajung să-și cîștige existența prin munca lor; de aceea a și pus o limită în firea femeii, pentru nașterea de copii, la o vîrstă care îi va îngădui să poată crește, în aceleași bune condițiuni și pe ultimul copil ca și pe cei născuți mai înainte.

Biserica Ortodoxă Română, socotită ca cea mai legată instituție de neamul nostru, pentru rolul pe care l-a îndeplinit pe tot parcursul formării lui și după aceea în toate împrejurările grele în care a fost nevoit să trăiască, în provincii despărțite, a legat de conștiința românilor care se căsătoreau, o dată cu binecuvîntarea căsătoriei lor — unindu-i pentru toată viața — și datoria patriotică de a naște cît mai mulți copii și de a-i crește și educa în așa fel încît, cu toată starea de umilință în care erau ținuți în societate, să fie mîndri de originea și neamul lor. Pentru întărirea acestei conștiințe, Biserica Ortodoxă venea în sprijin și cu exemplul familiilor preoților ei. În același scop, în măsura în care împrejurările i-au îngăduit să aibă un cler mai bine format din punct de vedere cultural, Biserica Ortodoxă a îndeplinit și rolul de lu-

mînătoare a poporului, făcînd din tindele bisericilor şi ale mînăstirilor primele şcoli pentru copiii neamului.

Influenţa Bisericii asupra căsătoriei şi familiei a scăzut însă mult după adoptarea în România a codului civil francez, la sfîrşitul anului 1864. Prin acest cod s-a impus caracterul civil al căsătoriei. Căsătoria era reglementată ca orice contract ; iar încheierea ei avea la bază mai mult interesele materiale decît afecţiunea dintre soţi, ceea ce s-a răsfrînt păgubitor şi cu privire la indisolubilitatea căsătoriei, îngăduindu-se despărţirea soţilor pentru cele mai neînsemnate motive, cuprinse de obicei în formula : nepotrivire de caracter. La rîndul ei, despărţirea cu uşurinţă a soţilor s-a resimţit păgubitor asupra creşterii copiilor atît din punct de vedere fizic cît şi din punct de vedere psihic şi moral.

Pentru înlăturarea acestor consecinţe, păgubitoare însăşi trăiniciei neamului, regimul democrat popular instaurat în ţara noastră după 23 august 1944 a dat o nouă reglementare căsătoriei şi familiei, prin legea numită Codul Familiei, intrată în vigoare de la 1 februarie 1954. Această lege, stabilind chiar prin art. 1 că «Familia are la bază căsătoria liber consimţită între soţi», a ţinut să accentueze pe de o parte aspectul juridic al raportului dintre căsătorie şi familie, iar pe de altă parte înalta semnificaţie morală şi socială a căsătoriei. Fiind baza familiei, căsătoria este reglementată cu deosebită grijă şi ocrotită ca şi familia. De aceea, numai căsătoria încheiată cu scopul de a întemeia o familie merită să fie cinstită şi ocrotită ca atare. Astfel, dacă la încheierea unei căsătorii nu se are în vedere într-adevăr întemeierea unor familii, cu responsabilităţile şi datoriile ce stau la baza ei, ci realizarea unor scopuri care n-ar putea fi obţinute pe alte căi, acea căsătorie nu este ocrotită de lege, şi avantajele urmărite prin încheierea ei, chiar dacă ar fi fost obţinute, sînt anulate. Căsătoria nu poate fi încheiată pe tocmeală sau pe înşelăciune, ci numai pe afecţiunea efectivă dintre cei care se unesc, respectînd toate condiţiile prevăzute de lege, ca o garanţie a îndeplinirii scopului căsătoriei. În primul rînd se are în vedere ca familia ce se formează prin încheierea căsătoriei să fie o familie sănătoasă atît sub raport fizic cît şi moral.

Pentru ca familia să-şi poată îndeplini rolul important ce-i revine ca celulă a societăţii, cu membri sănătoşi atît din punct de vedere fizic cît şi din punct de vedere moral, în Codul Familiei au fost prevăzute toate condiţiile corespunzătoare acestui scop, cu privire la cei care se căsătoresc. Astfel s-a prevăzut o vîrstă minimă, care presupune aptitudinea fizică a viitorilor soţi pentru a da naştere la copii sănătoşi (18 ani pentru bărbat şi 16 ani pentru femei) ; s-a prevăzut verificarea prealabilă a sănătăţii lor, fizică şi psihică, interzicîndu-se căsătoria unui alienat sau debil mintal (art. 9 şi 19 C.F.). Tot din considerente de ordin biologic s-a interzis căsătoria între consîngeni, în linie directă în mod absolut, iar în linie colaterală pînă la gradul al IV-lea, ţinîndu-se seama de constatarea care s-a făcut că din căsătorii consecutive încheiate între rude de sînge prea apropiate, rezultă copii cu debilităţi fizice şi psihice, ducînd astfel la degradarea neamului. La oprirea căsătoriei între asemenea rude s-a luat în considerare şi elementul bunei cuviinţe şi respectului care trebuie să caracterizeze raporturile dintre ele.

Liberul consimțămînt și egalitatea deplină dintre bărbat și femeie la încheierea căsătoriei constituie și garanția că ambii soți și-au asumat de bună voie și îndatoririle legate de actul căsătoriei. Consimțirea liberă presupune însă afecțiunea reciprocă dintre viitorii soți, afecțiune care va trebui cultivată și manifestată permanent, pentru că ea se va răsfrînge cu consecințe dintre cele mai binefăcătoare asupra creșterii și educației copiilor.

Biserica Ortodoxă Română a apreciat și a sprijinit, prin toate mijloacele ei, reglementarea dată Căsătoriei și familiei, prin Codul Familiei, pentru că are în vedere atît scopul cît și caracterele căsătoriei creștine cuprinse în definiția dată de jurisconsultul roman Modestin căsătoriei : monogamia, indisolubilitatea căsătoriei și egalitatea soților, atît în raporturile dintre ei cît și cu privire la drepturile și obligațiile față de copii. Importanța pe care o acordă Statul căsătoriei și familiei, precum și obligațiile pe care el și le-a asumat pentru sprijinirea acestor instituții, ca să-și ajungă scopul, în cele mai bune condițiuni, se desprind clar din Codul Familiei care, în art. 1, prevede : «În Republica Socialistă România, Statul ocrotește căsătoria și familia ; el sprijină, prin măsuri economice și sociale dezvoltarea și consolidarea familiei. Statul apără interesele mamei și copilului și manifestă deosebită grijă pentru creșterea și educarea tinerei generații. Familia are la bază căsătoria liber consimțită între soți. În relațiile dintre soți, precum și în exercitarea drepturilor față de copii, bărbatul și femeia au drepturi egale. Drepturile părintești se exercită numai în interesul copiilor».

Măsurile prin care Statul își îndeplinește obligațiile pe care și le-a luat pentru ocrotirea căsătoriei și familiei, pentru dezvoltarea și consolidarea familiei, pentru apărarea intereselor mamei și copilului și pentru creșterea și educarea tinerei generații, sînt bine cunoscute : creșe, grădinițe, școli pentru copii cu deficiențe sau dezvoltare mintală întîrziată, plasament familial pentru copiii fără părinți, plătind pentru întreținerea acestor copii, încurajarea adopțiunii și înfierii unor asemenea copii fără părinți, ajutoare mamelor care nasc și cresc copii, ocrotirea femeilor în timpul sarcinii, obligînd instituțiile unde lucrează să le ferească de mediul toxic, de munci prea grele, de ture de noapte ; concedii cu plată prenatale și postnatale, de 112 zile ; concedii pentru îngrijirea copilului pînă la vîrsta de 7 ani, fără întreruperea continuității în muncă la stabilirea dreptului la concediu după reîncadrare, ș.a. De aceea nu ne vom mai referi la ele. Ne vom referi însă la unele obligații ale soților, a căror neîndeplinire, dacă se va continua, va avea consecințe dintre cele mai nefavorabile nu numai asupra trăiniciei și dezvoltării familiei, ci și asupra trăiniciei și progresului neamului. În acest sens, menționăm constatarea ce s-a făcut că tot mai mulți soți recurg cu ușurință la desfacerea căsătoriei, chiar dacă au doi-trei copii. Pentru a le da mai mult timp de gîndire asupra motivelor care au determinat slăbirea afecțiunii dintre ei, precum și asupra răspunderii pe care o au față de copii, Statul a reglementat procedura de divorț cu termene mai mari, cu prilejul cărora instanța a sfătuit tot mai insistent pe soți să renunțe la despărțire și în interesul lor, dar mai ales în inte-

resul copiilor. În multe cazuri s-au obținut rezultatele scontate, soții renunțînd la acțiunea de divorț.

Există însă o altă categorie de soți care se împotrivesc, prin tot felul de mijloace, ca să aibă copii. Fiindcă toate mijloacele folosite în acest scop s-au dovedit păgubitoare sănătății femeii, Statul a prevăzut sancțiuni aspre împotriva tuturor celor care ajută la întreruperea sarcinii unei femei. Intervenția Statului prin asemenea măsuri nu contravine — așa cum obiectează unii — libertății celor căsătoriți de a hotărî ei dacă vor să aibă sau nu copii. Împotrivirea soților de a avea copii înseamnă în primul rînd în chip flagrant și de neiertat împotrivire față de porunca divină și față de datoria fundamentală socială și națională. Ce se poate întîmpla cu un neam ai cărui membri se sustrag datoriei de a avea cît mai mulți copii, s-a arătat prin mai multe studii întocmite de oameni de știință, medici, sociologi, statisticieni. Astfel, ca justificare a Decretului Consiliului de Stat nr. 770/1966, pentru reglementarea întreruperii sarcinii și a Decretului nr. 771 din 29 septembrie 1966, pentru modificarea unor articole din Codul penal, prin care se pedepsește infracțiunea de avort cu sancțiuni corespunzătoare pericolului social pe care îl prezintă această infracțiune, regretatul Academician Ștefan Milcu, într-un articol intitulat «Medicul și responsabilitatea lui față de generațiile viitoare» (în «Scînteia» din 22.X.1966), spunea că «demografia ne arată că o familie contribuie la creșterea populației numai dacă are cel puțin patru copii ; și că cercetările de genetică au arătat că indicele de natalitate al unui grup de populație poate schimba în timp înfățișarea biologică a unui popor ; că s-a demonstrat teoretic — adăuga el — că dacă într-o populație 97% dintre indivizi sînt mai puțin fecunzi și 3% foarte fecunzi, în decurs de zece generații cei din urmă vor deveni majoritari. De asemenea, dacă în prima generație 25% din familiile unui popor produc 50% din totalul generației întîia, în generația a patra descendenții lor vor reprezenta 98% din masa populației. Acest fenomen este o expresie binecunoscută a selecției naturale prin fertilitate și natalitate». În același sens se pronunța și Conf. Dr. Mircea Bulgaru, director la Direcția Generală de Statistică (v. «Scînteia» din 26.XI.1966), motivînd măsurile conducerii de Stat pentru creșterea natalității în țara noastră determinate de scăderea mare a sporului natural al populației de la 14,3‰ de locuitori, în 1956, la 6‰ de locuitori, în 1965. Dar cu toate măsurile — îmbunătățite de la an la an — pe care conducerea de stat le-a luat în vederea sporirii natalității prin sprijinirea familiilor cu copii mulți și prin ocrotirea mamei și copilului, o creștere efectivă a natalității nu s-a înregistrat. De aceea, conducerea de Stat, sub îndrumarea președintelui țării noastre, a preconizat noi măsuri, analizate în ședința Consiliului Sanitar Superior din februarie 1984, privind o amplă reconsiderare a activității referitoare la creșterea natalității, a sporului natural al populației, întărirea familiei, dezvoltarea responsabilității patriotice de a avea și de a crește copii pentru menținerea tinereții și vigorii poporului nostru. Ca urmare a măsurilor indicate de conducerea superioară a țării noastre, extinzîndu-se rețeaua pentru ocrotirea mamei și copilului și acordîndu-se o sporită asistență preventivă și curativă a femeii pe tot cuprinsul țării, în cursul anului 1984 s-a obținut o îmbunătățire a indica-

torilor demografici, sporul natural al populației fiind în anul 1984 de 5,2 persoane la 1000 locuitori față de 3,9 în anul 1983 (v. «România Liberă» din 16 februarie 1985), însă observîndu-se în același timp și o îmbunătățire a stării de sănătate a mamei și copilului.

Așa cum observa Dr. Mircea Bulgaru în articolul menționat, «creșterea natalității și întărirea familiei reprezintă laturi importante ale politicii de Stat. Ele incumbă însă și răspunderea fiecărui cetățean față de societate, față de destinul națiunii. Generațiile de azi răspund pentru viitorul poporului și să nu uităm că urmașii noștri ne vor judeca și prin această prismă, a responsabilității noastre față de interesele de perspectivă ale țării. Vitalitatea și vigoarea poporului român — apărate de strămoșii și părinții noștri, care, în pofida condițiilor vitrege nu au lăsat să se stingă neamul — au constituit un factor pozitiv în consolidarea și afirmarea permanenței noastre pe teritoriul național, în asigurarea progresului în România. Iată de ce complexul măsurilor amintite sînt expresia înaltei responsabilități a generațiilor de azi pentru mersul înainte al Patriei noastre, pentru contribuția ei tot mai activă la dezvoltarea umanității».

Intensificarea muncii de educare a tuturor cetățenilor Patriei în spiritul dragostei față de familie, în vederea consolidării ei — ca celulă și garanție a trăiniciei și progresului societății — va fi sprijinită de Biserica Ortodoxă Română, ca și pînă acum, fără nici o rezervă.

Prof. Dr. IORGU D. IVAN

ARTICOLE ŞI STUDII

ASPECTUL ONTOLOGIC AL RĂSCUMPĂRĂRII *

Drd. G. REMETE

Aspectul ontologic constituie specificul învăţăturii ortodoxe despre Răscumpărare. Constituind tocmai esenţa Răscumpărării şi dimensiunea ei reală, problema se pune cu necesitate în teologia creştină, întrucît atinge punctele principale ale învăţăturii de credinţă creştine. În acelaşi timp, trebuie să subliniem că acest aspect esenţial al Răscumpărării este considerat şi dezvoltat numai în teologia ortodoxă, constituind, se poate spune, o «temă ortodoxă» în teologia creştină. Nu este singurul exemplu în care teologia ortodoxă, interpretă fidelă a Sfintei Scripturi, pe linia tradiţiei primar-creştine şi patristice pune în lumină şi evidenţiază tocmai părţile specifice, fundamentale pe care se sprijină învăţătura creştină şi care sînt neglijate sau chiar negate de celelalte confesiuni creştine. În acest fel sînt considerate şi tratate, de exemplu, şi învăţăturile privind energiile necreate ale lui Dumnezeu şi îndumnezeirea omului.

Atît în teologia ortodoxă, cît şi în cea catolică şi protestantă, învăţătura privind Răscumpărarea este strîns legată de concepţia despre păcatul protopărinţilor Adam şi Eva şi consecinţele acestuia asupra firii umane.

În ansamblul învăţăturii creştine, Răscumpărarea stă în strînsă legătură cu învăţătura privind lucrarea energiilor necreate şi cea despre îndumnezeirea omului. Ea nu poate fi despărţită de acestea pentru că energiile necreate, Răscumpărarea şi îndumnezeirea sînt punctele de greutate pe care se sprijină întreaga istorie a mîntuirii omului, de la crearea lui din nimic, dar «după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu» (Facere 1, 27) şi pînă la îndumnezeirea sa fericită şi fără sfîrşit din veacul viitor.

1. Necesitatea şi aspectele Răscumpărării

Fiecare confesiune creştină şi-a formulat doctrina despre Răscumpărare «după chipul şi asemănarea» celei privind păcatul strămoşesc. Înţelegînd deosebirea lor în doctrina despre acest păcat şi consecinţele lui, vom vedea apoi limpede şi reprezentarea firească, proiectarea acestor deosebiri în învăţătura despre Răscumpărare.

Astfel, după învăţătura catolică, vrednicia paradisiacă a protopărinţilor nu făcea parte esenţial din firea lor umană, ci era un dar adăugat ei, un «*donum superadditum*». Prin păcatul strămoşesc, omul ar fi pierdut deci numai acest dar supra-adăugat ; cu alte cuvinte, n-a pierdut decît

* Lucrare întocmită şi susţinută în cadrul cursurilor pentru doctorat, specialitatea Teologie dogmatică, sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, care a dat şi avizul pentru publicare.

ceea ce nu avea. Fiinţa umană fiind constituită în sine fără acest dar, iar păcatul nefiind o lucrare şi o consecinţă ontologică, nici Răscumpărarea — actul opus acestui păcat — nu va fi o lucrare fiinţial-umană, o refacere ontologică, ci o învrednicire de a recăpăta acel dar pierdut [1].

Teologia protestantă, la extrema opusă catolicismului, socotind că starea paradisiacă ţinea exclusiv de firea umană, vede în păcatul strămoşesc pervertirea moral-voliţională completă, distrugerea totală a «chipului» divin din om. În consecinţă, firea umană nu mai poate fi refăcută la vrednicia ei iniţială, în condiţiile vieţii istorice, de nimeni. Nici Răscumpărarea înfăptuită de Mîntuitorul Hristos n-ar fi avut deci, după teologia protestantă, vreo influenţă asupra firii omeneşti în esenţa ei, nici măcar o influenţă morală în sensul acelei «imitatio Christi» din teologia morală catolică. Răscumpărarea ar consta numai în suportarea de către Iisus Hristos a îndreptăţitei mînii a Tatălui, în locul omenirii întregi ; cei care-şi exprimă adeziunea, prin credinţă, la acest act mîntuitor dobîndesc în chip excepţional şi declarativ o «haină a dreptăţii», acoperitoare — dar nu dizolvatoare — a păcatelor, mai mult un semn de recunoaştere care-i va îndreptăţi apoi să fie integraţi în viaţa viitoare, în categoria celor mîntuiţi.

Conform învăţăturii ortodoxe, întemeiată pe mărturiile scripturistice, omul a fost făcut de Dumnezeu «după chipul şi asemănarea Sa» (Facere 1, 27), avînd deci într-o formă mai mult sau mai puţin inteligibilă, harul divin ca un dat fiinţial originar şi intenţionat, cu scopul expres al dobîndirii nemuririi şi desăvîrşirii, deci al îndumnezeirii, după cum spune Înţelepciunea lui Solomon : «Dumnezeu a zidit pe om spre nestricăciune şi l-a făcut după chipul fiinţei Sale» (Înţ. Sol. 2, 23). Această înţelegere este unitară peste tot în Sf. Scriptură, cum ne arată şi mărturisirea Sfîntului Ap. Pavel, că omul este «chipul şi mărirea lui Dumnezeu» (I Cor. 11, 7).

Starea de vrednicie paradisiacă este exprimată nuanţat de Sf. Părinţi, care-i reliefează aspectul văzut şi mai ales esenţa dinamică : «Adam a fost zidit cu un trup nestricăcios, dar material şi încă nedeplin duhovnicesc. Şi a fost aşezat de Făcătorul ca un împărat nemuritor în această lume nestricăcioasă» [2]. Păcatul strămoşesc a fost o degradare ontologică umană şi o catastrofă cosmică care a antrenat întreaga lume animală şi chiar stihiile împotriva omului, după mărturia Sfinţilor Părinţi. Dar tocmai pentru că degradarea n-a fost totală, pentru faptul că animalele mai recunosc ceva din «chipul» lui Dumnezeu în om, «Dumnezeu... rînduind de mai înainte viaţa şi refacerea lui din naşterea din nou, prin naşterea Fiului lui Dumnezeu... opreşte pornirea tuturor făpturilor şi le supune îndată omului pe toate, ca şi înainte... [3]. «Chipul» divin s-a alterat dar nu s-a distrus, căci imediat după căderea în păcat, Sfînta Scriptură vorbeşte din nou despre stăpînirea omului asupra pămîntului (Facere 9, 1—2) şi expres de păstrarea «chipului» divin : «De va vărsa

1. Vezi : *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, manual pentru institutele teologice, vol. II, Bucureşti, 1958, capitolul «Aspectele Răscumpărării».

2. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cuvîntarea I morală*, cap. 2, în «Filocalia», vol. 6, trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae, Bucureşti, 1977, p. 126.

3. Idem, p. 128—129.

cineva sînge omenesc, sîngele aceluia de mînă de om se va vărsa, căci Dumnezeu a făcut pe om după chipul Său» (Facere 9, 6).

În lucrarea și pronia generală a lui Dumnezeu, Răscumpărarea este cuprinsă în planul mai mare al lucrării energiilor necreate. Lucrarea lor, ca o împărtășire reală, dintotdeauna a lui Dumnezeu către om ne lămurește în ce fel s-a menținut necontenit «chipul» lui Dumnezeu în omul care nu s-a răzvrătit, nu s-a opus total lui Dumnezeu. Răscumpărarea n-a fost decît momentul, partea cea mai favorabilă, cea mai profundă și mai intimă, mai completă a lucrării energiilor necreate, proiectată de altfel din planul veșnic al lui Dumnezeu. Conform lucrării energiilor necreate, este de neconceput ca tocmai în acțiunea cea mai profundă și fundamentală a lui Dumnezeu asupra omului — Răscumpărarea — să lipsească eficiența ontologică. Ea nu putea lipsi de aici pentru că acțiunea lor înrîurește permanent asupra omului prin «chipul» divin originar, pentru că istoria mîntuirii nu este decît calea anume folosită de lucrarea divină pentru a-l înnoi, a-l reface, a se apropia și împropria omului și, în sfîrșit, pentru că scopul final al lucrării lor este tocmai unirea desăvîrșită — după har, din partea Dumnezeirii și după fire, din partea omenească — cu firea umană, aceasta fiind, după viziunea apostolului «Hristos, totul în toate» (Efes. 1, 10).

Pentru că teologia catolică și cea protestantă contestă existența vreunui aspect ontologic în Răscumpărare, este necesar să ne reprezentăm întîi Răscumpărarea în toate aspectele ei, în cele trei confesiuni creștine.

Teologia catolică, contestînd efectul slujirii arhierești a lui Iisus Hristos asupra firii omenești a Lui și socotind-o numai o lucrare de satisfacere a onoarei lui Dumnezeu, consideră că Răscumpărarea are două aspecte : aspectul de jertfă, adusă de Hristos în numele tuturor oamenilor și aspectul recapitulativ, prin care înțelege o legătură mistică cu Hristos, noul Adam, dar fără un conținut real, ontologic. Cele două fețe ale Răscumpărării sînt înțelese în spirit juridic, penal, reductiv, fără o influență transformatoare ființial. Aspectul ontologic lipsește din teologia catolică, Întruparea fiind concepută ca separată de Răscumpărare.

Trebuie să remarcăm faptul că, în zilele noastre, teologia catolică mai nouă — prin L. Richard, Henri de Lubac, Yves Congar, Hans Urs von Balthasar și alții — nu se mai mulțumește cu vechea înțelegere juridică a Răscumpărării, tinzînd spre dimensiunea ei completă și căutîndu-i un conținut răscumpărător real, ființial.

Teologia protestantă rămîne la un singur aspect, cel de jertfă, prin suportarea mîniei juste a lui Dumnezeu de către Hristos, în numele oamenilor. Aspectul recapitulativ nu este conceput, întrucît Hristos nu-i mîntuiește pe oameni recapitulîndu-i în Sine, ci se substituie lor pentru a-i mîntui, conform teoriei protestante a «crucii ca substituire».

Aspectele Răscumpărării văzute în teologia catolică și cea protestantă sînt incomplete, parțiale. Învățătura ortodoxă mărturisește și ea aspectul de jertfă împăciuitoare al Răscumpărării și poate accepta suportarea mîniei părintești de către Mîntuitorul în sensul paulin după care El s-a făcut «păcat» și «blestem» pentru noi (II Cor. 5, 21), purtînd adică

păcatele omenirii. Dar acestea sînt numai o față, o parte a faptului Răscumpărării. Iar a nu vedea aici întregul înseamnă a neglija chiar conținutul. Răscumpărarea înseamnă, în primul rînd restabilirea comuniunii cu Dumnezeu, actul prin care devenim «părtași dumnezeieștii firi» (II Petru 1, 4). Acțiunea răscumpărătoare a Mîntuitorului se manifestă în trei direcții (Evrei 5, 17) : spre firea Sa umană, spre oameni și spre Dumnezeu. Cele trei aspecte se penetrează și se determină reciproc : «...direcția spre oameni a lucrării Sale mîntuitoare nu e decît o prelungire a lucrării mîntuitoare asupra firii Sale omenești. Chiar în lucrarea asupra firii Sale e implicată intenția prelungirii ei asupra celorlalți oameni și a slăvirii lui Dumnezeu prin eliberarea lor de păcat și prin umplerea lor de viața dumnezeiască din Sine» [4]. Fără aspectul ontologic, aspectul recapitulativ și cel de jertfă ale Răscumpărării nu au conținut. Numai prin înnoirea și ridicarea calitativ-ontologică a propriei Sale firi umane îi recapitulează Hristos pe oameni în Sine, numai așa are rost aspectul recapitulativ. Căci Hristos n-a venit să recapituleze în Sine firea umană degradată ; El a venit să restaureze la un nivel superior această fire și să-i recapituleze pe oameni tocmai pentru a le împărtăși această nouă calitate, Sfințenia. Firea recapitulată e și sfințită prin prezența lui Dumnezeu în ea.

Și aspectul de jertfă al Răscumpărării stă în legătură cu aspectul ontologic. Mîntuitorul se oferă și ne oferă ca jertfă Tatălui nu ca fire umană nedeterminată sau degradată ci ca fire sfințită prin ascultare, patimi și moarte, aptă de menirea atît de înaltă a urcării la Dumnezeu. Orice jertfă primește o calitate nouă prin predarea și oferirea ei totală. Starea de jertfă este tocmai ieșirea din starea obișnuită a unui lucru (și mai ales a unei persoane) pentru a fi oferit lui Dumnezeu. Dacă o jertfă obișnuită dobîndește o calitate nouă, cu atît mai mult a dobîndit o asemenea calitate firea umană a lui Hristos prin jertfa Lui.

Cele trei aspecte ale Răscumpărării se determină și se completează reciproc, pentru că Răscumpărarea este o lucrare unică, unitară și indivizibilă. A vorbi de aspecte distincte în faptul Răscumpărării înseamnă a face numai o distincție logică.

Tradiția ortodoxă a mărturisit permanent toate cele trei aspecte ale Răscumpărării. În învățătura ortodoxă n-au fost posibile niciodată explicări ale jertfei ca «satisfacție oferită de Hristos Tatălui», sau ca «răscumpărare de la diavolul», precum se afirmă în teoriile catolice respective. Prevăzînd parcă inconsistența și ne-evlavia unei asemenea cugetări, Sf. Grigorie de Nazianz scria (deja în secolul IV) : «Sîngele vărsat pentru noi, sîngele preascump și slăvit al lui Dumnezeu, acest *sînge al Jertfitorului și al Jertfei,* pentru ce s-a oferit ?... Dar dacă acest preț e oferit Tatălui, ne întrebăm mai întîi, pentru care motiv ? Nu Tatăl ne-a ținut în robie. Și apoi *pentru ce sîngele Unicului Fiu ar fi plăcut Tatălui, care n-a vrut să primească pe Isaac,* cel oferit ardere de tot de Avraam... ? Nu este evident că Tatăl acceptă jertfa, nu pentru că El pretindea sau avea nevoie de ea, ci din iconomie trebuie ca omul să fie sfințit prin

4. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. III, București, 1978, p. 112—113.

omenitatea lui Dumnezeu... ?» [5]. Sf. Grigorie surprinde aici tocmai caracterul lucrător ontologic al sîngelui jertfit al lui Hristos. Sîngele lui Hristos nu aduce o răscumpărare exterioară, în afara lui. Actul este identic aici cu conținutul actului.

Învățătura ortodoxă privind aspectul ontologic a fost desemnată ca un «antropocentrism haric» (gnadenhafter Anthropozentrismus) [6], termen care nu se vrea absolut, ci doar evidențiază faptul că obiectul harului Răscumpărării este omul, prin Hristos, noul Adam.

Cele trei direcții ale Răscumpărării sînt cuprinse într-o unitate firească în cele trei forme de slujire a Mîntuitorului (Arhiereu, Profet și Împărat) pentru că decurg în chip firesc din Persoana Fiului lui Dumnezeu care S-a întrupat. Unitatea lor este dată de subiectul lor, Dumnezeu-Omul cel unitar în persoana și lucrările Sale, conform dogmei calcedoniene. Aspectul ontologic al Răscumpărării afirmă tocmai această dogmă iar respingerea lui înseamnă neînțelegerea ei.

2. Întruparea Mîntuitorului, începutul Răscumpărării noastre

Întruparea, ca început al Răscumpărării, definește și determină întreaga lucrare de răscumpărare a firii omenești ce urmează după ea. Firea omenească poate fi înnoită prin ascultare, pătimiri, jertfă și moarte pentru că deja prin Întrupare primise puterea întăritoare a energiilor firii divine, în virtutea unirii firilor într-un singur ipostas, un singur subiect.

Un fapt fundamental care arată că Întruparea este într-adevăr începutul Răscumpărării este voirea ei în planul veșnic al lui Dumnezeu. Sf. Ap. Petru spune că «mielul nevinovat și nespurcat care este Hristos» a fost «cunoscut mai înainte de întemeierea lumii» (I Petru 1, 19—20), aceasta fiind «taina cea din veac ascunsă și de îngeri neștiută» după Sf. Ap. Pavel (Col. 1, 26). Rostul Întrupării și al întregii Răscumpărări nu este numai de a șterge păcatul lui Adam; însemnînd ridicarea reală a firii omului, ea măsoară întregul sfat veșnic al lui Dumnezeu asupra omului. Taina Întrupării «circumscrie toate veacurile și descoperă sfatul suprainfinit al lui Dumnezeu... Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile și cele aflătoare înăuntrul veacurilor [7] începutul existenței și sfîrșitul în Hristos». Deci și a spune că Întruparea înseamnă întreaga menire, întregul destin îndumnezeitor al omului, este prea puțin; ea înseamnă înscrierea deplină a iubirii și lucrării lui Dumnezeu în afara Sa, a rațiunii divine în făpturi și a unirii depline cu ele. Scopul din veșnicie al Întrupării este expres

5. Sf. Grigorie de Nazianz, *In sanctum Pascha*, oratio XLV, 22, P.G., tom 36, col. 653 AB, apud Vl. Lossky, *Theologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, retipărită 1980, p. 148—149.

6. Cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Învățătura ortodoxă despre mîntuire și concluziile ce rezultă din ea pentru slujirea creștină în lume*, în «Ortodoxia», nr. 2/1972, p. 205.

7. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 60, în «Filocalia», vol. 3, trad. cit., Sibiu, 1984, p. 326—327.

păcatele omenirii. Dar acestea sînt numai o față, o parte a faptului Răscumpărării. Iar a nu vedea aici întregul înseamnă a neglija chiar conținutul. Răscumpărarea înseamnă, în primul rînd restabilirea comuniunii cu Dumnezeu, actul prin care devenim «părtași dumnezeieștii firi» (II Petru 1, 4). Acțiunea răscumpărătoare a Mîntuitorului se manifestă în trei direcții (Evrei 5, 17) : spre firea Sa umană, spre oameni și spre Dumnezeu. Cele trei aspecte se penetrează și se determină reciproc : «...direcția spre oameni a lucrării Sale mîntuitoare nu e decît o prelungire a lucrării mîntuitoare asupra firii Sale omenești. Chiar în lucrarea asupra firii Sale e implicată intenția prelungirii ei asupra celorlalți oameni și a slăvirii lui Dumnezeu prin eliberarea lor de păcat și prin umplerea lor de viața dumnezeiască din Sine» [4]. Fără aspectul ontologic, aspectul recapitulativ și cel de jertfă ale Răscumpărării nu au conținut. Numai prin înnoirea și ridicarea calitativ-ontologică a propriei Sale firi umane îi recapitulează Hristos pe oameni în Sine, numai așa are rost aspectul recapitulativ. Căci Hristos n-a venit să recapituleze în Sine firea umană degradată ; El a venit să restaureze la un nivel superior această fire și să-i recapituleze pe oameni tocmai pentru a le împărtăși această nouă calitate, Sfințenia. Firea recapitulată e și sfințită prin prezența lui Dumnezeu în ea.

Și aspectul de jertfă al Răscumpărării stă în legătură cu aspectul ontologic. Mîntuitorul se oferă și ne oferă ca jertfă Tatălui nu ca fire umană nedeterminată sau degradată ci ca fire sfințită prin ascultare, patimi și moarte, aptă de menirea atît de înaltă a urcării la Dumnezeu. Orice jertfă primește o calitate nouă prin predarea și oferirea ei totală. Starea de jertfă este tocmai ieșirea din starea obișnuită a unui lucru (și mai ales a unei persoane) pentru a fi oferit lui Dumnezeu. Dacă o jertfă obișnuită dobîndește o calitate nouă, cu atît mai mult a dobîndit o asemenea calitate firea umană a lui Hristos prin jertfa Lui.

Cele trei aspecte ale Răscumpărării se determină și se completează reciproc, pentru că Răscumpărarea este o lucrare unică, unitară și indivizibilă. A vorbi de aspecte distincte în faptul Răscumpărării înseamnă a face numai o distincție logică.

Tradiția ortodoxă a mărturisit permanent toate cele trei aspecte ale Răscumpărării. În învățătura ortodoxă n-au fost posibile niciodată explicări ale jertfei ca «satisfacție oferită de Hristos Tatălui», sau ca «răscumpărare de la diavolul», precum se afirmă în teoriile catolice respective. Prevăzînd parcă inconsistența și ne-evlavia unei asemenea cugetări, Sf. Grigorie de Nazianz scria (deja în secolul IV) : «Sîngele vărsat pentru noi, sîngele preascump și slăvit al lui Dumnezeu, acest *sînge al Jertfitorului și al Jertfei,* pentru ce s-a oferit ?... Dar dacă acest preț e oferit Tatălui, ne întrebăm mai întîi, pentru care motiv ? Nu Tatăl ne-a ținut în robie. Și apoi *pentru ce sîngele Unicului Fiu ar fi plăcut Tatălui, care n-a vrut să primească pe Isaac,* cel oferit ardere de tot de Avraam... ? Nu este evident că Tatăl acceptă jertfa, nu pentru că El pretindea sau avea nevoie de ea, ci din iconomie trebuie ca omul să fie sfințit prin

4. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. III, București, 1978, p. 112—113.

omenitatea lui Dumnezeu... ?» [5]. Sf. Grigorie surprinde aici tocmai caracterul lucrător ontologic al sîngelui jertfit al lui Hristos. Sîngele lui Hristos nu aduce o răscumpărare exterioară, în afara lui. Actul este identic aici cu conținutul actului.

Învățătura ortodoxă privind aspectul ontologic a fost desemnată ca un «antropocentrism haric» (gnadenhafter Anthropozentrismus) [6], termen care nu se vrea absolut, ci doar evidențiază faptul că obiectul harului Răscumpărării este omul, prin Hristos, noul Adam.

Cele trei direcții ale Răscumpărării sînt cuprinse într-o unitate firească în cele trei forme de slujire a Mîntuitorului (Arhiereu, Profet și Împărat) pentru că decurg în chip firesc din Persoana Fiului lui Dumnezeu care S-a întrupat. Unitatea lor este dată de subiectul lor, Dumnezeu-Omul cel unitar în persoana și lucrările Sale, conform dogmei calcedoniene. Aspectul ontologic al Răscumpărării afirmă tocmai această dogmă iar respingerea lui înseamnă neînțelegerea ei.

2. Întruparea Mîntuitorului, începutul Răscumpărării noastre

Întruparea, ca început al Răscumpărării, definește și determină întreaga lucrare de răscumpărare a firii omenești ce urmează după ea. Firea omenească poate fi înnoită prin ascultare, pătimiri, jertfă și moarte pentru că deja prin Întrupare primise puterea întăritoare a energiilor firii divine, în virtutea unirii firilor într-un singur ipostas, un singur subiect.

Un fapt fundamental care arată că Întruparea este într-adevăr începutul Răscumpărării este voirea ei în planul veșnic al lui Dumnezeu. Sf. Ap. Petru spune că «mielul nevinovat și nespurcat care este Hristos» a fost «cunoscut mai înainte de întemeierea lumii» (I Petru 1, 19—20), aceasta fiind «taina cea din veac ascunsă și de îngeri neștiută» după Sf. Ap. Pavel (Col. 1, 26). Rostul Întrupării și al întregii Răscumpărări nu este numai de a șterge păcatul lui Adam; însemnînd ridicarea reală a firii omului, ea măsoară întregul sfat veșnic al lui Dumnezeu asupra omului. Taina Întrupării «circumscrie toate veacurile și descoperă sfatul suprainfinit al lui Dumnezeu... Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile și cele aflătoare înăuntrul veacurilor [7] începutul existenței și sfîrșitul în Hristos». Deci și a spune că Întruparea înseamnă întreaga menire, întregul destin îndumnezeitor al omului, este prea puțin; ea înseamnă înscrierea deplină a iubirii și lucrării lui Dumnezeu în afara Sa, a rațiunii divine în făpturi și a unirii depline cu ele. Scopul din veșnicie al Întrupării este expres

5. Sf. Grigorie de Nazianz, *In sanctum Pascha*, oratio XLV, 22, P.G., tom 36, col. 653 AB, apud Vl. Lossky, *Theologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, retipărită 1980, p. 148—149.

6. Cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Învățătura ortodoxă despre mîntuire și concluziile ce rezultă din ea pentru slujirea creștină în lume*, în «Ortodoxia», nr. 2/1972, p. 205.

7. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 60, în «Filocalia», vol. 3, trad. cit., Sibiu, 1984, p. 326—327.

ontologic : «făptura modelată de El a fost readusă, conformă şi concorporală Fiului» [8].

Această dimensiune universală, grandioasă şi atotcuprinzătoare, exprimată şi de Sf. Ap. Pavel (Efes. 1, 9—10) o detaliază fidel cugetarea patristică precizînd că noi «fiind rînduiţi înainte de veacuri să fim în El ca membre ale Trupului Său, El a armonizat şi a articulat natura noastră în El însuşi, în Duhul, după modul sufletului faţă de trup şi a condus-o spre măsura vîrstei duhovniceşti şi a propriei Sale pliniri» [9].

Întruparea ca act organic de prefacere şi îndumnezeire a omului este mărturisită într-un glas de Sf. Părinţi şi întreaga tradiţie a Bisericii. Învăţătura şi teologia lor este limpede şi concisă : «Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să devină Dumnezeu» [10], şi anume «să devin eu atît de mult dumnezeu, pe cît s-a făcut Acela om» [11]. Îndumnezeirea înnoirea organică a omului este reală, căci, după mărturisirea Sfintei Scripturi, «din plinătatea Lui noi toţi am luat şi har peste har» (Ioan 1, 16) şi «dacă este cineva în Hristos, este făptură nouă» (II Cor. 5, 17). Sf. Ioan şi Sf. Pavel se exprimă propriu, nu metaforic, altfel hristologia paulină, n-ar avea nici un înţeles, nici un conţinut.

Dacă Întruparea Mîntuitorului înseamnă chenoza Fiului lui Dumnezeu (Filip. 2, 7) atunci reversul firesc al chenozei trebuie să fie îndumnezeirea omului, după cum spune Sf. Ap. Pavel : «ca fiind El bogat s-a făcut sărac, *ca să vă îmbogăţiţi prin sărăcia Lui*» (II Cor., 8, 9). Aceasta nu este decît exprimarea dogmei calcedoniene, cheia înţelegerii întregii hristologii, soteriologii şi spiritualităţi creştine. Ridicarea şi înduhovnicirea firii omeneşti prin Întrupare este treapta superioară a actualizării «chipului» lui Dumnezeu în om.

În ipostasul Hristos, armonizarea, unificarea şi comunicarea sufletului cu trupul — existentă în orice ipostas uman — este infinit uşurată pentru că, pe cînd în ipostasul omenesc «adîncimea sinei pătrunde în infinitatea dumnezeiască ca în ceva străin de ea însăşi, ipostasul lui Hristos are o extindere de altă lărgime şi adîncime... iar sinea Sa nu pătrunde în Dumnezeu cel infinit ca în ceva străin, ci El însuşi este prin sinea Sa şi Dumnezeu cel infinit» [12]. Prin comunicare firilor în

8. Sf. Irineu al Lyonului, *Adversus haereses,* liber V, 36, 3, în «Sources chrétiennes», nr. 153, Paris, 1969, p. 466.

9. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* P.G., tom 91, col. 1097 BD, apud Pr. prof. I. Moldovan, *Cinstirea sfinţilor moaşte în Biserica Ortodoxă,* în «Ortodoxia», nr. 1/1980, p. 130.

10. Sf. Irineu, *Adv. haereses,* P.G., tom 7, col. 873, apud P. Evdokimov, *L'Orthodoxie,* Paris, 1979, p. 80. Vezi şi Sf. Irineu, *Adv. haereses,* liber III, 18, 21, în «Sources chrétiennes», nr. 211, Paris 1974 ; liber V, praefatio ; liber V, 16, în «S. chret.», nr. 153, Paris, 1969. Vezi şi Sf. Atanasie cel Mare, *De incarnatione Verbi,* cap. 54, P.G., tom 25, col. 192 B ; sf. Grigorie de Nazianz, *Poemata dogm.* X, 5—9, P.G., tom 87, col. 465 ; sf. Grigore de Nyssa, *Oratio catehetica* XXV, P.G., tom 45, col. 65 D., sf. Maxim Mărt., *Capete gnostice,* suta a 2-a, cap. 25, în «Filocalia» 2, p. 175 ; Sf. Simeon Noul Teolog, *Cuvîntarea V morală,* în «Filocalia» 6, Bucureşti, 1977, trad. cit. p. 185 ; Sf. Simeon Noul Teolog, *Capete teologice şi practice,* suta a 2-a, cap. 88, în «Filocalia», suta a 2-a, cap. 88, în «Filocalia» 6, p. 91—92.

11. Sf. Grigore de Nazianz, *Cuv. 3 teologică ; Despre Fiul,* cap. 19, P.G., 36, 100 A, la Sf. Maxim Mărt., «*Ambigua*», trad. de Pr. prof. D. Stăniloae, Bucureşti, 1983, p. 49. Vezi şi sf. Irineu, *Adv. haereses,* liber V, 1, în «S. chret», nr. 153, p. 20.

12. Pr. prof. D. Stăniloae, nota 2 la Sf. Maxim Mărt., *Ambigua,* trad. cit., p. 48, vezi şi Pr. prof. D. Stăniloae, *Inv. ort. despre mîntuire...,* p. 200.

ipostasul lui Hristos, voința noastră umană devine voința Fiului lui Dumnezeu care o va întări în mod inevitabil : «Hristos restabilește natura umană în conformitate cu ea însăși» [13].

Conținutul regenerator al înnoirii firii umane în Hristos îl constituie re-actualizarea «chipului» divin [14]. Firea omenească slăbită și bolnavă, a fost vindecată [15].

Realitatea organică a acestei vindecări este exprimată de Sf. Părinți în termeni aproape biologici, pentru a indica astfel profunzimea transformării întregii firi omenești, trup și suflet. «Cuvîntul... s-a pogorît, s-a întrupat, s-a făcut om, a pătimit toate acestea și multe altele pentru el, pentru ca să-l izbăvească de *moarte și de stricăciune* și să-l facă fiu al lui Dumnezeu și dumnezeu, asemenea Lui» [16].

A spune că Întruparea este răscumpărătoare înseamnă a afirma că ea a înfăptuit o răscumpărare ontologică. Întruparea este nu numai începutul Răscumpărării noastre ; pe conținutul ei răscumpărător stă întreagă istoria mîntuirii și destinului omenesc și chiar întreagă iconomia Fiului lui Dumnezeu, adică întreaga viață extra-trinitară, căci aceasta se rezumă concis în Întrupare.

3. Eficiența ontologică a ascultării, patimilor și morții Mîntuitorului, asupra firii sale umane

Nu numai Întruparea sau jertfa Mîntuitorului au avut o eficiență ontologică asupra firii Sale omenești. Întreaga Lui viață istorică, de ascultare și slujire, a însemnat o încercare și o întărire a firii omenești, care a trecut și a învins prin toate. El s-a făcut asemenea nouă, afară de păcat, «pentru ca *trecînd prin toate stările noastre, să reîntemeieze și să-l restaureze pe primul om* și, prin el, pe toți cei care s-au născut și se nasc din el, asemenea unei însărcinate care-i are în sine» [17].

Ascultarea, slujirea și împlinirea poruncilor are în general un efect asupra oricărui om, pentru că legea lui Dumnezeu nu e o simplă formă care stă detașată de firea noastră, ci ea e prezentă în fire. Împlinirea poruncilor are o eficiență imediată asupra firii mai ales prin faptul că aici porunca se identifică cu Legiuitorul. Porunca este Dumnezeu și împlinirea ei înseamnă dobîndirea lui Dumnezeu. De aceea cugetarea patristică spune că «Dumnezeu se află ascuns în poruncile Sale» [18]. După

13. Sf. Maxim Mărt., *Expositio in Oratio Dominica*, P.G., tom. 90, col. 877 C, apud Pr. prof. D. Stăniloae, *Înv. ort. despre mîntuire*, p. 200.

14. Sf. Irineu, *op. cit.*, liber III, 18, 21, în «S. chrétiennes», nr. 211 : «În Mîntuitorul am recăpătat ceea ce pierduserăm în Adam, adică ființa după chipul și asemănarea cu Dumnezeu».

15. Sf. Grigore de Nazianz, *Ep. 101 ad Cledonium*, P.G., tom 37, col. 181 C—184 A, apud J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, Paris, 1975, p. 215 : «Ceea ce a fost asumat a fost vindecat și ceea ce s-a unit cu Dumnezeu a fost mîntuit».

16. Sf. Simeon Noul Teolog, *Tratate teologice și etice, Cuv. VIII morală*, în «Sources chrétiennes», nr. 129, Paris, 1967, p. 207.

17. *Ibidem, Cuv. XIII*, p. 406, Vezi și Sf. Irineu, *Adv. haereses*, liber III, 18, 7, în «S. chrét.», nr. 211, p. 366, Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza* II, în «Cateheze», trad. de Pr. D. Fecioru, București, 1943, p. 272.

18. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, cap. 190, în «Filocalia», 1, trad. cit., Sibiu, 1947, p. 247.

cum corupţia firii omeneşti a fost consecinţa neascultării lui Adam, tot aşa «*Hristos, prin împlinirea a toată dreptarea*» (Matei 3, 15) se face «*pîrga rezidirii şi nemuririi noastre întru nestricăciune*» [19]. Ascultarea lui Hristos are o eficienţă sporită şi prin faptul că ea este desăvîrşită, este completă [20].

Prin ascultarea Sa desăvîrşită, Hristos a întărit firea umană, ridicînd-o deasupra *afectelor naturale*. Căci, prin căderea în păcatul strămoşesc, firea omenească a primit şi partea pătimitoare a afectelor, slăbiciunile naturale ale firii : foamea, setea, frigul etc., nepăcătoase prin ele însele. Aceste afecte le-a avut şi Mîntuitorul Hristos, Dumnezeu desăvîrşit dar şi om desăvîrşit [21].

Aspectele se rezumă în senzaţiile de plăcere sau de durere. Plăcerea senzuală, conţinînd în ea păcatul neascultării, care e un rezultat al voinţei, este păcătoasă. Durerea nu este prin ea însăşi un păcat, ci numai o urmare a păcatului, pentru că nu e rezultat al voinţei. În urma slăbirii firii şi supunerii ei sub cele două afecte, întreaga viaţă omenească a devenit o învîrtire fără scăpare în cercul vicios plăcere-durere, al cărui sfîrşit nu putea să fie decît moartea, ultima durere. Originea şi desfăşurarea acestui cerc este exprimată astfel de Sf. Maxim Mărturisitorul : «După cădere toţi oamenii aveau în mod natural plăcerea ca anticipaţie a venirii lor pe lume şi nici unul nu era liber de naşterea pătimaşă prin plăcere. De aceea toţi plăteau în mod natural durerile ca pe o datorie şi ca pe o datorie suportau moartea de pe urma lor, şi nu se afla chip de scăpare de plăcerea nejustificată» [22].

Prin naşterea Sa din Fecioară, Iisus Hristos n-a intrat în acest cerc vicios. Fiind fără de păcat, El n-a avut în nici un fel plăcerea păcătoasă. În schimb, a asumat durerea, nelegată de plăcere. Durerea lui nu mai chema plăcerea, precum se petrecea în mod necesar în firea celorlalţi oameni. Cu aceasta, în El s-a întrerupt neîncetata transformare a plăcerii în durere şi durerii în plăcere. Hristos a asumat durerea ca pedeapsă a păcatului pentru ca, «suferind pe nedrept, să desfiinţeze obîrşia noastră din plăcerea necuvenită care ne tiraniza firea ; căci moartea Domnului n-a fost o datorie plătită pentru această obîrşie din plăcere ca la ceilalţi oameni, ci mai degrabă *o putere opusă acestei obîrşii*» [23].

---

19. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cuv. I morală*, cap. 3 în «Filocalia» 6, p. 131 ; este de fapt comentariul la I Cor. 15, 22. Vezi şi Sf. Irineu, *Adv. haereses*, liber V, în «S. chrétiennes», nr. 153, p. 18.

20. Sf. Maxim Mărt., *Ambigua*, trad. cit., p. 53 : «Stăpînul prin fire cinsteşte ascultarea şi o trăieşte prin pătimire, nu numai ca să mîntuiască prin ale Sale toată firea, curăţind-o de ceea ce e mai rău, ci şi ca să guste ascultarea noastră, învăţînd prin cercare cele ale noastre».

21. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 42, în «Filocalia», 3, p. 146 : «Căci 2 păcate s-au ivit în protopărinte prin călcarea poruncii dumnezeieşti : unul vrednic de osîndă şi unul care nu e osîndit, avînd drept cauză pe cel vrednic de osîndă. Cel dintîi este al hotărîrii libere, care a lepădat binele cu voia, iar al 2-lea al firii care a lepădat fără voie, din pricina hotărîrii libere, nemurirea. Această stricăciune şi alterare a firii, produsă una din alta, voind Domnul şi Dumnezeul nostru să o îndrepteze, a luat toată firea şi, astfel a avut şi El, în firea luată, trăsătura pătimitoare, împodobită cu nestricăciunea voii libere».

22. *Ibidem*, p. 334—335. 23. *Ibidem*.

Mijlocul prin care a suportat durerea întărind firea a fost *voința*. Căci acceptarea sau respingerea păcatului o face decizia voinței. Prin circumscrierea firii omenești în ipostasul divin [24] Mîntuitorul «a pus hotare firii ca entitate supusă unor necesități... Unind rațiunea firii cu modul mai presus de fire al activării ei, El a păstrat rațiunea firii, dar a ridicat-o în planul flexibil al libertății; a făcut-o să nu se mai simtă singură, de sine, ci invadată de puterile dumnezeiești» [25]. Deosebirea între voința umană a lui Hristos și voința oamenilor în general este aceea că, dacă voința oamenilor este gnomică (după expresia Sf. Maxim Mărturisitorul) — fie dînd frîu liber unui afect, fie intensificîndu-l — voința naturală a lui Hristos nu putea fi gnomică, datorită faptului că subiectul firilor în ipostasul Hristos era Fiul lui Dumnezeu. A considera că Hristos ar fi putut avea o voință arbitrară înseamnă a crede că ar fi avut «o voință neștiutoare, ezitantă și în conflict cu El însuși» [26]. Reală și naturală, voința umană a lui Hristos este în același timp sfîntă și sfințitoare, acționînd adică drept, curat și sfințind firea umană prin acțiunea ei. Prin aplicarea voinței Sale sfinte asupra firii omenești, «*puterea aceasta lucrează neschimbabilitatea sufletului* (adică a voinței, a tuturor puterilor sufletești, n.n.) și *nestricăciunea trupului*, prin dispoziția identică a voii spre ceea ce-i bun prin fire, în cei ce se străduiesc cu fapta să cinstească harul» [27]. Se exprimă aici profund întărirea și fixarea definitivă în bine a voinței în firea omenească de către Mîntuitorul Hristos.

Împrejurarea concretă în care voința omenească este pusă în fața plăcerii, sau a durerii este *ispita*. Prin suportarea și biruirea ispitelor plăcerii și apoi ale durerii și-a afirmat și Mîntuitorul fermitatea și întărirea voinței. Ispitirea lui a fost posibilă tocmai datorită faptului că avînd latura pătimitoare prin firea umană aceasta era un semn de slăbiciune pentru diavol, care o credea terenul unei posibile intervenții. Evidențiind sensul profund al versetului de la Coloseni 2, 15 («El a dezbrăcat domniile și puterile și le-a dat pe față cu hotărîre, biruind asupra lor prin cruce»), Sf. Maxim arată că, puterile rele (diavolul), «și-au aruncat și asupra Lui momeala», *întîi prin ispitele plăcerii*, crezînd că aceasta își va urma cursul avut pînă acum în firea omenească; adică «prin patima cea după fire (afectele) să-și nălucească patima cea împotriva firii» (păcatul cu voia)» [28]. Mîntuitorul a îngăduit această ispitire, pentru că, în acest fel «*le-a prins în propriile lor viclenii* (adică în iluzia că firea și voința umană e slabă și va ceda; ceea ce nu era adevărat, omul fiind acum și Dumnezeu, n.n.) și *prin aceasta le-a dezbrăcat, alungîndu-le din fire*» [29]. Iar ultimele încercări ale fermității și definitivării voinței Mîntuitorului au fost *cele prin durere*, îndeosebi cele ale sfin-

24. Vezi: Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. cit., p. 60.
25. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, nota 16 la Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*
26. Sf. Maxim Mărt., *Disputatio cum Pyrrho*, P.G., tom. 91, col. 308, D, apud Pr. Prof. D. Stăniloae, *Înv. ortodoxă despre mîntuire...*, p. 199.
27. Sf. Maxim, *Ambigua*, trad. cit., p. 51—52, Vezi și Sf. Maxim, *Scurtă tîlcuire a rugăciunii Tatăl Nostru*, în «Filocalia» 2, p. 258—259.
28. Idem, *Răspunsuri către Talasie*, în «Filocalia» 3, p. 64.
29. *Ibidem.*

telor patimi, pe cruce. Suportînd ispita durerii pînă la capăt şi forţele răului «*deşertîndu-şi deplin în El veninul stricăcios al răutăţii lor, l-a ars ca printr-un foc, nimicindu-l cu totul din fire*» [30].

Cunoscînd hristologia şi soteriologia Sfinţilor Părinţi — aici, a Sfîntului Maxim Mărturisitorul — ne încredinţăm limpede că învăţătura privind aspectul ontologic al Răscumpărării nu este o «teorie ortodoxă» frumoasă şi prea optimistă, ci mai degrabă că noi nu ne-am ridicat încă la înălţimea, optimismul şi adevăratul sens al Sfintei Scripturi, asimilat organic şi exprimat fidel de teologia patristică.

Suferinţa acceptată din iubire pentru cineva, intensifică enorm comuniunea între persoane, le potenţează şi le modifică însuşirile. «Suferinţa ispăşitoare este o harismă», purtînd în ea «vindecarea şi înnoirea» [31]. Acest conţinut calitativ de mare forţă şi înnoire al suferinţei ispăşitoare pentru altul provine din însuşirile şi misterul de nepătruns al forţelor spirituale ale persoanei, căci Persoana Supremă este însăşi Iubirea pentru altul.

Cu totul superioare sînt deci efectele sfintelor patimi asupra firii umane a Mîntuitorului. Rezistenţa, puterea cu care El a acceptat şi a suportat durerile, asumînd jertfa, a pătruns deplin firea Sa umană de forţa spiritului şi i-au adus o reală vindecare. Sf. Ap. Pavel spune că «*omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El, ca să se nimicească trupul păcatului*» (Rom. 6, 6) şi «*întru această voinţă* (a lui Hristos) *sîntem sfinţiţi* prin jertfa trupului lui Hristos, o dată pentru totdeauna» (Efes. 10, 10). Iar Sf. Ap. Petru afirmă că Hristos, purtînd «păcatele noastre în trupul Său pe lemn... *Cu rănile Lui ne-am vindecat*» (I Petru 2, 24). Referindu-se la versetul de la II Cor. 5, 21 («Hristos s-a făcut pentru noi păcat, ca să dobîndim întru El dreptatea lui Dumnezeu»), Sf. Maxim precizează conţinutul acestui «păcat» şi lucrarea lui Hristos asupra lui: «Luînd deci Domnul osînda aceasta a *păcatului meu liber ales, adică pătimirea, stricăciunea şi moartea cea după fire*, s-a făcut pentru mine păcat,... ca să osîndească păcatul şi osînda mea din voie şi din fire, scoţînd în acelaşi timp din fire păcatul, pătimirea, stricăciunea şi moartea» [32]. Ceea ce a luat Hristos n-a fost păcatul ca act — căci nu putea păcătui — ci urmarea ontologică a păcatului, alterarea firii omeneşti.

Jertfa Mîntuitorului a însemnat o sfinţire a firii Sale omeneşti chiar prin faptul că Mîntuitorul s-a predat Tatălui pe Sine însuşi ca jertfă supremă. Orice victimă se sfinţeşte prin faptul că e adusă jertfă; prin închinarea jertfei spre Dumnezeu se stabileşte o legătură între credinţa jertfitorului şi primitorul sfînt al jertfei (care este însuşi Dumnezeu). Această legătură sfinţeşte jertfa. Aducîndu-Se pe sine însuşi jertfă, ca victimă şi Arhiereu în acelaşi timp, Hristos şi-a sfinţit firea omenească pe care a înfăţişat-o apoi la Tatăl, căci nimeni nu poate intra la Tatăl

30. *Idem*, p. 65.

31. Pr. C. Galeriu, *Jertfă şi Răscumpărare*, teză de doctorat, în «Glasul Bisericii», nr. 1—2/1973, p. 151.

32. Sf. Maxim Mărt., *Răspunsuri către Talasie*, 42, trad. cit., p. 148; Vezi şi Sf Irineu, *op. cit.*, liber V, 16, 3, în «S. chrétiennes», nr. 153, p. 218.

decît în stare de jertfă curată [33]. Mîntuitorul însuşi a mărturisit chiar înaintea jertfirii Sale : «Eu pentru ei Mă sfinţesc pe Mine, ca şi ei să fie sfinţiţi în adevăr» (Ioan 17, 19).

Jertfa lui Hristos a adus împăcarea cu Dumnezeu (Efes. 2, 14—16), însă împăcarea nu constă numai în cinstirea adusă lui Dumnezeu, căci am fost împăcaţi *«în trupul cărnii Lui, ca să vă pună înaintea Sa sfinţi,* fără de prihană şi nevinovaţi» (Col. 1, 22). Jertfa este împăcare pentru că restabileşte comuniunea, iar comuniunea restabilită între om şi Dumnezeu are un conţinut ; ea înseamnă «atît firea omenească restabilită din egoismul ei, cît şi iubirea lui Dumnezeu manifestîndu-Se neîmpiedicată în voinţa ei de a împodobi pe om cu darurile ei» [34]. Şi, după cum spun unii teologi romano-catolici mai noi, *«sîngele lui Iisus este mîntuitor,* potrivit Epistolei către Evrei a Sfîntului Pavel, potrivit Evangheliei după Ioan şi Epistolei I a Sfîntului Ioan, *nu ca fiind cel ce a fost vărsat atunci pe Golgota,* cum a fost atît de răstălmăcit în «soteriologia clasică» (adică romano-catolică, n.n.), *ci pentru că e mîntuitoare comuniunea cu Iisus cel viu de acum* (pentru că această comuniune are un conţinut real, esenţial, ce priveşte firea omenească, n.n.), desigur, întrucît este Cel răstignit şi înviat în identitatea Lui» [35]. Cu alte cuvinte, mîntuitoare nu este jertfa în expresia ei exterioară de satisfacţie, ci în expresia ei interioară de comuniune.

Crucea Mîntuitorului n-a fost decît prilejul dat firii Sale omeneşti de a se întări. Acceptarea şi suportarea ei pînă la capăt, arată tăria firii omeneşti a lui Hristos, tărie care priveşte de acum întreaga fire omenească [36]. Suportînd încercarea, firea omenească nu se distruge ci se afirmă şi se restaurează de aceea zic Sfinţii Părinţi că, prin patimi, Hristos «ne-a redat pe noi nouă înşine, arătîndu-ne ce am devenit» [37] ; adică, ne-a redat firea cea adevărată, sănătoasă, întreagă, fermă, eliberată de sub jugul afectelor şi ne-a arătat ce poate deveni şi cum arată *Omul* (nu omul !) în firea lui desăvîrşită.

Patimile şi jertfa Mîntuitorului au culminat în *moartea Sa pe cruce,* care este suprema durere asumată şi biruită dar şi suprema jertfă, pentru că prin ea Hristos s-a predat în întregime Tatălui, cu toată fiinţa Sa, cum a mărturisit El însuşi : «Părinte, în mîinile Tale încredinţez sufletul Meu» Luca 23, 46).

Întrucît Hristos era fără de păcat, El nu trebuia să moară, pentru că moartea, ca «plată a păcatului» (Rom. 6, 23) (Iacov 1, 15), are stăpînire numai asupra celor ce-l slăvesc. De aceea moartea Lui este o asumare voluntară a morţii noastre, tocmai pentru a o birui pentru noi, pentru firea noastră. *«Nu prin propria moarte* (pe care n-a avut-o, fiind

33. Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinare în duh şi adevăr,* cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Înv. ort. despre mîntuire...,* p. 203.

34. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* 2, p. 131.

35. Wilhelm Thüssing, *Neutestamentliche Zugangswege zu einer Transzedental — dialogischen Christologie,* în vol. Karl Rahner-W. Thüssing, «Christologie systematisch-exegetisch», Herder, 1972, p. 130, la Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.,* p. 153.

36. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *op. cit.,* p. 70 : «De aceea, în pictura răsăriteană, Hristos cel răstignit nu e Hristos cel căzut în ultima stare de slăbiciune», ci «omul tare», omul restabilit în tăria lui adevărată».

37. Sf. Maxim, *Ambigua,* trad. cit., p. 63.

viața) a depus corpul, *ci a primit-o pe cea a oamenilor, ca pe a acestora venită în trupul Său să o nimicească*» [38]. Teologia patristică exprimă profund adevărul că moartea Mîntuitorului, ca opus al morții obișnuite din firea omenească și afirmare a vieții cea după Dumnezeu, înseamnă viața, («Fiindcă Eu îmi pun viața Mea ca iarăși să o iau», Ioan 10, 17), că omorîrea morții-păcat ca act extern și vindecarea stricăciunii produsă de moarte ca și conținut sînt într-un mod atît de necesar unite într-un singur act, că una fără alta nu se putea : «*S-au petrecut amîndouă minunile în același act : moartea tuturor* s-a înfăptuit în trupul Domnului *și moartea și stricăciunea au fost desființate* din pricina Cuvîntului co-existent» [39].

Moartea Sa nu este numai un omagiu, o cinstire adusă lui Dumnezeu pentru împăcarea cu lumea [40]. Rostul pentru care au înviat unii oameni o dată cu ridicarea din morți a Mîntuitorului, a fost nu de a evidenția realitatea sau măreția Învierii Sale prin semne grandioase externe, ci a arăta că Învierea aceasta împărtășește tuturor oamenilor puterea și lumina ei. Învierea îi privește pe toți oamenii : Hristos «procură și dă fiecăruia biruința asupra morții, ajutînd pe fiecare din cei ce au credința în El și poartă semnul crucii, să o slăbească» [41].

Coborîrea Lui în mormînt nu este o slăbiciune, nu este firea omenească distrusă ci afirmată. Ea este un act de putere ; Mîntuitorul se pogoară ca un Biruitor «întru cele mai de jos ale pămîntului» pentru menirea de «a-i face pe cei legați slobozi». Prin puterea de răbdare a morții și trecerea biruitoare prin ea, firea umană a Mîntuitorului s-a făcut aptă de dobîndirea ultimei puteri menite ei : *învierea.* Aceasta n-a mai fost însă numai urmarea ascultării și a jertfei, a întăririi firii. Ea nu mai este rezultatul creșterii organice a firii omenești, expresia puterii ei ; firea doar s-a făcut aptă organic pentru a-l primi, însă ea este darul expres al lui Dumnezeu. Aceasta este legătura între crucea și Învierea Mîntuitorului Hristos.

4. Învierea și Înălțarea Domnului la cer, o nouă treaptă a firii umane

La vecernia din Vinerea Mare, în momentul pomenirii morții Mîntuitorului pe cruce, se cîntă deja primul imn al Învierii : «Mirul celor morți li se cuvine, dar *Hristos stricăciunii s-a arătat străin !*» Trupul lui Hristos a suportat pătimirile și chiar moartea dar nu putea fi atins de descompunere, din cauză că ipostasul lui era același cu cel al firii di-

38. Sf. Atanasie cel Mare, *op. cit.*, col. 136, apud, Pr. Prof. D. Stăniloae, *Înv. ort. despre mîntuire...*, p. 207.

39. Ibidem, col. 132, apud idem, p. 205.

40. Sf. Maxim Mărt., *Răspunsuri către Talasie*, 64, p. 402 ; «Îmbrăcînd trupul ca pe o momeală în undița dumnezeirii spre amăgirea diavolului, pentru ca dracul spiritual cel nesăturat, înghițind trupul... să fie sfîșiat de undița dumnezeirii și deodată cu trupul sfînt al Cuvîntului, luat din noi, să dea afară toată firea omenească, pe care o înghițise mai înainte... ca să se arate bogăția covîrșitoare a puterii dumnezeiești care biruie, prin slăbiciunea firii biruite, tăria celui ce a biruit-o mai înainte».

41. Sf. Atanasie cel Mare, *op. cit.*, apud. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 206.

vine. Fiul lui Dumnezeu nu putea îngădui descompunerea firii pe care a asumat-o, așa cum mărturisește cîntarea a 6-a din canonul Sîmbetei Mari : «Măcar că templul Trupului Tău a fost străpuns în ceasul pătimirii, chiar și atunci ipostasul dumnezeirii Tale și trupul Tău erau una». Îndrăznind să intre în firea umană a Mîntuitorului, moartea s-a aflat în fața ipostasului divin, în fața focului Dumnezeirii înaintea căruia nu putea exista și astfel a fost mistuită.

Moartea lui Hristos are o dimensiune transformatoare asupra firii mîntuite. Iconografia ortodoxă Îl reprezintă pe Mîntuitorul, înainte de Înviere, călcînd în picioare porțile iadului și eliberînd pe Adam și Eva. Moartea lui Iisus a fost trecerea spre înviere pentru că n-a mai fost moartea care osîndește firea pentru păcat, ci mijlocul suprem prin care firea și-a dovedit tăria împotriva păcatului. Exprimînd învățătura că Hristos a gustat moartea în trupul său, în chip deosebit de ceilalți oameni, Sfinții Părinți numesc trupul mort al Domnului pe de o parte mort — νεκρὸν, iar pe de altă parte făcător-de-viață (ζωοποιόν).

Teologia patristică a încercat chiar să pătrundă și să exprime modul tainic în care lucrarea învierii s-a transmis, prin ipostasul divin, de la firea divină, sufletului uman și apoi trupului. Într-o pătrundere de o mare subtilitate și minuțiozitate asupra conținutului ontologic înnoitor al învierii lui Hristos, Sf. Grigorie de Nyssa încearcă să exprime mișcarea divină prin care s-a produs învierea în trupul Domnului. Evidențiind că în firea umană există două tendințe, două mișcări — una, prin care sufletul tinde spre trup și, cealaltă prin care trupul se separă de suflet, el spune că ipostasul divin «nu împiedică trupul să se desfacă, prin moarte, de suflet și împlinirea necesară a legii firii, dar le readuce iarăși una la alta prin Înviere ca să se așeze la mijloc între amîndouă, între moarte și viață, statornicind în El firea divizată prin moarte» [42].

Învierea este, desigur, darul expres al Dumnezeirii, oferit însă ca urmare a faptului că firea umană se făcuse aptă ontologic pentru a-l primi. Există o legătură fermă între toată întărirea ontologică a firii umane în Hristos — inclusiv prin moarte — și Învierea Lui. «La Înviere firea a fost preschimbată întru nestricăciune pentru neclintirea voii libere spre rău... pe *drept cuvînt neclintirea voii libere* din Hristos a adus *nepătimirea, nestricăciunea și nemurirea* cea după fire, prin înviere» [43]. Învierea trupului a venit întrucît firea omenească primise deja vindecarea. Nu este deci o legătură necesară, dar este o legătură organică [44]. Prin transfigurarea trupului Său, care deviné trup nestricăcios, duhovnicesc (σῶμα πνευματικὸν), (II Cor. 5, 16), Hristos revarsă lumina și puterea Învierii asupra întregii firi omenești, trupul Său fiind, mai ales acum, aluatul care dospește toată frămîntătura firii (Luca 13, 33) ; «ace-

42. Sf. Grigore de Nyssa, *Marele cuvînt catehetic*, P.G., tom. 45, col. 52, apud Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teol. Dogm. Ort.* 2, p. 148.

43. Sf. Maxim Mărt., *Răsp. către Talasie*, 42, p. 147.

44. Sf. Irineu, *op. cit.*, liber V, 12, «S. chrétiennes», nr. 153, p. 162 : «Cum pot aceștia să spună că trupul nu poate să primească de la El vindecarea ? Căci viața se dobîndește prin vindecare și nestricăciunea prin viață. Cel care dă vindecarea și viața și Cel care dă viața procură de asemenea nestricăciunea», Vezi și pag. 160.

lași trup îi dăruiește viață (firii oamenilor, n.n.) împingînd ca pe o frămîntătură toată firea spre învierea vieții» [45]. Creșterea învierii din firea divină în firea umană a lui Hristos și din trupul Lui în întreaga fire omenească este asemănată de Sf. Părinți cu legătura dintre carne și os, dintre Hristos și Biserică, dintre Adam și Eva. Învierea crește din Hristos în firea noastră precum și Biserica, trupul și carnea Sa [46].

După învierea Sa, Hristos păstrează în veșnicie semnul rănilor, «are trupul plin de răni și de urmele cuielor» [47], pentru ca, păstrînd starea de jertfă continuă, prin ea să se unească cu Sine. În acest sens «rămîne Iisus în agonie pînă la sfîrșitul lumii».

Ultima lucrare și încununarea întregii Răscumpărări, prin care firea omenească este restaurată deplin, conform planului veșnic al lui Dumnezeu, este *înălțarea Mîntuitorului la cer.* Înălțarea Sa la cer înseamnă înălțarea firii omenești, înnobilarea ei supremă prin așezarea, întru veșnicie, în sînul Sfintei Treimi. Mai ales Înălțarea, ca ultim act al Răscumpărării, evidențiază pregnant și definitiv faptul că Răscumpărarea este o lucrare prin care Hristos, întărind și sfințind firea Sa omenească, vrea de fapt să o sfințească pe cea a tuturor oamenilor, pentru ei. El nu Și-o sfințește pentru Sine, ci pentru ei: «Eu pentru ei Mă sfințesc, ca și ei să fie sfințiți în adevăr» (Ioan 17, 19). Dacă Răscumpărarea ar fi însemnat numai oferirea satisfacției depline Tatălui ceresc prin jertfa Omului-Dumnezeu, ea ar fi deplină și încheiată deja o dată cu moartea Domnului pe cruce, întrucît împăcarea s-a săvîrșit pe cruce. Tocmai pentru că Răscumpărarea este mai mult decît împăcare, lucrarea Mîntuitorului continuă. Nici învierea Domnului, nici înălțarea la cer nu mai au vreun conținut de satisfacție spre Dumnezeu. Prin ele, nu omul îl proslăvește pe Dumnezeu, ci Dumnezeu îl îmbracă cu slava Sa pe om. Conținutul învierii și înălțării la cer este total ontologic, de sfințire deplină și îndumnezeire a firii omenești prin încorporarea ei finală în Sfînta Treime. Întreagă lucrarea învierii și a înălțării la cer este îndreptată spre om: «A venit Domnul ca *să ne deschidă drumul la ceruri, trecînd prin catapeteasmă, adică prin trupul Său,* cum zice Apostolul (Evrei 10, 20) *...Căci nu Cuvîntul avea trebuință de deschiderea porților... Ci noi avem trebuință, noi pe care ne-a urcat prin trupul Său propriu*» [48].

Înălțarea la cer este actul prin excelență unificator; ea unifică sufletul și trupul în firea omenească, unifică oamenii între ei și pe oameni cu Dumnezeu. Ridicînd sufletul și trupul omenesc — luate din lumea sensibilă și inteligibilă — «deasupra îngerilor» și introducîndu-le

45. Sf. Maxim Mărt., *Scurtă tîlcuire a rugăciunii Tatăl Nostru,* în «Filocalia», 2, p. 259—260.

46. Sf. Ilarie al Pictaviului, *Tractatus Mysteriorum,* liber I, în «Sources chrétiennes,» nr. 19, Paris, 1967, p. 85: «...după adormirea pătimirii Sale, Adam cel ceresc, la deșteptarea întru învierea Sa, recunoaște în Biserică osul Său, carnea Sa... crescînd pe os și din trupul făcut trup, atingînd desăvîrșirea Sa în zborul Duhului». Se face aici asemănarea între Eva crescută din Adam în somn și Biserica, născută prin înviere din somnul morții lui Hristos. Vezi și Sf. Atanasie cel Mare, *op. cit.,* 9, col. 112.

47. N. Cabasila, *Despre viața în Hristos,* trad. de Pr. Teodor Bodogae, Sibiu, 1945, p. 139.

48. Sf. Atanasie cel Mare, *op. cit.,* col. 140, apud Pr. Prof. D. Stăniloae, *Învățătura ortodoxă despre mîntuire...,* p. 207.

în Sfînta Treime, Mîntuitorul restaurează unitatea între lumea sensibilă și cea inteligibilă și unește definitiv firea omenească cu firea divină. Acestea au fost, în modul cel mai propriu, «făgăduințele mari și de mare preț» prin care ne facem «părtași dumnezeiești firi», conform cuvîntului Sfintei Scripturi (II Petru 1, 4).

Mai mult decît în orice altă lucrare a Răscumpărării, prin Înălțare se arată Mîntuitorul drept «Logosul care adună în Sine pe cele împrăștiate», «ca toate să fie cuprinse iarăși în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pămînt, toate întru El» (Efes. 1, 10). Urmînd teologia paulină (Efes. 3, 18) «...să puteți să înțelegeți, împreună cu toți sfinții, care este lărgimea și lungimea și adîncimea și înălțimea. Și să cunoașteți iubirea lui Hristos...»), dimensiunea cosmică unificatoare a Răscumpărării care se încheie cu «strămutarea» firii omenești la cer, este exprimată și de Sf. Părinți: «Pretutindeni s-a întins Cuvîntul: și sus și jos, și în adîncime și în lățime. Sus în creație, jos în întrupare, în adîncime în iad, în lățime în cosmos. Toate s-au umplut de cunoștința lui Dumnezeu... A binevoit să se facă văzut cu trup, ca să strămute pe oameni la Sine ca om» [49]. Unificarea aceasta înseamnă reintegrarea și reorientarea omului în Dumnezeu-Omul, centrul ontologic al întregii firi omenești.

* * *

Aspectul ontologic al Răscumpărării, ca și îndumnezeirea omului în general, este miezul Evangheliei și al Revelației, conținutul fără de care învățătura creștină ar putea fi redusă la un sistem rațional, teoretic, o filosofie religioasă. Învățătura creștină este însă creștere și viață, putere de zidire a trupului și sufletului, spiritualitate vie.

Umanitatea noastră asumată în Hristos (îndumnezeită) este puntea noastră către Dumnezeu, prin care Sfintele Taine curg din trupul lui Hristos în sufletele și trupurile noastre, mai ales, în modul cel mai propriu, prin Sf. Euharistie. Din Iisus Hristos, centrul ontologic al umanității, devenit intim fiecărui credincios, izvorăște puterea sfințitoare care întemeiază toată viața morală a credinciosului. Pe umanitatea lui înviată stă tot rostul și posibilitatea efortului moral, sfințitor al omului. Prin Mîntuitorul Hristos avem și sfințirea noastră și încredințarea că aceasta este posibilă fiecărui om.

Iar prin această sfințire, El ne și unifică, în noi, între noi și cu Sine. Această putere unificatoare a Răscumpărării este un puternic temei întru căutarea unității creștine. Întoarcerea la înțelesul primar, esențial, organic al Evangheliei, la conținutul ei profund înnoitor ne poate duce la această unitate.

---

49. *Ibidem*, p. 202—203.

TEMEIURILE DOGMATICE ALE VALORII VIEȚII UMANE *

Pr. Drd. VASILE CITIRIGĂ

Problema omului și vieții umane ocupă un loc central în filosofiile și religiile tuturor timpurilor. Dar de-a lungul vremii viața umană în complexitatea ei a fost înțeleasă tot atît de diferit pe cît de diferite au fost ideologiile și credințele religioase. Nici una din religiile lumii nu se ridică însă la înălțimea concepției despre om pe care o dezvoltă creștinismul. Potrivit Sfintei Scripturi, omul este creat de Dumnezeu prin lucrarea mîinilor Sale; din cei dintîi oameni, Adam și Eva se trage tot neamul omenesc, adevăr care constituie baza unității ființiale a naturii umane. Omul creat este persoană, deci ființă deschisă spre comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii. Plecînd de la aceste premise, Sfînta Scriptură depășește prin doctrina sa revelată privind omul și viața umană cadrul de pînă atunci al înțelegerii omului și vieții sale.

Învățătura creștină dă un nou sens noțiunii de viață, datorită revelației vieții trinitare și unei noi înțelegeri a omului ca persoană. Subliniind valoarea infinită a sufletului uman, care întrece în preț toate împărățiile lumii — «căci ce-i va folosi omului, dacă va cîștiga lumea întreagă iar sufletul său îl va pierde? Sau ce va da omul în schimb pentru sufletul său?» (Matei 16, 26) — creștinismul a afirmat și valoarea vieții umane. Dacă purtătorul vieții umane este o persoană cu o valoare intrinsecă, o ființă deschisă comuniunii și avînd o identitate și conștiință proprie, precum și nenumărate alte valori, viața însăși ca mod de existență al persoanei este fără îndoială o valoare, un bun, are un sens al ei.

În contextul revoluției tehnice și științifice actuale care atrage după sine o nouă înțelegere a omului există pericolul de a se prefera mașina omului, de a se subestima viața umană. Un teolog apusean recunoscînd că într-adevăr lumea noastră actuală este «scena celor mai strălucite realizări tehnologice», dar în același timp și a inumanelor nedreptăți și asupriri, vede lumea clătinîndu-se în mijlocul tuturor conflictelor economice, politice, sociale etc., iar viața supusă pericolului unui sfîrșit tragic[1].

Nu putem avea o idee justă și completă asupra valorii vieții umane decît prețuind temeiurile care fundamentează această valoare. Și învățătura creștină cuprinde nu puține temeiuri în acest sens, arătînd că viața umană este de un preț inestimabil și trebuie ocrotită și păstrată cu toate mijloacele și cu eforturi neobosite.

1. Viața umană, dar al lui Dumnezeu

În Sfînta Scriptură ni se spune că «luînd Domnul Dumnezeu țărînă din pămînt, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul suflet viu» (Fac. 2, 7). Sfîntul Grigorie de Nazianz interpre-

* Lucrare întocmită și susținută în cadrul cursurilor pentru pregătirea doctoratului în Teologie la Catedra de Teologie Dogmatică și Simbolică, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Bernard Sesboüe S. j., *Jesus Christ — The Life of the World*, în «The Ecumenical Review», 34 (1982), nr. 2, p. 147.

tează acest text astfel: «Cuvîntul lui Dumnezeu luînd o bucată din pămîntul nou creat a format cu mîinile sale nemuritoare forma noastră și i-a comunicat viața... Astfel din țărînă și din suflare fu creat omul, chip al celui Nemuritor, căci atît în unul cît și în celălalt domnește natura spirituală» [2].

Astfel încă, pe baza actului creației descris în Cartea Facerii, învățătura creștină susține că omul constă din *trupul material* și din ceea ce numim *suflet*, care nu poate fi redus la materie. Sufletul străbate prin trupul material și e legat de el, dar transcende materialitatea lui. Ființa omenească se cere respectată ca o ființă de o valoare inestimabilă. Ea e prin suflet «cineva», nu numai ceva. Ceea ce îl face pe om «cineva» e acest substrat înzestrat cu conștiință și cu capacitate de reacții conștiente și libere [3]. Prin acest substrat spiritual care face pe om un subiect conștient și voluntar, unic și de neînlocuit, viața omului depășește cadrul natural, transcende limitele creatului, tinzînd spre lumea mai înaltă a veșniciei. «În calitate de pămînt — zice Sfîntul Grigorie de Nazianz — sînt legat de jos; dar fiind și din suflarea dumnezeiască, eu port în mine dorința vieții viitoare» [4].

Dar omul ca subiect al vieții care provine din «suflarea de viață» tinde spre cele înalte nu numai pentru că provine din cele înalte, ci și pentru că poartă în el «*chipul*» Ziditorului său. «Suflarea» lui Dumnezeu sădește în om «viața înțelegerii și a comuniunii cu Sine, adică viața spirituală. Cu cît e mai dezvoltată înțelegerea, cu atît e mai dezvoltată comuniunea și viceversa. În aceasta e chipul lui Dumnezeu în întregimea lui» [5]. Deci, în «chip» este implicată participarea vieții umane la viața divină, comuniunea de viață cu Dumnezeu. Dar pentru că este vorba de participarea unei vieți la altă viață și «*viața*» este în însăși esența sa mișcare, dinamism, participarea nu este nici ea ceva static, ci se cere dezvoltată. De aceea se poate spune că în virtutea chipului lui Dumnezeu pe care îl poartă în el, omul tinde spre modelul său absolut: «chipul implică setea de infinit ca relație bilaterală» [6].

Pentru noi creștinii Dumnezeu nu este numai cel ce a dat viața, Creatorul vieții, ci viața însăși, «Cel ce este» (Ieșire 3, 14), opusul neantului, nonexistenței, vidului. De aceea, omul tinzînd spre Dumnezeu nu tinde doar spre Creatorul său cum ar tinde în mod firesc copilul spre părinte, ci mai mult, tinde spre Cel ce posedă viața de la Sine, prin Sine și este El însuși viață. Cu cît omul se împărtășește mai mult din bogăția vieții lui Dumnezeu, cu atît crește spre o nouă ordine a existenței și vieții. Rezultatul acestei participări a omului prin viața sa la viața de comuniune a Sfintei Treimi și la bogăția energiilor care-i comunică viața Sfintei Treimi este o nouă ființă, care nu mai trăiește centrată în sine, ci pentru Dumnezeu și în Dumnezeu, comuniune exprimată minunat de Sfîntul Grigorie de Nazianz: «Pentru Tine trăiesc, vorbesc și cînt» [7]. Pentru această trăire și sporire infinită în comuniunea cu Dumnezeu,

2. *Poëmata Dogmatica*, VIII, P.G., XXXVII, 452.
3. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, București, 1978, p. 375.
4. *Op. cit.*, P.G., XXXVII, 452.
5. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 392.
6. *Ibidem*, p. 397.
7. P.G., XXXVII, 1327, apud. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 396.

omul ca purtător al vieţii care provine din Dumnezeu şi se îmbogăţeşte necontenit din infinitatea vieţii dumnezeieşti, a fost numit fie «*homo absconditus*» (Sfîntul Grigorie de Nyssa) fie «*omul cel tainic al inimii*» (I Petru 3, 4). Relaţia specială a omului cu Dumnezeu şi participarea lui la valorile supreme îi conferă omului conştiinţa superiorităţii faţă de lumea naturală.

S-a spus că «a vorbi despre om înseamnă implicit a vorbi despre Dumnezeu» [8], a porni de la existenţa omului şi a ajunge la Sursa acestei existenţe. Cu alte cuvinte, nu putem vorbi despre viaţa umană şi valoarea ei fără a-i găsi fundamentul, şi anume, fără a recunoaşte că Izvorul vieţii este Dumnezeu. Aceasta pentru că «raportarea omului la absolut ţine de fiinţa lui. Omul e înrădăcinat şi ancorat în absolut» (Vîşeslavţev) [9]. Adevărul că omul se doreşte în permanenta comuniune cu Dumnezeu este exprimat în mod plastic de psalmist : «Însetat-a de Tine sufletul meu, suspinat-a după Tine trupul meu» (62, 2).

Dumnezeu însuşi ne cheamă la această viaţă. El iese în mod liber din transcendenţa Sa pentru a comunica altor persoane viaţa Sa. Aici se descoperă taina persoanei, căci e propriu persoanei să comunice altcuiva viaţa sa. Prin această comunicare Dumnezeu se face deodată izvorul vieţii şi al iubirii, căci El ne dă viaţă iubindu-ne. În calitate de chip al lui Dumnezeu, omul posedă de la Dumnezeu în el însuşi «grăuntele» iubirii care îl duce spre Dumnezeu ; «*nous-ul*» originar îl face subiect liber, fiinţă capabilă de relaţii libere şi conştiente cu Dumnezeu, deci persoană. *Din demnitatea omului de persoană derivă a doua notă a valorii vieţii sale.* Căci purtătorul vieţii, omul nu este o fiinţă oarecare destinată să rămînă închisă în sfera lumii biologice, ci este o persoană, deci o fiinţă care prin relaţiile pe care le leagă depăşeşte individualitatea proprie.

Pentru aceste motive viaţa omului ca persoană, implică cu necesitate existenţa valorilor suprapersonale şi a vieţii suprapersonale [10]. Noi credem că pentru fiinţa noastră sensurile existenţei nu-şi pot găsi încoronarea decît «în lumina nelimitată şi eternă a unei vieţi transcendente şi libere de orice monotonie a repetiţiei şi de orice relativitate. Numai în acel plan viaţa noastră se poate dezvolta la infinit, într-o nesfîrşită noutate, care este în acelaşi timp o continuă plenitudine» [11]. Numai o persoană superioară poate promova şi satisface aspiraţia vieţii umane după împlinirea sensului ei, întrucît numai ea este conştientă de sensul întregii existenţe şi îl comunică omului ca unei persoane care şi-l însuşeşte în mod conştient şi prin aceasta îşi îmbogăţeşte conştiinţa şi toată fiinţa, aflîndu-şi chiar în aceasta împlinirea sensului propriei vieţi [12].

Pentru împlinirea acestui sens nu numai noi înaintăm spre Dumnezeu ci şi Dumnezeu înaintează spre noi, pentru că în aplecarea Sa iubitoare către noi, Persoana divină cheamă la o viaţă superioară persoana noastră umană. De aceea, viaţa persoanei umane nu poate fi ceva static, ci o creştere sau o cădere. Omul poate face să crească în sine «chipul» lui

8. N. Berdiaeff, *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, 1936, p. 182.
9. cit. la Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 394.
10. N. Berdiaeff, *De la destination de l'homme*, Paris, 1935, p. 79—80.
11. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 16. 12. *Ibidem*, p. 18.

Dumnezeu, dar poate — la fel de repede — să-l golească de conținut; poate afirma prin acel «*da*» — prin acel «*nu*» al său să fărîmițeze unitatea ființei sale în numeroase părticele... [13]. Prin răspunsul afirmativ la chemarea lui Dumnezeu omul își poate îmbogăți viața proprie înaintînd în infinitatea vieții dumnezeiești. Dumnezeu însuși dorește afirmarea plenară a vieții umane și cheamă pe om să valorifice toate posibilitățile cu care l-a înzestrat, dar depinde de om să-și afirme prin fapte propria demnitate, descoperind viața ca valoare și ca dar al lui Dumnezeu în lumea complexă a valorilor. *Valoarea vieții și demnitatea persoanei se descoperă chiar și în această libertate de alegere.*

În centrul existenței tinde să se instaleze păcatul, răul, tocmai acolo de unde purcede dragostea și adevărul și să le pervertească. Nefiind o valoare ci o nonvaloare, reversul valorii, păcatul luptă să întunece sensul vieții, să-i pervertească scopul. Omul a fost înrobit de păcat și a intrat din viață în moarte pentru că s-a despărțit de bună voie de singurul Izvor al vieții (Isaia 54, 10). Prin păcat viața umană a fost lovită în valoarea ei. Omul alunecă acum spre un nou centru, care nu mai are ca supremă valoare Binele, ci păcatul, răul, care este negația totală, rătăcind calea de aur a înaintării spre Dumnezeu. «Căci două rele a făcut poporul meu : pe Mine, izvorul apei celei vii m-au părăsit și și-au săpat fîntîni sparte, care nu pot ține apă» (Ieremia 2, 13).

Prin Moise și prooroci, de-a lungul vremii, Dumnezeu îndeamnă poporul la viață : «Viață și moarte ți-am pus Eu astăzi înainte, și binecuvîntare și blestem. Alege viața ca să trăiești tu și urmașii tăi» (Deut. 30, 19). Dar oamenii alunecă mai departe în moarte, «pentru că, cunoscînd pe Dumnezeu, nu L-au slăvit ca pe Dumnezeu..., ci s-au rătăcit în gîndurile lor și inima lor cea înțelegătoare s-a întunecat. Zicînd că sînt înțelepți au ajuns nebuni. Și au schimbat slava lui Dumnezeu Celui nestricăcios întru asemănarea chipului omului celui stricăcios și al păsărilor și al celor cu patru picioare și al tîrîtoarelor... Aceștia... sînt vrednici de moarte»... (Rom. 1, 21—23, 32).

Viața umană și-a pierdut strălucirea inițială pentru că a pierdut legătura cu Sursa, s-a lipsit de relația cu realitatea infinită, și nu se mai putea întoarce prin propriile-i puteri. Omul nu-și mai putea prețui viața la valoarea ei obiectivă, nu mai respecta o ierarhie obiectivă a valorilor, și deci nu mai avea în sine puterea de a reinstitui viața ca valoare. Aceasta o putea împlini numai Cel ce este Izvorul vieții, Cuvîntul lui Dumnezeu, în virtutea iubirii nemărginite față de om. Și marea iubire a lui Dumnezeu s-a arătat «prin aceea că, pentru noi, Hristos a murit cînd noi eram încă păcătoși» (Rom. 5, 8). Nu numai la baza creației a stat iubirea lui Dumnzeu ci și la baza restaurării creației stă aceeași iubire, căci «întru aceasta s-a arătat dragostea lui Dumnezeu față de noi, că pe Fiul Său Cel Unul Născut L-a trimis Dumnezeu în lume, ca prin El viață să avem» (I Ioan, 4, 9).

13. P. Evdokimov, *Les ages de la vie spirituelle*, Paris, 1964, p. 45.

2. Iisus Hristos, viața noastră

«Luînd trup însufleţit din Sfînta Fecioară Maria — zice Sfîntul Simeon Noul Teolog — ...unind fiinţal cu fiinţa noastră Ipostasul dumnezeirii Lui, a unit fiinţa noastră în chip neamestecat, cu aceea, adică fiinţa omenească şi fiinţa Sa, zidind fiinţa omenească ca templu sfînt Sieşi» [14]. Fiul lui Dumnezeu se identifică prin întrupare cu oamenii în aspiraţia lor spre bine, adevăr şi frumos. Cel «întocmai cu Dumnezeu» (Filip. 2, 6) «s-a deşertat pe Sine... făcîndu-se asemenea oamenilor» (Filip. 2, 7) pentru ca să valorifice şi să îndumnezeiască pămîntescul. Cel care «era viaţă şi viaţa era lumina oamenilor» (Ioan 1, 4) devine şi purtătorul vieţii umane ca să arunce asupra acesteia o nouă şi binefăcătoare lumină, descoperind astfel adîncimile profunde ale scopului şi sensului acestei vieţi. În această coborîre sau deşertare Logosul ne-a cuprins pe toţi, fiind fiecare în parte real prezenţi în Ipostasul Lui. Cuprinderea noastră în Hristos este un act de chenoză din partea Fiului lui Dumnezeu, în scopul îmbogăţirii fiinţei şi vieţii noastre cu realităţile dumnezeieşti [15]. Întrucît Fiul lui Dumnezeu devine prin Întrupare şi purtătorul vieţii umane, aceasta dobîndeşte în actul Întrupării o valoare deosebită. Viaţa dumnezeiască sau viaţa vieţii se împărtăşeşte vieţii omeneşti în trup, depăşind la infinit acea «suflare de viaţă» — iniţială — primită de om la creare. În Hristos, viaţa umană se amplifică şi se diversifică într-un mod ce nu poate fi cuprins cu mintea [16].

Scopul vieţii întrupate a Fiului lui Dumnezeu a fost, după mărturia Mîntuitorului însuşi «ca lumea viaţă să aibă şi mai multă să aibă (Ioan 10, 10). Conform mărturiei Sfîntului Irineu, Mîntuitorul s-a întrupat pentru ca «să distrugă păcatul, să înfrîngă moartea şi să dea viaţă omului» [17]. Sfîntul Grigorie cel Mare observă că «pentru aceasta S-a arătat Domnul în trup ca să îndrume viaţa omenească prin sfat, s-o ridice prin exemple, s-o răscumpere prin moarte, s-o refacă prin înviere» [18].

În Predica de pe Munte, Mîntuitorul precizează principiile Noului Legămînt, principii din care reiese respectul Său pentru viaţă. La baza acestor principii Mîntuitorul aşează iubirea care nu cunoaşte graniţe, iubirea care este fundamentul vieţii.

Acum se cere credinciosului răspunsul său liber şi încadrarea liberă a voinţei sale pe calea vieţii, pentru îmbogăţirea vieţii proprii: «Intraţi prin poarta cea strîmtă că largă este poarta şi lată este calea care duce la pieire şi mulţi sînt cei care apucă pe ea. Şi strîmtă este poarta şi îngustă este calea care duce la viaţă şi puţini sînt care o află» (Mat. 7, 13—

14. *Întîia cuvîntare morală*, în «Filocalia», vol. VI, trad. rom. de Pr. Prof. D. Stăniloae, Bucureşti, 1977, p. 131.

15. Magistrand Dumitru Gh. Radu, *Semnificaţia soteriologică a Botezului Domnului*, în «Ortodoxia» VII (1955), nr. 4, p. 517.

16. Pr. Asist. Alex. I. Stan, *Iisus Hristos Mîntuitorul — Izvor de viaţă*, în «Ortodoxia» XXXV (1983), nr. 2, p. 245.

17. cit. la Prof. Theodore Stylianopoulos, *A Christological reflection*, în vol. «Jesus Christ — the Life of the World» (an Orthodoxe contribution to the Vancouver theme), Geneva, 1982, p. 39.

18. *Moralia*, cartea 21, cap. 6, 11, P.L. LXXVI, 196.

14). El a dat vedere orbilor, auz celor surzi, a redat graiul celor muți, a scos demoni, a săturat în chip minunat mulțimile, a înviat morți, intervenind astfel în favoarea vieții, afirmîndu-se ca slujitor al vieții în lupta Sa împotriva păcatului și suferinței. Întreaga activitate pămîntească a Mîntuitorului Hristos — persoana Sa, prezența, cuvintele și faptele, jertfa de pe cruce, moartea și învierea — îl revelează pe Iisus Hristos ca «viață», «lumină», «pîinea vieții», «cale» etc. Astfel, de exemplu, vindecarea paraliticului duce la concluzia că Fiul dă viață morții fiindcă el are viața în sine însuși (Ioan 5, 7, 21, 26) ; săturarea mulțimilor dovedește că El este pîinea vieții (Ioan 6, 9, 30, 47) ; învierea lui Lazăr arată că El este viața și învierea (11, 24—26 ; 40—43) [19].

În centrul operei de răscumpărare a neamului omenesc stau patimile de bună voie și moartea pe cruce : Hristos s-a răstignit pentru mîntuirea noastră, aducîndu-se jertfă Tatălui (I Cor. 15, 13) și a înviat din morți, făcîndu-se începătură a învierii celor adormiți (I Cor. 15, 20) [20]. «Pe cruce, Mîntuitorul Hristos a arătat nu numai deoființimea lui după umanitate cu noi, pe care o avem din clipa întrupării, chenoza sa filantropică de a ne cuprinde pe toți și cu toată ființa noastră de a ne rezidi — iubire dusă pînă la capăt pe cruce — ci și tainica comuniune personală între Fiul lui Dumnezeu, care s-a făcut semen al nostru și noi, copii ai lui Dumnezeu, după har, pecetluită pe cruce... Hristos a luat asupra Sa condiția noastră din iubire chenotică pentru noi» [21], «ca tot cel ce crede în El să nu piară ci să aibă viață veșnică» (Ioan 3, 15).

«A apărut — zice Sfîntul Chiril al Alexandriei — omul ceresc, al doilea Adam, care a regenerat firea spre înnoirea vieții» [22]. De la Golgota omul aparține exclusiv lui Dumnezeu, căci El l-a scos de sub stăpînirea celui rău și l-a luat sub puterea Sa, pentru ca să trăiască pentru El o viață înnoită [23]. Aparținem lui Dumnezeu pentru faptul că am fost răscumpărați, «nu cu arginți și cu aur stricăcios, ci cu prețiosul sînge al Domnului nostru Iisus Hristos» [24], El și-a făcut viața Lui viața noastră a tuturor» [25] și «S-a dat pe Sine preț de răscumpărare pentru toți» (I Tim. 2, 6). Iubirea uriașă a lui Hristos față de om dezvăluită în Jertfa Sa pentru noi a dat omului posibilitatea ca să trăiască încă pe pămînt o viață liberă de păcat, în care să-și poată împlini chemarea. «Fapta crucii valorifică... viața pămîntească, readucînd-o pe linia de dezvoltare voită de Dumnezeu prin creație» [26].

Dar viața umană îmbogățită, amplificată și diversificată prin Întrupare și moarte pe cruce ni se dăruiește de fapt prin Înviere. Moartea pe cruce este strîns legată de Înviere ca și de Întrupare și se desăvîrșește în Înviere. «Hristos a înviat cu adevărat, înnoind și îndumnezeind firea asumată, fiindcă a fost om adevărat și Dumnezeu adevărat, murind pe

19. Prof. Theodore Stylianopoulos, *op. cit.*, p. 37.
20. Pr. Prof. Dumitru Gh. Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine și problema comuniunii, teză de doctorat*, în «Ortodoxia», XXX (1978), nr. 1—2, p. 45.
21. *Ibidem*, p. 48. 22. *Comentar la Ev. lui Matei*, 12, 28, P.G., LXXII, 408.
23. Pr. Prof. D. Stăniloae, *«Să nu ucizi»*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXII (1964), nr. 1—2, p. 91. 24. Sfîntul Ambrozie, *Epistola 72, 8*, P.L., LXI, 1299.
25. Magistrand Dumitru Gh. Radu, *Semnificația soteriologică...*, p. 575.
26. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Să nu ucizi*, p. 91

cruce pentru noi toți ca să ne readucă în comuniune cu Dumnezeu, ca făpturi noi, prin cruce și Înviere» [27]. Învierea lui Hristos este plinătatea de viață și lumină adusă omului și lumii, întrucît este o viață de participare neîmputinată la viața lui Dumnezeu. «Hristos cel înviat varsă, prin umanitatea Sa, viața Duhului în noi toți, ca dintr-un Izvor pururea curgător și niciodată împuținat spre viața veșnică» (Ioan 6, 44) [28].

Învierea lui Hristos este «începătura» vieții veșnice (I Cor. 15, 20). «Căci de vreme ce printr-un om a venit moartea, tot printr-un om și învierea morților. Căci, precum în Adam toți mor, așa și în Hristos toți vor învia» (I Cor. 15, 21—22). Învierea lui Hristos este trecerea noastră desăvîrșită de la moarte la viață, de la pămînt la cer ; este o biruire efectivă a morții și o trecere sau o transcendere spre mai multă viață, spre viața lui Dumnezeu împărtășită nouă tuturor de către Dumnezeu-Omul [29]. Voind să exprime această trecere a existenței noastre din robia păcatului la plenitudinea vieții în Dumnezeu, Sfîntul Ioan Gură de Aur spune că «am primit nu numai un leac potrivit cu rana noastră, dar și sănătate, frumusețe, cinste, slavă și demnitate, care depășesc cu mult firea noastră» [30].

Trupul înviat al lui Hristos nu constituie numai o garanție că și noi vom învia, ci este un izvor de viață trăită în adevărata ei plenitudine de valori, izvor de putere în lupta împotriva pasiunilor care ne-ar putea închide perspectiva izbăvirii de moarte. Căci «singură învierea ne deschide... un plan demn de noi și de năzuințele noastre» [31].

Viața umană își redobîndește în Hristos cel înviat o valoare eternă și puteri infinite. Rămîne ca omul să activeze aceste puteri cu voința și libertatea sa pentru ca să-și sporească prin efort valoarea propriei vieți. Este vorba despre o înaintare continuă a noastră împreună cu Hristos spre Înviere, care înaintare se realizează în cadrul Trupului tainic al lui Hristos, Biserica, în Duhul Sfînt prin Sfintele Taine, care sfințesc efortul nostru de a ne ridica la un mod superior de viață, de a trece la plinătatea vieții și de a-i împlini sensul, îndreptînd-o spre Sursa ei.

3. Viața umană, cîmp al dobîndirii mîntuirii

Însușirea de către credincios a înnoirii vieții realizată în Întruparea, Jertfa și Învierea lui Hristos se face prin Taina Botezului care îl încorporează pe om în Trupul tainic al Domnului. Botezul, prin faptul că «distruge o viață și produce alta» (Nicolae Cabasila), este privit ca o adevărată naștere din nou și intrare «în lumea Duhului» [32] care nu e altceva decît Biserica. După acest început al vieții «în Hristos» prin Botez și pecetluirea cu Darul Duhului Sfînt în Taina Sfîntului Mir, am dobîndit chipul lui Hristos (Gal. 3, 26). Responsabilitatea pe care o avem ca urmare a darului primit imprimă vieții noastre o nouă calitate și o

27. Pr. Prof. Dumitru Gh. Radu, *Caracterul ecleziologic...*, p. 50.
28. Idem, *Învierea Domnului, pîrga învierii și înnoirii noastre*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCVI (1978), nr. 3—4, p. 246.
29. *Ibidem*, p. 248, 249.
30. *Comentar la Epistola către Romani, 10, 2* ; P.G., LX, 476.
31. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, București, 1978, p. 182.
32. P. Evdokimov, *Les ages de la vie...*, p. 63.

nouă valoare. Căci Botezul înseamnă înnoirea noastră, adică viața trăită «într-o noutate continuă și într-o bucurie neîncetată de noutatea ei într-o altă și altă formă de manifestare a bunătății și iubirii noastre» [33]. Urmează ca noi să dezvoltăm aceste valori prin răspundere, prin urmarea lui Hristos în sînul Bisericii prin Sfintele Taine. Rostul Sfintelor Taine este acela de «a ne împărtăși puteri dumnezeiești la începutul marilor slujiri și etape ale vieții pămîntești, arătîndu-ne prin aceasta că și etapele și slujirile principale ale vieții noastre pămîntești sînt daruri ale lui Dumnezeu, că ele au nevoie de ajutorul lui Dumnezeu» [34].

În timp ce «Botezul e acela care ne dă însăși ființa și trăirea noastră întru Hristos, căci pînă primește această Taină omul e mort și plin de stricăciune și abia prin ea pășește la viață, iar Ungerea cu Sfîntul Mir desăvîrșește pe noul născut la viața Duhului, întărindu-i puterile de care are lipsă aici pe pămînt» [35], din celelalte Taine, noi luăm puteri pentru a dezvolta noua viață și a o ridica pe noi culmi, căci viața în har înseamnă de fapt ridicarea pe un plan superior de existență.

«Dumnezeiasca împărtășanie susține această viață păstrînd-o într-o stare înfloritoare. Și aceasta pentru că «pîinea vieții de veci e aceea care susține puterile sufletului... de-a lungul călătoriei lui» [36]. În Euharistie Hristos, ne dă însăși viața Sa» [37] pentru a ne putea ridica prin străduință deasupra vieții pămîntești. În viziunea unui teolog ortodox, Euharistia este forța unui agent magnetic ce lucrează în viața noastră pămîntească atrăgînd-o spre ea ; e steaua polară ce călăuzește corabia vieții noastre pe valurile existenței pămîntești ; e fermentul sau aluatul care preface viața noastră pămîntească treptat în viața de veci... viața cea nouă de pe pămînt n-ar avea nici un rost și nici o putere fără perspectiva și arvuna învierii» [38]. Încă înainte de Patimile și Învierea Sa, Mîntuitorul Hristos le-a vorbit ucenicilor Săi despre importanța deosebită pe care o va avea Trupul Său înviat spre susținerea vieții și transformarea ei, prelungirea ei în viața de veci. «Eu sînt pîinea vieții» (Ioan 6, 48) : «Eu sînt pîinea cea vie care s-a coborît din cer. Cine mănîncă din pîinea aceasta viu va fi în veci. Iar pîinea pe care Eu o voi da pentru viața lumii este Trupul Meu» (Ioan 6, 51). Că Euharistia este absolut necesară pentru a avea adevărata viață în noi, se vede din cuvintele : «Adevărat, Adevărat vă spun vouă : dacă nu veți mînca Trupul Fiului Omului și nu veți bea Sîngele Lui nu veți avea viață în voi» (Ioan 6, 53). Numai Euharistia ne face să primim în noi înșine în mod real pe Hristos care a murit și a înviat. Dacă fără învierea lui Hristos viața noastră ar fi rămas în sfera lumii biologice, fără a mai avea posibilitatea să se împărtășească din viața dumnezeiască, și fără această împărtășire am fi fost condamnați să rămînem în moarte, înseamnă că pentru a depăși cadrul natural și a ne preface viața pregătind-o pentru viața de veci, avem absolută nevoie de Trupul înviat al lui Hristos. Iată de ce Mîntuitorul a zis : «Adevărat zic

33. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică...*, vol. III, p. 54.
34. Pr. Prof. D. Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine și problema comuniunii*, teză de doctorat, în «Ortodoxia», XXX (1978), nr. 1—2, p. 21.
35. N. Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. rom. de Pr. Prof. Dr. T. Bodogae, Sibiu, 1946, p. 9. 36. *Ibidem*. 37. *Ibidem*, p. 21.
38. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică...*, vol. III, p. 83.

vouă : dacă nu veţi mînca Trupul Fiului Omului şi nu veţi bea Sîngele Lui nu veţi avea viaţă în voi. Cel ce mănîncă Trupul Meu şi bea Sîngele Meu are viaţă veşnică şi Eu îl voi învia în ziua cea de apoi» (Ioan 6, 53—54).

Mîntuitorul şi-a dăruit o dată pentru totdeauna în Jertfa de pe cruce viaţa Sa Tatălui, dar se dăruie de asemenea în fiecare Sfîntă Liturghie pentru ca viaţa Lui să devină viaţa noastră, ca noi să ne umplem fiinţa de viaţa cea «în Hristos». La Sfînta Liturghie sîntem îndemnaţi să dăm viaţa noastră lui Hristos pentru că numai dăruindu-ne viaţa lui Hristos, ea va fi transformată progresiv, purificată şi sfinţită, o dăruim «focului divin, care, ca răspuns la epicleză, îmbracă fiinţa noastră întreagă, sensul nostru, existenţa noastră trupească, cu o frumuseţe... luminoasă şi paşnică, frumuseţea imnelor, a icoanelor şi a întregului spaţiu pe care-l întruchipează, centrat pe altar» [39]. Prin Liturghie noi sîntem ancoraţi în Trupul lui Hristos, viu şi dătător de viaţă. Participarea la Liturghie înseamnă participarea la ospăţul în care ni se oferă să gustăm din sursa vieţii. Dar a participa cu adevărat la acest ospăţ înseamnă a te împărtăşi cu Trupul şi Sîngele Domnului, prin care, după mărturia Cuviosului Nichita Stithatul «sîntem prefăcuţi din ceea ce e mai mic în ceea ce e mai mare şi uniţi în chip îndoit cu cuvîntul îndoit..., ca să nu mai fim ai noştri, ci ai Celui ce ne-a unit pe noi cu Sine, prin hrana nemuritoare şi ne-a făcut să fim prin lucrare ceea ce e El prin fire» [40]. Iar Sfîntul Maxim Mărturisitorul zice că «Euharistia transformă prin ea însăşi, astfel încît credincioşii pot fi numiţi «dumnezei» pentru că Dumnezeu întreg îi umple în mod deplin» [41].

Viaţa sacramentală a credinciosului petrecută în sînul Bisericii trebuie să meargă însă mînă în mînă cu viaţa în virtute. Fiecărui act de voinţă ca manifestare a vieţii pe calea binelui i se adaugă harul Duhului Sfînt şi astfel, treptat, omul este pătruns de lucrarea lui Dumnezeu. Aceasta devine treptat şi lucrarea omului, pentru că omul, prin ea, fiind eliberat de legea gravităţii spre cele trupeşti, simte că îi este proprie viaţa în Dumnezeu [42]. Această comuniune îl duce pe om mai departe şi îl ajută să respingă poftele rele, transformă trupul şi îl face spiritual [43], aşa încît se poate vorbi la un moment dat despre o reală împărtăşire din viaţa Duhului Sfînt, care face persoana «să învie la o viaţă mai înaltă» [44], întrucît «Duhul dă viaţă» (Ioan 6, 63). Înaintînd în viaţa înduhovnicită credinciosul întreg devine duh, căci «Ce este născut din Duh, duh este» (Ioan 3, 6). Iar «viaţa pe care o comunică Duhul din sine în alt ipostas nu se desparte de El, ci are şi el în Sine viaţa şi vieţuiesc dumnezeieşte şi cei ce se împărtăşesc de El, ca unii ce au dobîndit viaţa dumnezeiască şi cerească» [45].

---

39. Olivier Clement, *Life in the Body*, în rev. «The ecumenical review», vol. 33, nr. 2, 1981, p. 133. 40. «Filocalia», vol. VI, p. 298.

41. cf. P. Evdokimov, *Eucharistie — Mystère de l'Eglise*, în rev. «La pensée orthodoxe», 1968, nr. 2, p. 68.

42. J. Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Bourges, Edition du Seuil, 1959, p. 120. 43. *Ibidem*, p. 117.

44. Sf. Grigorie Palama, *Despre împărtăşirea dumnezeiască*, «Filocalia», vol. VII, trad. rom. de Pr. Prof. D. Stăniloae, Bucureşti, 1977, p. 384.

45. Sf. Vasile cel Mare, *Contra lui Eunomie*, P.G., XXIX, 772 B.

Dar această împărtășire din viața Duhului lui Hristos are loc în Biserică, Trupul Tainic al Domnului care este unit cu Capul ei, Hristos, căci «Biserica este plină de viața lui Dumnezeu între credincioșii și cu credincioșii ai cărei mădulare ei sînt» [46]. Dacă viața persoanei nu e viață deplină fără Dumnezeu, cu atît mai mult nu e deplină nici viața Bisericii. Căci «precum trupul nu poate trăi fără capul con-crescut cu el — zice Sfîntul Simeon Noul Teolog — așa nici Biserica credincioșilor, adică a fiilor lui Dumnezeu celor scriși în ceruri (Evrei 13, 23), nu poate fi un trup deplin și întreg al lui Dumnezeu fără cap, sau fără Hristos și Dumnezeu ; nu poate trăi viața adevărată și nepieritoare dacă nu e hrănită în fiecare zi cu pîinea cea cerească (Matei 6, 11). Căci de la El vine, tuturor celor ce-L iubesc, puterea de a vieții și de a crește la starea de bărbat desăvîrșit, la măsura plinătății Lui (Efes. 6, 13)» [47].

Pătrunderea tot mai deplină a trupului nostru de Duhul lui Hristos face ca natura noastră să primească o formă nouă. Este acea transfigurare sau îndumnezeire care înseamnă asimilarea vieții divine de natura noastră omenească, încît aceasta este capabilă să înainteze pe calea unirii cu Dumnezeu, pe care o descriu minunat Sfinții Părinți. La transformarea vieții, un rol deosebit îl au energiile dumnezeiești despre care Sfîntul Dionisie Areopagitul spune că sînt «razele dumnezeiești» care luminează natura umană, transfigurînd-o. Învăluită de această lumină lăuntrică, natura strălucește ca o lumină supranaturală și este transportată deasupra propriilor limite printr-o supraabundență de mărire [48].

Cel care a ajuns aici poate mărturisi împreună cu Sfîntul Apostol Pavel : «nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (Gal. 2, 20), sau cu Sfîntul Simeon Noul Teolog : «Eu știu că nu voi mai muri deoarece am în mine viața, simțind-o deja deplin pulsînd în mine» [49].

Procesul mîntuirii și desăvîrșirii personale a credinciosului are loc numai în viața sa pămîntească și depinde de felul cum și-a întrebuințat și dezvoltat darul vieții. Dezvoltarea și îmbogățirea darului vieții prin participare la viața divină este un proces continuu și nelimitat, pentru că, prin această dezvoltare, vieții pămîntești i se deschide perspectiva vieții veșnice, în lumina căreia viața umană înseamnă mai mult decît durata limitată a vieții pămîntești.

Chiar dacă a ajuns pe înalte culmi de trăire duhovnicească, credinciosul nu va înceta să aspire la o altă viață, superioară, ci își va îndrepta puterile înspre necontenita creștere în Dumnezeu, «înspre cel mai înalt absolut, înspre acea regiune în care sînt dezlegate toate enigmele lumii, dezvelite toate contradicțiile gîndurilor care reflectează mai profund, regiunea în care amuțesc toate durerile sentimentului, regiunea adevărului etern, a liniștei veșnice» [50].

Viața în unire cu Dumnezeu înseamnă deci descoperirea sensului și trăirea deplină a sensului vieții, descoperirea luminii și iluminarea vie-

46 Pr. Prof. Dumitru Radu, *Caracterul ecleziologic...*, p. 18.
47. *Întîia cuvîntare morală*, «Filocalia», vol. VI, p. 149.
48. cf. J. Meyendorff, *op. cit*, p. 45.
49. cf. Olivier Clement, *op. cit.*, p. 146.
50. Georg Wilhelm, Friedrich Hegel, *Prelegeri din filozofia religiei*, Ed. Academiei R. S. R. București, 1969, p. 11.

ții, purificarea prin sfințenie și trăirea în sfințenie a vieții, înălțarea culminantă a vieții noastre cu Dumnezeu, ridicarea pe cel mai înalt plan al existenței și, prin aceasta, îndumnezeirea înseamnă, de fapt, afirmarea supremă a valorii propriei vieți, nu cerînd să fie evaluată ca atare, ci trăind-o la nivelul cel mai înalt, făcînd ca prin această trăire «în Hristos», viața restaurată obiectiv de Hristos să depășească în fiecare cadrele cosmice, să fie trăită, adică în universal și în infinit.

Valoarea deosebită a vieții umane a fost *afirmată mai întîi de Dumnezeu în actul creației*, căci toate celelalte făpturi au fost create prin Cuvîntul lui Dumnezeu, dar trupul omului a fost creat prin lucrarea mîinilor Sale, iar sufletul, adică viața din el provine din «suflarea de viață» (Fac. 2, 7) a lui Dumnezeu. Celui pe care l-a creat după chipul Său, adică persoană, ființă capabilă de dialog liber și conștient cu alte persoane, i-a pus la dispoziție un mediu de existență cu condiții care asigurau omului o calitate a vieții superioară, demnă de valoarea pe care o avea.

În acest act al creației și în datul originar stă cel dintîi temei al valorii vieții umane.

Valorile originare primite trebuiau să fie însă întărite prin afirmarea lor pe calea binelui și omul putea acest lucru, pentru că era creat bun și avea pe acel «*posse non mori*».

Datorită păcatului strămoșesc viața umană își pierde frumusețea sa inițială. Fiind robită de păcat, slăbită și devalorizată, viața umană nu mai avea în sine puterea de a-și regăsi Sursa. Din iubirea Sa nemărginită față de om, S-a întrupat Fiul lui Dumnezeu, pentru ca prin unirea vieții dumnezeiești cu viața omenească în aceeași persoană — a lui Hristos — Dumnezeu — să fie reafirmată valoarea dintru început a vieții umane. Prin Întruparea, Jertfa și Învierea Mîntuitorului, viața umană este restaurată obiectiv la valoarea ei inițială.

Cel de-al doilea temei al valorii vieții umane îl constituie deci însuși Iisus Hristos, care a deschis un nou început vieții prin nădejdea învierii.

După însușirea roadelor răscumpărării de către credincios în baia Botezului, omul însuși trebuie să-și afirme valoarea propriei vieți prin stăruința pe calea virtuții, alimentată de viața sacramentală, în sînul Bisericii, urmînd prin Sfintele Taine drumul lui Hristos. Trăind în permanentă și tot mai deplină unire cu Dumnezeu în Sfintele Taine și în modul cel mai deplin în Sfînta Euharistie, credinciosul își dobîndește vieții sale prin har, credință și fapte bune, o valoare proprie și de necontestat. Aceasta constituie vocația esențială a omului, cea mai înaltă datorie, care se împlinește numai în stadiul vieții prezente.

Prin trăirea și creșterea noastră în Hristos se dezvoltă omul nou, rezultat din Botez. Acest om nou își cinstește viața ca fiind dar al lui Dumnezeu și rezultat al lucrării mîntuitoare a lui Dumnezeu prin Hristos, dovedind această cinstire prin dreapta folosire a vieții proprii, afirmînd-o pe calea binelui. Prin harul Sfintelor Taine efortul spre virtute al credinciosului dobîndește noi puteri, așa încît cu cît ființa umană este mai receptivă printr-o viață virtuoasă la energiile necreate ale lui Dumnezeu, cu atît mai mult ea intră într-o nouă ordine a existenței și vieții.

Așadar, adevărata viață este cea trăită în unire cu Dumnezeu, deci cu Binele suprem, căci abia această trăire redă vieții calitatea binemeritată, făcînd ca viața personală să fie trăită dincolo de natural, dincolo de amenințarea cu moartea și de moarte, în sfera luminii, a vieții veșnice.

TEMEIURI MORALE CREȘTINE PENTRU APĂRAREA VIEȚII *

Drd. AUREL RADU

Preliminarii. Viața umană, și planeta însăși, sînt amenințate astăzi cu distrugerea, și nu de către alte forțe, ci de însăși mintea și mîna omului. Toate valorile și, mai presus de orice, viața umană, cu toate posibilitățile și realizările ei, sînt încredințate omului spre păstrare, fructificare și progres continuu, căci omul este singura făptură a lui Dumnezeu purtătoare și creatoare de valori, capabile de continuă depășire de sine.

Viața este darul lui Dumnezeu cel mai prețios acordat fiecărei ființe umane, pe care o simțim amenințată de diferite primejdii și suferințe. Fiecare ființă umană dorește să trăiască în mod plenar atît viața sa ca individ cît și ca membru al unei colectivități umane [1].

Lumea, creația bunătății lui Dumnezeu, încredințată omului, în care se naște și se dezvoltă viața omului și a întregii creații, pe care Dumnezeu a iubit-o așa de mult încît a dat pe Unicul Său Fiu spre mîntuirea ei (Ioan 3, 16—17), lumea noastră care este scena celor mai strălucite realizări ale omului dar în același timp scena unor nedreptăți, a unor conflicte economice, sociale, politice crescînde, este o lume serios amenințată cu însăși pieirea ei [2].

Spre deosebire de toate religiile și concepțiile filosofice ale antichității, învățătura creștină a dat un sens și o valoare nouă vieții umane, nu numai în perspectiva veșniciei, ci și în aceea a existenței și duratei sale efemere, căci ea a deschis creștinului posibilitatea realizării demnității lui umane de fiu al lui Dumnezeu, prin har, răscumpărat din robia păcatului și a morții prin jertfa Mîntuitorului Iisus Hristos.

Afirmarea valorii vieții umane a luat un mare avînt în epoca noastră, sub forma marilor descoperiri și invenții științifice ale ultimelor decenii, care au deschis perspective noi pentru dezvoltarea și perfecționarea vieții omenești sub toate aspectele. Astfel, cuvintele Sfintei Scripturi «creșteți și vă înmulțiți și umpleți pămîntul și-l stăpîniți» (Facere 1, 28) au primit o justă interpretare. Recunoscînd darul vieții între celelalte valori, teologia ortodoxă a afirmat importanța deosebită a vieții nu numai în perspectiva eshatologică, ci și în aceea a ajutorului pe

---

* Lucrare de seminar întocmită și susținută în cadrul cursurilor pentru doctorat în Teologie la Catedra de Teologie morală, sub îndrumarea Pr. Prof. Dumitru Radu, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Asist. A. Jivi, *Iisus Hristos — viața lumii*, mss., p. 1.

2. Bernard Sesboue, *Jesus Christ — the Life of the World, Five Theological Questions*, The Ecumenical Review. 1982, vol. 34, nr. 2, p. 147.

care poate și trebuie să-l dea societății și umanității punîndu-se în slujba marilor idealuri umane [3].

Omul are o poziție unică și centrală pe pămînt și, în ansamblul creației, orice atentat la viața omului este sfidare și ofensă la adresa lui Dumnezeu, și violare a uneia dintre poruncile fundamentale ale legii divine : «Să nu ucizi !», a legii Aceluia care a venit ca lumea viață să aibă și mai mult să aibă, jertfindu-se tocmai pentru realizarea în plenitudine a vieții omului [4].

«Nimeni, în afară de Dumnezeu, nu poate dispune de viața omului, nici chiar omul însuși nu are dreptul să-și suprime viața, și, cu atît mai mult nimeni nu-și poate aroga dreptul de a suprima viața altuia. Și aceasta, cu atît mai mult cu cît fiecare om este o existență unică, nerepetabilă, cu potențe nebănuite» [5].

Lumea actuală se află într-o stare conflictuală rar întîlnită în istoria ei multimilenară. Și ceea ce este și mai dureros este faptul că aceste stări de conflict, crize, tensiuni se manifestă și se intensifică tocmai în Europa care a întemeiat și dispune astăzi de o civilizație și cultură avansată, de o bogăție de bunuri materiale și spirituale nemaiîntîlnite în alte părți ale lumii [6].

Starea de încordare a fost și este alimentată tot mai mult de interese economice și politice unilaterale, de setea de putere, de prestigiul și influența în lume a celor foarte puternici față de cei mai puțini puternici și mijlociu dezvoltați, care au adus după sine poate cea mai gravă, corozivă și periculoasă criză morală a timpului nostru, care este criza de încredere între oameni și popoare [7].

Lipsa încrederii hrănește suspiciunea, tensiunea psihologică, atacuri verbale neprincipiale provocatoare, care nu iradiază și nu cultivă dragostea, ci, dimpotrivă, au menirea, din nefericire, să atîțe și mai mult spiritul războinic.

Această situație conflictuală reflectă și criza spiritului uman în societățile noastre contemporane, concretizată și în risipa de rezerve umane și materiale pentru arme, într-o vreme de mari dificultăți în lumea noastră.

De aceea, astăzi, se face un apel fierbinte tuturor savanților cerîndu-li-se să-și pună întreaga lor capacitate și competență în vederea împlinirii mesajului Mîntuitorului Iisus Hristos : «Pace vouă !» (Ioan 20, 26) și valorificării acestuia în relația directă cu semenii, cu sine și cu Dumnezeu, asigurîndu-i astfel omului posibilitatea împlinirii și desăvîrșirii sale în Dumnezeu prin Hristos în Duhul Sfînt.

Barierele dintre oameni și popoare trebuie să fie depășite ; acest lucru îl cere însăși condiția umană ; căci nici unul dintre noi nu este numai pentru sine ci și pentru alții, și toți pentru Dumnezeu, al cărui chip și asemănare sîntem.

---

3. Arhid. Prof. Ioan Zăgrean, *Préoccupations et problèmes de morale chrétienne dans la Théologie orthodoxe roumaine*, în vol. «De la Théologie orthodoxe roumaine des origines à nos jours», Bucarest, 1974, p. 315.

4. Pr. Cons. Vicar Constantin Pîrvu, *Pentru dezarmare și pace*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1981, nr. 11—12, p. 1319.

5. Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *Dezarmarea și pacea în lumea actuală*, mss., p. 1.

6. *Ibidem*, p. 3. 7. *Ibidem*, p. 5.

1. Viața omului dar dumnezeiesc și drept fundamental

Cel dintîi drept fundamental al omului și cel mai originar drept al său este dreptul la existență și deci la viață, drept primit de om de la Dumnezeu, prin crearea primilor oameni de chiar mîna lui Dumnezeu.

Dreptul la viață constă în îndreptățirea ce o are fiecare ins de a trăi și de a i se respecta viața de către semenii săi [8].

Darul vieții este o permanență a reînnoirii, căci în fiecare ființă umană, prin însăși chemarea sa la viață se manifestă reînnoirea întregului neam omenesc în chip desăvîrșit. Este un dar pe care Dumnezeu l-a făcut, în nemărginita Sa iubire, omului și lumii la crearea lor, din nimic (II Macabei 7, 28). Mai mult, lumea a fost creată de Dumnezeu tot ca un dar pentru om. Dumnezeu este creatorul și susținătorul tuturor oamenilor, Dumnezeu care s-a numit pe Sine în Vechiul Testament, zicînd : «Eu sînt cel ce sînt» (ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, Ieșire 3, 14).

Dumnezeu a dat «tuturor viață și suflare în toate» (Fapte 17, 25), arătînd omului că el reprezintă în ansamblul creației principiul de guvernare a lumii. Din toată creația, numai omului, în chip deosebit, Dumnezeu «a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie» (Facere 2, 7) și astfel Dumnezeu a sădit în noi darul de a trăi [9].

Darul vieții i-a fost împodobit de Dumnezeu cu atributele superioare ale cugetării și sensibilității, cu puterea de a înțelege, a cunoaște, a vibra în fața suferinței, bunătății sau frumuseții [10].

Dumnezeu din iubire pentru noi, ne-a făcut vii după cum se exprimă și Sf. Grigore Palama întrebîndu-se de ce ne-a făcut vii, dacă n-ar fi iubit aceasta în chip deosebit ? (...). Dumnezeu a rînduit educarea noastră prin dreptate, ca să nu deznădăjduim cu desăvîrșire (...). A mîngîiat apoi tristețea morții cu nașterile necontenite. A înmulțit neamul prin urmași ca mulțimea celor ce se nasc să întreacă într-o bună măsură numărul celor ce mor [11].

Omul își primește viața direct de la Dumnezeu (Fac. 2, 7) care este izvorul vieții (Ps. 36, 9) ca cel mai prețios dar (Isaia 42, 5). La baza existenței omului stau două principii : a) principiul vital-biologic, specific tuturor viețuitoarelor și b) principiul rațional prin care omul se deosebește de toate celelalte viețuitoare ale pămîntului și prin care se face legătura cu Dumnezeu, Creatorul Său, care i-a insuflat direct acest principiu [12].

Datorită acestei alcătuiri speciale, ca dar al lui Dumnezeu, «viața umană se prezintă sub două aspecte : exterior și interior. Și oricît de măreț ar fi aspectele vieții percepute prin simțuri, — deci viața umană în aspectul ei exterior — ele constituie numai, așa zicînd, suprafața vieții umane ca expresie autentică a vieții interioare. Omul, însă, ca singură făptură pămîntească rațională și liberă spre deosebire esențială

8. Arhid. Prof. Ioan Zăgrean, *Creștinismul și drepturile fundamentale ale omului*, în «Studii teologice», 1952, nr. 3—4, p. 135.

9. Sf. Grigore Palama, *Tomul aghioritic*, 48, 53.

11. *Tomul aghioritic*, 48, 53, în «Filocalia», vol. VII, trad. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, București 1977.

12. Pr. drd. Mihai Gh. Vizitiu, *Iisus Hristos — Viața lumii*, în «Ortodoxia», 1982, nr. 1, p. 147.

de toate celelalte făpturi pămînteşti vii, dispune de viaţă interioară sufletească...» [13], pe care a primit-o direct de la Dumnezeu prin acea «suflare de viaţă» de care ne vorbeşte Cartea Facerii (2, 7).

Dumnezeu, prin darul vieţii, «insuflă în organismul biologic suportul spiritual al sufletului căruia i se adresează chemarea sa şi, în acelaşi timp, îi dă capacitatea să răspundă. Dumnezeu suflînd în om începe să vorbească cu omul, sau îi dă încredinţarea că Dumnezeu îi vorbeşte şi el trebuie să răspundă. Prin suflarea lui Dumnezeu, apare în conştiinţa omului un *tu* al lui Dumnezeu, care e «chipul lui Dumnezeu», căci acest *tu* poate să spună şi el *eu* şi-i poate spune şi el lui Dumnezeu *Tu*. Dumnezeu îşi dă din nimic un partener al dialogului, dar într-un organism biologic. Suflarea spirituală a lui Dumnezeu produce o suflare spirituală ontologică a omului, suflet spiritual înrădăcinat în organismul biologic în dialog conştient cu Dumnezeu, şi cu semenii» [14]. Omul, fiinţă raţională care a primit viaţa sa ca dar din partea lui Dumnezeu, tinde spre asemănarea cu Dumnezeu sau spre îndumnezeire, adică unirea maximă cu Dumnezeu, infuzarea omului de plinătatea lui Dumnezeu fără însă a se contopi cu El. Numai legătura cu Dumnezeu menţine şi promovează pe om în viaţă, ca de altfel toată natura creată. Ca să aibă viaţă, omul avea ca ajutor din partea lui Dumnezeu harul. «În general nici o făptură nu se poate conserva şi nu poate progresa spre ţinta ei decît prin conlucrarea lui Dumnezeu, căci nici una nu are în sine izvorul puterii de viaţă. Dar omul ca fiinţă spirituală, chemată la comuniune cu Dumnezeu, trebuia să aibă harul dumnezeiesc tocmai ca expresie a acestei comuniuni din partea lui Dumnezeu» [15].

Prin faptul că Dumnezeu i-a dăruit viaţă, suflet, viaţa spirituală, omul are valoare deosebită faţă de celelalte existenţe şi fiinţe. Conform poruncii «creşteţi şi vă înmulţiţi şi stăpîniţi pămîntul» (Fac. 1, 28), se mărturiseşte despre poziţia deosebită a omului în cosmos, despre poziţia lui de stăpîn al celorlalte existenţe [16].

Tocmai acest mod de existenţă spirituală, sufletească îl deosebeşte pe om de toate celelalte vieţuitoare şi-l face superior oricărei alteia. Dumnezeu a voit ca în acest mod de existenţă, al dialogului şi comuniunii cu El, omul să rămînă mereu. În acest sens Atenagora Atenianul spune că : «atunci cînd l-a adus pe om la viaţă, Creatorul i-a dat suflet nemuritor şi un trup sensibil, dîndu-i raţiune şi insuflîndu-i o lege, prin care vrea să ofere şi să păstreze toate darurile de care l-a înzestrat... Dumnezeu n-ar fi creat o astfel de fiinţă şi n-ar fi dorit conti-

13. Diac. Prof. Orest Bucevschi, *Iisus Hristos în viaţa duhovnicească*, în «Studii teologice», 1955, nr. 7—8, p. 515.

14. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, Bucureşti, 1978, p. 392—393.

15. Idem, *Antropologia Ortodoxă, Comentarii asupra stării primordiale a omului*, în «Anuarul Academiei Teologice Andreiane», XVI (1939—1940), Tiparul Tipografiei arhidiecezane, Sibiu, 1940, p. 10.

16. Mitropolit Dr. Nicolae Mladin, *Problema omului*, în «Studii de Teologie Morală». Sibiu, 1969, p. 137.

nuarea acestei existențe... Scopul creării omului confirmă deci dăinuirea lui pentru veșnicie» [17].

Dumnezeu ne dă mereu și pretutindeni certitudinea permanenței acestei legături cu Sine, a esenței ei unice și irepetabile în raport cu restul universului pentru că «în El trăim și ne mișcăm și sîntem... Căci neam al lui sîntem» (Fapte 17, 28) [18].

Dovada valorii conferite de Dumnezeu actului inițial prin care a dăruit omului viața, prin care El și-a exprimat voința ca acesta «să fie», a fost reînnoită prin gestul de semnificație unică a făgăduinței lui Mesia, oferind astfel omenirii «Darul Darurilor», nașterea cea din nou, prin întruparea Fiului Său. Ne-a dat prin aceasta semnul nemărginitei Sale iubiri [19].

«Iisus Hristos este viața noastră» (Col. 3, 4). În El, noi creștinii avem mereu și pretutindeni semnul purtării de grijă a Proniatorului a toate, spre a ajunge să împlinim scopul mîntuirii, prin El, așa cum El Însuși ne cheamă și ne călăuzește: «Eu sînt calea, adevărul și viața» (Ioan 14, 6). El a îndurat osînda, batjocurile și patimile. Și-a jertfit trupul pe cruce, pentru ca viața Lui «să se arate în trupurile noastre» (II Cor. 4, 16), pentru ca mereu și pretutindeni noi toți «cu El împreună să viețuim» (I Tes. 5, 10) [20].

Darul vieții este un dar desăvîrșit, deoarece este făcut de Dumnezeu. Darul vieții a fost împodobit de Dumnezeu cu rațiune, voință, sentimente, tot ceea ce se numește viață spirituală. Faptul că omul stăpînește lumea și o conduce, prin forța rațiunii și munca sa, «îl umplu de bucurie și de încîntare. Este simfonia măreției omului în cosmos. Tot așa, creștinul caută și realizează utilul (pentru existența lui fizică), binele (pentru relațiile cu semenii în cadrul societății), frumosul (expresie a armoniei fizice și spirituale), sfințenia (în relația cu Dumnezeu)» [21].

Dreptul inițial și intangibil la existență al fiecărui om este întărit prin darul libertății. Libertatea este expresia idealului autentic uman în demnitate. Învățătura Bisericii noastre arată că libertatea ne este dată și asigurată, prin însăși prezența lui Dumnezeu în actul creării ființei noastre căreia i-a insuflat viața. «Domnul este Duh și unde este Duhul Domnului acolo este libertatea». (II Cor. 3, 17). Lipsa libertății dă omului un sentiment de cea mai adîncă frustrare, îi lezează demnitatea, îi anulează identitatea, îl ucide moral, este mai mult decît suprimarea vieții, poate duce la actul disperat de autosuprimare.

Așadar dreptul la viață al omului este îndreptățirea firească pe care o are fiecare om de a i se respecta viața din partea semenilor săi atît în mod direct (prin apărarea acesteia de bătaie, schingiuire, omor

17. *Despre învierea morților*, în «Părinți și scriitori bisericești» vol. II, Apologeți de limbă greacă, trad. de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. O. Căciulă și Pr. Prof. D. Fecioru, București, 1980, p. 385.

18. I.P.S. Nestor, *«În El era viață și viața era lumina oamenilor» (Ioan 1, 4)*, în «Ortodoxia», 1980, nr. 1, p. 8.

19. «Așa a iubit Dumnezeu lumea, că și pe Unul Născut Fiul Său L-a dat, ca tot cel ce crede să nu piară, ci să aibă viață veșnică» (Ioan 3, 16).

20. I.P.S. Nestor, *op. cit.*, p. 9.

21. Mitropolit Dr. Nicolae Mladin, *op. cit.*, p. 137.

etc.) cît și în mod indirect (prin a nu-i sustrage omului condițiile și bunurile absolut necesare vieții).

Dreptul la viață pentru fiecare om este incompatibil cu orice formă de reprimare și silnicie, cu exploatarea, corupția, șantajul, asupra ființei fizice sau morale și cu oricare dintre manifestările de frustrare, constrîngere sau violență pe o cale sau alta.

2. **Omul chip și asemănare a lui Dumnezeu**

Omul a fost creat de Dumnezeu după «chipul Său» (Fac. 1, 26) și așezat în rai cu misiunea de a se înmulți și stăpîni pămîntul și întreaga creație (Fac. 1, 28). De aceea, prin creație s-a situat pe o treaptă infinit superioară celorlalte viețuitoare purtînd în sine, în firea lui, chipul lui Dumnezeu. Dumnezeu, dăruind viață omului, i-a imprimat și chipul Său pentru ca acesta să-l dezvolte în asemănare, să scoată tot mai mult la arătare frumusețea virtuală a lui. Fiecare om reprezintă și actualizează într-o formă unică chipul lui Dumnezeu sau frumusețea și bogăția lui spirituală nesfîrșită. A lua darul vieții unui om înseamnă a opri revelarea prin actualizarea umană a frumuseții lui Dumnezeu [22].

Sfîntul Grigore Palama mărturisește că prin «suflarea» sa, Dumnezeu i-a dat omului sufletul viu, iar sufletul viu înseamnă atît sufletul rațional, cît și zestrea lui de har (ψυχὴν λογικὴν καὶ κεχαριτωμένην θείως).

Prin aceasta omul era după chipul și asemănarea lui Dumnezeu «modelat prin harul lui Dumnezeu», ca să nu fie numai trup și minte, ci și duh [23]. Prin suflarea Sa, Dumnezeu a imprimat în om o viață după chipul vieții sale. Chipul nu-și poate menține prin sine conformitatea cu originalul. Iată de ce în caracterul omului de chip al lui Dumnezeu e implicată ideea de participare la viața divină și fără această participare chipul își pierde claritatea sa. Se poate spune că chipul e o pecete divină care marchează natura, punînd-o într-un raport personal cu Dumnezeu, raport absolut unic pentru fiecare ființă. Deci harul nu e numai o putere impersonală, ci prin el avem în noi pe Dumnezeu însuși, ca model ce-și insuflă în viața noastră viața sa, pentru a o face pe a noastră tot mai conformă cu a sa. Sfîntul Vasile cel Mare zice: «Prin Cuvîntul și în Duhul e făptura cea după chip». Dar chipul deși nu are putere să se mențină clar prin sine, totuși el tinde să se mențină în această conformitate. Un chip nu se lasă șters ușor și chiar niciodată deplin, cînd e imprimat în toată ființa unei existențe.

Sfinții Părinți atribuie caracterul de chip al lui Dumnezeu unei mulțimi de însușiri ale ființei umane. Chipul lui Dumnezeu nu trebuie căutat numai într-o parte a ființei umane ci în toate. Uneori, chipul lui Dumnezeu e asimilat unei calități a sufletului, simplității, moralității, sau identificat cu facultatea de a cunoaște pe Dumnezeu, de a participa la Dumnezeu; alteori e văzut în locuirea Sfîntului Duh în suflet [24].

În calitatea de chip al lui Dumnezeu în om participă și trupul, nu numai sufletul. «Sfîntul Grigore Palama referă calitatea de chip și la

22. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Să nu ucizi*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1964, nr. 1—2, p. 87.

23. Idem, *Starea primordială a omului în cele 3 confesiuni creștine*, în «Ortodoxia», 1956, nr. 3, p. 323. 24. *Idem*, p. 325—326.

trup, întrucît identifică chipul cu omul întreg, iar omul e constituit din trup și suflet. Numele de om nu se aplică sufletului sau trupului în mod separat, ci la amîndouă împreună, căci împreună au fost create după chipul lui Dumnezeu» [25].

La Sfîntul Grigore de Nyssa și Sfîntul Grigore Palama nu numai sufletul ci și trupul omenesc participă la chip, e creat după chipul lui Dumnezeu. Pe de altă parte, chipul lui Dumnezeu în om, reflectînd plenitudinea arhetipului său incognoscibil, este și el incognoscibil și indefinibil. Se poate spune că chipul lui Dumnezeu în om stă esențial în caracterul de persoană sau de ființă personală, prin care imită pe Dumnezeu. Forma de existență personală, la care e destinată ființa umană, forma de subiect este cea mai înaltă formă de existență. Chipul dumnezeiesc în om se manifestă și în necesitatea de relație a lui cu semenii. Cel ce luptă împotriva acestei relații, cel ce slăbește comuniunea, întunecă chipul din sine.

Într-un sens fiecare om poartă chipul lui Dumnezeu în sine, dar în alt sens, chipul fiecăruia e în funcție de ceilalți, se menține și se realizează prin contribuția celorlalți, integritatea lui atîrnă în fiecare de comuniunea cu semenii. În fiecare ins se realizează chipul, dar prin toți în comun. El este personal, e expresia persoanei, dar în același timp se datorează comunității [26].

Chipul dumnezeiesc în mine apare în toată claritatea lui, cînd mă aflu în relație iubitoare cu tine. Chipul dumnezeiesc s-a luminat în mine, numai cînd s-a luminat pentru mine și în tine. Sfîntul Simeon Noul Teolog spune că trebuie să socotim pe fiecare semen al nostru ca pe Hristos, conform însuși cuvîntului Mîntuitorului (Matei 25, 40).

Chipul dumnezeiesc nu se șterge în esență nici după cădere, iar în chip e implicată asemănarea. Raportul acesta între chip și asemănare îl exprimă Sfîntul Vasile cel Mare astfel: «chipul lui Dumnezeu este principiul și rădăcina binelui pe care am avut-o îndată ce am fost creați, sădită în firea mea, iar asemănarea în bine, vine ca lucrul cel din urmă, prin faptele mele și prin ostenelile pentru cele bune și prin purtarea virtuoasă în toată viața mea [27]. De asemenea, Sfîntul Grigore de Nyssa spune că Dumnezeu ne-a dat chipul, dar asemănarea a lăsat-o să o cîștigăm noi prin voință.

Chipul este rațiunea și voința, sentimentul și libertatea noastră, asemănarea este desăvîrșirea morală.

Ființa și viața noastră se arată și se mențin ca chip al lui Dumnezeu prin relația vie, iar această relație e posibilă pentru că Dumnezeu l-a făcut pe om de la început înrudit cu Sine, și deci, capabil de relația cu Sine. Mai bine zis, l-a pus de la început în relație conștientă și liberă cu Sine, chiar prin insuflarea sufletului viu (I Cor. 15, 45), unde omul e numit «suflet viu» pentru a se accentua unitatea lui. Ființa noastră, în calitatea sa de chip al lui Dumnezeu, rămîne permanent participantă la divin, la lumina dumnezeiască, chiar dacă nu mai vede destul de clar.

25. *Prosopopeae*, P.G., 150, col. 1361.
26. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Starea primordială...*, p. 330.
27. Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 385.

Chipul dumnezeiesc se raportează la natura intelectuală și morală a omului, la rațiune și libertate, în tendința lor spre Dumnezeu, iar asemănarea lui Dumnezeu este scopul către care tinde omul în dezvoltarea și perfecționarea sa morală [28].

Chipul lui Dumnezeu aparține însăși naturii omului prin creație, asemănarea, însă, numai ca potență, care urmează să se actualizeze prin libera conlucrare a omului cu harul divin. Caracterul de chip implică deci ideea de participare a omului la viața divină care are loc prin harul Duhului Sfînt.

Chipul pune pe fiecare om într-un raport personal unic cu Dumnezeu, izvorul vieții și puterii sale. Acest raport personal, unic cu Dumnezeu presupune în același timp că omul este creat pentru comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii săi. În mod special omul «e văzut și ca chip al logosului divin, care, la rîndul său, fiind chipul Tatălui a îmbrăcat la plinirea vremii și chipul său uman (Filip. 2, 6—7; Evrei 1, 3). Omul este astfel «chipul» Cuvîntului și ca atare «după chipul Tatălui» [29].

3. Temeiul hristologic și soteriologic al valorii vieții umane

«Năzuința omului spre veșnicie, prin dezvoltarea lui pămîntească în comuniune cu semenii, sau normala desfășurare a chipului dumnezeiesc, creștinismul o vede împlinindu-se în Hristos. Hristos vine în întîmpinarea naturii umane, o acoperă în întregime, o umple de Sine, perfecționează formele și năzuințele ei, o ridică la modul său. De aceea nu putem vedea, ca creștini, caracteristicile amintite ale vieții omenești separate de viața în Hristos și în afara Lui» [30]. Viața naturală e înălțată în Hristos, e împlinită în El fără să fie anulată.

Iisus Hristos este izvorul suprem al vieții și are puterea să dăruiască viață celor ce-l urmează (Ioan 10, 27). El însuși caracterizează această viață ca viață veșnică: «Și Eu le dau viață veșnică și nu vor pieri în veac, și din mîna mea nimeni nu le va răpi» (Ioan 10, 28). Chiar de la începutul activității sale pămîntești Mîntuitorul ni se descoperă ca izvor al vieții.

Fiul lui Dumnezeu se identifică prin întrupare cu oamenii în aspirația lor spre bine, adevăr și frumos. Cel «întocmai cu Dumnezeu» (Filip. 2, 6), «s-a deșertat pe sine... făcîndu-se asemenea oamenilor» (Filip. 2, 7) pentru ca să valorifice și să îndumnezeiască pămîntescul. Cel în care «era viață și viața era lumina oamenilor» (Ioan 1, 4) devine și purtătorul vieții umane pentru ca să arunce asupra vieții umane o nouă și binefăcătoare lumină, descoperind astfel adîncimile profunde ale scopului și sensului acestei vieți. În această coborîre sau deșertare Logosul ne-a cuprins pe toți, fiind fiecare în parte real prezenți în ipostasul Lui. Cuprinderea noastră în Hristos «este un act de kenoză din partea Fiu-

28. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. I, 1958, p. 519.
29. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 408.
30. Idem, *Să nu ucizi*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1964, nr. 1—2, p. 88.

lui lui Dumnezeu pentru îmbogățirea ființei și vieții noastre cu realitățile dumnezeiești» [31].

Încă în Predica de pe munte Mîntuitorul Hristos fixează principiile Noului Legămînt, principii din care reiese respectul său pentru viață. La baza acestora Mîntuitorul așează iubirea care nu cunoaște granițe, iubirea care este fundamentul vieții.

Ca cel care a venit să dăruiască lumii «apa cea vie», Mîntuitorul Hristos spune despre Sine: «Eu sînt învierea și viața» (Ioan 11, 25). Mai mult decît prin oricare altă minune, prin învierea sa, Hristos se manifestă ca Dumnezeu atotputernic, care are viața în Sine. Dar prin înviere Hristos nu-și manifestă numai atotputernicia divină ci și iubirea divină față de om, pentru că odată cu învierea Sa este readus la viață și omul care fusese mort prin păcatele sale (Efes. 2, 5—6). Prin învierea Lui, omul este născut din nou pentru viață (I Petru 1, 3), devenind o creatură nouă pentru viața în Hristos. Între Hristos cel înviat și credinciosul înviat împreună cu El (Col. 3, 1) se stabilește o nouă relație de comuniune și un nou dialog de iubire. Această nouă relație de comuniune și iubire înseamnă «întrepătrundere, comunicare reciprocă de viață, unificare și asemănare. Se înțelege că în relația cu Hristos, Hristos e cel ce ne pătrunde cu energiile Lui divine, cu harul Lui, cu Sfințenia Lui, ne unește cu El și ne creează din nou după chipul Lui» [32].

Primul act mîntuitor al Fiului lui Dumnezeu, primul act al iubirii Lui mîntuitoare de om este întruparea Lui, Umanitatea e ridicată, prin aceasta, la înălțime dumnezeiască. Fiecare om devine partener egal în dialogul ce începe cu întruparea, ca să dureze în veci între o persoană divină devenită om și toată umanitatea. Umanul a fost creat capabil pentru a deveni, și acum devine de fapt, conținut de trăire, mediu de manifestare și partener egal de comuniune cu Dumnezeu. Omul acum nu se reazemă numai pe Dumnezeu, nu se explică numai prin El, ci e plin de Dumnezeu, trăiește un conținut divin [33]. Legătura ontologică atît de nepătrunsă între om și Dumnezeu, în planul vieții naturale care face din om o ființă tainică, ce-și soarbe puterea de a fi cum este, din Dumnezeu devine în Hristos o unire teandrică. Cine disprețuiește un om, disprețuiește pe cel cinstit de Dumnezeu ca partener egal în dialogul Său cu umanitatea.

Întruparea e primul act mîntuitor al lui Dumnezeu, pentru că prin ea natura umană e scoasă din procesul descompunerii veșnice, fiind întărită în Dumnezeu însuși, izvorul vieții. «Cel ce ucide lucrează împotriva acestei voințe și a actului de întrupare a Fiului lui Dumnezeu. Cel ce ia viața cuiva omoară un mădular al lui Hristos, o «parte» a Lui, cum spune Sfîntul Maxim Mărturisitorul» [34].

Hristos nu de moartea pămîntească ne-a scăpat prin asumarea naturii omenești în persoana Sa. El a luat firea omenească (umană) ca-s-o

31. Magistr. D. Radu, *Semnificația soteriologică a Botezului Domnului*, în «Ortodoxia», 1955, nr. 4, p. 517.

32. Mitropolit Dr. Nicolae Mladin, Mitropolitul Ardealului, *Studii de Teologie Morală*, Sibiu, 1969, p. 168—169.

33. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 88.

34. *Ibidem*, p. 89.

ducă la desăvîrșire prin viața Lui și să împlinească prin ea o misiune. El moare după ce o duce la desăvîrșire și după ce îndeplinește misiunea Sa și însăși moartea Sa pe cruce a avut un rost uriaș : rostul mîntuirii universale. Aceasta avem să facem și noi : să ne ducem firea noastră la desăvîrșire prin harul Său, ajutați de prezența Lui în noi și să ne împlinim și noi chemarea noastră. În ce privește viața noastră ea nu trebuie să aibă caracterul violent, pentru că nu are rostul de răscumpărare cum l-a avut moartea lui Dumnezeu.

A doua faptă mîntuitoare a iubirii lui Dumnezeu pentru oameni, faptă ce s-ar putea spune culminantă, dar inseparabilă de celelalte (Filip. 2, 8) e răstignirea Domnului. Fapta crucii devine temei pentru apărarea vieții omenești numai dacă credem că Hristos prin cruce a făcut posibil și a indicat modul în care, încă pe pămînt, omul poate trăi o viață înaltă de răstignire morală cu Hristos, de răstignire a patimilor lui egoiste și poate lucra printr-o astfel de viață pentru mîntuire. «Iubirea imensă a lui Hristos față de om, arătată în fapta crucii, n-a scăpat pe om numai de osînda veșnică și n-a răbdat să-și arate numai un efect cu întîrziere în viața viitoare, ci a dat imediat omului posibilitatea ca să trăiască încă pe pămînt o viață liberă de păcat, o viață în care să-și poată împlini chemarea sa, să poată desfășura chipul lui Dumnezeu în sine» [35]. Datoria noastră este să respectăm acest preț dat de Fiul lui Dumnezeu pentru noi, înnoindu-ne viața și trăind-o la nivelul pe care l-a făcut posibil Hristos prin crucea sa. «Căci cu preț ați fost răscumpărați. Preamăriți dar pe Dumnezeu în trupul vostru și în duhul vostru, ca unele ce sînt ale lui Dumnezeu». (I Cor. 6, 20). Fiul lui Dumnezeu a dat acest mare preț pentru toți, ca toți să se poată bucura de efectul lui, de posibilitatea înnoirii vieții pămîntești. «S-a dat pe Sine preț de răscumpărare pentru toți» (I Tim. 2, 6). Cel ce nu cruță viața omului, nesocotește acest preț, îi zădărnicește efectul. Cel ce ucide un om, îl răpește de sub oblăduirea lui Dumnezeu, oprindu-i viețuirea cu Hristos, sau luîndu-i posibilitatea de a se decide pentru această viețuire [36]. Dar viața liberă de păcat, viața nevalorificată pe care Hristos ne-a făcut-o posibilă prin moartea Sa, ni se dăruiește de fapt prin învierea Sa. Cele trei fapte mîntuitoare principale ale lui Hristos : întruparea, răstignirea și învierea fac un tot și numai împreună lucrează mîntuirea. În nimic nu se arată mai mult că moartea e un rău, că nu e voită de Dumnezeu în planul Său inițial, decît în învierea Domnului.

În biruința asupra morții, în ridicarea trupului răpus de moarte pentru o viață menită să dea posibilitatea ajungerii dintîi, stă propriu-zis mîntuirea.

Importanța deosebită a învierii lui Hristos pentru viața umană stă și în aceea că a scos o persoană istorică din acest plan, deschizînd perspectiva eliberării viitoare a istoriei din acest plan. În acest sens învierea e singurul eveniment care dovedește că «istoria în generalitatea ei e destinată să fie ridicată într-un plan superior ei, în planul vieții incoruptibile și fără de moarte, în planul pnevmatizat [37]. Învierea lui Hristos înseamnă triumful vieții asupra morții pentru că învierea sa nu

35. *Ibidem*, p. 91. 36. *Ibidem*, p. 91.
37. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 164.

este numai un eveniment care rămîne să-l cinstim ca pe orice eveniment care aparține trecutului, ci are o actualitate permanentă. Viața umană își redobîndește în Hristos cel înviat o valoare eternă și puteri infinite. Rămîne ca omul să activeze aceste puteri cu voința și libertatea sa pentru ca să-și sporească prin efort propriu valoarea propriei vieți. «Ca să trăim adevărata viață în Hristos, e nevoie să ne conformăm întreaga noastră viață cu viața și poruncile Lui. Cine vrea să trăiască întru Hristos, trebuie neapărat să se mențină în strînsă și permanentă legătură și dependență de El» [38].

Viața pămîntească este condiția generală și esențială a oricărui progres moral. Pierzînd această viață, pierdem orice posibilitate de a mai face ceva în lumea aceasta. Viața vremelnică de pe pămînt este pentru creștin un loc de pregătire pentru viața viitoare și este obligatorie pentru toți. Ea constă din trăirea vieții pe dublul plan, măiestrit îmbinat, al vieții trupești și al celei sufletești. Viața pămîntească este vremea semănatului (Matei 13, 24) timpul de întrecere (I Cor. 9, 24), vremea lucrătorilor merituoși în via Domnului (Matei 20, 1), timpul sporirii talanților (Matei 25, 14).

Ființarea noastră prin lumina lui Dumnezeu conține în sine făgăduința și putința mîntuirii prin viață — făgăduința eternității prin răsplata credinței și a răbdării, pentru care zice Domnul : «nu voi șterge deloc numele lui din cartea vieții», este răsplata cuvenită pentru vrednicia curăției : «îți voi da cununa vieții» (Apoc. 2, 10 ; 3, 5) [39].

Existența omului se realizează prin viață. Se înțelege că și mîntuirea, adică viața veșnică, tot în timpul vieții pămîntești se obține. «Altfel, Dumnezeu nu l-ar fi mai făcut pe om pentru a trăi în lume, ci l-ar fi creat direct pentru viața cerească» [40].

4. Aspectul comunitar al ființei și vieții umane

În întreg istoricul omului se arată că el este ființa socială, creat din natură, să trăiască nu ca individ izolat, ci în colectivitatea semenilor săi : «Nu este bine să fie omul singur — a zis Dumnezeu la crearea primului om, Adam — ci voi face lui un ajutor pe potrivă» (Geneză 2, 18). Caracterul social al ființei umane îl probează, mai întîi, imboldul irezistibil după asocierea cu semenii, imbold sădit din natură în natura omului și în temeiul că fiecare om simte o atracție firească față de semenii săi. O continuă izolare devine insuportabilă pentru om și este negativă pentru dezvoltarea sa. De aceea, instinctul de asociere cu semenii îi este asociat tot din natură, imboldul de a comunica semenilor din interiorul propriu : a căuta la ei participarea la bucuriile proprii și mîngîierea în suferințe. Iar ca mijloc de comunicare a ideilor, dorințelor și trebuințelor sale în vederea ajutorării din partea semenilor, îi servește omului graiul articulat, propriu lui, care de asemenea constituie o probă despre caracterul social și comunitar al ființei umane.

38. Pr. Prof. Ene Branișteanu, *Contribuții la istoria literaturii teologice bizantine : N. Cabasila, Despre viața în Hristos*, în «Studii teologice», 1962, nr. 1—2, p. 17.
39. I. P. S. Nestor Vornicescu, *op. cit.*, p. 14.
40. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 86.

Capacităţilor de dezvoltare nelimitate a raţiunii şi voinţei îi corespunde şi un domeniu nelimitat al trebuinţelor spirituale cărora, izolat, omul nu le poate face faţă. Astfel, omul nu numai în primii ani ci în tot timpul vieţii sale este determinat să apeleze la ajutorul semenilor, atît sub aspect trupesc, cît şi spiritual. Numai atunci cînd se asociază cu semenii săi, posibilităţile sale cresc mereu, atît pentru progresul şi satisfacerea trebuinţelor proprii cît şi ale celorlalţi. Oamenii sînt, astfel, din natură, după însăşi firea lor, avizaţi la ajutor reciproc; sînt destinaţi să trăiască în comunitate. În această privinţă Evanghelia a adus în lume îndemnul spre o viaţă de comuniune adevărată, spre o solidaritate între inşi, din iubire. Şi pentru prima dată se întemeiază, de către cei care-i urmează învăţătura, comunităţi adevărate care nu mai asistă neputincioase la greşelile membrilor ei [41]. Comunitatea joacă un rol pozitiv, multilateral în viaţa insului. Toată viaţa lui se desfăşoară în ea, sau e îndrumată de ea, e umplută şi determinată de ea. Iar comunităţile sînt legate între ele, îşi comunică sporurile şi se bucură reciproc pentru tot ce se întîmplă bun într-una sau alta, se ajută una pe alta cînd se ivesc greutăţi, creînd marea comunitate, Biserica în care inşii nu numai că se mîntuiesc, ci se şi realizează.

Legătura dintre individ (om) şi comunitate trebuie văzută în caracterul comunitar-sobornicesc al omului. Omul e un subiect, dar un subiect al unei comunităţi egale cu celelalte subiecte ale comunităţii din punct de vedere al valorii umane ontologice. Valorile supreme sînt date omului în comunitate, prin intermediul comunităţii şi el participă la ele fără să se anuleze pe sine ca subiect responsabil şi coresponsabil. Omul este în mod natural o fiinţă deschisă pentru semenii săi, simţind trebuinţa să-şi comunice gîndurile sale semenilor şi să le primească pe ale acelora. El este o fiinţă dialogică, intercuvîntătoare, nu simplu cuvîntătoare, sau simplu logică. Între om şi om este un schimb continuu, prin care se realizează o îmbogăţire în comun.

Aşadar viaţa umană şi fiinţa umană nu se pot dezvolta, nu pot progresa în afara comunităţii ca inşi singuriţi. De aceea accentul cade şi pe individ şi pe comunitate în mod egal: nu există unul fără altul. Creştinul este membru al colectivităţii umane, Biserica, şi al marii comunităţi umane — lumea. El trebuie să se preocupe de mîntuirea sa şi de mîntuirea celorlalţi prin slujirea lor, pentru că nici o acţiune umană nu e lipsită de consecinţă pentru semeni.

5. Apărarea vieţii umane, îndatorire fundamental-individuală şi comunitară

Viaţa are un preţ neasemuit de mare pentru adevăratul credincios şi el trebuie să fie gata nu numai a nu o păgubi, dar şi a o apăra cu toate puterile sale de duşmanii săi. Valoarea deosebită a vieţii, creată de Dumnezeu, impune îndatorirea creştinului în special, şi a omului în general, de a o păstra şi de a o apăra, atît pentru el, cît şi pentru societatea din care face parte. Creştinului nu-i este îngăduit să-şi negli-

41. Idem, *Comunitate prin iubire*, în «Ortodoxia», 1963, nr. 1, p. 55.

jeze viața trupească sau să și-o pună în pericol din imprudență, din iubire față de bunurile trecătoare, din superstiții religioase sau din alte motive de acest fel [42].

Nimeni, în afară de Dumnezeu, nu poate dispune de viața omului, nici chiar omul însuși nu are dreptul să-și suprime viața și, cu atît mai mult, nimeni nu-și poate aroga dreptul de a suprima viața altuia. Și aceasta cu atît mai mult cu cît fiecare om este o existență unică, nerepetabilă, cu potențe nebănuite. Datoria credinciosului este de a-și păstra viața și de a se îngriji de ea. Dumnezeu Însuși ia viața sub protecția Sa interzicînd orice atentat împotriva ei (Fac. 9, 5—6; Ieș. 20, 13) și făcînd răspunzători pe atentatori.

Îndatorirea păstrării și apărării vieții rezultă și din datoria morală a iubirii de sine. Omul trebuie să se îngrijească de existența sa, să se străduiască continuu pentru sporirea calității vieții, a longevității, pentru a se pregăti cum se cuvine și pentru viața viitoare. Căci viața trebuie privită în plenitudinea ei, într-un ansamblu cuprinzînd viața fizică, viața spirituală și viața viitoare. De aici rezultă necesitatea apărării vieții și în perspectiva veșniciei.

Viața, fiind dar divin, nu putem dispune de ea cum dorim și, mai ales nu avem dreptul să ne distrugem propria viață și, cu atît mai puțin, pe aceea a semenilor. În acest sens, porunca Decalogului este categorică: «Să nu ucizi» (Exod 20, 13; Deut. 5, 17). Personal, omul nu are drept absolut asupra vieții, acest drept fiind rezervat numai Celui ce ne-a dat viața, adică Creatorului. Viața este un dar revărsat din dragostea și atotbunătatea divină și omul are îndatorirea să nu distrugă acest dar, ci să-l înmulțească spre binele propriu și al celor din jur.

«Glasul sîngelui fratelui tău strigă către Mine din pămînt» — spune Domnul lui Cain (Fac. 4, 10). Curmînd firul vieții pămîntești, răpind dreptul natural la viață și, în același timp și posibilitatea de a se pregăti cum se cuvine pentru viața viitoare, uciderea este un păcat incalificabil grav, care lovește direct în dreptul omului la viață și, indirect, în dreptul divin asupra vieții în general [43].

Porunca Decalogului de a nu ucide este desăvîrșită de Mîntuitorul Iisus Hristos în Predica de pe munte, extinzînd sfera ei de interzicere și asupra sentimentelor de ură și dușmănie, de invidie și ceartă, de neîncredere și dezbinare. Porunca nouă cere aceluia care dorește să se apropie de Dumnezeu, să meargă mai întîi să se împace cu semenul său, apoi să-și aducă darul său la altar (Matei 5, 21—25).

Îndatorirea păstrării propriei vieți sau a aproapelui, nu se limitează numai la interzicerea omuciderii, ci se extinde și în porunci exprese împotriva sinuciderii, duelului, războiului de agresiune, mutilării și automutilării, sentimente de ură și dușmănie, într-un cuvînt la toate actele sau cugetele păcătoase, care pun în primejdie viața umană. De exemplu, uciderea este un păcat deosebit de grav, pentru că se re-

42. Mitropolit dr. Nicolae Mladin, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. II, București, 1980, p. 232—133.

43. Diac. Asist. Mircea Chialda, *Îndatoriri moral-sociale după Decalog*, în «Studii teologice», 1956, p. 9—10, p. 615—618.

percutează multiplu : împotriva firii omului, împotriva familiei, a patriei și a societății, fiind o ofensă și o crimă și împotriva lui Dumnezeu Însuși.

Porunca Decalogului de a nu ucide este de o importanță deosebită pentru apărarea vieții individului și a popoarelor, prin ucidere nimicindu-se atît viața individului cît și a societății. Uciderea, ca păcat strigător la cer, este un rău social, cel mai mare păcat împotriva dreptății și a dragostei față de semeni. De aceea oprirea și condamnarea uciderii este un imperativ în slujba păcii între neamuri și popoare și, totodată, o necesitate în vederea promovării și valorificării vieții omului, spre împlinirea scopului ultim al existenței umane, desăvîrșirea în Hristos, plenitudinea vieții.

Pentru restaurarea vieții adevărate în Hristos, Biserica folosește Sfintele Taine, mai ales Pocăința, Sfînta Euharistie și Maslul, precum și mijloace pastorale ca : predici, îndemnuri și sfaturi pentru a bara asaltul viciilor care duc la urîțirea, scurtarea și chiar suprimarea vieții. Exemplul este Mîntuitorul care a luptat împotriva suferințelor de tot felul, sădind în inimile contemporanilor Săi bucuria vieții, nu numai a celei pămîntești ci și a celei veșnice, cerești. Biserica întemeiată pe învățătura Mîntuitorului și-a însușit îndatorirea de a apăra viața, de a sădi în sufletul credincioșilor încrederea și înfrățirea, pacea și dragostea, bucuria și fericirea. Mesajul Bisericii este, de aceea, un mesaj de bucurie, de optimism, de pace. «Fiecare viață este o chemare dată de Dumnezeu unui om, o temă de realizat ; și această chemare, tema aceasta, trebuie realizată pînă la capătul natural al ei, rînduit de Dumnezeu. Fiecare om reprezintă și actualizează într-o formă unică chipul lui Dumnezeu sau frumusețea și bogăția spirituală nesfîrșită. A ucide un om înseamnă a opri revelația prin actualizarea umană a întregii frumuseți a lui Dumnezeu [44]. Dacă a lua viața unui om este un păcat strigător la cer (Fac. 9, 6), uciderea fiind expresia culminantă a urii față de aproapele, cu atît mai mult trebuie condamnată uciderea în masă, războiul în care milioane de oameni își pierd viața.

*

* *

Apărarea vieții umane și a valorilor pe care ea le implică este o îndatorire fundamentală a fiecărui om, indiferent de concepțiile lui religioase ori filosofice. Iar în ce ne privește pe noi, credincioșii creștini ortodocși, toți ne simțim cu atît mai mult angajați ființial să slujim și să apărăm această sumă de valori, să fim conștienți pentru ce Dumnezeu a creat lumea și ne-a dat viață nouă oamenilor și, în calitatea noastră de martori ai lui Dumnezeu, trebuie să afirmăm răspicat, să militățm neîncetat și să ne însușim convingerea că cine nu apără pacea, cine nu apără viața, cine nu apără pe om, creatura lui Dumnezeu acela se ridică împotriva lucrului mîinilor lui Dumnezeu, și împotriva neamului

44. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 87.

omenesc, se constituie în dușman al acestuia și își atrage asupra sa osînda cea mai grea. Pacea și buna înțelegere sînt temeiurile veșnice ale dobîndirii păcii noastre cu Dumnezeu, sînt chezășia dragostei noastre către Dumnezeu și chezășia mîntuirii după care însetează sufletul oricărui creștin adevărat... Calea care, singură duce către mîntuirea sufletelor, este... calea păcii, a dragostei, a bunei înțelegeri» [45].

Biserica, în acest context este tot mai mult chemată să purifice, să înnoiască și să înnobileze viața omenească, să aducă în viața socială și-n viața poporului duhul păcii și al înfrățirii.

Națiunile și popoarele sînt realități voite de Dumnezeu (Fapte 16, 16) avînd menirea de a se dezvolta liber și independent, după specificul lor în armonie întreolaltă, fiind știut că vor fi chemate să prezinte fiecare zestrea și împlinirile proprii în fața lui Dumnezeu (Apoc. 21, 24).

De aceea, idealul de unire a tuturor popoarelor într-o viață pașnică, de dreptate, într-o viață în care să lipsească ura și războiul, inegalitatea și disprețul, în care să domnească pacea, buna înțelegere și colaborarea spre tot ceea ce este bun, este un ideal căruia se cuvine să-i slujească toți oamenii. A sluji viața înseamnă a sluji pe Dumnezeu. Este de la sine înțeles că cel care amenință sau distruge viața se constituie în dușman al lui Dumnezeu și pe acela Dumnezeu îl va da pierzării, pentru că nu poate trăi cineva care se ridică împotriva lui Dumnezeu, izvorul și susținătorul vieții.

Bisericile sînt datoare lumii să depună eforturi sporite, neîncetat, pentru edificarea și promovarea încrederii între popoare și între credincioșii cărora le aparțin. În fața primejdiilor care amenință viața umană, Biserica are datoria, astăzi, mai mult ca oricînd, să-și sporească străduaniile în rîndurile credincioșilor lor și al popoarelor cărora le aparțin, în trezirea conștiinței responsabilității pentru valoarea fundamentală a existenței umane, care este viața. În acest scop, ele trebuie să cultive, să educe și să edifice în masele credincioșilor un curent de opinie determinant, care să-i solidarizeze cu toate forțele sociale în slujirea acestui bun suprem, viața.

Pacea și cooperarea sînt componente ale mîntuirii însăși, căci în Hristos s-a realizat pacea omului cu Dumnezeu, pacea și armonia între oameni în Dumnezeu și larga cooperare dinamică a oamenilor în slujba vieții, a păcii și a mîntuirii proprii. Pacea este lucrarea dreptății și implică dreptatea, dar nu «dreptatea celor puțini», ci dreptatea celor mulți, care au, cu toții, dreptul de a trăi și de a se bucura de valorile pe care viața le implică și le susține.

De aici, solidarizarea creștinilor cu toți oamenii doritori de bine, de pretutindeni, pentru împlinirea aspirațiilor de pace ale omenirii, aceasta fiind o reflectare a voinței lui Dumnezeu (Rom. 12, 2) și o participare la zidirea împărăției Sale, care este «dreptate, pace și bucurie întru Duhul Sfînt» (Rom. 16, 17).

45. *Apostolat social*, vol. IV, p. 332.

PRINCIPII DE ORGANIZARE ŞI DISCIPLINA BISERICEASCĂ ÎN CANOANELE SINODULUI III ECUMENIC

Diac. drd. LIVIU-CLAUDIU MOISIU

După Sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol din 381, s-a ivit necesitatea convocării unor alte sinoade, fiindcă au apărut şi s-au dezvoltat învăţături greşite în Biserică. După biruinţa Bisericii asupra arianismului, repurtată în primul Sinod ecumenic, «Iisus Mîntuitorul a fost aşezat pe locul ce i se cuvenea, pe tronul Dumnezeirii şi al gloriei cereşti. În atmosfera Răsăritului, plutea însă o nouă întrebare : problema hristologică, privind raportul firii divine cu firea umană din persoana Mîntuitorului» [1].

Pînă la sinodul III ecumenic au fost combătute unele erezii care au apărut şi s-au dezvoltat şi în Apus şi în Răsărit. Astfel a avut loc la sinodul de la Aquileea în anul 381, acuzarea împotriva celor doi episcopi din Iliria : Palade şi Secundian.

La anul 382, sinoadele de la Constantinopol şi Roma au combătut erezia apolinaristă [2].

În anul 383 a avut loc un sinod la Constantinopol la care s-a dezbătut problema ariană şi pnevmatomahă [3].

Un alt sinod a avut loc la Antiohia, în anul 390, sub conducerea lui Flavian, în care se condamna erezia mesaliană [4], hotărîndu-se ca ereticii mesalieni să fie scoşi din Biserică.

În Apus a apărut pelagianismul sau celestianismul. În anul 418 s-a întrunit la Cartagina un sinod compus din două sute de episcopi care, examinînd învăţătura lui Pelagiu şi a lui Celestin, pînă în cele mai mici detalii, au formulat opt canoane împotriva pelagianismului, condamnînd această învăţătură [5].

În Răsărit, ca o continuare a ereziei ariene, s-a născut erezia pnevmatomahilor, care negau dumnezeirea Sfîntului Duh. În sinodul de la Sirmium, din 378, a fost condamnată această erezie.

Donatiştii [6], priscilienii [7] şi pelagienii au cauzat foarte mult rău Bisericii. În disputa cu donatiştii de la Cartagina din anul 411, a început fărîmiţarea acestei erezii. Priscilienii au dispărut în urma asprelor hotărîri ale sinodului din Braga, din 595.

---

* Lucrare întocmită şi susţinută în cadrul cursurilor pentru doctoratul în teologie la Catedra de Drept Bisericesc sub îndrumarea D-lui Prof. Dr. Iorgu D. Ivan care a dat şi avizul să fie publicată.

1. *Nestorianismul. Sinodul III ecumenic de la Efes din 431,* cap. redactat de Pr. Prof. Ioan Rămureanu în «Istoria bisericească universală», vol. I, ed. II, Bucureşti, 1975, p. 247.

2. Apolinariştii căutau să explice modul unirii celor două firi în persoana Mîntuitorului, negînd existenţa firii umane în persoana Mîntuitorului Iisus Hristos primită la întrupare.

3. Erezie care nega dumnezeirea Sfîntului Duh.

4. Căutau mîntuirea disprețuind orice cult extern.

5. Milaş, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoţite de comentarii,* Arad, 1931, vol. I, p. II, p. 145.

6. Donatiştii susţineau că valabilitatea Tainelor depinde de sfinţenia săvîrşitorului.

7. Priscilienii negau învierea Mîntuitorului şi crearea lumii de către Dumnezeu.

Pelagianismul a fost condamnat în sinodul de la Efes din anul 431. Eroarea principală a pelagienilor era aceea că lepădau harul divin ca mijloc indispensabil pentru mîntuire [8].

Una dintre ereziile cele mai primejdioase care au apărut în Răsărit, este erezia lui Nestorie, sau nestorianismul, care a constituit mari prilejuri de dispute în sînul Bisericii.

Erezia lui Nestorie susţinea că în Iisus Hristos sînt două persoane şi nega că Sfînta Fecioară Maria a fost şi Mamă a lui Dumnezeu. Deci Maria nu mai merita numele de «Născătoare de Dumnezeu», cum învaţă Biserica, ci «Născătoare de om», sau «Născătoare de Hristos».

În una din epistolele sale, Fericitul Teodoret, episcopul Cirului, descrie viaţa şi nelegiuirile săvîrşite de Nestorie care şi-a arătat blasfemia şi războiul făţiş împotriva învăţăturilor apostolice, şi chiar împotriva Sfinţilor Părinţi [9].

Învăţătura lui Nestorie se întemeiază «pe confusiunea dumnezeirii cu persoana dumnezeiască a lui Hristos. E lucru cert că natura dumnezeiască a lui Hristos nu poate să aibă pe Maria ca mamă. Dar problema era cu totul alta. Trebuia să se ştie dacă sînt doi Hristoşi, unul Dumnezeu şi altul om, sau dacă e un singur Hristos Dumnezeu şi om aşa cum a învăţat întotdeauna Biserica. Dacă învăţătura Bisericii este adevărată, însemnează că Fecioara Maria, născînd umanitatea, era mama unei persoane dumnezeieşti pentru că dumnezeirea era unită în mod ipostatic cu ea. Deci, Sfînta Fecioară, putea fi numită Mama lui Dumnezeu sau a persoanei divino-umane» [10].

Erezia lui Nestorie s-a răspîndit repede în Constantinopol şi în alte părţi ale imperiului.

Învăţătura lui Nestorie a fost condamnată la un sinod ţinut în Roma în anul 430. La acest sinod, Nestorie a fost declarat eretic dacă în timp de zece zile nu-şi retrăgea erezia [11]. În noiembrie 430, s-a ţinut un sinod în Alexandria ale cărui hotărîri dogmatice sînt cuprinse într-o epistolă sinodală. Cel mai înverşunat adversar al lui Nestorie a fost Sfîntul Chiril al Alexandriei. Lupta Sfîntului Chiril al Alexandriei împotriva lui Nestorie pentru o unică persoană a lui Hristos, unită cu lupta pentru demnitatea Fecioarei Maria de Dumnezeu Născătoare, este concretizată în prima din cele 12 anatematisme formulate împotriva lui Nestorie: «Dacă cineva nu vrea să mărturisească că Emanuel este Dumnezeu adevărat, şi că, deci, Sfînta Fecioară este Născătoare de Dumnezeu, întrucît a născut în trup pe Cuvîntul lui Dumnezeu făcut trup (cum s-a scris «Cuvîntul trup s-a făcut»), să fie anatema» [12].

Erezia lui Nestorie a determinat pe împăratul Teodosie al II-lea să convoace un Sinod ecumenic la Efes, care să liniştească Biserica şi să pună capăt tulburărilor care existau. El cere ca, potrivit canoanelor bisericeşti, să se aducă îndreptare şi să se stabilească o siguranţă în cinstirea lui Dumnezeu şi în folosul public [13].

8. Milaş, *op. cit.*, p. 142.
9. Pr. Ioan Mihălcescu, *Sinodul III ecumenic din Efes (431)*, Buc., 1931, p. 17—19.
10. *Ibidem*, p. 23. 11. *Ibidem*.
12. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Buc., 1978, p. 77—78; Migne P.G., t. 77, col. 119. 13. Pr. Ioan Mihălcescu, *op. cit.*, p. 53—56.

La data de 7 iunie 431, la ziua Cincizecimii, au începutl lucrările sinodului. Sinodul a ţinut 7 şedinţe, în care s-au emis opt canoane [14]. Toţi episcopii, în prima şedinţă, au declarat că: «oricine nu anatematizează pe Nestorie, să fie anatema» [15]. În cadrul acestei şedinţe învăţătura lui Nestorie a fost unanim condamnată ca eretică. Nestorie a fost caterisit şi exclus din Biserică...» [16]. A doua şedinţă se ţine la data de 10 iulie 431, tot sub preşedinţia Sfîntului Chiril al Alexandriei. În această şedinţă, episcopii sînt îndemnaţi să apere adevărata învăţătură în legătură cu persoana lui Hristos.

În ziua de 11 iulie, anul 431 s-a ţinut a treia şedinţă a sinodului în care s-au citit actele pentru depunerea lui Nestorie. A fost adusă la cunoştinţa sinodului şi hotărîrea că Nestorie a mai fost condamnat la un sinod ţinut la Roma. Într-o scrisoare adresată clerului şi credincioşilor din Constantinopol, sinodul îndeamnă ca toţi să se roage lui Dumnezeu ca să fie ales în locul lui Nestorie un alt episcop demn de scaunul constantinopolitan.

Şedinţa a patra s-a ţinut în 16 iulie anul 431, în care Sfîntul Chiril şi Memnon au prezentat un memoriu din care rezultă că ei au fost depuşi de către Ioan din Antiohia şi de sinodul acestuia. Roagă sinodul ca Ioan să fie invitat pentru a se explica. Episcopii care au fost trimişi la Ioan de Antiohia ca să-l invite să participe la sinod, n-au fost primiţi. Sinodul a hotărît că întrucît Ioan s-a opus canoanelor emise de sinod, el să nu aibă nici o putere şi să fie chemat pentru a treia oară a se prezenta la sinod. În cazul că nu se va prezenta să se enunţe împotriva lui hotărîrea meritată după canoane.

Această stare de lucruri a fost adusă şi la cunoştinţa împăratului.

A cincea şedinţă a avut loc în 17 iulie 431, în care Sfîntul Chiril face cunoscut că duşmanii săi au afişat pe zidurile oraşelor o scrisoare în care este învinuit atît el cît şi Memnon de apolinarism, de arianism şi de eunomianism.

Sinodul a alcătuit o scrisoare adresată împăratului în care se cere acestuia să întărească şi să ducă la îndeplinire hotărîrile sinodului [17]. O altă scrisoare a fost adresată papei Celestin în care se arată nevinovăţia Sfîntului Chiril şi a lui Memnon şi condamnarea lui Pelagiu şi a lui Celestin [18].

Şedinţa a şasea s-a ţinut la 22 iulie 431, sub preşedinţia Sfîntului Chiril. S-a citit mai întîi Simbolul de la Niceea voind ca prin aceasta să se arate că Nestorie şi susţinătorii lui au înţeles şi au interpretat greşit Simbolul niceean. A fost citit apoi simbolul lui Nestorie, după, care Sinodul a respins orice alt simbol, în afară de cel niceean, sub pedeapsa excomunicării şi depunerii [19]. În această şedinţă sinodul îşi sfîrşeşte lucrările cu caracter dogmatic.

---

14. Dr. Nicodim Milaş, în *op. cit.*, vol. I, p. II, p. 166, afirmă că voind să aibă unitate în colecţia lui de canoane, consideră Scrisoarea Sinodului al III-lea ecumenic adresată sinodului din Pamfilia în legătură cu Eustatie fost mitropolit al Pamfiliei, ca al nouălea canon al Sinodului. Tot canonistul Milaş arată că în Sintagma Ateniană, ca şi în ediţia lui Beveregiu şi a lui Pitra, această scrisoare este separată de celelalte.

15. Hefele, *op. cit.*, t. II, P.I., p. 300—301.

16. N. Milaş, *op. cit.*, vol. I, p. I, Arad, 1930, p. 30.

17. Hefele, *op. cit.*, p. 328—329. 18. *Ibidem.* 19. *Ibidem*, p. 331.

Şedinţa a şaptea şi cea din urmă, s-a ţinut, după unii la data de 31 iulie, iar după alţii la data de 31 august, în anul 431, în Biserica Sfînta Maria. În cadrul acestei şedinţe s-a dezbătut problema dreptului de autocefalie a Bisericii Ciprului împotriva pretenţiilor patriarhului Antiohiei, care îşi asuma dreptul de mitropolit asupra episcopilor din Cipru şi mai ales revendica dreptul de a-i hirotoni.

În aceeaşi sesiune, sinodul a adresat o scrisoare circulară tuturor episcopilor, clericilor şi laicilor, aducîndu-le la cunoştinţă că sinodul a excomunicat şi a depus pe Ioan din Antiohia şi pe partizanii lui. De fapt, Ioan din Antiohia a fost excomunicat fără a fi depus, fiind suspendat de la orice jurisdicţie bisericească în şedinţa a cincea a sinodului.

După această scrisoare, Părinţii adunaţi la sinod au formulat canoanele, în număr de opt [20].

Sinodul al III-lea ecumenic de la Efes ne dă o imagine foarte clară a competenţei Sinoadelor ecumenice, în sensul că în canoanele emise se cuprind hotărîri dogmatice, de organizare şi disciplină.

Din punct de vedere dogmatic, primele şapte canoane ale celui de al III-lea Sinod ecumenic de la Efes au stabilit învăţătura de credinţă ortodoxă, combătînd erezia lui Nestorie. Acesta învăţa că «...creatura nu poate naşte pe Creatorul său, că, dacă se admite că Dumnezeu s-a născut din Fecioara Maria, dogma creştină devine ridicolă în ochii păgînilor, care ar putea răspunde: «Noi n-am putut adora un Dumnezeu, care s-a născut, a murit şi a fost îngropat». Născută este numai natura umană, iar cea divină este unită cu ea... Una este Cuvîntul, care este format de Sfîntul Duh şi altceva este templul însuşi, cu totul diferit de Dumnezeu, care locuieşte în el [21].

Cu alte cuvinte Nestorie susţinea că «în Iisus Hristos există două persoane, persoana divină a Fiului lui Dumnezeu, născut din Tatăl mai înainte de toţi vecii şi persoana umană sau istorică a lui Iisus Hristos, care s-a născut din Fecioara Maria. De aceea erezia lui Nestorie s-a numit dioprosopism sau nestorianism. Această concepţie eretică despre existenţa a două persoane în Iisus Hristos ducea la afirmaţia că Dumnezeu-Tatăl a avut doi fii.

Consecinţa acestei erezii era că Fecioara Maria n-a născut pe Fiul lui Dumnezeu» [22].

---

20. Preotul Ioan Mihălcescu, în *op. cit.*, p. 75, nota 2, are această afirmaţie cu privire la numărul canoanelor acceptate de Biserica Rom.-catolică: «Romano-catolicii consideră canonul al şaptelea ca o definiţie dată de Sinod în chestiunea referată de preotul Charisiu, iar canonul al optulea ca un decret dat pentru autocefalia Bisericii din Cipru şi nu le numără între canoane, de aceea ei au de la acest sinod numai şase canoane. Nici colecţia lui Dionisie Exigul, nici cea isidoriană nu cuprind canoanele acestui sinod. Cauza o explică Harduin: «fiindcă nu privesc disciplina, ci numai credinţa», ceea ce nu e drept. De aceea primim mai bine ceea ce zice Hefele, pentru că nu aveau un interes general, ci erau numai ordonanţe particulare, care privesc nestorianismul şi pelagianismul».

21. Pr. I. Mihălcescu, *op. cit.*, p. 24.

22. Pr. Prof. I. Rămureanu, op. cit., în *Istoria Bis. Univ.*, Bucureşti, 1975, p. 248—249.

Sfîntul Chiril, apărătorul Ortodoxiei împotriva lui Nestorie, dovedește că în persoana lui Iisus Hristos sînt unite în mod ipostatic natura umană cu natura divină.

Din cuprinsul canoanelor sinodului de la Efes vom încerca să scoatem în evidență și să menționăm și unele dintre principiile canonice fundamentale de organizare și disciplină bisericească.

Unul dintre principiile juridice fundamentale pe care îl desprindem din canoanele Sinodului III ecumenic, este principiul ierarhic, care «constă în aceea că, după rînduiala Mîntuitorului Hristos, lucrarea sfințitoare a Duhului Sfînt se săvîrșește în Biserică prin mijlocirea ierarhiei, adică a acelor persoane, bărbați, membri ai Bisericii, care, pentru vrednicia lor, prin credința tare și viața morală neîntinată, sînt promovați prin Taina Hirotoniei, ca subiecte ale puterii bisericești» [23].

Conform acestui principiu, ierarhia bisericească este obligată să conducă și să vegheze și la păstrarea neștirbită a disciplinei bisericești, așa cum veghează la păstrarea doctrinei în toată curăția ei. Acest principiu este considerat ca un principiu de bază al puterii bisericești în organizarea și conducerea Bisericii.

Acest principiu îl aflăm exprimat în următoarele hotărîri canonice ale sinodului: «...dacă vreun mitropolit eparhial s-a dezbinat de sfîntul și ecumenicul sinod, și a trecut sau va trece în viitor la adunarea celor dezbinați, sau a mărturisit sau va mărturisi Învățătura lui Celestiu..., el, chiar de acum, prin acest sinod, este exclus din toată comuniunea bisericească și este despoiat de toată stăpînirea» (canonul 1).

În canonul 2, se hotărăște că: «dacă oarecari episcopi eparhioți au trecut la dezbinare, sau ar încerca să treacă, ...aceștia, după socotința sfîntului sinod, să fie cu totul străini de preoție și căzuți din treaptă».

În cadrul competenței sale, Sinodul al III-lea ecumenic aduce o hotărîre generală în sensul că dacă «...oarecari clerici s-ar dezbina și ar îndrăzni, sau îndeosebi sau în public să mărturisească cele ale lui Nestorie, sau ale lui Celestiu, sfîntul sinod a găsit cu dreptate să fie caterisiți» (Canonul 4).

În canoanele 6 și 7 ale Sinodului principiul ierarhic se reafirmă prin hotărîrile stabilite de canoanele anterioare, în sensul că: «...dacă cineva ar voi în orice chip să strice ceea ce s-a lucrat pentru toți la sfîntul sinod de la Efes, sfîntul sinod, a hotărît, dacă sînt episcopi sau clerici, să cadă desăvîrșit din treapta lor...» (canonul 6). Tot «sfîntul sinod a hotărît că nimănui nu-i este permis să propună, sau să scrie, sau să alcătuiască, altă credință, afară de cea hotărîtă de către Sfinții Părinți, adunați în cetatea Niceenilor, împreună cu Sfîntul Duh. Iar cei ce îndrăznesc să alcătuiască altă credință, sau a o răspîndi, sau a o propune celor ce voiesc a se întoarce la cunoștința adevărului... aceștia, de ar fi episcopi sau clerici, străini să fie, episcopii de episcopie, iar clericii de clericat;...» (Canonul 7) [24].

---

23 Prof. Dr. Iorgu Ivan, *Importanța principiilor fundamentale de organizație și administrație, pentru unitatea Bisericii*, «Mitropolia Moldovei și Sucevei», nr. 3—4, 1969, p. 156.

24. Textul canoanelor a fost dat după: N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, p. II, pag. 137, 148, 150, 154, 155.

Prin căderea în erezie a unor membri ai ierarhiei se pune în primejdie nu numai păstrarea lucrării sfințitoare a Duhului Sfînt ci se primejduiește însăși desfășurarea normală a vieții bisericești din punct de vedere doctrinar, disciplinar și organizatoric.

Episcopul trebuie să fie sufletul vieții bisericești din eparhia lui, ca prin demnitatea episcopală pe care o deține să reprezinte modul desăvîrșit în urmarea adevărului dumnezeiesc și în mărturisirea credinței celei drepte.

Prin lepădarea de credință a membrilor ierarhiei bisericești, aceștia devin pricină de nimicire a turmei întregi.

Un alt principiu canonic fundamental, strîns legat de principiul ierarhic este principiul sinodal, sau al sobornicității.

Prin acest principiu se înțelege că ierarhii unor Biserici sau ai mai multor Biserici, nu sînt ei înșiși, în mod individual, organe superioare de conducere, ci, conducerea superioară a Bisericii este constituită sub formă de sinoade, care sînt organe colective [25].

Prin această conducere colegială sau colectivă poate fi sporită disciplina bisericească, pot fi împlinite toate dezideratele bune, iar Biserica poate fi ferită de dezbinări și rătăciri de la dreapta credință [26].

Prin principiul sinodal care-și află expresia în canoanele emise, se afirmă în formularea fiecărui canon autoritatea sinodului de a hotărî în toate problemele care depășesc competența membrilor ierarhiei dacă sînt luați fiecare în mod individual.

Urmărind acest principiu în hotărîrile canoanelor emise de sinodul de care ne ocupăm, putem spune că din cuprinsul canonului 1 rezultă că sinodul (organ colectiv) hotărăște excluderea mitropoliților eparhioți «din toată comuniunea bisericească» [27]. În continuare canonul tratează problema mitropoliților care îmbrățișează învățătura lui Nestorie și a lui Celestiu. Aceștia urmează să fie depuși, adică «să fie scoși definitiv din treapta episcopală» [28]. Organul de judecată a acestor mitropoliți este sinodul diecezan, care e compus din «adunarea mitropoliților și episcopilor dintr-o Biserică autocefală care se strîng la chemarea căpeteniei respectivei Biserici autocefale cu scopul ca, sub președinția acesteia, să se dezbată și să se aducă hotărîri referitoare la chestiuni bisericești care trec peste competența sinodului eparhial sau mitropolitan, și au valoare pentru o dieceză întreagă» [29].

Același lucru este stabilit și de dispoziția canonului 2 al acestui sinod.

Principiul sinodal rezultă și din hotărîrea cuprinsă în canonul 3 al sinodului. În legătură cu acest principiu se dispune că : «Dacă oarecare dintre clerici, care se găsesc în fiecare cetate sau la țară au fost opriți de la preoție de către Nestorie și de cei ce sînt împreună cu el pentru că cugetă ortodox, eu am găsit cu dreptate ca aceștia să-și primească iarăși treapta lor» [30]. Aceștia, pe care Nestorie i-a oprit de la preoție sub

25. Prof. Dr. Iorgu Ivan, *Preocupări și studii de drept canonic*, în vol. «Douăzeci de ani din viața Bisericii Ortodoxe Române», Buc., 1968, p. 332. 26. *Ibidem*.
27. Milaș, *op. cit.*, vol. I, p. II, p. 137. 28. *Ibidem*, p. 137.
29 *Ibidem*, p. 139—140. 30. *Ibidem*, p. 150.

motivul că păzesc dreapta credință ortodoxă, conform hotărîrilor sinodului, urmează să-și ia înapoi treapta.

Prin urmare, înțelesul canonului este că cei care făceau parte din ierarhia bisericească și au fost înlăturați din treaptă, neavînd nici o vină, să fie repuși în treapta lor.

Și în canonul al 4-lea este stabilit principiul sinodal, în sensul că cei ce fac parte din cler sînt obligați să se supună hotărîrilor Sfîntului Sinod.

În canonul 5 al sinodului III ecumenic, este vorba de primirea de către nestorieni a unor clerici sau laici condamnați de către Sfîntul Sinod, sau de către episcopii lor, care au fost reașezați de eretici în treptele pe care le-au deținut mai înainte de a fi condamnați.

Din hotărîrea acestui canon rezultă nu numai o încălcare a principiului sinodal, ci și o pedeapsă disciplinară care să fie pe măsura încălcării. Pedeapsa constă în aceea că cei care erau clerici urmau să fie caterisiți, iar laicii opriți de la împărtășire.

În legătură cu nerespectarea principiului sinodal de către unii mitropoliți și episcopi, avem hotărîrile sinodului care stabilește pedepse pentru cei nesupuși, prin depunerea acestora din treaptă.

Sînt stabilite pedepse și pentru mirenii care nu se supun hotărîrilor sinodale, prin înlăturarea lor din obște.

În hotărîrea canonului 6 al acestui sinod se afirmă principiul obligativității hotărîrilor sinodului, în sensul că cei care ar voi să schimbe hotărîrea organului colectiv, adică a Sfîntului Sinod, primesc ca pedeapsă înlăturarea din treaptă în cazul în care sînt episcopi sau clerici, și înlăturarea din obște în cazul în care sînt laici.

Următoarele două canoane prin hotărîrile lor, confirmă într-o formă indirectă principiul sinodal, în sensul că în canonul 7 se pretinde respectarea hotărîrilor luate de Primul Sinod ecumenic întrunit la Niceea (325), în legătură cu Simbolul de credință.

Canonul 8 include în hotărîrile lui, cu privire la situația Bisericii din Cipru, aplicarea principiului sinodal, în sensul că cele hotărîte de Sfîntul Sinod, în legătură cu Biserica din Cipru, trebuie să fie respectate și aplicate de toate Bisericile autocefale.

Un alt principiu canonic fundamental, stabilit de canonul 8 al sinodului III ecumenic de la Efes, este principiul autocefaliei.

Prin acest principiu înțelegem «rînduiala canonică conform căreia o unitate bisericească determinată din punct de vedere ierarhic, sinodal și teritorial se conduce în mod complet independent de alte unități de același fel cu care totuși în mod obligatoriu păstrează unitatea dogmatică, cultică și canonică. Prin acest principiu se determină poziția de independență deplină a unei Biserici» [31].

În canonul amintit mai sus este aplicat acest principiu în legătură cu problemele Bisericii din Cipru. Creștinismul din insula Cipru este de origine foarte veche. Unele relatări din cărțile N.T., între care Faptele Apostolilor (11, 19—20; 21, 16) sînt dovadă a vechimii creștinismului

31. Pr. Prof. Liviu Stan, *Legislația Bisericii în vremea Prea Fericitului Patriarh Justinian*, în vol.: «Douăzeci de ani din viața Bisericii Ortodoxe Române», București, 1968, p. 180.

din insula Cipru. După uciderea Sf. Arhidiacon Ştefan, foarte mulţi creştini s-au refugiat în insula Cipru (Fapte 13, 14). Din textele Noului Testament amintite mai sus, aflăm că Sf. Pavel a străbătut întreaga insulă şi că a desfăşurat o activitate de vestire a Evangheliei Domnului şi Mîntuitorului nostru Iisus Hristos. Din aceste relatări înţelegem că creştinismul din insula Cipru este de origine apostolică şi prin urmare a trebuit să se bucure de un deosebit prestigiu şi vechime faţă de alte Biserici.

După cum reiese din cuprinsul canonului, rezultă că situaţia Bisericii din Cipru, era oarecum deosebită în sensul că episcopul din Antiohia se amesteca în problemele lor religioase.

Ierarhii Bisericii din Cipru prezenţi la Sinod şi anume : Rigin, Zenon şi Evagrie au cerut sinodului ca să le recunoască autocefalia lor faţă de amestecul Bisericii din Antiohia. Sinodul hotărăşte în această problemă că : întrucît «nici nu a existat vreun obicei vechi ca episcopul cetăţii Antiohiei să facă hirotoniile în Cipru... că înaintestătătorii Bisericii din Cipru au dreptul deplin şi indiscutabil, după canoanele Cuvioşilor Părinţi şi după vechiul obicei, de a săvîrşi hirotoniile preacuvioşilor episcopi» [32].

Sinodul hotărăşte în continuare ca acest lucru «să se păzească şi în celelalte dioceze şi în toate eparhiile încît nici unul dintre episcopii preaiubitori de Dumnezeu să nu ocupe altă eparhie, care n-a fost de la început şi din timpuri vechi sub jurisdicţia sa sau a antecesorilor săi» [33].

Dacă vreun episcop a ocupat o altă eparhie luînd-o prin forţă, să o restituie, ca să nu se vateme canoanele Părinţilor şi ca nu cumva sub aspectul unei lucrări sfinţite să se introducă mîndria stăpînirii lumeşti. Sinodul insistă ca să se păstreze drepturile fiecărei eparhii pe care le-a avut din timpuri vechi potrivit obiceiului [34].

Încălcarea autocefaliei Bisericii Ciprului de către scaunul Antiohiei îşi are explicaţia că din punct de vedere politic această insulă era supusă prefecturii Antiohiei.

Comentînd acest canon, Valsamon explică dependenţa Bisericii din Cipru faţă de Biserica Antiohiei astfel : «Pînă cînd marea Antiohie nu s-a despărţit de imperiul roman, împăratul trimitea aici un comandant, iar acesta trimitea în Cipru un şef militar, supus fiind Antiohiei. Prin urmare şi episcopul de atunci al Antiohiei voia să săvîrşească hirotonii în Biserica Ciprului, motivînd cu aceea că şi comandantul Antiohiei numeşte acolo pe şeful militar» [35].

Prin această hotărîre Părinţii Sinodului de la Efes au arătat cîtă importanţă trebuie acordată principiului autocefaliei.

Prin acelaşi canon se întăresc hotărîrile canoanelor anterioare referitoare la autocefalie, — can. 34 apostolic şi 9 al sinodului din Antiohia.

Pentru o mai bună organizare a eparhiilor, Sinodul a confirmat principiul stabilităţii cu privire la recunoaşterea teritoriului unităţilor eparhiale prin neamestecul unor ierarhi dornici de stăpînire [36].

---

32. Milaş, *op. cit.*, vol. I, p. II, pag. 158.
33. *Ibidem*, p. 158. 34 *Ibidem*, p. 158. 35. *Ibidem*, nota 3, pag. 159.
36. Iorgu D. Ivan, *Principii de organizaţie şi disciplină bisericească în canoanele Sinodului al IV-lea ecumenic*, în «Telegraful Român», nr. 7—8, 1952.

Scrisoarea Sinodului adresată Bisericii din Pamfilia se ocupă de cazul episcopului Eustatie care nemaiputînd să-şi îndeplinească în mod convenabil îndatoririle sale de episcop şi să ţină piept adversarilor, a dat o scrisoare de demisie din scaunul lui episcopal. Episcopii provinciei au ales ca succesor al lui pe un oarecare Teodor. Cu consimţămîntul acestuia, Eustatie cere sinodului din Efes îngăduinţa de a-şi menţine titlul şi demnităţile episcopale.

Sinodul aprobă această cerere cu rezerva ca el să nu poată hirotoni nici să nu poate liturghisi, fără autorizarea episcopului locului [37]. Această epistolă a Sinodului III ecumenic este, prin conţinutul ei, un document de referinţă în legătură cu demisia unui ierarh din scaunul pe care îl ocupă. Conform canoanelor, nici un mitropolit, sau episcop nu poate părăsi scaunul său. Dacă totuşi îl părăseşte, deşi a fost îndrumat să nu facă aceasta, potrivit hotărîrii canonului, un asemenea ierarh va fi destituit şi excomunicat (Conform şi canonului 16 al sinodului I—II din Constantinopol).

Potrivit principiului sinodal, Sinodul al III-lea ecumenic din Efes, aprobă hotărîrea sinodului din Pamfilia, fiindcă acest sinod a rezolvat în mod strict canonic problema care s-a ivit în Biserica din Pamfilia [38].

Importanţa hotărîrilor Sinodului III ecumenic este deosebit de mare, nu numai din punct de vedere dogmatic ci şi din punct de vedere canonic referitor la organizarea Bisericii şi la disciplina bisericească privită în lumina canoanelor sinoadelor ulterioare.

Privite din punct de vedere dogmatic, hotărîrile Sinodului ecumenic de la Efes, confirmă lupta şi strădania dusă de Biserică împotriva ereziei nestoriene, precum şi împotriva altor erezii, pentru definirea dreptei învăţături a Bisericii.

Importanţa hotărîrilor canonice ale Sinodului III ecumenic, referitoare la organizare şi la disciplina bisericească este şi ea deosebit de mare.

Caracterul de comuniune al Bisericii, de «mare familie religios-morală pe care l-a avut din primele secole» este confirmat şi întărit în hotărîrile Sinodului III ecumenic. Acest caracter s-a reflectat cu multă tărie în hotărîrile sinoadelor ulterioare [39].

Caracterul sinodal, ca şi constituţia ierarhică a Bisericii, constituie însuşirile ei originare, care s-au păstrat cu sfinţenie de-a lungul veacurilor imprimîndu-se cu autoritate în hotărîrile tuturor sinoadelor, prin organul comun care a fost Sfîntul Sinod şi care s-a manifestat «în diferitele lui aspecte şi proporţii : de sinod local, de sinod provincial, sinod naţional sau sinod ecumenic» [40].

Principiul ierarhic, sinodal şi al autocefaliei au fost necontenit confirmate şi întărite de hotărîrile sinodale ulterioare, stînd la baza organizării Bisericii. În hotărîrile sinoadelor ulterioare au fost analizate şi

37. Hefele, *op. cit.*, t. II, p. I, p. 340—341.

38. Milaş, *op. cit.*, vol. I, p. II, p. 176; Vezi şi Iorgu D. Ivan, *Demisia din preoţie*, Bucureşti, 1937.

39. *Cuvîntul Patriarhului Justinian, cu ocazia celei de a XX-a aniversări a întronizării*, în vol. «Douăzeci de ani din viaţa Bisericii Ortodoxe Române», Buc., 1968, p. 83—84. 40. *Ibidem.*

dezbătute toate marile probleme cu care a fost confruntată Biserica în viaţa ei bimilenară [41].

Autocefalia, sinodalitatea şi principiul ierarhic au fost întărite prin hotărîrile canonice ale Sinodului III ecumenic şi sînt un reflex adînc al tradiţiei şi al canonicităţii ortodoxe.

Hotărîrile Sinodului al III-lea ecumenic au şi o puternică notă de actualitate. În măsura în care ele corespund noilor realităţi de viaţă pe care le trăim, conţin principii fundamentale de organizare şi disciplină actuală ale Bisericii, servind interesele ei [42].

Dacă privim Sinodul de la Efes (431) prin prisma evenimentelor istorice ne vom convinge că : «Sinodul a pus faţă în faţă două grupuri de episcopi şi doi conducători : pe Chiril al Alexandriei cu episcopii săi egipteni, cu cei din Asia alăturaţi lui Memnon al Efesului şi cu alţi rivali ai lui Nestorie, şi pe Ioan al Antiohiei, cu episcopii săi orientali, mai puţini la număr decît ceilalţi. În loc de un sinod general, s-au ţinut două separate. Autoritatea lui Chiril a dominat într-unul, a lui Ioan în celălalt. Cele două tabere nu s-au înţeles nici la Efes în sinod, nici la Calcedon unde împăratul a chemat delegaţiile lor» [43].

Episcopii din Alexandria căutau ca să-şi impună autoritatea lor în întreaga Biserică orientală, lucru care iese în evidenţă în abilitatea şi iscusinţa cu care Sf. Chiril a reuşit să stabilească învăţătura cea dreaptă, la Sinodul de la Efes, împotriva lui Nestorie, deşi frămîntările şi disputele au continuat încă mult timp după aceea [44].

În concluzie putem spune că o dată cu depunerea lui Nestorie, Sinodul III ecumenic a elaborat norme şi principii de organizare şi conducere bisericească care au constituit şi «o legătură religioasă-morală unificatoare în forma cea mai autentic ortodoxă» [45]. Erezia nu însemna numai schismă bisericească, ci şi o destrămare a principiilor de organizare şi disciplină bisericească.

Putem spune şi despre Sinodul de la Efes ceea ce bizantinistul rus A. A. Vasiliev spunea despre Sinodul de la Calcedon : «...a confirmat credinţa şi a adus mari lovituri ereziei, a reparat nedreptăţile şi a înlăturat abuzurile şi neregulile care se introduseseră în disciplină» [46].

Biserica şi-a păstrat doctrina şi organizarea pe baza principiilor ei fundamentale.

Hotărîrile Sinodului de la Efes din anul 431, atît cele care se referă la învăţătura de credinţă, cît şi acelea care se referă la organizarea, funcţionarea şi păstrarea ordinei şi disciplinei în Biserică, în măsura în care sînt înţelese şi aplicate în spiritul «pe care l-au avut în vedere Sfinţii Părinţi la redactarea lor», vor contribui la binele Bisericii, la îndreptarea vieţii şi trăirii creştine, la pacea şi buna înţelegere dintre neamuri şi popoare [47].

---

41. *Ibidem.*

42. Prof. Iorgu D. Ivan, *Preocupări şi studii de drept canonic,* în vol. : «Douăzeci de ani din viaţa Bisericii Ortodoxe Române», Buc., 1968, p. 326.

43. Prof. Teodor M. Popescu, *Importanţa istorică a Sinodului al IV-lea ecumenic,* în «Ortodoxia», nr. 2—3, 1951, p. 215—216.

44. *Ibidem,* p. 216. 5. *Ibidem,* p. 198. 46. *Ibidem,* p. 289.

47. Prof. Iorgu D. Ivan, *Preocupări şi studii de drept canonic,* în vol. : «Douăzeci de ani din viaţa Bisericii Ortodoxe Române», Buc., 1968, p. 326.

Prin prezentarea principiilor de organizare și disciplină bisericească în canoanele Sinodului III ecumenic de la Efes, putem vedea grija și înțelepciunea cu care Părinții adunați la acest sinod au formulat și stabilit aceste principii, asigurînd păstrarea unității de credință și stabilind norme de organizare și disciplină pentru întreaga Biserică.

Părinții de la Efes au înțeles problemele mari cu care era confruntată Biserica în acel timp, și au reușit să rezolve în mod fericit realitățile grele care s-au pus Sinodului.

Hotărîrile Sinodului au fost formulate în duh ortodox și au rămas ca o piatră tare de temelie așezată la fundamentarea doctrinară, disciplinară și de organizare a Bisericii, într-o vreme cînd și opinia publică era împărțită prin forme și tendințe neortodoxe [48].

Principiile de organizare și disciplină bisericească cuprinse în hotărîrile Sinodului III ecumenic își păstrează și azi actualitatea, imprimînd întregii vieți bisericești acea notă de vitalitate care a fost caracteristică Ortodoxiei în toate timpurile.

Toate hotărîrile Sinodului III ecumenic, fie că ele sînt de natură dogmatică, fie că sînt de natură juridică, privind organizarea și disciplina bisericească, prin importanța lor, dovedesc că: «Biserica a fost înzestrată de Întemeietorul ei cu toate mijloacele necesare atingerii scopului său suprem, mîntuirea» [49].

Datoria noastră a celor de azi este să respectăm aceste principii și hotărîri cu convingerea că «acele canoane care au fost determinate de cazuri și situații speciale reglementate de Părinții Sinoadelor ecumenice ușurează soluționarea cazurilor similare prezentate autorității bisericești astăzi, în același spirit de protejare și promovare a binelui Bisericii, cu largă înțelegere pentru cei care doresc să beneficieze de avantajele ei spirituale, dacă se integrează ordinii și disciplinei ei» [50].

DESPRE RUGĂCIUNE ÎN CARTEA PSALMILOR *

Drd. MACEDON PETRESCU

Dintre cărțile Vechiului Testament, cea mai aproape de inima tuturor și cea mai căutată a fost Psaltirea. Și pe bună dreptate, pentru că în Psaltire găsesc răspuns multe din frămîntările firii omenești, iar sufletul răvășit de povara păcatului își află liniște și alinare.

Folosul ei pentru viața cititorului îl descrie ca puțini alții Sfîntul Vasile cel Mare cînd zice: «Toată Scriptura este de Dumnezeu inspirată și folositoare..., însă cartea Psalmilor cuprinde în sine tot ce este mai folositor în toate. Ea profetizează pe cele viitoare, face aluzii istorice, dă

* Lucrare întocmită și susținută în cadrul cursurilor pentru doctoratul în Teologie la Catedra de V. Testament sub îndrumarea P. C. Diac. Prof. Em. Cornițescu care și-a dat și avizul de publicare.

48. Prof. Teodor M. Popescu, *Importanța istorică a Sinodului al IV-lea ecumenic*, în «Ortodoxia», nr. 2—3, 1951, p. 289.

49. Ioan N. Floca, *Originile Dreptului scris în Biserica Ortodoxă Română*, în «Mitropolia Ardealului», nr. 1—3, 1969, p. 40.

50. Prof. Iorgu Ivan, *Preocupări și studii de drept canonic*, în vol.: «Douăzeci de ani din viața Bisericii Ortodoxe Române», Buc., 1968, p. 334.

legi pentru viață, arată ce trebuie să facem și, ca să spunem într-un cuvînt, este o adevărată comoară de învățături bune, care pune la îndemîna fiecăruia, după sîrguința lui, tot ceea ce îi este de folos. Ea vindecă ranele cele vechi ale sufletului și aduce cît se poate de grabnic însănătoșirea celui de curînd rănit. Îngrijește pe cel bolnav și păstrează întreg pe cel sănătos» [1].

Sfîntul Ioan Gură de aur consideră Psaltirea drept o comoară de învățături, o carte pe care oricine o poate cerceta. El zice: «Dacă ești sărac și din pricina sărăciei n-ai cu ce să-ți cumperi cărți, sau dacă ai cărți și n-ai timp să le citești, ia aminte, numai la răspunsurile psalmilor, pe care i-ai auzit aici, nu o dată, nu a doua oară, nu a treia oară, ci de foarte multe ori vei simți o mare mîngîiere. Ai să vezi ce tezaur ne scoate la iveală această ascultare. Să nu-mi spună cineva: «înainte de explicarea lor nu le pot cunoaște puterea, căci chiar înainte de tălmăcire, ascultarea lor îi face înțeleși de oricine» [2].

Cuprinsul psalmilor este variat: unii au caracter istoric, fac referiri directe sau indirecte la evenimentele trăite de popor sau de însuși creatorul lor (9, 10, 43, 48, 49, 72, 74, 77, 86, 88, 104, 105, 106, 107, 109, 113, 126, 135, 136); alții au caracter didactic-dogmatic, vorbesc despre atotputernicia lui Dumnezeu, manifestată la creație și despre grija pe care o poartă creaturilor Sale (103); alții au caracter moral, exprimă pocăința pentru păcatele săvîrșite și imploră clemența divină (50) [3]. Cei mai mulți însă, au caracter de rugăciune sub întreitul ei aspect: de laudă, de cerere și de mulțumire.

1. Rugăciunea de laudă

Psalmistul își face o bucurie, o plăcere deosebită din a lăuda pe Dumnezeu. Privind natura și toate cîte există, el deduce în mod firesc existența și atotputernicia Sa. «Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mîinilor Lui o vestește tăria» (18, 1). Atotputernicia lui Dumnezeu s-a manifestat atît în momentul creației lumii, cînd totul a fost adus la existență din nimic, cît și după aceea, cînd cu puterea Sa le-a ținut pe toate, ca să nu piară. Psalmul 103 este un imn de laudă la adresa lui Dumnezeu care a pus legi universului și poartă grijă de făpturile sale pînă la cele mai mici și mai puțin însemnate. Dar prezența lui Dumnezeu în lume nu se manifestă doar prin puterea care copleșește, ci prin bunătate și dreptate [4]. Cu durere observă psalmistul că uneori în lume există nedreptate, asuprire și răutate. Și se întreabă: «Pînă cînd vor birui cei răi Doamne? Ei țin cuvîntări puternice, vorbesc cu trufie și toți cei ce fac răul se fălesc. Ei zdrobesc pe poporul Tău, Doamne, și asupresc moștenirea Ta. Junghie pe văduvă și pe străin și ucid pe orfani». El însă este sigur în același timp că Domnul nu va lăsa pe cel rău nepedepsit. «Domnul nu lasă pe poporul Său și nu-și părăsește moștenirea. El va face judecată

1. Sfîntul Vasile cel Mare, *Comentar la psalmi*, trad. de Pr. Olimp Căciulă, București, 1939, p. 23.
2. *Omilie la Psalmul 51*; P.G., 55, 1556.
3. O împărțire mai amănunțită de Pr. T. Negoiță, *Psaltirea în cultul Bisericii Ortodoxe*, București, 1940, p. 21—22.
4. Jean Calis, *Le livre des psaumes*, traduit et commenté, Paris, 1936, t. II, p. 53.

după dreptate și toți cei cu inima curată o vor găsi bună» (Ps. 94). El ridică pe sărac din țărînă, înalță pe cel lipsit din gunoi ; ca să-i facă să șadă împreună cu cei mari» (Ps. 113, 7—8).

Un alt motiv de laudă a lui Dumnezeu este grija și ajutorul de care poporul Israel și psalmistul însuși s-au învrednicit din partea Lui [5]. Multe au fost încercările care s-au abătut asupra sa, însă, cu ajutorul lui Dumnezeu el a ieșit biruitor. De aceea, el nu se simte singur (Ps. 26, 1—2) ; «Iată de ce, zice, nu ne temem chiar dacă s-ar zgudui pămîntul și s-ar clătina munții în inima mărilor. Domnul oștirilor este cu noi, Dumnezeul lui Iacob este un turn de scăpare pentru Noe» (Ps. 46, 1—7).

În sfîrșit, el este învrednicit să privească peste veacuri vremurile mesianice. Mesia este pentru el inițiatorul unei epoci de dreptate și de prosperitate și, mai mult, el este aducătorul mîntuirii : al mîntuirii din robia dușmanilor și al mîntuirii din robia păcatului.

Pentru milostivirea lui Dumnezeu care a binevoit să aducă mîntuirea, psalmistul înalță doxologia zicînd : «Binecuvîntat este Domnul, Dumnezeul lui Israel din veac și pînă în veac» (Ps. 40, 13). Văzînd în taină împlinirea mîntuirii, psalmistul exclamă : «Mare este Domnul și lăudat foarte în cetatea Dumnezeului nostru, în muntele cel sfînt al lui» (Ps. 47, 1) «Că iată împărații s-au adunat, strînsu-s-au împreună» (Ps. 47, 4).

Cum această mîntuire avea să cuprindă întreaga lume, psalmistul zice în numele tuturor : «După numele tău, Dumnezeule, așa și lauda sa peste mărginile pămîntului, dreapta ta este plină de dreptate. Să se veselească de aceasta Muntele Sionului, să se bucure fiicele lui Iuda pentru judecățile tale, Doamne» (Ps. 47, 9—10). «Auziți acestea toate neamurile ascultați, toți cei ce locuiți în lume» (Ps. 48, 1).

Conștient că Dumnezeu este autorul tuturor binefacerilor și al mîntuirii adusă prin Fiul Său, psalmistul trăiește permanent în atmosfera sfințeniei, simțindu-se atras de puterea divină [6]. «Dumnezeule, Dumnezeul meu, pe Tine Te caut dis-de-dimineață. Însetat-a de Tine sufletul meu, suspinat-a după Tine trupul meu» (Ps. 62, 1—2).

Chemarea Domnului îl urmărește clipă de clipă pe psalmist încît nu poate trăi dezlipit de Dumnezeu, ci dorește permanent să se sature din prezența dumnezeiască [7] : «Așa în locul cel sfînt m-am arătat ție, ca să văd puterea și slava ta» (Ps. 64, 4). Existența capătă sens numai în această împletire a voii sufletului cu voia lui Dumnezeu, zicînd către Dumnezeu «că mai bună este mila Ta decît viața ; buzele mele Te vor lăuda. Așa Te voi binecuvînta în viața mea și în numele Tău voi ridica mîinile mele» (Ps. 62, 4—5). Altă dată vorbind despre vremurile mesianice el dă slavă lui Dumnezeu zicînd : «Dumnezeu, împăratul nostru înainte de veac a făcut mîntuire în mijlocul pămîntului» (Ps. 73, 13). Apoi i se adresează Domnului : «Tu ai sfărîmat capul balaurului, datu-l-ai pe el spre mîncare popoarelor pustiului... A ta este ziua și a Ta este noaptea.

5. Isidor Onciul, *Cartea Psalmilor*, traducere și explicare, Cernăuți, 1898, p. 289.
6. J. A. Petit, *La Sainte Bible avec commentaire*, tom. III, Arras, 1890, p. 621.
7. L.-Cl. Fillion, *La Sainte Bible, commentée d'après la Vulgate et les textes originaux*, tome IV, Paris, 1924, p. 163.

Tu ai întocmit lumina și soarele. Tu ai făcut toate marginile pămîntului ; vara și primăvara Tu le-ai zidit» (Ps. 73, 15, 18, 19).

Dumnezeu nu poate fi asemănat cu nimeni (Ps. 82, 1) pentru că nimeni și nimic nu se mișcă fără voia, știrea și puterea Lui, căci «s-a umplut pămîntul de zidirea Lui» (Ps. 103, 25), dar numai dîndu-le El însuși tuturor se menține (Ps. 103, 29), altfel, dacă Domnul își va întoarce fața de la făptură «toate se vor sfîrși și în țărînă se vor întoarce» (Ps. 103, 30).

Făcînd parcă o sinteză a mărețiilor lui Dumnezeu, psalmistul îndeamnă la lăudarea lui Dumnezeu nu numai pe oameni, ci și pe îngeri și pe toate făpturile care împodobesc universul, căci toate parcă vorbesc despre Ziditorul lor [8]. «Lăudați pe Domnul toți îngerii Lui, lăudați-L pe El toate puterile lui, lăudați-L pe El, soarele și luna, toate stelele și lumina... lăudați pe Domnul toți cei de pe pămînt... lauda lui pe pămînt și în cer» (Ps. 148, 2, 3, 7, 13).

2. **Rugăciunea de cerere**

Acest fel de rugăciune este întîlnit foarte des în psalmi încît aproape nu există vreun psalm care să nu cuprindă cel puțin un verset în care psalmistul cere îndurarea lui Dumnezeu pentru o anumită cauză. În acest fel de psalmi este formulat mai întîi motivul cererii, apoi se face o promisiune constînd de obicei în asigurarea că vor fi păzite poruncile lui Dumnezeu [9]. «Graiurile mele ascultă-le Doamne ! Înțelege strîmtorarea mea ! Ia aminte la glasul rugăciunii mele Împăratul meu și Dumnezeul meu. Căci către tine mă voi ruga Doamne» (Ps. 5, 1—2).

La gîndul că ar fi putut fi trecută cu vederea rugăciunea sa [10], psalmistul insistă : «Pînă cînd, Doamne, mă vei uita pînă în sfîrșit ? Pînă cînd vei întoarce fața Ta de la mine ? Pînă cînd voi pune sfaturi în sufletul meu, durere în inima mea ziua și noaptea» Ps. 12, 1—2). El își dă seama cît este de neputincios, cît de expus atacurilor celui rău, încît dorește ca Domnul, să-l însoțească și să-i călăuzească pașii : «Păzește-mă, Doamne, că spre Tine am nădăjduit» (Ps. 15, 1). «Căile Tale, Doamne, arată-mi, și cărările Tale mă învață. Îndreptează-mă spre adevărul Tău și mă învață că Tu ești Dumnezeu, Mîntuitorul Meu» (Ps. 24, 43).

După ce psalmistul înfățișează această dorință de a fi ascultată rugăciunea sa și a fi îndreptat pe căile plăcute lui Dumnezeu, continuă cu cereri din viața obișnuită [11] cerînd de pildă izbăvirea de vrăjmași : «Vezi pe vrăjmașii mei că s-au înmulțit și cu ură nedreaptă m-au urît ! Păzește sufletul meu și mă izbăvește, ca să nu mă rușinez» (Ps. 24, 20—21).

Ajutorul lui Dumnezeu este cu insistență cerut, căci altfel vrăjmașii vor birui și va rămîne de rușine [12] : «Să nu se bucure de mine vrăjmașii mei... Nu mă lăsa, Doamne, Dumnezeul meu, nu te depărta de la mine. Ia aminte spre ajutorul meu, Doamne al mîntuirii mele» (Ps. 37, 16, 21—22).

8. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 149.
9. Isidor Onciul, *op. cit.*, p. 65.
10. A. Causse, *Les plus vieux chants de la Bible*, Paris, 1926, p. 38.
11. H. Gressmann, *The Psalmistes*, editată de D. C. Simpson, Oxford, 1926, p. 119.
12. *Ibidem*, p. 127.

Psalmistul îndrăznește să ceară chiar pierderea vrăjmașilor săi [13]: «Să vie moartea peste ei și să se coboare în iad de vii» (Ps. 54, 16).

Uneori rugăciunea se extinde asupra tuturor neamurilor pentru care psalmistul cere pedepsirea [14]: «Ia aminte să cercetezi toate neamurile; de toți cei ce lucrează fărădelegea să nu Te milostivești» (Ps. 58, 6).

Sînt disprețuiți de psalmist necredincioșii și cei răi, care se împotrivesc poruncilor și sfaturilor lui Dumnezeu pentru care se roagă să fie judecați după faptele lor [15]. «Dumnezeul meu, pune-i pe ei ca o roată, ca trestia în fața vîntului. Să se rușineze și să se tulbure în veacul veacului, și să fie înfruntați...» (Ps. 82, 12, 13, 16).

Psalmistul David cere să fie miluit nu numai pentru binele său, ci mai ales ca prin ajutorul lui Dumnezeu cu care ar putea birui pe vrăjmași să constituie acest fapt un semn pentru popor, ca să sporească în credință [16].

«Dumnezeule, călcătorii de lege s-au ridicat asupra mea și adunarea celor tari a căutat sufletul meu și nu Te-au pus pe Tine înaintea lor. Dar Tu, Doamne, caută spre mine și mă miluiește, dă tăria Ta slugii Tale... Fă cu mine semn spre bine, ca să vadă cei ce mă urăsc și să se rușineze, că Tu, Doamne, mi-ai ajutat și m-ai mîngîiat» (Ps. 85, 13—16). Mai mult, însă, ca orice, psalmistul conștient că este supus greșelii, cere de la Dumnezeu iertarea păcatelor [17]. Sugestiv în acest sens este psalmul 50 unde psalmistul își recunoaște păcatul grav săvîrșit, dar este încrezător în bunătatea lui Dumnezeu: «Căci îmi cunosc fărădelegea și păcatul meu este pururea înaintea mea. Dar Tu care cunoști adevărul, arată-mi tainele înțelepciunii Tale. Stropește-mă cu isop și mă voi curăți. Spală-mă și mai vîrtos decît zăpada mă voi albi, Întoarce-Ți fața Ta de la păcatele mele și toate fărădelegile mele șterge-le».

În clipe de grea încercare, cînd necazurile pentru păcate i-au copleșit sufletul, psalmistul cere ușurare simțindu-se istovit de suferință [18]. Ridicarea din adîncul necazurilor este cerută și cu scopul de a se învrednici din nou de posibilitatea de a-L preamări pe Dumnezeu: «S-a umplut sufletul meu de răutăți și viața mea s-a apropiat de iad. Socotit am fost cu cei ce se coboară în groapă; ajuns-am ca un om neajutorat, lăsat între cei morți... Dar, oare se vor cunoaște întru întuneric minunile Tale și dreptatea Ta în pămînt uitat? Pentru ce, Doamne, lepezi sufletul meu și întorci fața Ta de la mine?» (Ps. 87, 3, 4, 13, 15).

El știe că iertarea păcatelor poate fi adusă numai de o căință sinceră [19]. De aceea, înfățișează înaintea lui Dumnezeu căința Sa și stăruie să nu fie trecut cu vederea, pentru că se întoarce cu deplină nădejde și cu smerenie: «Doamne, strigat-am către Tine, auzi-mă, să se îndrepteze rugăciunea mea ca tămîia înaintea Ta. Căci către Tine, Doamne, Doamne, am ridicat ochii mei, spre Tine am nădăjduit să nu iei sufletul meu»

13 J. A. Petit, *op. cit.*, p. 638.
14. Isidor Onciul, *op. cit.*, p. 76.
15. Jean Calès, *op. cit.*, p. 135.
16. Dragomir Demetrescu, *Explicarea Psalmului 50*, București, 1895, p. 24.
17. L. Cl. Filion, *op. cit.*, p. 179.
18. A. Causse, *op. cit.*, p. 39.
19. Jean Calès, *op. cit.*, p. 149.

(Ps. 140, 1, 2, 8). «Strigat-am către Tine Doamne, zis-am : Tu eşti nădejdea mea, partea mea eşti în pămîntul celor vii. Ia aminte la rugăciunea mea că m-am smerit foarte» (Ps. 141, 5).

Pentru ca pocăinţa să fie eficientă [20], psalmistul soliciţă ca însuşi Dumnezeu să-i vină în ajutor, oprindu-l de la rău : «Pune, Doamne, pază gurii mele şi uşă de îngrădire împrejurul buzelor mele. Să nu abaţi inima mea spre cuvinte de vicleşug ca să-mi dezvinovăţesc păcatele mele» (Ps. 140, 3—4).

3. **Rugăciunea de mulţumire**

Psalmii în care se rostesc mulţumiri faţă de Dumnezeu sînt la fel de numeroşi ca şi aceia în care se formulează cereri. Pentru că, deşi drept prin excelenţă, Iahve este în acelaşi timp bun şi îndelung răbdător. El nu uită legămintele făcute cu patriarhii, şi nu lasă pradă zădărniciei planurile Sale (Ps. 105, 8). El pedepseşte dar nu ucide, ceartă însă cu cuget de părinte şi ia aminte la lacrimile de pocăinţă.

Prin multe încercări a trecut psalmistul, multe au fost momentele în care a implorat ajutorul de sus şi Iahve l-a ascultat. A cerut pîine pentru sine şi pentru popor şi Iahve i-a dăruit belşug de bunuri materiale, i-a făcut viaţa uşoară şi fără griji [21]. Mai-marele cîntăreţilor, vorbind în numele împăratului David, mulţumeşte în felul următor : «Doamne, împăratul se bucură de ocrotirea puternică pe care i-o dai Tu. Şi cum îl umple de veselie ajutorul Tău ! I-ai dat ce-i dorea inima şi n-ai lăsat neîmplinit ce-i cereau buzele... Îţi cerea viaţa şi i-ai dat-o... Îl faci pe vecie o pricină de binecuvîntări şi-l umpli de binecuvîntări înaintea Feţei Tale» (Ps. 21).

De nenumărate ori viaţa psalmistului a fost pusă în primejdie, fie că primejdia venea de la cei din preajmă, care-i invidiau locul şi strălucirea, fie de la cei din afară, care voiau să-i supună neamul [22]. Primejdia a fost uneori atît de mare încît, părea că nu mai există scăpare. Însă Dumnezeu i-a venit în ajutor şi planurile nedreptăţilor au fost zădărnicite. De aceea îi exprimă lui Dumnezeu laude şi mulţumiri cu recunoştinţă : «Voi lăuda pe Domnul, din toată inima mea, voi istorisi toate minunile Tale. Voi face din Tine bucuria şi veselia mea, voi cînta numele Tău, Dumnezeule, Prea Înalte. Pentru că vrăjmaşii mei dau înapoi, se clatină şi pier dinaintea Ta. Pentru că Tu îmi sprijineşti dreptatea şi stai pe scaunul Tău de domnie ca un judecător drept... Tu eşti scăparea celui asuprit, scăpare la vreme de necaz» (Ps. 9 şi 10).

În sfîrşit, psalmistul mulţumeşte lui Dumnezeu în numele poporului care pe drept a fost pedepsit, însă în cele din urmă a fost iertat. Înainte de a relata încercările îndurate, el aminteşte succint binefacerile de care s-a bucurat poporul : a fost eliberat din robia Egiptului, a fost hrănit şi adăpat în pustie în chip minunat, i s-a dat în dar ţara făgăduinţei (Ps.

20. *Ibidem*, p. 164.
21. A. Causse, *op. cit.*, p. 53.
22. Isidor Onciul, *op. cit.*, p. 235.

105). Vorbește, apoi, despre greșelile poporului, amintind între altele de ridicarea viţelului de aur în localitatea Horeb, de momentul cîrtirii împotriva alesului lui Dumnezeu, Moise, la Meriba, de închinarea la idoli și de lucrul cel mai grav, aducerea de sacrificii umane zeilor [23] (Ps. 106). În urma acestor grozăvii «Domnul S-a aprins împotriva poporului Său și a urît moștenirea Lui. I-a dat în mîinile neamurilor, iar cei ce îi urau au stăpînit peste ei ; vrăjmașii lor i-au asuprit și au fost smeriţi sub puterea lor. El i-a izbăvit de mai multe ori, dar ei s-au arătat neascultători în planurile lor și au ajuns nenorociţi prin nelegiuirea lor [24]. Dar Domnul le-a văzut strîmtoarea, cînd le-a auzit strigătele. Și-a adus aminte de legămîntul Său și a avut milă de ei, după bunătatea Lui cea mare : a stîrnit pentru ei mila tuturor celor ce îi ţineau prinși în război (Ps. 106) [25]. Pentru că «El poate preface rîurile în pustiu și izvoarele de apă în pămînt uscat, ţara roditoare în ţară săracă, din pricina răutăţii locuitorilor ei. Tot El preface pustiul în iaz și pămîntul uscat în izvoare de ape» (Ps. 107).

Rugăciunea înseamnă moment de reculegere, de convorbire tainică cu Dumnezeu. Omul de totdeauna a cultivat, în felul său, rugăciunea ca mijloc de a cere ceva de la Dumnezeu, pentru a-i mulţumi de binefacerile primite sau, pur și simplu, spre a-L lăuda pentru lucrările Sale.

Petrecerea protopărinţilor în paradis, convorbirile lor cu Dumnezeu, a fost un neîntrerupt imn de slavă, o necontenită rugăciune de laudă la adresa Lui.

Odată, însă, cu izgonirea lor din paradis, odată cu tulburarea armoniei din natură, odată cu năpădirea omului de griji, rugăciunea este și mai mult cultivată, îndeosebi însă cea de cerere. Vechiul Testament menţionează doar cîteva momente cînd oamenii, copleșiţi de griji și nevoi, invocă ajutorul lui Dumnezeu. Astfel, se spune că Avraam s-a rugat lui Dumnezeu pentru cruţarea locuitorilor păcătoși ai Sodomei (Gen. 18, 25—32) ; Iacob s-a rugat să fie el însuși scăpat de urmărirea fratelui său Esau, (Gen. 22, 9—12) ; Moise s-a rugat adesea să îndepărteze Domnul pedepsele care, pe drept, erau trimise împotriva poporului (Exod 15, 25 ; 32, 11—13 ; Numeri 11, 2 ; 21, 8).

Dar, dintre toate cărţile Vechiului Testament aceea care inspiră cel mai mult duh de rugăciune este Psaltirea. În ea găsim atît ecoul sufletului copleșit de suferinţe și necazuri, care imploră ajutorul divin, cît și sentimentele de aleasă bucurie, de mulţumire și de laudă, pe care în mod firesc, un suflet nobil le nutrește față de binefăcătorul său.

Se poate spune că în Psaltire găsim adunată experienţa de veacuri, a omenirii, că aflăm ceea ce antichitatea a spus mai bun și mai frumos în legătură cu neliniștile omenești. De aceea nu este de mirare că Psaltirea a și fost cartea cea mai des întrebuinţată, că a fost limanul către care au alergat sufletele răvășite.

În acest sens, se poate spune că Psaltirea rămîne o carte model. În ea găsim exemplele cele mai potrivite de rugăciune, sub întreitul ei aspect : de laudă, de cerere și de mulţumire.

23. H. Gressmann, *op. cit.*, p. 132.
24. J. A. Petit, *op. cit.*, p. 643.
25. *Ibidem*, p. 662.

CONCEPȚIA ESHATOLOGICĂ A FER. AUGUSTIN ÎN «DE CIVITATE DEI» *

Drd. Gheorghe SĂNDULESCU

1. Mediul spiritual în secolul al IV-lea.

Perioada a doua a literaturii patristice, care se întinde de la anul 313, data promulgării edictului de la Milan, pînă la 416, data morții Papei Leon I, se impune prin creații multilaterale de o adîncime și o frumusețe strălucitoare, neatinsă pînă atunci și neîntrecută după aceea. Ea a fost ilustrată de personalități ca Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Vasile Cel Mare, Sf. Grigore de Nazianz, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Chiril al Alexandriei, Sf. Ambrozie, Fer. Ieronim, Fer. Augustin. Această epocă a ridicat literatura creștină la rangul de literatură clasică.

Fer. Augustin a fost una din puținele personalități patristice care a pus în discuție și a încercat să soluționeze aproape toate problemele teologiei creștine. Cugetarea sa teologică și filosofică, prin stilul și claritatea limbii, prin bogăția ideilor și soluțiilor noi ce le aduce, a fost și continuă să fie și astăzi în atenția celor mai iluștri și variați cercetători, care nu obosesc studiindu-l din cele mai diferite aspecte și puncte de vedere, încît bibliografia augustiniană — zice unul din ei — este atît de vastă, că nimeni nu se poate lăuda că a cercetat-o în întregime [1].

Aurelius Augustinus, al cărui geniu a servit și servește de călăuză teologilor din toate timpurile, se naște la Tagaste aproape de Numidia (Africa) la 13 noiembrie 354. Tatăl său, Patricius era păgîn, iar mama sa, Monica, era creștină model de soție și de virtute creștină, prin ale cărei rugăciuni și lacrimi se converti Augustinus la creștinism, la vîrsta de 32 ani, (august 386) fiind botezat la Milano de episcopul Ambrozie, la 24 aprilie 387. Educația religioasă i-a fost completată de mama sa, Monica, pe care romano-catolicii o socotesc între sfinți și o invocă ca protectoare îndată după Sf. Fecioară Maria.

Studiile și le face la Tagaste și la Madaura, un orășel apropiat de Tagaste. Murind tatăl său în 371, el alunecă pe povîrnișul unei vieți ușuratice, neputîndu-l abate de la aceasta nici lacrimile mamei sale, Monica. La Cartagina studiază : matematicile, logica, muzica, astrologia și mai ales retorica. La 19 ani intră în concubinaj cu o tînără și are un copil numit Adeodatus (a Deo datus) dar care a murit în floarea vîrstei. Intră în secta maniheilor, timp de 10 ani stînd ca auditor. Fruntașul sectei, episcopul Faust de Mileve nefiind în stare să-i dea un răspuns la doctrina lor, îl face pe Fer. Augustin să rupă legătura cu maniheismul. Merge la Roma pentru studii și la Milano la Sf. Ambrozie. Căutînd adevărul, după ce a rătăcit prin diferite sisteme filosofice și religioase, a ajuns să prețuiască adevărul din creștinism. Venit la Dumnezeu, Fer. Augustin s-a retras la Cassiciaco, unde a început o viață de rugăciune și mai ales de studiere intensă a Sfintei Scripturi, împreună cu mama

---

* Lucrare alcătuită și susținută în cadrul cursurilor pentru doctoratul în Teologie la Catedra de Patrologie sub îndrumarea P. C. Pr. Dr. Ștefan Alexe care a dat și avizul de publicare.

1. H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, p. 12.

sa, Monica, cu fiul său Adeodatus, cu fratele său Navigiu, cu rudeniile Lastidian, Rusticus și Severian, și cu prietenii Alipiu, Licențiu și Trigențiu. La Cassiciaco, la Milano și la Tagaste în singurătatea cîmpiilor, Sf. Scriptură a format cea mai curată plăcere a inimii sale. A citit-o și a meditat-o cu folos atît pentru el cît și pentru apropiații săi. Pe cei ce trăiau mai îndepărtați de el îi făcea părtași de roadele acestor meditații și citiri scriindu-le cărți și rostind chiar predici pentru ei. Se logodește cu o tînără nobilă, dar cu care nu se căsătorește din motive de pietate. La Cassiciaco primește botezul odată cu copilul său Adeodatus, de la Sf. Ambrozie la Paștele anului 387. Mama sa, Monica, moare la Ostia. Episcopul Valerius îl hirotonește preot în anul 391 și după 4 ani este ales episcop la Hippo, murind în anul 430.

Trăind într-o epocă frămîntată de diferite dispute provocate de eretici și de schismatici, el este unul dintre puținii teologi care formulează explicații închegate în sistem, despre prezența inefabilă a Duhului Sfînt și despre majoritatea problemelor de teologie creștină între care și problema eshatologică.

2. Problema eshatologică în cadrul istoriei

Eshatologia, adică acea parte a învățăturii creștine care se ocupă de starea ultimă și definitivă a creaturii, a constituit încă de la început o problemă de mare interes pentru credincioși. Eshaton-ul este partea finală (τὰ ἔσχατα = cele din urmă) a existenței creației. Moartea a fost socotită încă din vechime ca o cortină imobilă, dincolo de care s-au bănuit răspunsuri definitive la marile întrebări, și încercarea de a da la o parte vălul, sau măcar de a întrezări ceva din pînza lui, n-a cunoscut niciodată limite și renunțări. Planul eshatologic nu este numai ceva viitor, ci a început în și prin Hristos ce a înviat ca om din morți. Descoperirea dumnezeiască, a fost aceea care în chip umbrit, mai întîi, în Vechiul Testament, apoi, desăvîrșit, în Noul Testament, deși a lăsat moartea în continuare ca o cortină imobilă, a făcut-o străvezie, așa încît credincioșii creștini văd printr-însa cu ochii credinței, atît cît a socotit Dumnezeu de trebuință să fie văzut. Ei știu că soarta lor dincolo — fericirea sau nefericirea — atîrnă de credința și de faptele lor de aici, la împlinirea cărora însuși Dumnezeu îi ajută cu harul și cu iubirea Sa. Tocmai faptul că acest «dincolo» poate fi fericire sau nefericire, ține treaz atenția credincioșilor într-acolo, pentru că însăși atenția, privegherea, trezvia, așteptarea cu grijă, este o primă condiție a dobîndirii fericirii.

În unele aspecte de amănunt și uneori chiar în elementele ei fundamentale, eshatologia a cunoscut, în istoria gîndirii creștine, și opinii contradictorii, care n-au făcut însă altceva decît să ducă la afirmarea și formularea din ce în ce mai clară a mărturisirii de credință creștină. Controversele s-au alimentat fie din dorința prea mare de cunoștințe amănunțite, fie din încercarea de a potrivi pe măsura înțelegerii omenești, unele laturi tainice și aparent contradictorii ale Revelației însăși. Cercetarea învățăturii ortodoxe ne va introduce însă în domeniul certitudinilor revelate sau implicate în revelație, în măsură să răspundă exigențelor de claritate și precizie.

3. Sfîrșitul vieții pămîntești și viața veșnică după Fer. Augustin

Puțini oameni în istoria credinței au avut simțul distanței dintre cer și pămînt ca Fer. Augustin. Acest simț a trezit în el introspecțiunea severă a posibilităților ridicării sale, dar mai ales a coborîrii harului sau milei lui Dumnezeu asupra lui. Acest har a făcut ca Fer. Augustin să fie mai sigur de existența lui Dumnezeu, decît de propria sa existență. Cît de critic se cerceta Fer. Augustin pe sine în această situație! Cît de ascuțită trebuie să fie o minte care să aibă curajul și puterea să măsoare, prin conștiință, distanța nemăsurabilă care separă pe om de Dumnezeu! Numai un spirit critic bine situat poate percepe deosebirile și distanțele dintre elemente și valori și mai ales dintre entități aparținînd unor planuri deosebite.

Teologia Fericitului Augustin este ca un munte înalt spre vîrful căruia nu pot privi mulți. El nu a scris pentru că era scriitor de meserie, ci a scris ca să se lumineze pe sine și să lumineze și pe alții. Puțin oameni s-au zbuciumat și s-au chinuit ca Fer. Augustin. Nici Sf. Iustin Martirul și Filosoful, nici Tertulian, nici Sf. Ciprian, poate nici Origen n-au trecut prin crizele grave prin care a trecut Fer. Augustin. Criza intelectuală și sufletească a Fericitului Augustin a fost de lungă durată și nu s-a soluționat dintr-o dată. Pasiunea lui era adevărul și anume nu un adevăr flatant, nesigur, ca acela al filosofiei profane sau al sectelor, ci unul tare, neclătinat, profund, orbitor prin evidența lui și veșnic prin esența lui.

În tratatul apologetic «De civitate Dei», Fer. Augustin arată că îndată după moarte, sufletele primesc numai o parte din recompensele sau pedepsele ce li se cuvin[2]. Această operă apologetică este împărțită după cuprins în două părți principale: primele 10 cărți resping acuzațiile păgîne contra creștinismului făcut responsabil de nenorocirile aduse de invazia lui Alaric asupra Romei la anul 410, și de alte neajunsuri. Autorul trece la atac contra păgînismului, arătînd că idolatria nu poate garanta fericirea în această lume și nu este în măsură să asigure viața viitoare. Partea a doua, cuprinsă între cărțile 11—12, tratează despre existența raportului și lupta dintre cele două cetăți: cetatea lui Dumnezeu sau cetatea cerească și cetatea pămîntească.

Originea celor două cetăți stă în crearea îngerilor și despărțirea lor în buni și răi și crearea oamenilor și căderea acestora ceea ce a dus la căderea întregii umanități. Locuitorii cetății lui Dumnezeu sînt buni și drepți. Locuitorii cetății pămîntești sînt răi și nedrepți. Cele două cetăți, deși separate moralmente, în realitatea istorică se întrepătrund. Cetatea lui Dumnezeu nu este totedauna identică cu Biserica, așa cum cetatea pămîntească nu este totdeauna identică cu puterea civilă. Cele două cetăți vor fi separate definitiv la judecata de apoi. Cetatea lui Dumnezeu a început înainte de creație cînd îngerilor li s-a dat libertatea de a se iubi pe sine pînă la disprețul față de sine[3]. Îngerii sînt primii cetățeni iar o parte dintre primii cetățeni sînt peregrini.

---

2. Fer. Augustin, *De Civitate Dei*, cartea 12, 68, P.L., XXXIV, 483,
3. *Ibidem*, XIV, P.L., XLI, 422.

Adesea Fer. Augustin numește «Biserica» partea aceasta cerească, angelică a cetății lui Dumnezeu. Un lucru este cert. Biserica face parte din cetatea lui Dumnezeu, numai în măsura în care ea este adunarea sfinților «congregatio sanctorum» [4]. Textual autorul spune: *Civitas Dei quantum ad hominum genus partinet*, prin urmare, îngerii nu sînt mădulare ale lui Hristos cum sînt oamenii [5].

În fața morții toți oamenii sînt egali. Conștiința omenirii a fost dintotdeauna că omul nu dispare o dată cu moartea. El continuă să trăiască și după dispariția trupului [6]. Viața de dincolo de mormînt este o continuare a vieții pămîntești. Viața de dincolo se pregătește aici pe pămînt [7]. Răsplata sau pedeapsa pe care o primesc cei răposați îndată după judecata particulară, nu este aceeași pentru toți. Starea în care se află drepții se numește rai, iar cea a păcătoșilor, iad, sau neputința de a iubi.

Dogma învierii trupurilor la judecata universală înseamnă restituirea integralității ființei umane, și prin aceasta restabilirea echilibrului dintre faptă și răsplată [8]. Precum starea din raiul provizoriu este privită în perspectiva desăvîrșirii, teologii cei mai mulți cred că și în raiul definitiv va avea loc un progres în desăvîrșire. Aceasta înseamnă că fericirea nu va fi egală pentru toți, dar Fer. Augustin spune că acest lucru nu va fi motiv de gelozie sau de teamă. De asemenea Fer. Augustin spune că drepții vor vedea pe Dumnezeu față către față și cu ochii trupești [9]. În principiu toți sîntem condamnați la iad — massa damnata, massa peccati, massa perditionis. Numai voința lui Dumnezeu îi scoate pe unii de sub pedeapsă, nu meritele lor. Și dacă Dumnezeu predestinează pe unii la fericire, este din cauza milei și dacă îi lasă pe alții să piară este din cauza dreptății. Această teză n-a rămas astfel decît în protestantism. În învățătura ortodoxă, condamnarea este legată de ideea de libertate și justiție. Spre deosebire de romano-catolici, teologia ortodoxă nu a încercat să stabilească un raport amănunțit între fapte și pedepse, așa încît să se știe cu precizie care păcate duc la iad și care se iartă, sau, potrivit, concepției romano-catolice, duc la purgatoriu, dreptatea lui Dumnezeu aplicîndu-se ca o lege mecanică.

Fer. Augustin spune că pedeapsa celor răi va fi pierderea vieții dumnezeiești — *alienatio a vita Dei* — înstrăinare de viața lui Dumnezeu, după cum fericirea din rai va fi în primul rînd bucuria de adevăr, vederea lui Dumnezeu — *gaudium de veritate*. Totuși, cei din iad vor fi chinuiți și de focul care va arde ființa lor trupească și pe cea spirituală. Fer. Augustin afirmă însă că nu vrea să-și impună această părere, pentru că în timpul său doctrina nu era încă precizată în această privință [10].

În cartea XX tratează despre judecata cea din urmă, cu argumente din Vechiul și Noul Testament. Spune că oamenii cei răi sînt pedepsiți

4. *Ibidem*, XVIII, 1, P.L., XLI, 559.
5. Drd. Costache Buzdugan, *Unitatea dogmatică a Bisericii după învățătura Fer. Augustin*, în «Studii teologice», XXIV (1972), nr. 1—2, p. 90.
6. Prof. N. Chițescu, I. Petreuță, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, manual pentru Institutele teologice, partea a II-a, București, 1958, p. 946.
7. *Ibidem*, p. 948.
8. Fer. Augustin, *op. cit.*; XXII, P.G., XLI, 368 s.q.
9. *Ibidem*, col. 365. 10. *Ibidem*, col. 366.

în această viață iar adevărata recompensă va fi la a doua judecată [11].

Fer. Augustin vorbește despre două învieri: una a sufletului care se face prin Botez și alta a trupurilor, care va fi la a doua judecată [12]. Prin citate din Sfînta Scriptură, Fer. Augustin arată că și sufletele pot cădea și au posibilitatea să învieze. Astfel el spune: «De tot dreaptă și mîntuitoare este credința că sufletele se judecă, îndată ce ies din trupuri, înainte de a se înfățișa la acea judecată, înaintea căreia vor fi judecate dimpreună cu trupurile înviate».

La judecată, faptele fiecăruia vor fi cunoscute, căci ele sînt trecute în cartea vieții [13]. Atunci *marea* și *infernul* vor da afară morții lor; deși în infern — spune Fer. Augustin — sînt și drepții Vechiului Testament, dar într-o stare de așteptare și nu de chin. Despre cei ce vor trăi în timpul cînd se va face judecata, Fer. Augustin spune că ei fiind ridicați în aer vor muri și apoi iarăși vor învia spre a fi judecați [14]. Prin cuvintele «cei buni vor ieși să vadă chinurile la care vor fi supuși cei răi», trebuie să înțelegem că ei vor avea cunoștință de aceste chinuri fără să se ducă la cei răi, sau aceștia să fie aduși la cei buni spre a fi văzuți [15].

După judecată cerul și pămîntul actual nu vor mai exista după cum spun Scripturile, dar prin aceasta nu trebuie să credem că ele vor fi distruse sau înlocuite prin altele, ci ele vor fi schimbate. În Vechiul Testament se spune că trupurile vor învia. Așa de pildă proorocul Isaia spune: «și oasele noastre vor înflori ca iarba», apoi prin cele patru fiare pe care Daniil le-a văzut într-o viziune profetică, Fer. Ieronim vede domnia lui Antihrist. Profetul Maleahi vorbește de asemenea despre judecata cea din urmă și despre focul care-i va premerge, în care foc Fer. Augustin vede purgatoriul, mai ales în cuvintele: «Cum șade acela de topește și lămurește argintul așa va lămuri el pe fiii lui Levi și ca aurul și ca argintul așa îi va înmulți și curăți», explicînd că această purificare nu va consta în aceea că vor fi aleși cei răi dintre cei buni, ci că se vor spăla de nedreptățile lor, din care cauză nu plăceau lui Dumnezeu. Deși păcătoșii vor fi curățiți de păcate, prin acest foc, totuși nu vor fi absolut fără păcate, cum era primul om în Paradis, înainte de a fi căzut în păcat [16].

Deși Fer. Augustin tinde să exagereze urmările păcatului prin această neputință a omului de a săvîrși binele care-i alcătuiește ființa, recunoaște totuși că o natură oricît de slabă ar fi, nu poate pierde binele care este în ea fără a se pierde pe ea însăși [17]. Natura păstrează așadar un bine în virtutea căreia s-ar putea ridica; dar atîta timp cît omul ca rob al determinării sale e ținut într-un cerc al răului, acest bine nu-și poate primi adevărata orientare și valorificare, fără o puternică acțiune harică de eliberare. «Ce libertate de a face binele poate avea omul supus și vîndut păcatului ,dacă n-ar fi răscumpărat prin Acela care ne spune: «Dacă vă va slobozi Fiul veți fi într-adevăr slobozi» (Ioan 8, 36) [18]. Lucrarea harică trebuie să fie cu mult mai intensă asu-

11. *Ibidem*, col. 366 A. 12. *Ibidem*, XIII, 7, P.L., 41, 381.
13. *Ibidem*, col. 366 B. 14. *Ibidem*, col. 366 B. 15. *Ibidem*, col. 366 B.
16. Ioan Roșculeț, *Despre Judecata cea din urmă*, din opera «De Civitate Dei», a Fer. Augustin, teză pentru licență, București, 1907, p. 58.
17. Fer. Augustin, *op. cit.*, cap. XIII, col. 236. 18. *Ibidem*, cap. XXX, col. 247.

pra unei naturi căzute decît asupra naturii primare nevinovate a omului. Cu privire la acest adevăr, Fer. Augustin citează cuvintele Sfîntului Apostol Pavel: «Unde s-a înmulțit păcatul, a prisosit harul» (Romani 5, 20) [19]. Că într-adevăr după cădere harul a prisosit, se vede din faptul că darurile lui sînt superioare celor pe care omul le-a primit la început. În acest sens spune Fer. Augustin că omul putea să nu moară, dar nemurirea de la început este inferioară celei care ne așteaptă în altă viață cînd nu vom mai putea muri [20]. Iar dacă viața veșnică ne este dată ca o răsplată a faptelor bune care ele însăle sînt daruri ale lui Dumnezeu, reiese că aceasta este un nou har peste har [21]. Expresia ioaneică «har peste har» (Ioan 1, 16) ne arată că lucrarea mîntuirii se săvîrșește printr-o mulțime nesfîrșită de haruri. Însăși adeziunea noastră la har, este încadrată într-un complex haric. «Bunăvoința omului — spune Fer. Augustin —, prevede într-adevăr multe daruri ale lui Dumnezeu; dar nu le precede pe toate, căci este scris: «Mila lui Dumnezeu mă va întîmpina» (Psalmi 58, 11), «Mila Sa mă va urma» (Psalm 22, 6). Ea îndeamnă pe omul care nu vrea să vrea, și urmează pe omul care vrea, așa ca voința acestuia să nu rămînă neroditoare» [22].

Ordinea în care se vor desfășura evenimentele care vor premerge judecății celei din urmă, după Fer. Augustin este aceasta: venirea lui Ilie, întoarcerea iudeilor la credință, persecuția lui Antihrist, venirea lui Iisus pentru judecata universală a oamenilor, învierea morților, arderea lumii și reînnoirea ei.

4. Venirea lui Hristos

Iisus Hristos va veni din cer pe pămînt să judece viii și morții, ceea ce numim ziua de apoi, adică judecata cea din urmă. Nu se știe cît va dura această judecată, dar în Sfînta Scriptură se obișnuiește să se spună *ziua* în loc de *timp*. Aceasta va fi adevărata zi a judecății, căci nu va mai întreba nimeni pentru ce acest om rău este fericit, și altul bun este în suferință, pentru că atunci fericirea nu va fi decît pentru cei buni, iar nenorocirile decît pentru cei răi. Mîntuitorul va judeca lumea împreună cu Sfinții Săi Apostoli. Mîntuirea oamenilor nu înseamnă însă necesitate și pentru Dumnezeu, deoarece înaintea Lui, omul suportă pe dreptate starea de osîndă. În împlinirea mîntuirii noastre, El este determinat numai de duhul de milă și de bunătate [23]. Putem observa, deci că la Fer. Augustin, mîntuirea se prezintă sub un dublu aspect: a) lucrarea omului — Dumnezeu, care constă în împăcarea umanității cu dumnezeirea printr-un mijlocitor și b) lucrarea lui Dumnezeu — Omul, sau iubirea și bunătatea lui Dumnezeu care se coboară printre oameni. Privită sub oricare din aceste aspecte, mîntuirea aparține uneia și aceleiași persoane a Domnului nostru Iisus Hristos.

5. Nemurirea sufletului

Sufletele au și ele moartea la care vin prin necredință și păcat. Despre aceasta Mîntuitorul spune: «Lasă morții să-și îngroape pe morții lor», adică lăsați pe cei morți sufletește să îngroape pe cei morți cu

19. *Ibidem*, cap. XLII, col. 257.
20. *Ibidem*, cap. CV, col. 281.
21. *Ibidem*, cap. CVII, col. 282.
22. *Ibidem*, cap. XXXII, col. 248.
23. *Ibidem*, cap. XLIX, col. 256.

trupul. Toți sînt morți prin păcat, fie prin păcatul originar, fie prin păcatele actuale care s-au adăugat prin neștiință, sau prin răutate și Unul singur fără de păcat a murit pentru toți muritorii pentru că cei ce trăiesc, deoarece păcatele le-au fost transmise, nu trăiesc numai pentru ei înșiși, ci pentru Acela, care a murit pentru noi toți din cauza păcatelor noastre. El a înviat pentru mîntuirea noastră pentru, că crezînd în El și fiind izbăviți de necredința noastră, să putem fi părtași la cea dintîi înviere care se face în timpul de față, la care vor lua parte cei ce vor fi fericiți în veci. La a doua înviere vor lua parte și cei buni și cei răi ; aceasta este din milă, aceea din dreptate, după cum spune psalmistul : «Voi cînta mila și dreptatea Ta Doamne» (Psalm 100, 1). Sufletele drepților răposați nu sînt despărțite de Biserică, care chiar acum este împărăția lui Hristos. Pentru ce s-ar practica aceste lucruri, dacă credincioșii deși morți nu ar fi membri ai Bisericii ? Deci sufletele lor, deși separate de trupuri, domnesc împreună cu Iisus Hristos în timpul celor 1000 de ani, de aceea s-a și scris în Apocalipsă : «Fericiți sînt cei morți care mor în Domnul. Spiritul lor le zice să se repauzeze de toate lucrurile lor, iar faptele lor le urmează». Adevărul acesta este exprimat de Fer. Augustin cînd spune : «că sufletele se judecă cum ies din trupuri, mai înainte de a se înfățișa la această judecată, cînd se vor judeca ele în trupurile cele înviate». După judecata particulară urmează judecata care — pentru că vor fi judecați toți oamenii din toate timpurile — se numește universală sau obștească. Sfînta Scriptură prezice clar că va veni Domnul spre a judeca toată făptura (Isaia 10, 3 ; 66, 15—16 ; Ioil 3, 2). «Noi toți trebuie să ne arătăm înaintea judecății lui Hristos» (II Cor. 5, 10 ; Romani 14, 10).

Întruparea lui Iisus Hristos a fost motivată de păcatul oamenilor : *Si homo non perisset, Filius hominis non venisset.* Desigur Dumnezeu ar fi găsit și alte mijloace prin care să mîntuiască pe oameni, dar întruparea a fost socotită de El ca cel mai potrivit mijloc. Consecința cea mai însemnată a întrupării Fiului, este participarea oamenilor la dumnezeirea Sa : *Factus particeps mortalitatis nostrae, fecit nos participes divinitatis suae.*

Iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu este o lucrare a Sfintei Treimi în lume. Mesia a venit într-o lume dornică de regăsire și însetată de așteptare ; Fiul lui Dumnezeu ne mîntuiește nu pentru că este Fiu al Omului ci fiindcă este Fiul lui Dumnezeu [24]. Întrupîndu-se, Iisus Hristos face din umanitatea Sa un medicament care are puterea de a curăți ochii celui păcătos, dîndu-i astfel posibilitatea să-l vadă pe Dumnezeu, pe care din cauza păcatului nu-L mai putea vedea. Creștinii, prin Iisus Hristos întrupat trebuie să vadă pe Cuvîntul lui Dumnezeu în vigoarea eternității Sale. De aceea «speranța creștină nu este în creatură ci în Acela, care a luat asupra Sa creatura, pentru ca astfel să poată fi văzut de către oameni». Viața viitoare fiind ținta spre care aleargă toți pămîntenii și stînd în strînsă legătură cu viața de pe pămînt, are o deosebită importanță pentru fiecare. Învățătura despre ea, are nu numai o

24. Drd. Costache Buzdugan, *op. cit.*, p. 528.

valoare teoretică, ci şi una practică, întrucît gîndul la răul, care ne va constrînge dincolo este un imbold spre facerea binelui în lumea aceasta, iar teama de iad ne reţine de la cele rele.

*
* *

Personalitate complexă, Fer. Augustin înseamnă pentru Evul Mediu patristic o pagină de glorie şi un pisc. Geniul său filosofic îi înscrie numele între marii cugetători, talentul literar îl aşează între maeştrii paginilor neuitate, iar credinţa sa profundă, ca şi experienţa personală îl situează între marii teofori. De altfel s-a şi spus că Fer. Augustin reprezintă o strălucită sinteză de calităţi ale spiritului grecesc şi latin [25]. Personalitatea lui Augustin domină pînă astăzi creştinismul apusean. Învăţătura şi spiritualitatea lui se prezintă nu numai ca cel mai grandios sistem teologic patristic al Apusului, ci şi ca o plenitudine incomparabilă a trăirii acestei învăţături. Augustin îmbină admirabil pe gînditorul de culme şi sorbitorul adînc şi total al ozonului inteligenţei de pe piscurile gîndirii sale pure, cu monahul smerit care avea să ajungă şi vrea să fie Hristofor. Biserica şi teologia ortodoxă au multe de învăţat de la Fer. Augustin. Fără a umbri sau a anula pe Părinţii şi Scriitorii bisericeşti răsăriteni, Fer. Augustin îi completează şi îi întăreşte prin consideraţii şi soluţii noi, ieşite din problemele noi cărora a trebuit să le facă faţă, îndeosebi celor ieşite din maniheism, donatism, pelagianism etc., chiar din erorile lui cu privire la har şi predestinaţie. Teologia ortodoxă n-a cunoscut conceptul de purgatoriu şi predestinaţie.

Teologia Fer. Augustin s-a dezvoltat avînd la bază Sfînta Scriptură şi Sfînta Tradiţie, profunda sa credinţă şi incomparabilul său geniu ştiinţific şi filosofic. Teologia sa s-a adîncit şi s-a şlefuit în controversele nesfîrşite ale timpului său. El a completat teologia trinitară a marilor Părinţi greci şi latini ai secolului IV şi a adus contribuţii substanţiale în domeniul antropologiei şi al harului. Tratatele sale despre suflet şi despre liberul arbitru vădesc o cunoaştere profundă a problemelor antropologice în care nemurirea sufletului şi suveranitatea liberului arbitru sînt afirmate cu stăruinţă. Raportul dintre har şi libertate este complex. Harul nu stinghereşte libertatea, dar meritele de orice natură sînt ale harului, nu ale faptelor. Aşa se explică gratuitatea mîntuirii, a meritelor, predestinaţia. Fer. Augustin vorbeşte despre Biserică şi semnele ei distinctive, despre raporturile ei cu statul, despre cetatea lui Dumnezeu, despre Sfintele Taine, despre ansamblul divino-uman care umple existenţa noastră şi în mijlocul căruia se află Iisus Hristos, a cărui lucrare de mijlocitor ne asigură mîntuirea.

Fer. Augustin a scris mult, interesant, cu bogăţie de idei, cu putere excepţională de pătrundere şi de informaţie, cu elan, frumos, atrăgător şi cu progres continuu în cugetare şi în soluţii. Pierderea patrimoniului cultural şi literar teologic augustinian ar fi însemnat o pagubă

25. B. Altaner, *Patrologie*, Freiburg im Breisgau, 1938, p. 268; cf. şi Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Bucureşti, 1956, p. 252.

imensă pentru spiritul uman și pentru creștinism [26]. El a pus aproape toate problemele pe care cugetarea omenească le dezbătea de la începuturile ei și le-a îmbogățit cu idei, uneori cu soluții luminoase dintre care unele se mențin și astăzi. Viața sa personală și operele sale sînt o contribuție nepieritoare la patrimoniul culturii creștine [27].

TERMENI LATINI CREȘTINI DIN SIMBOLUL LUI ULFILA ȘI DIN SCRISOAREA LUI AUXENȚIU DE DUROSTORUM INTRAȚI ÎN FONDUL PRINCIPAL AL LIMBII ROMÂNE

Pr. Prof. Dr. Ioan I. RĂMUREANU

Scrisoarea episcopului arian Auxențiu de Durostorum (Silistra) *despre credința, viața și moartea lui Ulfila — Auxentii Dorostorensis epistola de fide, vita et obitu Ulfilae*, redactată, după toată probabilitatea la Constantinopol în 384, în limba latină a secolului al IV-lea, limba oficială a Imperiului roman de Răsărit pînă în secolul al VII-lea, constituie un document istoric și filologic de cea mai mare importanță pentru cunoașterea *cuvintelor latine creștine* și, în genere, a *cuvintelor latine* care au intrat în fondul principal de cuvinte latine al limbii române, care se păstrează pînă azi.

Scrisoarea episcopului arian Auxențiu de Durostorum (Silistra) în care se află *Simbolul de credință* al episcopului Ulfila este inserată în lucrarea episcopului goților arieni din provincia romană Africa, Maximinus, scrisă între 384 și 387 pe care ultimul ei editor Friedrich Kauffmann a intitulat-o astfel : *Disseratio Maximini contra Ambrosium* [1].

Acest episcop arian Maximin a fost trimis în 427 de curtea din Ravena în timpul împăratului Imperiului roman de răsărit Teodosie al II-lea (408—450), cu un contingent got, sub comanda generalului got Sigisvult din Ravena, tot un arian, contra comitelui Bonifacius din pro-

---

26. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Opera Fericitului Augustin și critica personală teologică din «Retractările sale»*, în «Studii teologice», XI (1959), nr. 1, p. 8.

27. Idem, *Patrologie*, București, 1956, p. 253.

1. Friedrich Kauffmann, *Aus der Schule des Wulfila. Auxentii Dorostorensis epistula de fide, vita et obitu Ulfilae*, în «Zusammenhang der Dissertatio Maximini contra Ambrosium» (Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte), Strasburg, 1899, p. 73—79 ; ed. Iorgu Stoian, în studiul *Auxentius episcop arian de Durostor se află Epistola lui Auxențiu de Durostorum*, text latin cu traducere românească în «Biserica Ortodoxă Română», LVI (1948), nr. 7—8, p. 346—355. Asupra valorii introducerii lui Fr. Kauffmann și a acestei ediții, vezi L. Saltet, *Un texte nouveau : La dissertatio Maximini contra Ambrosium*, în «Bulletin de la littérature ecclésiastique», Toulouse, II, (1900), p. 118—129 ; K. K. Klein, *Die Dissertatio Maximini als Quelle der Wulfilabiographie*, în «Zeitschrift für deutschen Altertum und deutsche Literatur», 84 (1952—1953), p. 99—154 ; H. E. Gieseck, *Die Ostgermanen und der Arianismus*, München, 1939, p. 5—41 : învățătura lui Ulfila ; p. 16—22 : Scrisoarea lui Auxențiu de Durostorum ; G. Waitz, *Über das Leben und die Lehre des Ulfila : Bruchstücke eines ungedruckten Werken aus dem Ende des 4. Jahrh.*, Hanover, 1840.

vincia romană Africa, pentru că acesta se revoltase împotriva autorității Imperiului roman [2].

Se cunoaște că acest revoltat, Bonifacius, a comis marea eroare politică de a fi chemat în mai-iunie 429, în ajutorul său, pe Genseric, regele vandalilor, populație de origine germană plecată din Silezia în Spania, iar de aici în Africa de nord, în căutarea unor noi așezări [3]. În 430, vandalii, sub conducerea lui Genseric, au atacat cetatea Hippo-Regius, azi Anaba, al doilea oraș ca mărime după Cartagina, unde păstorea ca episcop din 395 Fericitul Augustin († 28 august 430), pe care au jefuit-o și incendiat-o.

Episcopul arian *Maximin* ne este cunoscut și din discuțiile teologice pe care le-a avut în Africa între anii 427—428 cu Fer. Augustin, referitoare la Dumnezeirea Fiului lui Dumnezeu, asupra cărora Fer. Augustin ne-a lăsat lucrările: *Collatio cum Maximino arianorum episcopo* [4] *(= Dispută cu Maximin, episcopul arienilor)*, scrisă în 427—428, în urma discuției cu Maximin, episcopul goților arieni din provincia romană Africa.

Contra Maximinum haereticum [5] *(= Contra ereticului Maximin)*, 2 cărți, scrise în 428. *Sermo XL. Contra quoddam dictum Maximini arianorum episcopi* [6] *(= Contra unui oarecare cuvînt al lui Maximin, episcopul arienilor).* Lucrarea *Liber de haeresibus* [7] *(= Carte despre erezii)*, scrisă în 428—429, în care Fer. Augustin numără 88 de erezii pînă la el, începînd de la Simon Magul pînă la Pelagiu, între acestea și erezia ariană.

Lucrarea *Disertatio Maximini contra Ambrosium* făcea parte din acțiunea de apărare a ereticilor arieni față de procedura și hotărîrile sino-

2. Prosper de Aquitania, *Epitoma Chronicon ad ann. 427*, ed. Th. Mommsen, *Monumenta Germaniae historica. Auctores Antiquissimi*, t. IX, Berolini, 1891, p. 470—471; *Cronica Gallica ad an. 424*, ibidem, p. 658; Iordanes, *Romana et Getica*, XXXIII, 167, 169, ed. Th. Mommsen, ibidem, t. V, 1, Berolini, 1882, p. 101—102; D. E. Amann, *Maximin, évêque arian*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. X, 1-e partie, Paris, 1927, col. 466—472.

3. P. de Labriolle, G. Bardy, L. Bréhier, G. de Plinval, *De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand (Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, publiée sous la direction de Aug. Fliche et Victor Martin, t. IV), Paris, 1937, p. 378. Chr. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, 1955.

4. P.L., XLII, col. 709—742. 5. P.L., XLII, col. 743—814.

6. P.L., XXXVIII, col. 773—775.

Studii. A. Pincherle, *Ancora sull'arianesimo e la Chiesa africana del IV secolo*, în «Studii Mat. St. Rel.», 39 (1968), p. 169—182; Idem, *L'arianesimo e la Chiesa africana nel sec. IV*, în «Bilychnis», 35 (1925), p. 97—106. M. Simonetti, *Sant'Agostino e gli Ariani*, în «Revue des Etudes Augustiniennes», Paris, 13 (1967), p. 55—84; J. Zeiller, *L'arianisme en Afrique, avant l'invasion vandale*, în «Revue Historique», Paris, 173 (1934), p. 533—540.

7. P.L., XLII, col. 21—50; ed. R. Vander-Plaetse-C. Beukers, în «Corpus Christianorum Latinorum», t. 46, Turnhout, Paris, 1969, p. 283—351; Bibliografie bună, tot aci, la p. XXX—XXXII; ed. F. Oehler, Corpus haeresiologiorum, I, Berlin, 1856, p. 192—225. Traducere engleză: G. Müller, *The «De haeresibus» of Saint Augustin.* A Translation with an Introduction and Commentary, Patristic Studies, 90, Washington, 1956.

Studii: S. Jannacconne, *La dottrina eresiologica di Sant'Agostino... a proposito del tratato «De haeresibus»*, Catania, 1952; G. Bardy, *Le «De haeresibus» et ses sources*, Miscellanea Agostiniana, Roma, 2, 397. Vezi și alte studii la Pr. Prof. I. Rămureanu, *Introducere* la opera *Confessiones—Mărturisiri* a Fer. Augustin, București, 1985, p. 16 nota 38 și p. 32—33.

dului ținut la Aquileea în 3 septembrie 381, cetate situată la frontiera Italiei cu prefectura Illiricului. Deși arianismul primise o lovitură mortală prin hotărîrile Sinodului I ecumenic de la Niceea din 325, el s-a putut totuși menține pînă către sfîrșitul secolului al IV-lea, datorită unor episcopi arieni ca Maximin, Demofil de Constantinopol (370—36 nov. 380), și a episcopilor arieni sud-dunăreni, Palladius de Ratiaria (azi Arcer, în R.P. Bulgaria) și Secundian de Singidunum (azi Belgrad, în R.S.F. Iugoslavia), care formau o echipă de propagandă ariană, gata să intervină oricînd și oriunde în disputele cu episcopii niceeni (ortodocși).

În Sinodul de la Aquileea din 3 septembrie 381, convocat și ținut cu aprobarea împăratului Grațian al Occidentului (375 — † 25 august 383), sub conducerea episcopului locului, Valerian, dar sub îndrumarea și asistența directă a Sf. Ambrozie al Milanului († 397), au fost condamnați și depuși din treaptă episcopii arieni sud-dunăreni Palladius de Ratiaria (Arcer) și Secundian de Singidunum (Belgrad) [8].

Prin scrierea sa, *Dissertatio Maximini contra Ambrosium*, episcopul arian Maximin s-a străduit să apere pe cei doi episcopi arieni sud-dunăreni amintiți, aducînd în sprijinul ideilor sale ariene mărturiile mai multor episcopi arieni, între care și *Scrisoarea episcopului Auxențiu de Durostorum despre credința, viața și moartea episcopului Ulfila — Auxentii Dorostorensis epistola de fide, vita et obitu Ulfilae*, cum a intitulat-o ultimul ei editor Fr. Kauffmann [9].

De ce origine era și de unde venea episcopul arian Auxențiu de Durostorum nu ni se spune în Scrisoarea sa și probabil că nu vom ști niciodată. Singurul fapt precis care reiese cu claritate din Scrisoare este că el a fost din fragedă copilărie *discipolul lui Ulfila*, episcopul goților de la nordul și sudul Dunării, între 341 și 383. Între anii 341 și 348, episcopul Ulfila a făcut misiune creștină la nordul Dunării, printre geto-daco-romanii și goții de aci. Din cauza primei persecuții a goților păgîni contra creștinilor din Dacia Carpatică dintre anii 347 și 350, Ulfila s-a refugiat în 348 cu o parte din goții creștini la sudul Dunării, stabilindu-se, cu învoirea împăratului Constanțiu (337—361), în jurul cetății Nicopolis ad Istrum (Nicup), unde a păstorit pînă la moartea sa în 383 [10].

Auxențiu a păstrat o vie amintire și o profundă recunoștință dascălului său Ulfila, cum reiese din Scrisoarea sa. Iată cuvintele sale: «Nu

8. Pentru conciliul de la Aquilleea, 3 septembrie 381, vezi: *Gesta concilii Aquileiensis, Contra Palladium et Secundianum haereticos*, 1—75, P.L., t. XVI, col. 955—979; J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. III, Florentiae, 1759, reproduction Paris-Leipzig, 1901, col. 601—615; *Débat de Maximinus avec Augustin, Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée*, ed. R. Gryson, Paris, 1980; Sf. Ambrozie, *Epistola X. Benedictus Deus*, P.L., t. XVI, col. 980—984.

Studii: Pr. prof. Ioan I. Rămureanu, *Creștinismul în provinciile romane dunărene ale Iliricului de la sfîrșitul secolului al IV-lea. Sinodul de la Sirmium din 378 și sinodul de la Aquileea din 381*, în «Studii Teologice», XVI (1964), nr. 7—8, p. 408—450, aici p. 436—450; Yves-Marie Duval, *La présentation arienne du concile d'Aquileia de 381*, în «Revue d'histoire ecclésiastique», LXXVI (1981), no. 2, p. 317—331; *Atti del coloquio internazionale sul Concilio Aquileia del 381*, Aquileia, 1981; *Il Concilio di Aquileia del 381, nel XVI centenario*, Udine, 1980; G. Gottlieb, *Das Konzil von Aquileia (381)*, în «Annuarium historiae conciliorum», Paderborn, XI (1979), p. 287—306; S. Tavano, *Aquileia nei suoi concili antichi*, în «Studia Patavina», XVI (1969), p. 36—69.

9. Vezi nota 1.

10. J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918, p. 447—448.

sînt în stare să-l laud pe acesta (Ulfila) după vrednicie, dar nici nu îndrăznesc să-l trec cu totul sub tăcere. Sînt dator acestuia (lui Ulfila) mai mult decît oricui pentru cît de mult și în ce mare măsură a lucrat el asupra mea ; căci din fragedă copilărie *m-a luat de la părinții mei ca ucenic*, m-a învățat Sfintele Scripturi și mi-a descoperit adevărul, iar prin milostivirea lui Dumnezeu și harul lui Hristos, m-a crescut în credință trupește și sufletește *ca pe fiul său*» [11].

J. Zeiller, eruditul istoric al creștinismului ilirian, l-a socotit la început pe Auxențiu, cu oarecare probabilitate, de origine gotă [12], apoi a ezitat, exprimîndu-se astfel : «Nu se știe dacă el aparținea aceleiași rase (gotă, ca Ulfila), sau era fiu de arieni din imperiu» [13].

Vasile Pârvan crede că Auxențiu de Durostorum era «biograful latin al lui Ulfila, dar nu precizează dacă era de la nordul sau sudul Dunării» [14].

Mai degrabă trebuie să credem că Auxențiu era un *moesoroman, din sudul Dunării,* avînd în vedere faptul că cetatea Durostorum (Silistra), unde a păstorit el ca episcop, se afla în drepata Dunării, pe teritoriul Imperiului roman de Răsărit, numit și *Romania,* denumire moștenită apoi de geto-daco-romanii din Dacia Carpatică și Scythia Minor sau Dacia Pontică (Dobrogea).

Zeiller presupune că Auxențiu, discipolul iubit al lui Ulfila, a ajuns episcop de Durostorum în timpul domniei împăratului arian Valens (364—378), înainte de 378, și a păstorit aici pînă la moartea prietenului și dascălului său Ulfila în 383 [15]. El n-ar fi pentru Auxențiu numai dascălul care l-a instruit în religia creștină, ci și superiorul căruia acesta îi datora ascultare. Scrisoarea lui Auxențiu, *epistola laudatoria,* n-ar fi altceva decît un cuvînt funebru care însoțea înștiințarea făcută diocezanilor săi despre moartea lui Ulfila [16].

Ipoteza lui Fr. Kauffmann, editorul scrierii *Dissertatio Maximini contra Ambrosium,* că Auxențiu a fost urmașul lui Ulfila pe scaunul episcopal de la Durostorum (Silistra), iar în 381 l-ar fi însoțit pe acesta la Constantinopol, cu ocazia ținerii Sinodului al II-lea ecumenic între 1 mai și 9 iulie 381, nu se întemeiază pe nimic sigur [17]. Scrisoarea lui Auxențiu nu conține nici o aluzie la succesiunea acestuia pe scaunul de Durostorum, iar Ulfila apare în documentele istorice ale timpului, după 350, ca episcop al goților refugiați în sudul Dunării pe teritoriul Imperiului Roman la Nicopolis ad Istrum (Nicup), în provincia Moesia Inferior (Secunda).

Ceea ce se știe sigur este faptul că în 383, din cauza măsurilor luate de împăratul Teodosie cel Mare (379—395) contra episcopilor arieni și

11. *Scrisoarea episcopului Auxențiu de Durostorum,* ed. Fr. Kauffmann, 75, traducerea ne aparține.

12. J. Zeiller, *Les origines chrétiennes...,* p. 339.

13. J. Zeiller, art. *Auxence,* în «Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique», t. V, Paris, 1930, col. 936.

14. V. Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman,* București, 1911, p. 69—150 ; Iorgu Stoian, *art. cit.,* p. 332.

15. J. Zeiller, art. *Auxence,* în *Dict. cit.,* p. 937.

16. Idem, *Les origines chrétiennes...,* p. 448.

17. Fr. Kauffmann, *op. cit.,* p. 59 ; Iorgu Stoian, *Auxentius episcop arian de Durostorum,* în «Biserica Ortodoxă Română», LVI (1938), nr. 7—8, p. 331.

pnevmatomahi care n-au aderat la credința niceeană (ortodoxă), stabilită la Sinodul I ecumenic de la Niceea din 325, Auxențiu de Durostorum a trebuit să-și părăsească scaunul. El s-a refugiat la Mediolanum (Milano), unde s-a bucurat de protecția împărătesei ariene Iustina, mama împăratului minor Valentinian al II-lea (384—392), o aderentă fidelă a formulei ariene de la Rimini din 359, ocupînd ca episcop arian scaunul episcopal al primului Auxențiu de Milan († 374), un arian originar din Capadocia. La Milano, el a luat conducerea ereticilor arieni din oraș care s-au arătat foarte turbulenți și aprigi, îndeosebi față de Sf. Ambrozie († 4 apr. 397), arhiepiscopul orașului. Deși Sf. Ambrozie spune că «nu se cunoaște cine este» — ne cognosceretur qui esset [18], el se exprimă foarte dur referitor la persoana lui Auxențiu al II-lea de la Milano și crede totuși că acesta venea din Scythia (Minor), unde se numea *Mercurinus*, iar la Milano, spre a nu se cunoaște cine este și de unde vine, și-a schimbat numele în *Auxentius*, ca să înșele poporul. Iată cuvintele sfîntului Ambrozie: «*Mutavit ergo vocabulum, sed perfidiam non mutavit. Alius in Scythiae partibus dicebatus, alius hic vocatur: nomina pro regionibus habet. Habet ergo jam duo nomina; et si hinc alio perrexerit, habebit et tertium...*» [19] — «*Și-a schimbat așadar numele, dar nu și-a schimbat perfidia. Cu un nume își spunea în părțile Scythiei, cu un altul se numește aici: are nume după regiuni. Are, deci, deja două nume; și dacă s-ar duce altundeva, va avea și pe al treilea*».

Sprijiniți de împărăteasa Iustina, ereticii arieni, în frunte cu Auxențiu II, au cerut insistent în 385 să li se dea *Basilica Portiana*, situată la intrarea în orașul Milano, dar Sf. Ambrozie s-a opus categoric. El s-a închis cu mulțimea credincioșilor niceeni (ortodocși) în basilică, temîndu-se de un atac armat din partea arienilor. Curtea imperială, favorabilă arienilor, n-a îndrăznit să facă uz de forță. În timpul ședерii în biserică, creștinii ortodocși făceau privegheri, cîntînd antifoane și imnuri. Aceea care însuflețea mulțimea credincioșilor era Sf. Monica, mama Fer. Augustin († 430) [20].

În această situație, rosti Sf. Ambrozie celebrul său *discurs contra lui Auxențiu*, în care îndrăzni să combată chiar pe împărat, curtea sa, ostilă ortodocșilor, exprimîndu-se în acești termeni: «*Imperator intra Ecclesiam et non supra Ecclesiam est*» — «*Împăratul este în Biserică și nu peste Biserică*» [21].

O lună mai tîrziu, cu ocazia sărbătorii Paștelui din 385, Auxențiu II și arienii au încercat să smulgă cu forța *Basilica Nova* din Milano, ca-

18. Sf. Ambrozie, *Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis*, 22, P.L., XVI, col. 1056. Cuvîntarea este inserată în Epistola XXI, adresată împăratului Valentinian al II-lea. P.L., XVI, col. 1049—1062. 19. Sf. Ambrozie, *ibidem*.

20. Paulinus, *Vita Ambrosii*, 12—18, P.L., XIV, col. 33—34; Fer. Augustin, *Confessiones*, IX, 7, 15, P.L., XXXII, col. 770; ed. P. de Labriolle, Sf. Augustin, *Confessiones*, t. II, livres IX—XIII, Paris, 1937, p. 220; ed. Pius Knöll, în «Corp. Script. Eccl. Lat.», t. XXXIII, 1, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1896, p. 208. Vezi și edițiile: M. Pellegrino, *Paolino di Milano, Vita di Sant'Ambrogio*. Introduzione, teste critico e note, Roma, 1961; M. S. Kaniecka, *Vita Sancti Ambrossi Mediolanesis episcopi a Paulino...* text latin cu trad. engleză, Washington, 1928.

21. Sf. Ambrozie, *Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis*, 36, P.L., XVI, col. 1018.

tedrala sf. Ambrozie, dar fără succes. O nouă tentativă au făcut arienii în 386, cînd Sf. Ambrozie a fost invitat să cedeze arienilor cele două basilici [22].

Scrisoarea lui Auxenţiu de Durostorum este autentică. În privinţa cuprinsului, o problemă dificilă este să se poată stabili cît din ea aparţine lui Auxenţiu şi cît aparţine episcopului Ulfila. Este sigur că în cea mai mare măsură partea dogmatică aparţine lui Ulfila, după cum ne relatează Auxenţiu însuşi, exprimîndu-se astfel: «*Et haec omnia de divinis Scripturis eum dixisse et nos describisse, qui legit, intellegat*» [23] — «*Şi cel ce citeşte toate acestea să înţeleagă că el* (Ulfila) *le-a spus din Sfintele Scripturi, iar noi le-am scris*». Comentariul la învăţătura dogmatică a lui Ulfila, referitoare la raporturile persoanelor Sfintei Treimi, la Dumnezeirea şi ordinea lor, precum şi informaţiile istorice despre viaţa şi activitatea misionară a episcopului Ulfila la nordul şi sudul Dunării, aparţin lui Auxenţiu.

Astfel, Auxenţiu spune că acesta (Ulfila), «prin pronia dumnezeiască şi milostivirea lui Hristos, din citeţ, a fost hirotonit la 30 de ani episcop peste neamul goţilor, pentru mîntuirea multora...» — «*propter multorum salutem, in gente Gothorum de lectore triginta annorum episcopus est ordinatus*» [24].

Auxenţiu relatează, de asemenea, că magistrul său, episcopul Ulfila, hirotonit la Antiohia la vîrsta de treizeci de ani în 341, episcop pentru goţi, a predicat credinţa creştină patruzeci de ani printre goţii de la

22. Sf. Ambrozie, *Epistola XXI, către Valentinian II*, 17, P.L., XVI, col. 1055; *Epistola XX către sora sa Marcellina*, P.L., XVI, col. 1036—1045.

Pentru tulburările arienilor la Milano, în frunte cu Auxenţiu II să se vadă studiile: M. Simonetti, *La politica antiariana di Ambrogio*, în «Studia Patristica Mediolanensis», 61 (1976), p. 266—285; Y. M. Duval, *Ambroise de Milan. XVI centenaire de son élection episcopale*, în «Etudes Augustiniennes», Paris, 1974; L. Cracco-Ruggini, *Ambrogio et le oppozitioni anticattoliche fra il 383 e il 390*, în «Augustinus», 1974, p. 409—449; E. Cattaneo, *La religione a Milano nel'età di Sant'Ambrogio*, Milano, 1974; G. Gottlieb, *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian*, Göttingen, 1973; M. Meslin, *Les arians d'Occident*, Paris, 1967, p. 53 ş.u.; G. Handler, *Wulfila und Ambrosius*, Stuttgart, 1961; A. Paredi, *Sant'Ambrogio e la sua età*, ed. 2-a, Milano,1960; M. Jourjon, Ambroise de Milan, Paris, 1956; W. Wilbrand, *Ambrosius* († 397), în «Reallexikon für Antike und Christentum», Bd. I., Stuttgart, 1950, col. 366—373; U. Pestalozza, *La religione di Ambrogio*, Milano, 1949; P. Gorla, *Vita di Sant'Ambrogio dottore della Chiesa* Milano, 1944; L. Castano, *Sant' Ambrogio*, Torino, 1940; J. Schuster, *Sant' Ambrogio e le più antiche basiliche milanesi*, Milano, 1940; Idem, *Sant'Ambrogio, vesovo di Milano*, Milano, 1940; G. Bardy, *L'Occident en face de la crise arienne*, în «Irénikon», Louvain, XVI (1939), no. 5, p. 421 ş.u.; F. H. Dudden, *The life and times of St. Ambrose*, 2 vol., Oxford, 1935; J.-R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris, 1933, p. 141—149; A. Queirolo, *Ambrogio di Milano, console di Dio*, Roma, 1939; U. Moricca, *Sant'Ambrogio*, Torino, 1928; R. Wirtz, *Der heilige Ambrosius und seine Zeit*, Trier, 1924; E. Buonaiuti, *Sant'Ambrogio*, Roma, 1923; J. Zeiller, *Les origines chretiennes...*, p. 338—339; P. de Labriolle, *Sant'Ambroise*, Paris, 1908.

În limba română: Pr. Prof. I. Rămureanu, *art. cit.*, p. 430—431; Prof. Iorgu Stoian, *art. cit.*, p. 335, este de părere că «este foarte greu, dacă nu chiar imposibil, să se dovedească că Auxenţius de Milan este una şi aceeaşi persoană cu Auxenţius de Durostor». Altă bogată bibliografie se află la Maria Grazia Mara, *Ambrogio di Milano*, în lucrarea: Angelo di Berardiono-Joh. Quasten, *Patrologia*. Vol. III, *Dal Concilio di Niceea (325) al Concilio di Calcedonia (451)*. I. Padri latini, Torino, 1978, p. 141—143.

23. *Epistola lui Auxenţiu*, 54, ed. Fr. Kauffmann, p. 74.

24. *Ibidem*, 56, ed. cit., p. 75.

nordul și sudul Dunării, și printre locuitorii autohtoni geto-daco-romani, între 341—383. La început, el a predicat credința niceeană (ortodoxă), apoi arianismul. Între 341 și 348 a predicat șapte ani la nordul Dunării, apoi, după 348, *din cauza persecuției creștinilor pe pământ barbar* [25], a trecut cu o parte dintre goții creștini la sudul Dunării, pe teritoriul Imperiului roman de Răsărit, numit și Romania, stabilindu-se, cu aprobarea împăratului Constanțiu, la Nicopolis ad Istrum (Nicup), la poalele munților Haemus (Balcani), în Moesia Inferior.

Iată cuvintele lui Auxențiu :

«Haec et his similia exsequente quadraginta annis in episcopatu gloriose florens apostolica gratia grecam et latinam et goticam linguam sine intermissione in una et sola ecclesia Christi predicavit...» [26] — «Savîrșind acestea și altele asemănătoare acestora, strălucind cu glorie în episcopat *patruzeci de ani*, a predicat fără întrerupere, prin harul apostolic, în *limba greacă, latină și gotă*, în una și singura Biserică a lui Hristos». Este în afară de orice îndoială că episcopul Ulfila a predicat în grecește pentru greci, în gotă pentru goți și în latină pentru geto-dacoromanii de la nordul și sudul Dunării.

În continuare, Auxențiu ne dă știrea prețioasă că Ulfila a lăsat multe tratate și traduceri. Între acestea din urmă trebuie înțeleasă traducerea cărților Bibliei, în afară de Cărțile Regilor, în limba gotă, traducere care constituie primul monument literar al limbii germane vechi. Referitor la tratatele și traducerile episcopului Ulfila, iată cum se exprimă Auxențiu :

«Qui et ipsis tribus linguis plures tractatus et multas interpretationes volentibus ad utilitatem et ad aedificationem sibi ad aeternam memoriam et mercedem post se dereliquid» [27]. — «Acesta a lăsat după sine și în cele trei limbi mai multe tratate și traduceri celor ce vor voi, spre a le fi de folos și spre zidire, iar sie-și spre veșnică amintire și răsplată».

Auxențiu ne dă, de asemenea, informații prețioase despre prima persecuție *in varvarico* — pe pământ barbar, adică în Gothia nord-dunăreană, contra creștinilor, care a izbucnit între 348—350, spunînd despre acestea următoarele: «Acolo..., s-a pornit atunci cu furie tiranică, din partea necredinciosului și nelegiuitului jude al goților, persecuția creștinilor pe pământ barbar» — *«tyranico terrore in varvarico cristianorum persecutio est excitata»* [28]. Auxențiu nu ne dă numele acestui jude păgîn al goților, dar știm din *Martiriul Sfîntului Sava Gotul*, înecat în rîul Buzău la 12 aprilie 372, din ordinul său, că se numea Atharid, fiul dregătorului got Rothesteu [29].

Episcopul Ulfila n-a mai putut rămîne la nordul Dunării, ci s-a refugiat în 348 cu un mare număr de credincioși la sudul Dunării. Iată ce ne spune Auxențiu : «Și, bîntuind acolo cu furie persecuția (în Gothia nord-dunăreană), după martiriul glorios al multor slujitori și slujitoare ale lui Hristos, împlinind numai șapte ani de episcopat, amintitul bărbat,

25. *Ibidem*, 59, ed. cit., p. 75. 26. *Ibidem*, 53, ed. cit., p. 74.
27. *Ibidem*, 54, ed. cit., p. 74. 28. *Ibidem*, 58, ed. cit., p. 75.
29. *Martiriul Sfîntului Sava Gotul*, IV, 5; V, 3; VI, 1, 2, 3, 4; VII, 1, 3, 5, ed. R. Knopf-G. Krüger, *Ausgewählte Märtyrerakten*, 3-e auflage, Tübingen, 1929, p. 121. 122, 123.

prea sfîntul și fericitul *Ulfila fiind alungat cu o mare mulțime de mărturisitori (credincioși) din ținutul barbar pe pămîntul Romaniei — cum grandi populo confessorum de varvarico pulsus in solo Romaniae* (adică pe teritoriul Imperiului roman de Răsărit), a fost primit cu cinste de împăratul Constanțiu, de fericită amintire, pînă acum» [30].

Apoi, Auxențiu conchide astfel: «Dumnezeu a eliberat din pămînt barbar — de varvarico, pe mărturisitorii Sfîntului Său Fiu, Unul Născut, i-a făcut să treacă Dunărea și să-I servească în munți după imitarea sfinților» [31].

Cum am amintit mai înainte, episcopul Ulfila și credincioșii care l-au urmat s-au stabilit în sudul Dunării, pe teritoriul Imperiului roman de Răsărit, numit și Romania, la Nicopolis ad Istrum (Nicup), în Moesia Inferior, unde goții creștini s-au putut menține pînă în secolul al V-lea. Aici Ulfila a mai păstorit 33 de ani [32].

Scrisoarea lui Auxențiu este foarte importantă și pentru faptul că este unul din primele documente latine în care întîlnim cuvîntul *Romania* [33], pentru denumirea unui teritoriu locuit de romani, în cazul de față Imperiul roman de Răsărit, în opoziție cu *varvaricum* (barbaricum), care desemna atunci teritoriul de la nordul Dunării, ocupat de barbari, adică de popoarele migratoare în căutarea unor noi așezări în Europa.

În limba greacă, întîlnim termenul de *Romania* — Ῥωμάνια în textul *Martiriului Sfîntului Sava Gotul* [34] scris, după toată probabilitatea în 273 la nordul Dunării de unul dntre preoții Bisericii Gothiei, cunoscători ai limbii grecești, poate de preotul Sansalas.

Denumirea de *Romania* dată Imperiului roman de Răsărit pentru romanii din sudul Dunării, au moștenit-o apoi geto-daco-romanii de la nordul Dunării, căci românii, indiferent de provinciile pe care le-au locuit și au primit unele denumiri de la ele, s-au numit totdeauna și pretutindeni *români*, iar din secolul al XIX-lea statul care formează poporul român s-a numit România, adică țara românilor.

Pentru a se putea înțelege sensul cuvintelor latine creștine din Scrisoarea lui Auxențiu de Durostorum, este nevoie să expunem pe scurt doctrina ariană a episcopului Ulfila și a discipolului său, Auxențiu, așa cum reiese ea din Scrisoarea acestuia.

Au existat în erezia ariană trei partide:

1. Partida *semiarienilor* sau *eusebienilor*, susținută de episcopii Eusebiu de Nicomidia și Eusebiu de Cezareea, numiți și *homoiousieni*, nume

---

Vezi și trad. în lb. rom. de Pr. prof. Ioan Rămureanu, *Actele Martirice*, București, 1982, p. 322 și 323. St. P. Năsturel, *Les Actes de Saint Sabas le Goth* (B.H.G. 1607), *Histoire et Archeologie*, în «Revue de Etudes Sud-est Européennes», VII, (1969), no. 1, p. 175—197. 30. *Ibidem*, 59, ed. cit., p. 75.

31. *Ibidem*, 59, ed. cit., p. 75. 32. *Ibidem*, 60, ed. cit., p. 75.

33. *Ibidem*, 60, ed. cit., p. 75. *Degens cum suo populo in solo Romaniae* — «petrecînd cu poporul său pe pămîntul *Romaniei*», adică al Imperiului roman. Pentru termenii *Romanus*, *Romania*, vezi între alții C. Tagliavini, *Le lingue neolatine*, ed. IV-a, Bologna, 1972, p. 159—170. Traducere românească, *Limbile latine*, București, 1977, p. 121—130; G. Ivănescu, *Istoria limbii române*, Iași, 1980, p. 249—251.

34. *Martîriul Sîntului Sava Gotul*, IV, 2, și VIII, 1: Ῥωμάνια, ed. R. Knopf.-G. Krüger, *Ausgewählte Märtyrerakten*, 3-a, Auflage, Tübingen, 1929, p. 421, 123; Pr. prof. I. Rămureanu, *Actele martirice*, București, 1982, p. 315, 324.

derivat de la termenul grecesc ὁμοιούσιος, care susținea că Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, este «*asemănător în substanță cu Tatăl*» — ὁμοιούσιος τῷ Πατρί, doctrină pe care creștinii niceeni (ortodocși) au refuzat s-o accepte ca ortodoxă, dat fiind că ea reprezenta poziția doctrinară eretică a arienilor, partizanii preotului eretic Arie din Alexandria, condamnat de Sinodul I ecumenic de la Niceea, din 325. Ortodocșii se numeau *niceeni* sau *homoousieni*, nume derivat de la termenul grec ὁμοούσιος, pentru că credeau, potrivit revelației Sfintei Scripturi, că Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos este consubstanțial cu Tatăl — ὁμοούσιος τῷ Πατρί [35].

2. Partida arienilor extremiști, numiți *anomieni*, de la termenul grec ἀνόμοιος = *neasemănător*, pentru că afirmau că Fiul lui Dumnezeu este «neasămănător în toate și în substanță cu Tatăl» — ἀνόμοιος καὶ κατὰ πάντα καὶ κατ'οὐσίαν τῷ Πατρί.

3. Partidul arienilor moderanți, numiți *omoieni*, de la termenul grec ὅμοιος = *asemănător*, care susțineau că Fiul lui Dumnezeu este «*asemănător în toate cu Tatăl*» — ὅμοιος τῷ Πατρὶ κατὰ πάντα. Această formulă ariană moderată, acceptată mai întîi în 359 de sinoadele de la Rimini, în Italia și Seleucia, în Asia Mică, s-a impus la sinodul de la Constantinopol din 360, în tot Imperiul roman, mai ales în Imperiul roman de Răsărit, sub împărații Constanțiu (337—361) și Valens (364—378) [36].

La această formulă ariană — omiană — moderată s-a referit desigur Fer. Ieronim († 420), cînd s-a exprimat cu indignare: *Ingemuit totus orbis et Arianum se esse miratus est*» — «*Tot universul a suspinat și s-a mirat că este arian*» [37].

Episcopul Ulfila a aderat din 360 la partida ariană moderată, numită omiană, dar teologia ariană expusă de Eudoxiu în Scrisoarea sa e mult mai apropiată, cum vom vedea, de formula ariană extremistă, numită anomiană, după care Fiul lui Dumnezeu este ἀνόμοιος τῷ Πατρί = «*neasemănător cu Tatăl*».

După concepția teologică a lui Auxențiu și, desigur și a lui Ulfila, avînd în vedere că Auxențiu pretinde că reproduce doctrina acestuia, există «*un singur Dumnezeu adevărat, Tatăl lui Hristos... El singur este nenăscut, fără început, fără sfîrșit, veșnic; ...nesfîrșit, necuprins, nevăzut, nemăsurat; nemuritor, nestricăcios, neîmpărtășibil (inaccesibil), fără substanță trupească; necompus, simplu; neschimbător, neîmpărțit, nemișcat; neavînd nici o nevoie; de nepătruns, nedespărțit; necondus; necreat, nefăcut; desăvîrșit în ființa sa unică...*» [37 bis].

---

35. ὁμοούσιος καὶ συναΐδιος ἐστιν Υἱὸς τῷ Πατρί, Sozomen, Ist. bis., I, 15, ed. J. Bidez, und Gh. Gh. Hansen, în «Die griech. christ. Schrifst. der ersten Jahrhunderte, t. 50, Berlin, 1950, p. 33. Termenul ὁμοούσιος = *consubstantialis* = *deoființă* a trecut în Simbolul niceean. Vezi pe larg la Pr. prof. I. Rămureanu, *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, aici p. 19 și 39—43.

36. Vezi principiile ereziei ariene la Pr. prof. I. Rămureanu, *Sinodul I ecumenic de la Niceea...*, în rev. cit., p. 16—19, cu bibliografia respectivă, p. 18—19. Pentru partidele ariene, vezi: Pr. prof. I. Rămureanu, *Comunicare* în *Actes du XV-e Congrès International des sciences historiques*, 10—17 août (1980), t. IV, 1, Bucarest, 1982, p. 545.

37. Fer. Ieronim, *Dialogus contra Luciferianos*, P.G., XXIII, col. 181 BC.

37 bis. *Epistola lui Auxențiu*, 42, ed. cit., p. 73.

După cum reiese din text, acest Dumnezeu este inaccesibil oamenilor și imuabil, stînd față de omenire într-o splendidă singularitate și imobilitate.

Atunci, cum s-a creat universul și omul? Neputînd face direct creațiunea universului, datorită inaccesibilității și imobilității Sale, Dumnezeu Tatăl a creat în acest scop un intermediar, pe Fiul Său, Unul Născut, idee care ne amintește de teoria eonilor și a emanațiilor lor din Dumnezeul suprem, profesată îndeosebi de teologia gnostică din secolele II și III. «Acesta, se exprimă Auxențiu, fiindcă era singur, nu pentru împărțirea sau micșorarea Dumnezeirii Sale, ci pentru arătarea bunătății și puterii Sale, prin singura Sa voință și putere..., a creat (creavit) și a născut pe Unul Născut Dumnezeu, L-a făcut și pus temelie» [38]. Se remarcă din acest text că Fiul lui Dumnezeu este nu numai *născut din Tatăl* ci și «creat», doctrină eretică față de credința ortodoxă, întrucît reduce pe Fiul lui Dumnezeu pe măsura rațiunii umane la nivelul *creaturilor*.

În concepția teologică a lui Auxențiu, Fiul lui Dumnezeu este numit *«al doilea Dumnezeu și făcător a toate»* — *«secundus Deus et auctor omnium»*, ceea ce îl duce la diteism. Iată cuvintele sale: «Acest *al doilea Dumnezeu* și făcător a toate este de la Tatăl, după Tatăl, pentru Tatăl și spre mărirea Tatălui... avînd, însă, mai mare ca El pe Dumnezeu, Tatăl Său» — *«Maiorem habentem Deum et Patrem suum»* [39].

Pentru a accentua și mai mult deosebirea dintre dumnezeirea Tatălui și a Fiului, Auxențiu spune următoarele: *«Este deosebire între dumnezeirea Tatălui și a Fiului, a Dumnezeului Cel nenăscut și a Dumnezeului Cel Unul Născut* (Iisus Hristos), *căci Tatăl este într-adevăr creatorul creatorului, iar Fiul este creatorul întregii creațiuni. Tatăl este Dumnezeul Domnului, Fiul, însă, este Dumnezeul întregii creaturi»* [40].

După ce Auxențiu arată deosebirea dintre Tatăl și Fiul, pe care-L socotește, cum am văzut *«un al doilea Dumnezeu»*, el atacă pe toți aceia care nu au aceeași învățătură cu a lui, începînd cu *omousienii* sau *niceeni* (ortodocșii), despre care se exprimă — nu numai cu duritate, ba chiar cu ură. Iată cuvintele sale: *«Iar urîcioasa, blestemata, reaua și strîmba învățătură a omousienilor (ortodocșilor) a disprețuit-o, și a călcat-o în picioare ca pe o descoperire diavolească și ca pe o învățătură a demonilor»* — pentru că, la aceștia, afirmă Auxențiu, «persoanele (divine) nu sînt amestecate și legate la un loc, ci despărțite și deosebite» [41].

Cît despre *semiarieni* sau omoiousieni, el se exprimă astfel: «El a deplîns și s-a ferit de eroarea și nepietatea omoiousienilor (semiarienilor...) pentru că nu susțineau asemănările, ci tendințele deosebite» [42].

Trece apoi la toți ereticii, despre care spune că *«nu sînt creștini, ci anticriști, nu sînt pioși, ci nepioși, nu sînt religioși, ci nereligioși, nu sînt smeriți, ci îndrăzneți, nu au speranță, ci sînt fără speranță, nu sînt adoratorii lui Dumnezeu, ci fără Dumnezeu, nu sînt învățăto-*

38. *Ibidem*, 43, ed. cit., p. 73.
39. *Ibidem*, 44—45, ed. cit., p. 73.
40. *Ibidem*, 46, *ed. cit.*, p. 74.
41. *Ibidem*, 45 și 47, *ed. cit.*, p. 73 și 74.
42. *Ibidem*, 47, *ed. cit.*, p. 74.

ri, ci înșelători, nu sînt predicatori, ci amăgitori» [43]. Aceștia sînt maniheii, marcioniții, montaniștii, paulienii (adepții lui Pavel de Samosata), sau sabelienii, antropienii sau patripasienii (cei ce credeau că Dumnezeu Tatăl a suferit cu trupul pe cruce), fotinienii (aderenții lui Fotin de Sirmium), novațienii sau donatiștii, homoousienii (ortodocșii), homoiousienii sau macedonienii [44]. Cum vedem el pune pe *niceeni (ortodocși)* sau homoousieni laolaltă cu toți ereticii din Biserica veche. Foarte curioasă este poziția lui Auxențiu față de Duhul Sfînt, despre care se exprimă echivoc și se ferește cu abilitate să-l numească Dumnezeu, deși Auxențiu spune despre dascălul său, Ulfila, că el a mers la Constantinopol pentru a combate erezia macedonenilor sau pnevmatomahilor pe care-i trece în rîndul ereticilor [45]. Iată cum se exprimă el: *«Duhul Sfînt nu este nici Tată, nici Fiu, ci a fost făcut de Tatăl prin Fiul mai înainte de toate. El nu este nici primul, nici al doilea, ci a fost așezat de primul prin al doilea pe treapta a treia. El nu este nici nenăscut, nici născut, ci a fost creat de Cel nenăscut prin Unul Născut, pe a treia treaptă, potrivit predicării evanghelice și tradiției apostolice...»* [46].

Apoi întărește cele spuse despre Duhul Sfînt, precizînd astfel: «Duhul Sfînt, Mîngîietorul (advocatus) nu poate fi numit nici Dumnezeu, nici Domn, căci și-a primit ființa de la Dumnezeu prin Domnul. El nu este nici autor, nici creator, ci luminător și sfințitor, învățător și povățuitor, ajutător și mijlocitor de haruri, garanție a moștenirii cu care am fost însemnați pentru ziua mîntuirii, fără de care nimeni nu poate numi Domn pe Iisus după cuvîntul Apostolului... decît Duhul Sfînt» [47].

În Crezul sau Simbolul său de credință, însă, episcopul Ulfila se arată mult mai moderat și mai apropiat de credința niceeană (ortodoxă) decît comentarul lui Auxențiu, plin de virulență și ură chiar împotriva *homousienilor* (niceenilor sau ortodocșilor) pe care-i pune în rîndul ereticilor vechii Biserici.

Iată cum definește Ulfila raportul dintre cele trei persoane dumnezeiești ale Sfintei Treimi, în Crezul său: *«Cred că este un singur Dumnezeu, Tatăl; singur nenăscut și nevăzut; Și într-unul născut Fiu al Său, Domnul și Dumnezeul nostru, creatorul și făcătorul a toată făptura, Care nu are pe nimeni asemenea Sieși. Unul este așadar Dumnezeul tuturor, Tatăl, care este Dumnezeul Dumnezeului nostru (Iisus Hristos), și unul Duhul Sfînt, putere care luminează și sfințește, precum a spus Hristos, după învierea apostolilor Săi... El nu este, însă, nici Dumnezeu, nici Domn, ci slujitor credincios al lui Hristos, nu egal, ci supus și ascultător Fiului în toate; iar Fiul este supus și ascultător lui Dumnezeu, Tatăl Său și îi este asemănător după Scripturi...»* [48].

Această părere eretică a lui Auxențiu despre Sfîntul Duh este curioasă și a produs o mare nedumerire, fiind cunoscut pe atunci faptul că Sinodul al II-lea ecumenic, întrunit la Constantinopol între 1 mai și 9 iulie 381, a definit învățătura despre Sfîntul Duh astfel: *«Noi am ră-*

43. *Ibidem*, 49, *ed. cit.*, p. 74. 44. *Ibidem*. 45. *Ibidem*, 61, rînd 39, p. 75.
46. *Ibidem*, 50, *ed. cit.*, p. 74.
47. *Ibidem*, 51, *ed. cit.*, p. 74. Auxențiu se referă la textele din Ioan I, 3; 14, 6; I Cor. 8, 6; 12, 3; «tot așa nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus — decît în Duhul Sfînt». 48. *Ibidem*, 63, *ed. cit.*, p. 76.

mas la credința evanghelică hotărîtă de cei 318 Părinți de la Niceea... pe care s-o aprobăm ca pe cea mai veche credință în armonie cu Botezul, care ne învață să credem în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, adică într-o singură Dumnezeire, putere și ființă a Tatălui și a Fiului și a Sfîntului Duh, de aceeași cinstire și demnitate, a Cărei împărăție este veșnică în trei ipostasuri, adică în trei persoane desăvîrșite...» [49].

Neputința de înțelegere a lui Auxențiu a dogmei Sfintei Treimi, mai ales a raporturilor celor trei persoane ale unei singure Dumnezeiri, a făcut pe istoricul francez Louis Saltet să caracterizeze teologia lui Ulfila și a discipolului său, Auxențiu, în modul acesta : «În rezumat, teologia lui Ulfila, este aceea a partidului arian care va ajunge să se impună la curtea din Constantinopol (360) după înfrîngerea eusebienilor (semiarienilor). *Credo-ul lui Ulfila este mai degrabă homoian, comentarul lui Auxențiu este anomian*» [50].

Ne rămîne acum să facem o scurtă analiză fonetică și sintactică a limbii latine din Scrisoarea lui Auxențiu, semnalînd totodată și unele particularități de vocabular. Asupra acestora a atras atenția, înaintea noastră, Prof. Iorgu Stoian [51], H. Mihăiescu [52] și Pr. Prof. Ioan Coman [53].

Particularități fonetice :

a. Lipsa asimilării la unele cuvinte. Astfel Auxențiu scrie : *adfectus* (74, 6) [54] *adprovabat* (74, 24), *describsisse* (74, 43), *scribturis* (73, 39 ; 74, 32 și 42), *scribturas* (74, 7—8), *scribturarum* (73, 27), *inluminator* (74, 27), *inluminatem* (74, 10) *inmaculatus* (75, 45), inmensum (73, 19), inmortalem (73, 19), inmoviles (73, 21), *inmoviliter* (73, 25), *inmutavilem* (73, 21) ; *inreligiosos* (74, 10). Alteori, însă, menține asimilarea lui *n* în *m*, ca în *imminente* (75, 27).

b. Traducerea frecventă a consoanei *b* în *v*, ceea ce demonstrează că începuse în spațiul Imperiului roman *tranziția latinei* clasice spre latina medievală și formarea limbilor neoromanice. Astfel, Auxențiu scrie : *inaccesivilem* (73, 21) *incapavilem* (73, 19), *incommunicavilem* (73, 20), *incomparaviliter* (73, 22), *incorruptivilis* (73, 20, 25), *incorruptiviliter* (73, 25), *inmovilis* (73, 25), *inmovilem* (73, 21), *inmoviliter* (73, 25), *inmutavilem* (73, 21), *impassivilis* (73, 24, și 38), *impassiviliter* (73,

49. Teodoret, *Ist. Bis.*, V, 9, ed. L. Parmentier-F. Scheidweiler, în «Die griech. christ. Schrifsteller der arsten Jahrhunderte», 2-e Auflage, Band, 44 (19), Berlin, 1954, p. 322. Traducere Pr. Prof. I. Rămureanu, *Sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol (381). 1600 de ani de la întrunirea lui*, în «Ortodoxia», XXX (1981), nr. 3, p. 285—336, aici p. 321—322, cu bogată bibliografie.

50. Louis Saltet, *Un texte nouveau : La Dissertatio Maximini contra Ambrosium*, în «Bulletin de Littérature ecclésiastique», Toulouse, II (1900), p. 118 sq. ; aici p. 124—125 ; Iorgu Stoian, *art. cit.*, p. 341.

51. Iorgu Stoian, *art. cit.*, p. 343—344.

52. H. Mihăescu, *Scrisoarea lui Auxențiu de Durostorum, izvor pentru latinitatea balcanică*, în *Omagiu lui Iorgu Iordan, cu prilejul împlinirii a 70 de ani*, București, 1980, p. 607—610.

53. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Auxențiu de Durostorum*, în «Scriitori bisericești din epoca străromână», București, 1979, p. 206—212, aici p. 209—210.

54. Numerele din paranteză dintre 73—76 de la cuvintele latine se referă la pagina din ed. lui Fr. Kauffmann, iar numerele următoare se referă la rîndurile paginii.

25), *invisivilem* (73, 19 și 36 ; 76, 8), *odivilem* (73, 34) *passiviliter* (73, 21), *varvarico* (75, 22 și 34), în loc de *barbaricum,* care desemna atunci un teritoriu locuit de barbari sau de popoarele migratoare, termen pus de Auxențiu în opoziție cu Romania, teritoriu locuit de romani, sau Imperiul roman, visivila (63, 37).

În alte cuvinte, Auxențiu scrie cu b unde nu este cazul, ca în următoarele : *laborabit* (75, 2), *prabam* (73, 34 ; 74 ; 15), în loc de *pravam, sibe* (74, 12) în loc de *sive.*

c. Simplificarea diftongului ae de la genitiv, singular, și de la cuvintele cu ae, în simplu e, ca de exemplu : *beate memorie* (75, 30) în loc de *beatae memoriae ; universe creature* (74, 3), în loc de *Universae creaturae ; Romanie* (75, 30) pentru *Romaniae,* și în te*meni : ereticorum* (74, 15), alături de *haereticos* (74, 9), *grecam* (74,36), în loc de *graecam,* predicatio (74, 21), *predicator* (73, 14), *predicatores* (74, 11—12), *prevaricatores* (74, 12 ; 75, 23), *sepe* (75, 32), pentru *saepe.* În unele cuvinte se observă păstrarea diftongului ae, ca în următoarele: *aedificavat* (74, 16), *aemulator* (74, 15), *haereticos* (74, 9), *praedicatione* (74, 9) și *praedicationem* (74, 21 ; 75, 17).

Găsim, de asemenea, utilizarea diftongului *ae* în cuvinte care nu se scriu cu acest diftong, ca în *craeatum* (74, 1) pentru *creatum, craeator* (74, 27) pentru *creator.*

d. Predilecția lui Auxențiu pentru cuvinte formate cu sufixul *—tor,* ca *adiutor* (74, 28), *auctor* (73, 17, 28 ; și 32), *craeator* (74, 27), *doctor* (73, 14 ; 74, 11 și 27), *ducator* (74, 27), *imitator* (75—36), *inluminator* (74, 27), *persecutor* (75, 24), *postulator* (74, 28), *sanctificator* (74, 27).

e. Cuvîntul *Hristos* îl scrie cu *C* simplu, nu cu *Ch* și nici cu *H* = *Cristos* (74, 15, 27, 31, 33—32). Tot fără *ch* scrie și cuvîntul *cristiani* (73, 37 ; 74, 9 ; 33, 40 ; 75, 19, 21). Scrierea lui *Hristos* cu *H* în limba română este o influență a limbii grecești căci poporul român pronunță în genere *Domnul Cristos* și *creștini,* termeni scriși cu *C* fără *Ch.*

Constantinopolul, capitala Imperiului roman de Răsărit este numit *Cristianopolis* (75, 38 și 45), orașul creștin prin excelență, în opoziție cu Roma, unde se mai păstrau unele tradiții păgîne.

f. Pe Sfîntul Duh, Auxențiu Îl numește prin termenul *advocatus* (74,26), termen cu totul insolit, avînd sensul cuvîntului grecesc Παράκλητος = Paracletul ; Mîngîietorul.

g. În domeniul sintaxei sînt puține de observat. Se remarcă în Scrisoarea lui Auxențiu că după verbele latine numite *sentiendi et declarandi,* fraza nu se mai construiește cu acuzativul cu infinitiv ca în latina clasică, ci conjuncțiile *quia* și *quod* (74). Uneori, după un asemenea verb urmează subjonctivul : «*satanas... nolens faceret bene*» (75, 23).

Iată acum termenii creștini latini folosiți de Auxențiu în Scrisoarea sa, care au intrat în fondul principal de cuvinte latine al limbii române și se menține pînă azi, *semnalați de noi pentru prima dată.* Aceste cuvinte circulau de altfel în toate provinciile dunărene ale Imperiului roman, în spațiul carpato-danubiano-pontic și sud-dunărean, care este aria de formare a poporului român și a limbii române.

Adventum Cristi (venirea lui Cristos), *aedificatio* (edificare, zidire morală), *aeternus*, -a, -um (etern), *anathema* (anatemă), intrat din limba greacă prin limba latină în limba română, *anima* (inimă, cu sensul de suflet), *Antecristus* (Anticristul, adversarul lui Hristos), *apostolus*, cuvînt de origine greacă, intrat în limba română prin limba latină, *blasfemia*, și *blasphemia* (blasfemie), cuvînt de origine greacă, intrat în limba română prin limba latină, *blasfemo* și *blasphemo* (a blasfemia, blestem), *bonitas*, ac. *bonitatem* (bunătate), termen moral, *baptismum* și *baptismus* (botez), termen de origine greacă, intrat în limba română prin limba latină, *baptizo*, *-are (a boteza)*, *basilică* (biserică), termen specific latinității orientale, folosit pentru a desemna atît clădirea sau biserica materială de zid sau de lemn, cît și adunarea credincioșilor, cum se utilizează pînă azi în limba română; *coelestis* (ceresc), *coelum* (cer), *caro*, -ac. *carnem* (carne), cu sensul de corp, trup, *celebro*, -are (a celebra, sărbători), *civitas*, ac. *civitatem* (cetate) cu sensul de *civitas Dei* = *cetatea lui Dumnezeu*, *confessio*, ac. *confessionem* (confesiune, mărturisire), *confessor*, *confesor*, mărturisitor), *concilium* (conciliu, sinod), *conscientia* (conștiință), cu sens moral, *converto-*, *ere* (a converti, a trece la o nouă credință în cazul de față la credința creștină), *corono*, *-are* (a încorona), *correptio*, ac. *correptionem* (corupțiune, stricare) cu sensul de stricarea sau corupția dogmelor, *creatio*, ac. *creationem* (creație și creațiune), cu sensul de *creatio mundi* = crearea lumii, *creatura* (creatura), *creo*, *-creare* (a crea ceva), *credo*, *-ere* (a crede), *cristianitas*, ac. *cristianitatem* (creștinătate), cuvînt scris fără *h*, ca în limba română, *cristianus* (creștin), *Cristus* (Cristos), scris fără *Ch*, sau *H*. Poporul român rostește pînă azi *Cristos* și *Crist*. Grafia cu *H*, pentru *Ch* sau *C* a numelui lui Hristos este o influență tîrzie a limbii grecești, *crucifigo*, *-igere* (a crucifica), *cultor*, ac. *cultorem* (cel ce are un cult, adorator al lui Dumnezeu, închinător *cultores Dei* (adoratorii sau închinătorii lui Dumnezeu), de la verbul *colo*, *-ui*, *cultum*, *-ere*, a cultiva, a onora, a adora, *damnatus* (condamnat), de la verbul *damno*, *-are* = a condamna, *defunctus* (defunct) de la verbul *defungor*, *-functus sum*, *-fungi*, a împlini, a sfîrși, a muri, *daemon* și *demon* (demon), termen de origine greacă, δαίμων intrat în limba română prin limba latină, *deus* (zeu); Dumnezeu), *diabolicus*, *-a*, (diabolic, diavolesc), *dignus* (demn), *discipulus* (discipol), *divinitas*, ac. *divinitatem* (divinitate), *doctrina* (doctrina), *dominus* (Domnul), *episcopatus* (episcopat), *episcopus* (episcop), *epistula* (epistolă), termeni de origine greacă, intrați în limba română prin limba latină, *ereticus* și *haereticus* (eretic), termen de limbă greacă, intrat în limba română prin limba latină, *error*, ac. *errorem* (eroare), *Evangelium* (Evanghelie), termen de origine greacă intrat în limba română prin limba latină, în combinație cu adj. latin *sanctum* devine *Evangelium sanctum* (Sfînta Evanghelie), *factor*, *ac. factorem* (făcătorul, creatorul), *filius* (fiu) și *Filius Dei* (= Fiul lui Dumnezeu), *firmamentum* (firmament, tărie), ca în *firmamentum veritatis* (tăria adevărului), *frater*, *ac. fratrem* (frate) în sens creștin de *fratres cristiani* (frați creștini), folosit atît ca rudenie fizică cît și ca rudenie spirituală, *gehenna* (gheena), termen de origine ebraică, intrat în limba greacă și preluat de romani a trecut și în limba română, *gloria* (glorie), *gratia (grație)*, har, *homo* (om), *honoro* (a onora), *humilis* (umil), *humilitas*, *ac. humilitatem* (umi-

linţă), *imitator* (imitator), *imitator Christi* (imitator al lui Cristos), *imperator* (împărat ceresc), *impietas* (impietate), *impius,* (nepios), *incorporalis* (necorporal, netrupesc), *incorruptivilis* (incoruptibili, nestricăcios), *increatum* (necreat), *indignus* (nedemn), *inluminator* (luminător), *inmaculatus* (imaculat, curat, nepătat), *inmortalis* (nemuritor), *inreligiosus* (nereligios), *invisivilis* (invizibil), *judex* (judecător), *justus, -a, -um* (just, drept), *invidia* (invidie), *lex,* ac. *legem* (lege, apoi credinţă ca în *legea noastră străbună* = credinţa noastră străbună), *lumen* (lumea), *martyrium (martiriul),* cuvînt de origine greacă, intrat în limba română prin limba latină ; *meritum* (merit), *misericordia* (mizericordie), *monarchia* (monarhie) ; în expresia *monarchia Dei* (monarhia lui Dumnezeu, folosită pentru a se sublinia unitatea Dumnezeirii), *mors,* ac. *mortem* (moarte), *mortuus, -a, -um* (mort), *mysterium* (mister cu sensul de Taină), *nomen (nume)* ca în *in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* (în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh), *Oriens,* ac. *Orientem* (Orient), *pax,* ac. *pacem (pace), parens,* ac. *parentem* (Părinte), *pastor* (păstor), *pastor bonus* (păstorul cel bun), *pater* (tată, părinte), *peccare* (a păcătui), *peccator* (păcătos), *persecutio,* ac. *persecutionem* (persecuţie), *persecutor* (persecutor), *persona* (persoană), *perversus, -a, -aum* (pervers, rău), *pietas,* ac. *pietatem* (pietate), *pius, -a, -um* (pios), *pontifex,* ac. *pontificem* (pontifice), *predico-avi, tum, are* (a predica), *predicatio* (predicare), *predicator* (predicator), *profeta* (profet), *professio,* ac. *professionem* (profesiune, declaraţie, ocupaţie, învăţătură, mărturisire), *provideo, -ere* (a prevedea), *providentia* (providenţă, prevedere), *prudentia* (prudenţă, cu sens moral), *regina* (regină), *religio* (religie), *religiosus, -a, -um, (religios),* ca în *religiosi parentes* (părinţi religioşi), *rex,* ac. *regem* (rege), *reus* (rău), format din *reus, -i* (proces, deci om care se judecă, care este învinuit de fapte rele, rău), *sacerdos,* ac. *sacerdotem* (sacerdot, preot), *sacerdotalis* (sacerdotal), *sacer, -a, -um* (sacru), *sacrilegus, -a, -um* (sacrileg, nelegiuit), *saeculum* (secol), *salus* (salvare, mîntuire), *Salvator* (salvator, Mîntuitor), *santificatio* (santificare, sfinţire), *sanctificator* (santificator, sfinţitor), *sanctus, -a, -um* (sînt) în cuvinte ca Sîngeorgiu, Sîmedru (Sf. Dumitru), Sînnicoară (Sf. Nicolae), Sîntilie, Sîntămărie, Sîntion, Sînvăsîi (Sf. Vasile), Sînziene ş.a., *Satana* (Satana), cuvînt de origine ebraică intrat în limba latină şi prin latină în limba română, *Scribtura* şi *Scriptura* (Scriptură), *secta* (sectă), *servus* (serv), *sincer, -a, -um* (sincer), *spero-, -avi, -tum, are* (a spera), *spiritualis* (spiritual), *Spiritus (Spirit), Spiritus Sanctus* (Sfîntul Duh), *sublimis* (sublim, înalt), *substantia* (substanţă), pentru a defini substanţa sau fiinţa Dumnezeirii — *substantia divinitatis ; synagoga* (sinagogă, adunare), cuvînt de origine greacă, intrat în limba română prin limba latină, *terra* (ţărînă, pămînt), *terrestris* (terestru, pămîntesc), *templum* (templu), *tento, -avi, -tum, -are* (a tenta, a ispiti), *Testamentum* (Testament), *traditio* (tradiţie), *unus* (Unul), *universus,* -a, *-um* (universal), *Virgo,* ac. *Virginem* (Vărgură, Sfînta Fecioară Maria), *visibilis* (vizibil), *virtus* (vîrtute, tărie, putere, virtute).

Cum au scos în evidenţă filologii romanişti şi istoricii români şi străini, limba română s-a format ca limbă neo-romanică din limba latină populară sau orală, vorbită în provinciile romane sud-dunărene, în

Scythia Minor sau Dacia Pontică (Dobrogea) şi în Dacia Carpatică. Latina populară sau vorbită era folosită în special de coloniştii romani, militarii, comercianţii şi funcţionarii veniţi în provinciile amintite din Imperiul roman pentru a intra în legătură cu populaţiile autohtone, în cazul de faţă cu tracii, moeso-dacii din sudul Dunării şi geto-dacii din Scythia Minor şi Dacia Carpatică.

Biserica, însă, pentru răspîndirea înaltelor ei învăţături religioase şi morale, utiliza un limbaj mai elevat, mult mai apropiat de latina clasică, aşa cum se constată din *Scrisoarea lui Auxenţiu de Durostorum.* Limba lui Auxenţiu este limba latină bisericească de circulaţie universală în tot Imperiul roman la sfrîşitul secolului al IV-lea şi începutul secolului al V-lea. Deşi aceasta s-a dezvoltat din latina clasică, se remarcă totuşi în ea începutul unei tranziţii către latina medievală şi către limbile neo-romanice, în special către limba română, în care cuvintele latine creştine constituie pînă azi o parte foarte importantă din fondul ei principal.

CODEX JURIS CANONICI

(text oficial, Roma, 1983)

Arhid. Prof. Dr. IOAN N. FLOCA

La 27 noiembrie 1983 a intrat în vigoare noul Cod de drept canonic al Bisericii latine, promulgat de papa Ioan-Paul II, la 25 ianuarie 1983.

Textul oficial al codului revizuit s-a elaborat în limba latină. Textul oficial şi versiunea italiană s-a editat la Roma, 1983, sub patronatul Universităţilor Pontificia Università Lateranense şi Pontificia Università Salesiana de Unione Editori Italiani. Textul s-a mai editat şi în diferite versiuni în limbile moderne, dintre care ne-au parvenit ediţia în versiune engleză, Londra 1983 şi ediţia în versiune germană, Berlin 1983.

În prefaţa ediţiei oficiale latine şi versiunea italiană se arată pe larg istoricul formării Codului canonic şi modul de alcătuire al actualului cod, revizuit şi restructurat ca formă şi conţinut.

Din istoria Dreptului canonic se cunoaşte că în cadrul Bisericii latine ca şi în cadrul Bisericii greceşti, în primele 10 veacuri au existat numeroase colecţii de legi bisericeşti, alcătuite din iniţiativă particulară care cuprindeau normele stabilite de sinoadele ecumenice şi locale ca şi de unii Sfinţi Părinţi în Răsărit, în normele conciliilor pontificilor romani, în Apus.

La mijlocul veacului al XII-lea, pe seama Bisericii latine, călugărul Graţian în lucrarea sa : *Concordia discordantiam canonum* strînge la un loc, şi le pune de acord, normele în vigoare în vremea sa. Această lucrare care ia denumirea de Decretum Graţiani constituie prima parte din marea colecţie de legi a Bisericii latine, care după exemplul corpului de legi al împăratului Justinian (529—565), care era cunoscut sub denumirea de *Corpus Juris Civilis,* s-a numit şi aceasta, *Corpus Juris Canonici* şi conţine legile elaborate de suprema autoritate a Bisericii la-

tine, a papilor Romei, pe o perioadă de circa două secole, colecționate și sistematizate cu ajutorul experților în Drept canonic, cunoscuți sub numele de «glosatori».

Corpus Juris Canonici corespunde în oarecare măsură cu *Sintagma Canonum* sau colecția de canoane a Bisericii orientale grecești.

Mulțimea de legi apărute în cadrul Bisericii latine, în veacurile următoare, care se suprapuneau în multe privințe peste normele din *Corpus Juris Canonici* a făcut ca la Conciliul I Vatican (1871) să se pună în discuție necesitatea alcătuirii unei colecții de drept canonic.

După eforturi conjugate pe o perioadă de două decenii, în forma ei nouă, colecția universală, exclusivă și autentică, a fost pregătită sub papa Pius X și promulgată de papa Benedict XV, la 27 mai 1917 și a intrat în vigoare la 19 mai 1918 cu titlul : *Codex Juris Canonici Pii X pontificis maximi, jussu digestia Benedicti Pape XV auctoritate promulgatus,* Romae, Tipis polyglottis Vaticanis MCMXVII.

Condițiile de dezvoltare a lumii moderne, care înscrie atîtea transformări și mutații, au impus cu necesitate și urgență și o reformă a legii bisericești-canonice a Bisericii latine, în plin proces de adaptare la noile situații (aggiornamento).

Inițiativa restructurării codului aparține papei Ioan XXIII, care la 25 ianuarie 1959 arăta «necesitatea reformării codului canonic în vigoare» în scopul «restaurării vieții creștine».

Cu toate că, s-a considerat de către membrii Conciliului Vatican II (1962—1965) că, codul restructurat și reformat trebuie să reflecte principiile și normele stabilite la conciliu, lucrare ce urma să se facă după încheierea acestuia, totuși papa Ioan XXIII și urmașul acestuia papa Paul VI, chiar în timpul conciliului au stabilit comisii speciale în vederea revizuirii codului.

Lucrarea s-a continuat însă în comisii dezvoltate și mereu restructurate după încheierea lucrărilor conciliului, folosind și o nouă metodă de restructurare a materiei, reușindu-se ca la data de 25 ianuarie 1983, actualul papă Ioan-Paul II să decidă publicarea textului oficial în limba latină și intrarea lui în vigoare «a die prima Adventus anni MCMLXXXIII».

Actualul cod revizuit, este opera a numeroase «colective de specialiști» care au lucrat timp de peste două decenii, în vremea papilor Ioan XXIII, Paul VI, Ioan-Paul I, și actualul papă Ioan-Paul II, așa cum se arată pe larg în Constituția Apostolică din 25 ianuarie 1983, al cincilea an de pontificat al papei Ioan-Paul II.

Prin elaborarea codului revizuit și restructurat, spune supremul pontif al Bisericii latine, «Biserica latină își reformează și revizuiește legile disciplinare bisericești, care în conformitate cu divina învățătură a întemeietorului Bisericii, să corespundă și să ajute la realizarea misiunii mîntuitoare a Bisericii în lume.

Publicarea «principalului document legislativ», «instrument indispensabil pentru asigurarea ordinii necesare atît în viața individuală și socială, cît și în însăși activitatea Bisericii», a fost considerată, de supremul pontif, ca «un act istoric de însemnătate primordială», «expresie a autorității pontificale și solicitudinii generale», «fruct al unei cola-

borări colegiale», care formal pune de acord structura actuală a Bisericii cu credința ce constituie substanța, în lumina conciliului Vatican II, și în special a doctrinei sale ecclesiologice exprimată în Constituția Dogmatică despre Biserică : *Lumen Gentium*, și în Constituția pastorală : *Gaudium et spes*.

Noutatea în codul revizuit constă în fapt în noutatea fundamentală a hotărîrilor Conciliului Vatican II, pe linia tradiției legislative bisericești.

Printre elementele care caracterizează adevărata și originala imagine a Bisericii latine în lumina documentelor conciliului Vatican II, supremul pontif declară, că trebuie să scoatem în relief peste tot următoarele : învățătura potrivit căreia Biserica este prezentată ca «popor al lui Dumnezeu» (Lumen Gentium 2) și autoritatea bisericească este considerată «ca o slujire» (Ibid. 3) ; învățătura potrivit căreia Biserica este considerată ca «comunitate» în care membrii participă, fiecare în felul său, la tripla lucrare a lui Hristos : sacramentală, profetică și împărătească ; și învățătura că Biserica trebuie să fie ecumenică, ea fiind «garanția mîntuirii universale».

Spre deosebire de vechiul cod, din 1917, care avea numai cinci cărți cu titlu : *Norme generale* (1—86) ; *Despre persoane* (clerici, credincioși, monahi) (87—725) ; *Despre lucruri* (726—1551) ; *Despre procese* (1552—2194) și *Despre delicte și pedepse* (2195—2414), noul cod are șapte cărți cu următoarele titluri : *Norme generale* (1—253) ; *Poporul lui Dumnezeu* (254—746) ; *Funcția învățătorească a Bisericii* (247—833) ; *Funcția de sfințire a Bisericii* (834—1253) ; *Bunurile pămînteşti* (temporale) *ale Bisericii* (1254—1310) ; *Sancțiuni ale Bisericii* (1311—1399) ; și *Procesele* (1400—1752).

Cărțile, se împart în părți, titluri, capitole și articole.

Textul propriu-zis este precedat de următoarele piese :

1). Lista editurilor care au participat la editarea codului (p. 2) ; 2). Foaia de titlu (p. 3) ; 3). Indicarea responsabilului de editură și lista traducătorilor (p. 4) ; 4). Foaia de titlu completă (p. 5) ; 5). Indicarea edițiilor și avizul de aprobare a ediției (bene placito) (p. 6) ; 6). Scrisoarea patronilor ediției oficiale (p. 7—8), semnată de rectorii Universității pontificale Laterana și Universității Salesiana din 9 martie 1983 ; 7). Prezentarea ediției semnată de decanul Facultății de drept canonic și vicepreședinte al Asociației canoniștilor din Roma, din 22 februarie 1983 (p. 9—14) ; 8). Actul oficial, Constituția apostolică emisă de papa Ioan-Paul II, la 25 ianuarie 1983 (p. 16—33) prin care s-a decis tipărirea textului oficial și a traducerilor necesare în limbile moderne, și s-a pus în vigoare noul cod ; și 9). Prefața (p. 34—69).

Textului canoanelor îi urmează următoarele piese : 1). Indicele analitic (p. 969—1113) ; 2). Mic dicționar juridic-canonic (p. 1115—1127) ; 3). Indexul sau cuprinsul (p. 1128—1159) ; 4). Cîteva file libere pentru adnotări, indicarea tipografiei și prețul.

Fiecare carte este precedată de un studiu introductiv în care se arată structura cărții respective și ce se aduce nou în materie față de vechiul cod.

În cele ce urmează vom încerca o succintă prezentare a părților principale ale codului, scoțînd în evidență specificul și ceea ce este nou în materie, față de vechiul cod din 1917.

Cartea I a codicelui, care se intitulează *Norme generale*, are un preambul și 11 titluri, conține dispoziții de ordin general cu aplicabilitate în întreaga Biserică latină, norme cu caracter eminamente tehnic-juridic, care ajută la o clară înțelegere, o justă interpretare și o corectă aplicare a tuturor normelor din celelalte părți ale codului. Astfel, în preambulul acestei cărți se arată că normele din acest cod privesc «numai Biserica latină» (can. 1); că ele nu desființează «rînduielile liturgice» ale diferitelor rituri religioase, ci acestea rămîn în vigoare, dacă nu contravin normelor canonice cuprinse în cod (can. 2); ele nu abrogă convențiile încheiate de scaunul apostolic cu diferitele națiuni, societăți sau state, ele rămîn în vigoare și pe mai departe (can. 3); ele nu revocă privilegiile și concesiile acordate de scaunul apostolic persoanelor fizice sau juridice, care rămîn în vigoare dacă nu sînt expres revocate de actualul cod (can. 4); obiceiurile de drept contrar codului nu mai pot fi tolerate în viitor (can. 5), cele în afara dreptului în vigoare, însă se respectă (can. 5 & 2); că prin intrarea în vigoare a noului cod, se abrogă: Codul canonic din 1917 și legile civile, penale și administrative bisericești, contrarii prevederilor actualului cod, rămînînd în vigoare cele expres arătate în cod (can. 6 § 1, 1—4), și obligația de a respecta tradiția canonică în măsura în care ea este reflectată în canoanele prezentului cod. Cele 11 titluri ale primei cărți sînt intitulate astfel: Legile bisericești (can. 7—22); Obiceiul de drept (can. 23—28); Decrete generale ori instrucțiuni (can. 29—34); Actele administrative singulare (can. 35—93); Statutele și ordinele (can. 94—95); Persoanele fizice și juridice (can. 96—123); Actele juridice (can. 124—128); Puterea de guvernare (can. 129—144); Oficiile bisericești (can. 145—196); Prescripțiile (can. 197—199); și Calcularea timpului (can. 200—203).

Datorită caracterului, mai mult tehnic, al cuprinsului cărții I, unii observatori consideră că nu s-a adus nimic nou, și că asupra formulării acestei cărți nu se simte influența Conciliului Vatican II. Lucrul este inexact deoarece peste tot se simte această influență, adevărat, într-o măsură mai redusă decît în cărțile ulterioare. Se remarcă, amendamentele aduse cu privire la legile bisericești precizîndu-se că o lege se consideră instituită numai atunci cînd este promulgată (can. 7); că legile cu aplicabilitate generală se publică în «Actorum Apostolicae Sedis» și intră în vigoare după trei luni de la publicare (can. 8), pe cînd legile particulare sînt promulgate într-un mod determinat de legiuitor și intră în vigoare după o lună de la promulgare (can. 8); că legile privesc numai fapte viitoare (principiul neretroactivității legii) (can. 9); că legile bisericești privesc numai pe membrii Bisericii latine (can. 11); că interpretarea autentică aparține legislatorului sau celui căruia i s-a conces această putere (can. 16 § 1), și are aceeași forță ca și legea (can. 16 § 2); că legile care stabilesc o pedeapsă, sau care restrîng exercițiul unor drepturi, sau care prevăd o excepție de la lege, sînt peste tot de strictă interpretare (can. 18), etc. O concepție nouă s-a adoptat cu privire la modul promulgării și vocației legilor speciale și particulare,

în sensul că legea generală nu abrogă o lege specială sau particulară numai în cazurile expres prevăzute de legiuitor (can. 20), şi, principiul general al respectării legilor civile ale statelor şi considerărilor ca «avînd acelaşi efect», dacă nu sînt contrarii sau nu conţin dispoziţii deosebite de cele ale dreptului canonic.

Titlul II, *Despre obicei* ne prezintă deosebiri esenţiale faţă de vechiul cod numai în ceea ce priveşte restructurarea materiei. Astfel, se prevede că numai acel obicei, observat de o comunitate, cu capacitate juridică, a credincioşilor (can. 25), are putere de lege, dacă a fost aprobat de legiuitor (can. 23), nu contravine dreptului canonic şi raţiunii (can. 24). În cazul cînd un obicei neaprobat expres de legiuitorul competent, contrar prevederilor dreptului canonic, primeşte putere de lege după o observare netulburată timp de 30 ani ; iar dacă obiceiul contravine unei legi exprese primeşte puterea de lege după o observare netulburată de 100 ani (can. 26). Se menţine principiul de drept roman că obiceiul constituie cel mai bun interpret ale legii (can. 27).

Titlul III, *Decretele generale şi instrucţiunile,* dimpotrivă, are o noutate deoarece conţine norme privind unele documente căzute în desuetudine, specificînd decretele general executive.

O parte nouă în formularea canoanelor, ca şi în sistematizarea normelor juridice, o constituie materia din titlul IV, *Actele administrative singulare,* care se împart în : Decrete, precepte, rescripte, elaborate de deţinătorul puterii executive (can. 35). La capitolul I se prezintă unele norme ale actelor administrative ; în capitolul II se dezvoltă o materie judiciară de uz foarte frecvent : Decretele şi preceptele particulare. Aici se defineşte decretul ca fiind actul administrativ elaborat de autoritatea competentă, în care se dă o decizie, sau se dă o asigurare, care nu presupune prin natura lor crearea (petiţia) anterioară a actului (can. 48) ; şi la fel preceptul, ca şi decretul, ca fiind actul prin care se impune în mod legitim ceva de a face sau de a omite, peste tot de a urgenta respectarea unei legi (can. 49). O interesantă noutate prezintă definirea privilegiului inspirată din dreptul roman, ca fiind graţia în favoarea unei persoane determinate, fie fizice, fie juridice, acordate prin intermediul unui act economic (can. 76) ; cu totul nou este lărgirea capacităţii de a dispensa, acordată şi episcopilor diecezani (can. 87).

Complet nouă este şi formularea titlului V, *Statute şi ordine* (can. 94—95).

Titlul VI, privind *persoanele fizice şi juridice,* cu «două capitole distincte, ne prezintă numeroase reglementări noi, ca distincţia clară între puber şi impuber, modul de constituire a interdicţiei, distincţia între domiciliu şi cvasi domiciliu, înfierea, apartenenţa la o biserică parohială, definirea noţiunii de persoană morală, sau juridică, fie o universalitate de persoane, o universalitate de bunuri (o fundaţie) (can. 115), arătînd în mod expres modul de înfiinţare şi desfiinţare a acestora.

Titlul VII, *Actele juridice,* consacră principiul general că un act care îndeplineşte condiţiile formale se prezumă că este autentic (can. 124—128).

Titlul VIII, *Puterea de guvernare sau conducere* (can. 129—144), răspunde exigenţei noii terminologii proprii Conciliului Vatican II, pri-

vind puterea sacră a Bisericii : de a învăța, de a sfinți și a conduce, cuprinsă în *potestas regiminis* sau puterea jurisdicțională (can. 129). Se consfințește principiul cooperării laicilor la exercitarea puterii de a conduce, în baza Dreptului (can. 129). Se face o clară distincție între puterea forului extern și a celui intern (can. 130) ; ca și distincția între puterea de guvernare legislativă, executivă, judecătorească (can. 135) ș.a.

Titlul IX, *Oficiile bisericești,* este complet restructurat față de vechile norme, arătîndu-se clar modul de ocupare a unui oficiu (can. 146), de confirmare pe post, de prezentare la post (can. 148), de alegere în caz că legea prevede aceasta (can. 164), acordarea de dispense în caz de impedimente (can. 180), pierderea oficiului (can. 184), felul în care se poate renunța la un oficiu (can. 187), obținerea transferului (can. 190), încetarea oficiului (can. 192).

Complet nouă ni se prezintă materia din Titlul X prin *Prescripția* care este definită ca un mod de dobîndire sau de pierdere a unui drept subiectiv și de eliberare de obligații, prevăzute în legile civile ale statelor, cu excepția celor expres stabilite de codul canonic (can. 197) și arată în mod expres drepturile și obligațiile care nu sînt supuse prescripției (can. 199).

Ultimul titlul, XI, privind *calcularea timpului,* reproduce normele din vechiul cod canonic (can. 200 ș.u.).

Din toate cele arătate rezultă clar specificul primei cărți a codului canonic și ce aduce nou în materie față de vechiul cod.

Cartea a II-a, *Poporul lui Dumnezeu,* exprimă în termeni normativi, realitatea și perspectiva ecclesiologică în lumina Constituției *Lumen Gentium* (cap. II), care presupune o participare a tuturor credincioșilor, clerici și laici, la slujba sacerdotală, profetică și împărătească a lui Hristos (can. 204).

În această perspectivă partea I a cărții a II-a intitulată *Credincioșii,* într-o coerentă sistematizare definește statutul juridic atît al laicilor cît și al clericilor, în baza principiului egalității membrilor în cuprinsul noțiunii «Poporul lui Dumnezeu» și al diversificăriii lor funcționale. Apartenența la «Poporul lui Dumnezeu», se definește nu atît prin apartenența la una sau alta din stările constituționale, ci pornindu-se de la misiunile concrete, și de la structura ecclesiologică completă, care definește cuprinsul, modalitatea și limitele în cadrul cărora fiecare credincios este chemat să îndeplinească unica misiune a Bisericii (can. 205—207). Astfel, se tratează complet despre obligațiile și drepturile tuturor credincioșilor (can. 208—223) ; obligațiile și drepturile credincioșilor laici (can. 224—231), și în special, despre slujitorii sau clericii (can. 238—293), privind formarea, consacrarea, obligațiile și drepturile acestora și pierderea statutului clerical ca și despre prelaturile personale și asociațiile publice și personale ale credincioșilor (can. 298—329).

Partea a II-a a cărții a II-a intitulată *Constituția ierarhică a Bisericii* (can. 330—372) are două secțiuni. Prima secțiune intitulată : Suprema autoritate a Bisericii definește statutul juridic al Supremului pontif, al colegiului episcopilor, al sinodului episcopilor, al conciliilor, al Curiei romane și al legațiilor pontificale. Pontiful roman, episcopul Romei, se

consideră singur succesor al Sfîntului Apostol Petru, verhovnicul apostolilor, care i-a transmis oficiul pe care Domnul l-a dat «numai» lui Petru, cu obligaţia de a-l transmite urmaşilor săi. Prin aceasta, papa Romei se consideră «Cap al Colegiului episcopilor, vicar al lui Hristos şi Păstor pe pămînt al Bisericii universale», aceasta deoarece «în puterea oficiului său are puterea supremă şi ordinară, deplină, imediată şi universală în Biserică, putere pe care o poate exercita întotdeauna în mod liber» (can. 331). În virtutea oficiului său, pontiful roman îşi arată nu numai puterea asupra Bisericii universale, ci şi «puterea ordinară preeminentă asupra tuturor Bisericilor particulare şi grupărilor lor, putînd lua decizii potrivit nevoilor Bisericii împotriva cărora nu se poate face recurs» (can. 333). Episcopii sînt la dispoziţia pontifului roman, fie personal, fie întruniţi în sinoade (can. 334). Poziţia aceasta intransigentă păstrată de pontiful roman va constitui, ca şi pînă acum, o gravă piedică în calea tendinţei de unire a Bisericilor angajate în dialog ecumenic.

Capul Colegiului episcopilor este pontiful suprem (can. 336).

Colegiul episcopilor exercită în mod solemn puterea în Biserica universală, în conciliul ecumenic, dar dreptul de a alege şi promova, potrivit necesităţilor Bisericii, căile prin care colegiul episcopilor îşi poate exercita oficiul cu referire la Biserica universală, în mod colegial, îi revine pontifului roman (can. 337). El singur şi-a rezervat prerogativa de a convoca conciliul ecumenic, de a-l prezida, suspenda sau dizolva (can. 338). El singur are prerogativa de a stabili fixarea chestiunilor ce urmează a fi discutate în conciliu şi a stabili ordinea de zi. Părinţii participanţi pot propune şi ei chestiuni care să se discute, dar ele urmează a fi aprobate de pontiful roman (can. 338). El singur poate invita să asiste la lucrările conciliului şi alte persoane, care nu au demnitatea de episcop. El singur este în drept să aprobe hotărîrile conciliului (can. 341).

Sinodul episcopilor este alcătuit dintr-un grup de episcopi ales din diferite părţi ale lumii, care se întruneşte periodic, care asistă pe pontiful roman în probleme de credinţă, morală şi disciplină (can. 342). Acesta se află direct sub autoritatea pontifului roman, care convoacă, ratifică alegerile, stabileşte temele de discutat, ordinea discuţiilor, prezidează şedinţele, trage concluziile, transferă sau suspendă şi închide lucrările sinodului (can. 344).

Cardinalii constituie un colegiu special ale cărui prerogative sînt de a alege pe pontiful roman după o procedură specială şi stau la dispoziţia acestuia, lucrînd împreună, cînd sînt invitaţi, la rezolvarea chestiunilor de importanţă majoră (can. 349). Colegiul cardinalilor este împărţit în trei ordine : ordinul episcopilor, presbiterilor şi diaconal (can. 350). Cardinalii sînt promovaţi, prin alegere de către pontiful roman, prin decret papal, dintre clericii (cel puţin presbiteri) care se bucură de bun renume (can. 351). Prezidarea colegiului revine decanului colegiului (can. 352). Cardinalii asistă pe pontiful suprem al Bisericii latine mai ales în consistorii de judecată (can. 353). Cardinalii cu oficii departamentale şi în cadrul Curiei şi a Cetăţii Vaticanului sînt obligaţi a cere pensionarea la vîrsta de 75 ani, papa apreciind circumstanţele în care poate fi pensionat un cardinal (can. 354). Decanul cardinalilor este îndreptăţit a anunţa pe

noul papă ales şi a hirotoni întru episcop, dacă nu este deja, pe papa nou ales (can. 355).

Curia romană este alcătuită din Secretariatul de Stat, Consiliul pentru afaceri publice ale Bisericii, Congregaţiile, Tribunalele şi alte instituţii (can. 360).

Scaunul Apostolic sau Sfîntul Scaun nu înseamnă numai Pontiful roman, ci şi Secretariatul de stat, Consiliul pentru afacerile publice ale Bisericii şi celelalte instituţii ale Curiei romane (can. 361).

Legaţii papali sînt asimilaţi în drepturi şi îndatoriri cu reprezentanţii diplomatici acreditaţi de puterea de stat pe lîngă alte state (can. 362).

A doua secţiune: Bisericile particulare şi regruparea lor (can. 368—372) cuprinde trei titluri şi mai multe capitole în care se stabilesc statutele juridice ale Bisericilor particulare şi autoritatea lor constitutivă şi arată reorganizarea Bisericilor particulare şi structura lor internă, tratînd despre episcopi în general, despre scaunele episcopale, conciliul particular, conferinţe episcopale, şi modul diecezan, curia diecezană, consilierii cu afaceri economice, canonici, parohieni, parohi, consiliul parohial, rectori bisericeşti, capelani, etc.

Bisericile particulare sînt în principiu dieceze şi sînt definite ca : «o parte a poporului lui Dumnezeu care este încredinţată unui episcop «în care» există şi funcţionează cu adevărat Biserica lui Hristos, una sfîntă, catolică şi apostolică» (can. 368—369).

O prelatură sau abaţie teritorială este definită ca «o anumită parte a poporului lui Dumnezeu, teritorial delimitată, a cărei grijă este, din motive speciale, încredinţată unui prelat sau abate», care o conduce în acelaşi mod ca şi episcopul (can. 370).

Vicariatul apostolic, sau prefectura apostolică, este definit ca «o parte a poporului lui Dumnezeu, care, din motive speciale nu este constituită în dioceză, păstorită de un vicar sau prefect care o păstoreşte în numele supremului pontif» (can. 371).

Dreptul de a înfiinţa Biserici particulare intră în competenţa autorităţii supreme. O dată înfiinţată Biserica particulară primeşte personalitate juridică (can. 373). Biserica particulară sau dioceza este alcătuită din mai multe parohii, ca unităţi locale. Parohiile se pot grupa pe vicariate (can. 374).

Episcopii sînt consideraţi «succesori ai sfinţilor apostoli», «prin Spiritul Sfînt cale li s-a dat lor» ; ei sînt constituiţi păstori în Biserică ca să fie învăţători în ale credinţei, săvîrşitori ai cultului divin şi conducători (can. 375). Episcopii sînt numiţi episcopi diocezani cînd au în păstorire o dioceză, sau episcopi titulari, cînd nu au o astfel de însărcinare. Ei sînt numiţi sau confirmaţi de supremul pontif, dintr-o listă de trei, propusă de conferinţa episcopală, fără nici un amestec din afară (can. 376). Candidatul la episcopat trebuie să îndeplinească următoarele condiţii : să fie recomandat ca avînd aptitudini episcopale, să se bucure de bună reputaţie, să aibă cel puţin 35 ani, să fie preot de cel puţin 5 ani, să aibă pregătire teologică (licenţiat în Sfînta Scriptură, teologie sau drept canonic, de la un Institut de studii superioare) (can. 378). Înainte de preluarea oficiului cel recomandat trebuie să facă mărturisire de credinţă şi să depună jurămînt de credinţă faţă de scaunul apostolic (can. 380).

Cînd este nevoie, la cererea episcopului diocezan, se numesc, fără drept de succesiune, cîte unul sau mai mulţi episcopi coajutori sau auxiliari (can. 403).

Bisericile particulare vecine se grupează în provincii şi regiuni bisericeşti (can. 431). Provincia bisericească este prezidată de mitropolit, care este arhiepiscop al unei dioceze (can. 435).

Titlul de patriarh sau primat este doar onorific (can. 438).

Partea a III-a a cărţii a doua : *Instituţiile cu viaţă consacrată şi societăţile cu viaţă apostolică* (can. 573—730) are două secţiuni. În prima secţiune : Instituţiile cu viaţă consacrată, se arată mai întîi normele comune tuturor instituţiilor cu viaţă consacrată şi apoi arată pe rînd modul de organizare şi funcţionare al instituţiilor religioase şi apoi al instituţiilor seculare. Se arată modul de recrutare a membrilor, conducerea, drepturile şi obligaţiile membrilor, misiunea lor, structura internă a instituţiei, ieşirea din instituţie, recrutarea pentru episcopat, conferinţele superiorilor.

Şi această parte a codului aduce multe elemente noi faţă de vechiul cod atît prin conţinutul doctrinar al canoanelor precum mai ales prin modul de organizare şi misiunea instituţiilor religioase subordonate integral autorităţii episcopului (can. 603).

Cartea a III-a : *Funcţiunea de a învăţa a Bisericii* (can. 747—833) prezintă, în lumina documentelor Conciliului Vatican II, cuprinsul într-o formă nouă, a ceea ce vechiul cod cuprinde în partea intitulată : *Magisterium Ecclesiastic.*

Cartea cuprinde cinci titluri în care se arată mai întîi : în ce constă funcţiunea de a învăţa a Bisericii, cine sînt cei ce propovăduiesc cuvîntul, cum se propovăduieşte cuvîntul lui Dumnezeu, cum se desfăşoară învăţămîntul catolic, acţiunea misionară a Bisericii, educaţia catolică, şcolile, universităţile şi facultăţile bisericeşti, instrumentele de comunicare socială şi în special cărţile, şi, se arată în ce constă profesiunea de credinţă. Din această simplă înşirare de titluri se scot în evidenţă unele linii directoare noi, în materie de educaţie religioasă, faţă de vechiul cod. O primă interesantă caracteristică ce derivă din documentele Conciliului Vatican II, este clara evidenţiere a figurii supremului pontif şi a colegiului episcopilor în ceea ce priveşte funcţiunea de a învăţa în privinţa Bisericii universale. Aceasta vine să confirme credinţa credincioşilor ca informare irevocabilă a infailibilităţii pontifului roman, şi alături de acesta şi a infailibilităţii conciliului ecumenic exprimată prin colegiul episcopilor atunci cînd proclamă printr-un act definitiv o învăţătură de credinţă. În privinţa participării laicilor la exercitarea puterii de a învăţa a Bisericii se remarcă un fapt caracteristic veacului nostru, accesul în mod egal şi nediscriminatoriu şi al femeilor la procesul de învăţămînt.

Cartea a IV-a, dedicată *funcţie de sfinţire a Bisericii* (can. 834—1253), are o introducere şi trei părţi în care se tratează : În partea introductivă se arată caracterul general al funcţiei de sfinţire, proprie Bisericii (can. 834—839) ; partea întîi, Despre sacramente (can. 840—1065), tratează la început, despre sacramente în general, şi apoi, despre fiecare Sfîntă Taină în special : Botezul (can. 848—878), Confirmarea (can. 879—

896) ; Euharistia (can. 897—958), Penitența (can. 959—997), Ungerea infirmilor (can. 998—1007), Hirotonia (1008—1054), Căsătoria (can. 1055—1165).

Cu privire la Sfintele Taine se precizează că «Tainele sînt aceleași în toată Biserica universală» (can. 841), că «numai cel ce a primit Botezul poate să se facă părtaș și de celelalte Taine (can. 842) ; că preoții catolici pot administra Sfintele Taine numai membrilor Bisericii catolice (can. 844). Ca excepție se admite administrarea Tainelor Pocăinței, Euharistiei și Maslului de un preot catolic unui necatolic, aparținător unor Biserici care recunosc validitatea acestor Taine (can. 861 § 2). Taina Botezului, poarta Tainelor, indispensabilă pentru mîntuire, se consideră validă numai prin afundare în apă curată și rostirea formulei consacrate (can. 849). Se admite însă și prin turnare (can. 854). În vederea administrării Botezului se cere ca cei botezați sau părinții acestora, în cazul copiilor, să cunoască scopul și obligațiile ce decurg din aceasta și să fie pregătiți la timp (can. 851). Se recomandă să se dea un nume creștin (can. 855), să se administreze duminica sau în Postul Paștelui (can. 856), în biserica parohială (can. 857), folosindu-se cristelnița (can. 858). În caz de necesitate se poate administra și în alte condiții (can. 860). Săvîrșitorul Botezului este preotul paroh sau orice creștin catolic (can. 861). Se recomandă Botezul copiilor (can. 867) cu consimțămîntul părinților și se arată în amănunt condițiile speciale în care pot fi botezați diferitele categorii de primitori. Se cere să asiste la Botez părinții și nașii, care trebuie să fie catolici (can. 875). Un necatolic poate fi cel mult martor (can. 875). Proba Botezului se face prin declarația personală a celui botezat la maturitate sau prin martori (can. 876). Botezul se înregistrează obligatoriu în registrul botezaților păstrat la oficiul parohial (can. 877).

În mod similar se arată condițiile și formalitățile ce se cer și pentru celelalte Taine.

Partea a doua : *Alte acte ale cultului divin* (can. 1166—1204) tratează despre ierurgii (can. 1166—1172), despre liturghia orei sau slujba ceasurilor (can. 1173—1175), despre înmormîntarea bisericească (can. 1176—1185), despre cultul sfinților, despre icoane și moarte (can. 1186—1190), despre vot și jurămînt (can. 1191—1204) și despre legi sacre (can. 1205—1253).

Și această parte aduce unele noutăți, mai întîi prin titlul adoptat, diferit de cel din vechiul cod, specific terminologiei Conciliului Vatican II, Constituția : Sacramentum concilium, de funcțiunile de sfințire a Bisericii. Nouă este și distribuția materiei. Normele canonice țin seama și de reforma liturgică adoptată de Conciliul Vatican II.

În privința Căsătoriei, nou s-a introdus obligativitatea Missei matrimoniale (can. 1124—1129), unele simplificări referitoare la căsătoria secretă (can. 1130—1133), și îndeosebi capitolele referitoare la efectele căsătoriei (can. 1134—1140), separarea soților (can. 1141—1155) și convalidarea căsătoriei (can. 1156—1165). În general întreaga reglementare a căsătoriei aduce ceva nou, care reflectă doctrina Conciliului Vatican II. Cu totul nouă este însăși definiția căsătoriei (can. 1055) căreia i s-a

dat un caracter canonic. Căsătoria este definită astfel : Înțelegerea matrimonială sau pactul în baza căruia bărbatul și femeia stabilesc între ei comunitatea pe toată viața, prin natura sa organizată spre binele soților și al procreării și educării copiilor, care între botezați a fost ridicată de Domnul Hristos la demnitatea de Taină (can. 1055). Noutate aduce reglementarea din actualul cod și prin faptul că nu consideră de esența căsătoriei «procrearea», ci, «comunitatea pe întreaga viață» spre binele soților, și existența consimțământului liber al soților. O nouă reglementare cunosc și căsătoriile mixte făcute în spiritul ecumenist al Conciliului Vatican II (can. 1086). Un aspect propriu teologic ia reglementarea căsătoriei prin faptul că s-a introdus missa matrimonială obligatorie. Tot ca o noutate se consideră și simplificarea procedurilor de căsătorie.

Complet restructurate, în lumina doctrinară conciliară, se prezintă și părțile a II-a și a III-a (can. 1160—1183), privind actele de cult și materia cu privire la timpii sacri (can. 1205—1283).

Cartea a V-a, *Bunurile temporale ale Bisericii* (can. 1254—1310), care are patru titluri privind : achiziția de bunuri (can. 1259—1272), administrarea bunurilor (can. 1273—1289), contractele și în special vînzarea (can. 1290—1298) și donațiile în general și fundațiile de binefacere (can. 1299—1310) sînt și acestea toate reglementate în lumina doctrinei Conciliului Vatican II într-o formă nouă față de vechiul cod. Nouă apare reglementarea din canonul 1274 care prevede «crearea unui fond comun» pe dioceză, ca și distincția dintre persoane juridice publice și persoane juridice private.

În ce privește achiziția de bunuri multe din norme sînt păstrate din vechiul cod din 1917 ; nou este numai principiul potrivit căruia se acordă libertatea credincioșilor de a dona bunuri pe seama Bisericii (can. 1261), ca și obligația episcopilor de a-i îndruma pe credincioși să contribuie la susținerea Bisericii pentru a-și putea îndeplini misiunea sa (can. 1262).

În materie de administrație a bunurilor (can. 1283—1289), nou apare posibilitatea de înființare de noi instituții de susținere a clerului (can. 1274), ce intra în competența consiliilor economice (can. 1277), obligatoriu să existe pe lîngă fiecare persoană juridică (can. 1280). În reglementările contractuale nu se aduce nimic nou ca și în aceea a fundațiilor.

Cartea a șasea : *Despre sancțiuni în Biserici* (can. 1311—1399) cuprinde două părți : Delicte și pedepse în general și pedepsele prevăzute pentru delictele singulare. În prima parte se tratează despre pedepsirea delictelor în general, legile penale și norma penală, subiectul propriu al sancțiunii penale, pedepsele și alte sancțiuni, admonestarea, pedepsele expiatorii și remedii sau leacuri penale și penitența, aplicarea pedepselor. Partea a doua specială indică delictele și pedepsirea lor, și anume : delictele contra religiei și unitatea religiei ; delictele contra autorității ecclesiastice și libertatea Bisericii, uzurparea oficiilor bisericești și delictele în exercițiul lor, delictul de fals, delictele contra obligațiilor speciale, delictele contra vieții și libertății umane, și norma generală. Și în

naterie de drept penal se observă o nouă reglementare în multe cazuri ață de vechea formă a codului. În noul cod se elimină diferențele ca și liferitele tipuri de sancțiuni. Partea a doua însă reproduce în bună parte rechile reglementări. În concluzie se indică însă ca normă generală (can. 399) principiul limitării dreptului la recurs, pentru cazurile de pedepse neprevăzute în cod ; ca și al limitării pedepselor ca un instrument pozitiv în formarea personalității credincioșilor.

Ultima carte, cartea a VII-a : *Procesele,* are cinci părți în care se ratează : despre judecători în general (can. 1400—1500), judecata în contencios (1501—1670), unele procese speciale (can. 1671—1716), procesul penal (can. 1717—1731) și procedura în recursurile administrative și în destituirea sau transferarea parohilor (can. 1732—1752). În partea ntîi se tratează despre tribunalele competente, diferitele grade și specii de tribunale, tribunale în prima instanță, tribunale în a doua instanță, tribunalul scaunului apostolic, disciplina ce trebuie observată în tribunalele oficiale de judecători și de procurori, ordinea ce trebuie urmată n judecarea cauzelor, termeni și amînări, locul de judecată, personalul auxiliar, părțile în cauză, reclamat și reclamant, procuratori, acțiuni și excepții. Partea a doua redă procedura procesului în contencios (ordinar și oral), introducerea acțiunii, citarea părților, instanța de judecată, probele, martori, cauzele incidentale, publicitatea, pronunțarea, executarea sentinței, nulitatea, autoritatea de lucru judecat, spesele. Partea a III-a reglementează procedura în procesele speciale, îndeosebi a proceselor matrimoniale, arătîndu-le cauzele pentru declararea nulității căsătoriei și a modului de evitare a judecății. Partea a IV-a reglementează aplicarea pedepselor în procedura penală. Partea ultimă indică modul de procedare în recursurile administrative și în destituirea sau transferarea parohilor.

În redactarea acestui capitol s-a avut în vedere menținerea unui echilibru între descentralizarea și organizarea unitară a justiției cînd se impune a avea în vedere aceste proceduri de specific local. Respectîndu-se în general vechile reglementări în materie, totuși și aici, se aduc o serie de reglementări noi impuse de documentele Conciliului Vatican II. Nou apare permisiunea ca laicii să facă parte din completele de judecată ecclesiastice la diferite nivele (unu din trei) ; pot fi avocați, apărători, procurori, asesori etc. Influența vădită a doctrinei Conciliului Vatican II se observă în materie de procedură în procesele administrative, recunoscîndu-se puterea episcopului de a dispune. Se recunoaște o oarecare stabilitate în privința judecăților și se admite avocaților să asiste pe clienții lor în toate fazele procesului. Și în materie procesuală se observă multe reglementări noi, față de vechiul cod, ceea ce justifică apariția însăși a noului cod.

În scopul utilizării practice a codului, de mare interes este indicele alfabetic care facilitează o rapidă documentare, urmînd trimiterile pe materii, cuprinse în ordine alfabetică.

În scopul unei juste interpretări, nu numai formală, ci și doctrinală a textelor canoanelor, editorii ediției oficiale vin cu un valoros dicționar juridic-canonic, menit să elucideze sensurile unor termeni, mai ales aceia care în uzanța instanțelor se folosesc în formularea lor clasică latină.

În concluzie arătăm că noul cod canonic al Bisericii latine corespunde exigențelor contemporane și va contribui la elucidarea mai realistă a multor probleme impuse de dialogul ecumenic în care s-a antrenat și Biserica latină cu celelalte confesiuni și religii în vremea noastră.

De remarcat că noul cod renunță la problemele privind relațiile externe ale Bisericii, și îndeosebi, a relațiilor Bisericii cu statul și organizațiile internaționale. Aceasta, considerăm noi, dintr-o oarecare prudență politică bisericească, dar și ca o portiță deschisă spre o colaborare și o conlucrare mai largă în relațiile externe bisericești.

Păstrînd, ca fiind în vigoare, principiile fundamentale privind relațiile externe și ale Bisericii, urmează ca în viitor, pe bază de decizii, a supremului pontif și ale consiliului episcopilor, să se stabilească astfel de relații, ținînd seama de realitățile politice concrete și de interesele ce se impun în momentul reglementării.

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

AL VII-LEA SEMINAR SUD-EST EUROPEAN PE PROBLEME DE TEOLOGIE

Heidelberg 2—9 septembrie 1984

Potrivit tradiției constituite deja de 14 ani încoace, ca la fiecare doi ani să aibă loc într-o țară din sud-estul Europei sau în R. F. Germania lucrările seminariilor pe probleme teologice sud-est europene, organizate și patronate de Facultatea de Teologie din Heidelberg, anul acesta, s-au desfășurat între 2—9 septembrie, în orașul de reședință — Heidelberg — lucrările celei de a VII-a sesiuni. Organizarea seminarului a revenit profesorului Adolf M. Ritter, actualul președinte și succesor al Prof. Fr. Heyer, fondatorul și încă animatorul acestor folositoare reuniuni. Cu un mic colectiv de colaboratori, Prof. Ritter a reușit să organizeze excelent, într-o frumoasă clădire de pe malul rîului Neckar (Petersstift, Neuenheimerland str.), programul de comunicări, precum și pe cel de rugăciune comună în biserici din oraș, și apoi excursiile în frumoase localități istorice și turistice.

Numărul participanților a fost nu numai mare (circa 50), dar și variat, reprezentînd țări și confesiuni creștine diferite. Bisericile ortodoxe au fost reprezentate de participanți din România, Bulgaria și Grecia, iar cele protestante de teologi din R. F. G. (cei mai numeroși), R. D. G., Elveția, Ungaria, România, Belgia, Danemarca. Romano-Catolicii, n-au lipsit nici ei, fiind reprezentați de cîțiva teologi din Iugoslavia, Belgia și Elveția (în ultimul caz prin Stjepan Schmidt S. J. de la Secretariatul pentru unitate creștină al Vaticanului). În comparație cu alte țări sud-est europene numărul participanților din România a fost destul de mare: Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată prin P. S. Episcop Vasile Coman al Oradei (conducătorul delegației), D-l Victor Iliescu și Prof. Dr. Emilian Popescu din partea Institutului teologic din București; de asemenea, a participat poetul Ioan Alexandru; iar Dl. Ioan-Vasile Leb, din partea Institutului Teologic din Sibiu; Biserica Evanghelică din România a fost reprezentată prin profesorul Herman Pitters, iar Biserica Reformată prin pastorul Albu Zoltan; au mai fost prezenți și alți teologi și istorici români aflați în străinătate.

Ca și la seminariile precedente, lucrările s-au desfășurat în jurul unei teme principale cu caracter dogmatic și care în cazul de față a fost: *Harul divin și liberul arbitru în tradițiile Bisericilor din Răsărit și Apus (Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit in den Überlieferungen der Ost- und Westkirche)*, și a alteia cu caracter istoric-cultural, legate de trecutul țărilor sud-est europene. Comunicările în jurul primei teme s-au ținut în cursul dimineților, iar în jurul celei de a doua, în cursul după-amiezelor.

Lucrările seminarului s-au deschis duminică după-amiază, 2 sept., cu o comunicare din domeniul teologic și istoric mai larg, îmbrățișînd atît Sud-estul european, cît și lumea întreagă bizantină. Ea s-a intitulat: *Credința vie a oamenilor din Imperiul bizantin timpuriu în lumina inscripțiilor (Der lebendige Glaube der Menschen im frühbyzantinischen Reich im Lichte der Inschriften)* și a fost prezentată de semnatarul acestor rînduri.

Comunicările din cadrul temei dogmatice a seminarului au fost inaugurate de docentul Dr. M. Plathow, care a vorbit despre: *Înțelesul cooperării între harul divin și creație la Martin Luther. Cu privire la raportul dintre om și creație (Das cooperatio-Verständnis M. Luthers im Gnaden— und Schöpfungsbereich. Zur Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Schöpfung).* Această comunicare a reprezentat, de fapt, principala contribuție la dezbaterea temei din partea Bisericii Evanghelice. Ea a fost lărgită în discuțiile care au avut loc pe marginea ei sau cu prilejul altor comunicări. Dr. Plathow a abordat o gamă largă de probleme, menite să pună în lumină concepția lui Luther privind harul divin și acțiunea sa în lume. Autorul referatului a prezentat mai întîi modul cum vede M. Luther lucrarea tainică a lui Dumnezeu în lume, întretesută cu teologia crucii. El a subliniat faptul că Luther consideră lumea într-un contact neîntrerupt cu Dumnezeu, creatorul ei, care o păzește, o menține și o conduce în timp. «El a creat lumea nu cum face un dulgher o casă și apoi o părăsește și o lasă așa cum este, ci rămîne alături de ea și o susține, așa cum a făcut-o, căci altfel nu s-ar putea menține și nu ar putea dura. Tot ce ne înconjoară în natură și istorie este menținut și condus de Dumnezeu. Mișcarea celei mai mici frunze, apariția celei mai neînsemnate flori, producerea oricărui eveniment vin de la Dumnezeu și sînt pătrunse de lucrarea Lui. Dumnezeu acționează tainic în puterile naturii și prin ele; El este activ în plante, copaci, animale și cu ele; El acționează prin pâine și pâinea acționează cu El împreună». Dumnezeu acționează, de asemenea, prin îngeri și prin oameni, aceștia din urmă fiind creaturi capabile să folosească liber rațiunea. O atenție deosebită în cadrul colaborării dintre Dumnezeu și om o acordă Luther *predicatorilor,* care sînt slujitorii Săi. Cu toate acestea, subliniază Dr. Plathow, ideea colaborării dintre Dumnezeu și ființele create nu reprezintă o temă centrală în teologia lui Luther. Dr. Plathow o cercetează însă oprindu-se mai cu seamă asupra lucrării *De servo arbitrio,* unde, marele reformator se ocupă de raportul de cooperare dintre clerici și laici, dintre om, natură, pe de o parte, și Dumnezeu-Creatorul, pe de altă parte. O problemă centrală în raportul Dr.-lui Plathow a constituit-o modul cum Luther înțelege cooperarea personală în cadrul teologiei crucii. Principalele concluzii ale referatului său au fost:

1. Martin Luther accentuează în *De servo arbitrio* lucrarea de necuprins și incalculabilă a lui Dumnezeu *în* și *corespunzător* creaturilor sale și *în* și *cu* oamenii înzestrați cu rațiune.

2. M. Luther nu manifestă nici un interes pentru lămurirea logică a modului cum are loc conlucrarea dintre acțiunea atotputernică a lui Dumnezeu, ca a unei puteri anonime absolute, și aportul creaturii la nivelul cugetării. *Cum,* rămîne un mister al adorării.

3. Luther pornește, în primul rînd, de la cooperarea personală a credinciosului cu lucrarea atotputernică și tainică a lui Dumnezeu, care își dovedește în ultimă instanță calitatea sa proprie (adevăratul înțeles) în slăbiciunea de pe cruce. Pentru justificarea și înnoirea *coram Deo* și pentru perseverența în justificare ca o creatură nouă, credinciosul nu poate face nimic. Dumnezeu acționează aici *sine nobis sola gratia per fidem.* În prezența sa *coram mundo* și în Biserică Dumnezeu acționează totuși nu numai *prin* credincioși, ci și *cu* ei, la care conlucrarea se vădește ca o acțiune lăuntrică (Inwirken) în lucrarea tainică a lui Dumnezeu și e recunoscută ca o unitate de viață dintre *indicativ* și *imperativ.* Acțiunea lui Dumnezeu și colaborarea creaturii sînt aici aspecte complementare cu o precumpănire clară a atotputerniciei lui Dumnezeu. Cu aceasta Luther este împotriva secularizării creației, la fel cum el respinge tendințele deiste, panteiste, ca și pe cele de autonomie, de libertinism sau determinism.

4. M. Luther pornește în înțelegerea conceptului de cooperare de la reflecția bazată pe credința biblică despre conlucrarea dintre creator și creatură *coram mundo*; e vorba de fiecare dată de interpretarea textelor biblice și deci nu de soluția bazată pe rațiune, în întîlnirea dintre *causa prima* și *causa secunda*, ca în ontologia scolastică. Desigur Luther folosește noțiunile și formele ei de gîndire specifice, dar le impregnează de idei din teologia crucii.

5. Dumnezeu menține creaturile în propria lor ființă și acțiune prin atotputernicia sa tainică. Nu de la sine îi este dată păcătosului justificarea și sfințenia; aici nu este vorba de o *cooperatio coram Deo* și nici de o conlucrare la actul creației de la început. În ce privește aproapele, aici se poate vorbi de o conlucrare între harul lui Dumnezeu și omul eliberat prin harul Său, din cauza iubirii ca și de o interacțiune dintre lucrarea dumnezeiască și lucrarea făpturii în cuprinsul lucrurilor inferioare (in den *inferiora*) ca o acțiune din interior în atotputernicia tainică a lui Dumnezeu, spre slava Creatorului, a Mîntuitorului și a noului creator.

În ce privește Biserica Reformată, unele aspecte ale punctului său de vedere au fost expuse de pastorul Martin Hauser-Marly (Elveția), care le-a privit în comparație cu doctrina ortodoxă, în comunicarea: *Acțiunea harului lui Dumnezeu și acțiunea umană, precum și implicațiile lor privite după exemplul reformat al lui Karl Barth și după exemplul ortodox al lui Dumitru Stăniloae (Gottesgnadeswirken und das menschliche Tun sowie deren Implikationen, betrachtet am reformierten Beispiel Karl Barths und am orthodoxen Beispiel Dumitru Stăniloae).*

Comunicările prezentate de Dr. Plathow și de pastorul Hauser-Marly au reprezentat principalele contribuții la dezbaterea temei dogmatice a seminarului de la Heidelberg din partea Bisericilor protestante. La acestea s-au adăugat numeroasele completări și precizări făcute în cursul discuțiilor.

Doctrina ortodoxă a fost expusă în mai multe comunicări prezentate de teologi ortodocși, dar și de cei protestanți. Se poate spune că s-a manifestat în cadrul seminariilor acestea un interes crescînd pentru cunoașterea Ortodoxiei. Referatul ortodox principal a fost prezentat de Prof. Ivan Panciovski, de la Sofia, care a vorbit despre *Prestiința divină și libertatea omenească de decizie (Göttliche Vorsehung und die menschliche Entscheidungsfreiheit).* El a fost completat de Dr. Georgios Martzelos de la Thessalonik cu comunicarea: *Rațiune și revelație în teologia lui Luther și în tradiția ortodoxă: o comparație (Vernunft und Offenbarung in der Theologie Luthers und in der orthodoxen Überlieferung: ein Vergleich),* de Dr. Demetrios Moukanos, de la Athena, cu comunicarea: *Intenționalitatea omului și acțiunea lui Dumnezeu ca momente ale kairos-ului (Intentionalität des Menschen und Aktion Gottes als Momente des Kairos)* și de Victor Iliescu, care a vorbit despre: *Unitatea dintre libertatea lui Dumnezeu, economia divină și libertas christiana.*

Tot în această categorie s-ar putea încadra și prezentarea pastorului A. Johansen, din Danemarca, intitulată: *Problema sinergismului și libertatea creștină în dogmaticele românești și rusești ortodoxe.* În toate aceste comunicări și apoi luări de cuvînt s-a vorbit foarte mult de gîndirea teologică a părintelui Prof. D. Stăniloae, care a fost privită ca poziție oficială a Bisericilor ortodoxe.

Romano-catolicii, prezenți, așa cum am spus, în număr mai redus, au expus aspecte ale doctrinei lor în comunicările ținute de episcopul Prof. Dr. Vekoslav Grmić, din Maribor (Iugoslavia), care a vorbit despre *Harul divin și liberul arbitru la Thoma din Aquino* și de Prof. Mladen Karadjole (Split/Bruxelles), care s-a ocupat de *Harul divin și liberul arbitru la Sf. Ignațiu de Loyola.* Din aceeași grupă catolică a făcut parte și Pr. Stjepan Schmidt S. J., care a prezentat însă o comunicare în afara tema-

ticii specifice seminarului și anume: *Douăzeci de ani de dezvoltare creatoare a mișcării ecumenice din perspectiva Secretariatului pentru unitatea creștină de la Roma.*

Trebuie adăugat faptul că pentru o discutare cît mai aprofundată a temei dogmatice organizatorii au pus la dispoziție unele lucrări publice cu puțin timp în urmă, în care au fost dezbătute aspecte ale ei. Mă refer la lucrarea colectivă *Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit in der Theologie der Alten Kirche* (Harul divin și liberul arbitru în teologia din Biserica veche), Vorträge, gehalten auf der Patristischen Arbeitsgemeinschaft, 3—5 Januar 1979 in Bethel, herausgegeben von Fairy v. Lilienfeld und Ekkerhard Mühlenberg (OIKONOMIA, Band 9), Erlangen, 1980.

Foarte variate ca tematică au fost comunicările privind istoria, cultura și spiritualitatea țărilor sud-est europene. De pildă, Prea Sfințitul Episcop Vasile Coman al Oradei a vorbit despre: *Trepte ale comuniunii în liturghia ortodoxă*; Pr. Prof. Mircea Păcurariu (neputînd fi prezent, a trimis textul comunicării, care i-a fost citit) s-a ocupat de: *Raporturile culturale și bisericești între românii ortodocși și germanii evanghelici din Transilvania în secolul al XIX-lea*; Dr. Vasile Leb, de la Sibiu, a făcut o prezentare despre: *Contribuția clerului ortodox român la Unirea de la 1859*; poetul Ioan Alexandru a vorbit despre: *Poezia ca har din perspectiva tradiției bizantine*; pastorul Albu Zoltan (București) a prezentat comunicarea: *Colaborarea ecumenică între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică în capitala României înainte de mișcarea ecumenică*, arătînd aspecte interesante ale vieții religioase din București în secolul al XIX-lea și subliniind libertatea de manifestare, de care se bucura Biserica Evanghelică.

Interesantă și urmărită cu viu interes a fost comunicarea ilustrată cu diapozitive frumoase prezentată de Dr. Athanasios Michalas din Athena, care a vorbit despre: *Biserica Ortodoxă Română astăzi*, în care a arătat nu numai bogăția, varietatea și valoarea monumentelor noastre religioase, ci și viața creștină desfășurată în ele.

Tot la teritoriul României s-a referit, în ultimă instanță, și comunicarea profesorului Daniel de Decker (Bruxelles) intitulată: *Este posibilă vreo legătură dintre așa-zisa mișcare a Bagaudilor și spațiul sud-est european?* El a făcut o legătură dintre *Bagaudi*, o populație creștină din Sud-estul Europei și numele orașului Bacău. Orașul românesc și-ar datora numele acestui grup de populație, nu maghiarilor, așa cum s-a încercat să se susțină de anumiți cercetători.

Realități din istoria poporului bulgar au fost expuse în comunicările docentului Dr. Hristo Hristov, care a vorbit despre: *Comunitatea germană din Sofia în secolul al XIX-lea* și a Prof. Dr. Hans Dieter Döpmann (R.D.G.) despre *Momente importante din legăturile germano-bulgare în cursul secolului al XIX-lea.*

Cum era și firesc delegații unguri au expus aspecte istorice și religioase privind țara lor. Astfel Prof. János Csohány (Debrețin) a prezentat comunicarea: *Predecesorii înțelegerii de la Leuenberg în Ungaria. Convențiile de la Ker și Nagygeredy dintre Catehismul de la Heidelberg (1830) și Confessio Augustana (1833) în Ungaria*, iar pastorul Dr. Michael Márkus (Tata) a vorbit despre: *Influențe din tradiția Bisericii din Răsărit și alte tradiții în decorația coroanei regelui maghiar.*

Un cadru mai larg sud-est european și chiar central european a fost expus în comunicarea profesorului Dr. H. Goltz (Halle/Saale, R.D.G.) despre: «*Ortodoxie, iluminism și absolutism în viața lui Evghenie Vulgaris.* Țara noastră a fost menționată frecvent în această comunicare. Tot la fel de cuprinzătoare în conținut a fost și comunicarea profesorului Fr. Heyer despre istoricul-bizantinolog Heinrich Gelzer, pe care autorul a intitulat-o: *Un german de la cumpăna secolelor, orientat spre ortodoxia sud-est europeană: H. Gelzer.* Expunerea profesorului Heyer s-a ocupat mai puțin

de modul cum se reflectă ortodoxia în opera lui Gelzer și contribuția acestuia la cunoașterea ei, cît mai ales de impresiile despre viața creștină ortodoxă din diverse țări balcanice și de la Muntele Athos, căpătate de marele învățat german cu prilejul unor călătorii de studiu în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Înainte de a încheia aș dori să mai menționez că timp de trei zile, înainte de începerea programului de comunicări, profesori reputați de la Facultatea de Teologie din Heidelberg au făcut exegeza unor texte biblice urmate de discuții; astfel, Prof. H. W. Wolff a analizat textele din Isaia, 2, 2—5 și Miheea, 4, 1—5; Prof. Thyen s-a ocupat de cap. 21 din Evanghelia după Ioan, iar Prof. Berger de cap. 2, 2—18 din Epistola către Efeseni.

O relaxare în programul foarte dens de comunicări l-au constituit excursiile în mai multe localități istorice și turistice din zona Bruchsal, Speyer, Schwetzingen, Jugendheim și Darmstadt. Personal am participat la excursia în orășelul istoric Speyer, de pe malul Rinului, în Landul Pfalz, unde între alte monumente celebre am vizitat catedrala romanică din secolul al XI-lea, construită de împăratul german Conrad al II-lea. Din arhiva acestei catedrale ni s-a arătat o filă din Biblia lui Ulfila, descoperită de curînd. După cum se știe, această Biblie a fost scrisă pe teritoriul României în secolul al IV-lea.

După succesul înregistrat la Heidelberg participanții tradiționali așteaptă cu interes următorul seminar, care va avea loc în anul 1986 la Budapesta. *(Prof. Emilian POPESCU).*

SĂRBĂTORIREA P. C. DIACON PROF. DR. EMILIAN VASILESCU LA INSTITUTUL TEOLOGIC UNIVERSITAR DIN BUCUREȘTI, CU PRILEJUL ÎMPLINIRII A 80 DE ANI DE VIAȚĂ

În ziua de 21 septembrie 1984, orele 12,00 la Institutul teologic universitar din București a avut loc sărbătorirea Prea Cucernicului Diac. Prof. Dr. Emilian Vasilescu, prilejuită de împlinirea a 80 de ani de viață și de rodnică activitate a Prea Cucerniciei Sale pentru pregătirea clerului Bisericii Ortodoxe Române.

Momentul festiv a fost deschis de P. S. Episcop Dr. Vasile Costin Tîrgovișteanul, vicar patriarhal și rector al Institutului teologic universitar din București, evocînd frumoasa tradiție a Institutului nostru de a-și sărbători profesorii onorari ajunși la vîrste respectabile. Prea Sfinția Sa a arătat că momentul aniversar coincide cu data la care P. C. Prof. Emilian Vasilescu împlinește 80 de ani și intră în cel de-al nouălea deceniu de viață. Această subliniere a declanșat un ropot de aplauze din partea asistenței, constituită din profesori onorari și consultanți, profesori titulari și alte cadre didactice ale Institutului, oaspeți, studenți și doctoranzi.

După această mică introducere festivă, Prea Sfințitul Părinte Rector a dat cuvîntul părintelui Asist. Dr. Alexandru I. Stan, care a rostit următoarea cuvîntare:

Prea Sfinția Voastră, Părinte Episcop Rector,
Prea Cucernice Părinte Prorector,
Prea Cucernice Părinte Profesor sărbătorit,
Prea Cucernici Părinți și Domnilor Profesori,
Stimați oaspeți și dragi studenți,

Îmi este foarte plăcut să rostesc acest cuvînt de omagiere a părintelui Diac. Prof. Dr. Emilian Vasilescu în acest moment aniversar, cînd Prea Cucernicia Sa este

sărbătorit la Institutul teologic universitar din București, chiar în ziua cînd împlinește venerabila vîrstă de 80 de ani. Asemenea soarelui, și omul poate fi privit mai ușor în două momente principale: atunci cînd vine pe lume sau răsare și atunci cînd, încărcat de truda vieții sau a zilei, se îndreaptă spre punctul mirific al gloriei, atrăgînd în mod firesc ochii încîntați ai admiratorilor. Îmi este deosebit de plăcut, deci, ca discipol direct al Prea Cucerniciei Sale, să-mi exprim, într-o astfel de ocazie aniversară, cîteva gînduri alese, la adresa ilustrului meu părinte în studiul religiilor, și să stărui asupra unor momente principale din viața și activitatea părintelui profesor sărbătorit. În chip deosebit aș dori să scot în evidență cîteva momente ce rămîn definitorii pentru chipul său distins, așa cum s-a proiectat și a rămas imprimat în conștiința cîtorva generații de studenți și doctoranzi în teologie și, mai ales, cum s-a gravat în conștiința acelora care am avut privilegiul de a-i fi ucenici în domeniul *Istoriei religiilor*. Nu voi scăpa din vedere totuși să subliniez că ucenicia pe care am făcut-o pe lîngă părintele profesor a fost o ucenicie menită să ne formeze în același timp ca slujitori devotați ai Bisericii Ortodoxe Române și demni cetățeni ai Patriei în care ne-am născut și am crescut.

Aceleași simțăminte, de dragoste pentru slujirea lui Dumnezeu în Biserica Ortodoxă Română și de dragoste nețărmurită față de țara strămoșilor, le-a nutrit, fără îndoială, și Părintele Profesor Emilian Vasilescu, încă din fragedă copilărie, cînd și-a îndreptat gîndul către Dumnezeu și pașii spre școala teologică. Aici și-a găsit cămin duhovnicesc, izvor limpede curgător și răcoros de învățături dumnezeiești, cale spre orizontul larg al unor cunoștințe vaste și tulburător de profunde.

Dar, să depănăm firul de la început.

P. C. Diacon Prof. Dr. Emilian Vasilescu s-a născut la 21 septembrie 1904, în comuna Herăști, județul Ilfov, ca al treilea copil în familia învățătorului Nicolae Vasilescu și a soției sale Elena. Pe linie maternă descinde dintr-un șir de preoți și și-a îndreptat pașii spre slujirea Bisericii cu aceeași vibrantă emoție pe care au cunoscut-o și înaintașii săi. Copilăria și-a petrecut-o în satul natal, unde a și primit cele dintîi lumini ale cărții. Astfel, între anii 1911—1916, a urmat cursurile școlii primare, iar apoi, clasa I de liceu în București, la liceul «Cantemir Vodă».

La acest liceu de prestigiu, tînărul Emilian Vasilescu a avut privilegiul de a se număra printre elevii profesorului Constantin Giurescu — o autoritate încă pe atunci în domeniul istoriei — și de la acesta a desprins nețărmurita dragoste pentru valorile inestimabile ale trecutului românesc.

De la liceul «Cantemir Vodă», printr-un examen de diferență, a trecut ca elev la Seminarul teologic «Nifon Mitropolitul», unde a beneficiat de o bursă, și a avut profesori de o incontestabilă valoare, între care pe Iuliu Valaori, Constantin Damianovici, Mitiță Constantinescu, Romulus Dianu și alții. În timpul cursurilor seminariale (1917—1924), adolescentul Emilian Vasilescu și-a însușit temeinic cunoștințele teologice și de cultură clasică. Avînd însă o înclinație naturală spre scrisul clar, ajutat de cîțiva colegi foarte buni la învățătură, a înființat și a condus «Societatea literară a elevilor Seminarului teologic «Nifon Mitropolitul», societate care ținea ședințe săptămînale de recenzii de cărți, comunicări, lecturi din producții literare proprii și caracteristice vîrstei. Tot în acest răstimp însă a rămas orfan de ambii părinți și s-a văzut silit să se întrețină dînd lecții particulare de limbile clasice — greaca și latina.

După absolvirea Seminarului, tînărul Emilian Vasilescu s-a înscris ca student la Facultatea de Teologie a universității din București și, între anii 1924—1928, și-a continuat pregătirea teologică beneficiind de sprijinul eruditului profesor, preot și pedagog Ioan Mihălcescu. Tot în această perioadă a funcționat ca învățător suplini-

tor în satul Herăşti (1924—1925) şi ca detaşat la Cancelaria Revisoratului şcolar al judeţului Ilfov (1925—1927), precum şi la Inspectoratul regiunii a VIII-a şcolară, Bucureşti (1928).

Sub îndrumarea părintelui Prof. Ioan Mihălcescu şi-a pregătit teza de licenţă în Teologie, intitulată *Contribuţie la studiul sentimentului religios la români.* Cu această teză, care avea să fie publicată ulterior, parţial, în patru foiletoane din ziarul «Universul» (Pagina Bisericii), tînărul teolog Emilian Vasilescu a dobîndit în anul 1928 titlul de licenţiat în Teologie şi, împreună cu titlul, dragostea părintească şi admiraţia personală a profesorului Ioan Mihălcescu.

Proaspătul licenţiat în Teologie a obţinut o bursă de studii pentru a-şi continua pregătirea la Facultatea de Teologie protestantă din Paris. Aici, muzicalitatea limbii franceze, concizia expresiei şi valenţele multiple ale vieţii culturale din metropola franceză l-au încurajat şi, cu eforturi intense, a frecventat cursurile şi seminariile a cinci discipline de Teologie sistematică şi de Filosofia religiei, trecînd şi examenele semestriale şi anuale respective. Tot la Paris, tînărul teolog Emilian Vasilescu a avut ca îndrumător pe însuşi decanul Facultăţii, Raoul Allier, specialist în domeniul Psihologiei religioase. Sub îndrumarea acestui distins profesor a pregătit şi a redactat, în limba franceză, patru lucrări de seminar conţinînd pentru doctoratul în Teologie. Aceste lucrări, traduse în limba română, s-au publicat ulterior în volumul intitulat *Probleme de psihologie religioasă şi filosofie morală* (Bucureşti, 1933 [1] şi 1941 [2], 204 p.).

În acelaşi interval de timp (1929—1932), doctorandul Emilian Vasilescu a mai frecventat cursuri şi a trecut examene la Facultatea de Litere a Universităţii din Paris, avînd profesori iluştri, ca Henri Delacroix, Georges B. Dumas şi alţii. A obţinut, astfel, două dintre cele patru certificate de studii superioare de Filosofie: cel de Morală şi Sociologie şi cel de Psihologie. Dar principala muncă de cercetare a depus-o în vederea alcătuirii şi prezentării tezei de doctorat în Teologie, la specialitatea Teologie fundamentală, teză intitulată *Interpretarea sociologică a religiei şi moralei.* În această teză, autorul a luat atitudine faţă de aserţiunile privitoare la originea şi fiinţa religiei puse în circulaţie de «Şcoala sociologică franceză», «şcoală» în fruntea căreia s-a aflat reputatul profesor Emile Durkheim de la Sorbona.

Pregătirea tezei de doctorat sub îndrumarea părintelui Prof. Ioan Mihălcescu a condus pe autor la concluzii corecte din punct de vedere ortodox, iar continuarea studiilor asupra subiectului, în Franţa, sub îndrumarea lui Gaston Richard, preşedintele de onoare al Institutului internaţional de sociologie şi bun cunoscător al limbii române, a făcut ca teza să poarte, în final, şi girul acestui savant francez, care a şi scris — în limba franceză — «Prefaţa» la această teză.

Reîntors în ţară, doctorandul Emilian Vasilescu a trebuit, concomitent cu activitatea de la Universitate, să funcţioneze şi ca profesor suplinitor pentru religie la diferite licee din Bucureşti şi la cel din Oltenita. Temporar, a suplinit şi postul de secretar al Internatului studenţilor în Teologie.

Decernarea titlului de doctor în Teologie tînărului Emilian Vasilescu a avut loc la Facultatea de Teologie a Universităţii din Bucureşti, în luna decembrie a anului 1936.

Dorinţa neostoită de studiu a proaspătului doctor în teologie Emilian Vasilescu l-a condus pe acesta spre noi afirmări pe plan intelectual şi, în luna octombrie a anului 1938, a obţinut şi diploma de licenţiat al Facultăţii de Litere a Universităţii din Bucureşti, avînd ca specialitate Filosofia. Pentru obţinerea acestui titlu, a depus cîteva examene la catedre onorate pe atunci de profesori vestiţi, ca P. P. Negulescu şi C. Rădulescu-Motru.

Cea mai frumoasă și mai rodnică perioadă din viața părintelui Prof. Emilian Vasilescu a fost însă perioada de activitate didactică universitară, adică între anii 1934—1937 și 1937—1971. Prima parte au constituit-o anii de ucenicie didactică universitară, cînd a lucrat ca *asistent onorific* — adică fără remunerație — la Catedra de Teologie fundamentală și Dogmatică, obiectul Teologie fundamentală. O a doua parte a activității Prea Cucerniciei Sale, adică anii 1937—1939, a confirmat destinul universitar al asistentului Emilian Vasilescu deoarece acum a funcționat remunerat ca *asistent suplinitor bugetar,* pentru ca în anii 1939—1940 să funcționeze ca *asistent provizoriu* și, apoi, între anii 1940—1943, ca *asistent definitiv.* În anul universitar 1942—1943 a suplinit și Conferința de Filosofie, nou-înființată la Facultatea de Teologie din București.

Salutară însă, pentru a scăpa de acest sistem complicat și prelungit de asistenție, a fost pentru sărbătoritul nostru numirea în postul de profesor titular, începînd cu data de 11 noiembrie 1943, la Catedra de Apologetică și Sociologie de la Institutul teologic universitar din Sibiu — pe atunci Academie teologică aflată sub oblăduirea mitropolitului Nicolae Bălan. În această perioadă, proaspătul profesor universitar s-a căsătorit cu domnișoara Maria Ionescu — profesoară, licențiată în Teologie și absolventă a cursurilor de doctorat în Teologie. Iar, întrucît mitropolitul Nicolae Bălan ținea ca profesorii de Teologie să fie hirotoniți, profesorul Dr. Emilian Vasilescu a fost hirotonit diacon în ziua de 14 noiembrie 1943.

Munca la catedră și-a împletit-o părintele Diac. Prof. Dr. Emilian Vasilescu aici, la Sibiu, cu munca de publicist, pînă în anul 1948, cînd s-a reîntors la București, de data aceasta ca profesor titular la Catedra de «Istoria religiilor» (inițial numită «Studiul comparat al religiilor»), la Institutul teologic universitar din Capitală.

În anul universitar 1948—1949, Prea Cucernicia Sa, a funcționat și ca Decan al Facultății de Teologie din București, iar după aceea ca Director al Internatului studenților în Teologie.

După o lungă și meritorie activitate didactică la Catedra de Istoria religiilor, atît la cursurile de licență cît și la cele de doctorat, părintele profesor Emilian Vasilescu a trecut la pensie, la cerere, pentru limită de vîrstă, la data de 21 septembrie 1971, fără a întrerupe munca asiduă în domeniul specialității pe care a onorat-o cu competență și cu deosebită modestie — *Istoria religiilor.*

Onorată asistență,

P. C. Prof. Emilian Vasilescu s-a afirmat, ca om al condeiului, încă de timpuriu, în diverse publicații. Astfel, a inițiat și a administrat revista «Raze de lumină» a studenților teologi din București în primele nouă luni de apariție: ianuarie-septembrie 1929; a redactat pagina «Biserica și școala» a ziarului «Calendarul» în ultimele luni de apariție (septembrie-decembrie 1933); a redactat și a administrat *Curierul parohial* al parohiei Belvedere din București, de la primul și pînă la ultimul număr (ianuarie 1933—noiembrie 1940); a fost redactor la ziarul «Telegraful român», între anii 1943—1948. A mai colaborat la diverse periodice, cum au fost: «Universul», «Duminica Ortodoxă», «Tinerimea creștină», «Viitorul» etc.

Din anul 1948 și pînă în prezent a colaborat la diverse reviste ale Patriarhiei Române: «Biserica Ortodoxă Română», «Ortodoxia», «Studii teologice», cît și la revistele mitropolitane, îndeosebi la «Glasul Bisericii», «Mitropolia Moldovei și Sucevei» și «Mitropolia Ardealului», unde numele părintelui Prof. Emilian Vasilescu apare foarte frecvent.

Dintre lucrările publicate distingem însă, în chip deosebit și la loc de frunte, următoarele volume sau cărți:

1. *Parabola* de Krummacher și Herder, traducere din limba germană, București, 1929, 80 p.;
2. *Educația morală prin lectură*, bucăți alese din autori români și străini, vol. I, 1934, 280 p. și vol. II, 1936, 231 p., în colaborare cu Prof. Ioan Mihălcescu;
3. *Probleme de psihologie religioasă și morală*, ed. I, 1933 și ed. a II-a, 1941, 204 p., unde autorul s-a ocupat de eficacitatea rugăciunii, de problema libertății spirituale în filosofia lui Bergson și altele;
4. *Interpretarea sociologică a religiei și moralei*, teză de doctorat, București, 1936, XVI p. + 176 p., recenzată la noi de Traian Herseni, Mircea Eliade și alții;
5. *Apărarea credinței*, lecturi apologetice, București, 1937, 203 p., în colaborare cu mitropolitul Irineu Mihălcescu;
6. *Manuale de religie pentru gimnaziile comerciale de băieți și fete*, curs complet (cls. I—VI), București, 1938 și
   Manuale de religie pentru gimnaziile și liceele industriale de băieți și fete, curs complet, București, 1939, tot în colaborare cu mitropolitul Irineu Mihălcescu;
7. *Rîvna casei Tale, Ioan 2, 17*. Gînduri și îndemnuri spre folosul Bisericii, București, 1940, 204 p., în care autorul și-a înmănuncheat articole apublicate anterior în diverse reviste și ziare. Articolele sînt grupate în 5 capitole, după cum urmează: «Orientarea generală prin vreme», «Scrisul bisericesc», «Credința poporului», «Educația morală și religioasă a tineretului», «Înfrățirea popoarelor prin Biserică»;
8. *Apologeți creștini. Români și străini*, București, 1942, 224 p., unde prezintă monografic 22 autori care s-au ocupat îndeaproape de argumentarea adevărurilor de credință creștine, pornind de la ceea ce au constatat ei mai evident în cîmpul de cercetare propriu. Dintre teologi, întîlnim aici pe Dr. Vasile Găina, Pr. Ioan-Irineu Mihălcescu, Ioan Gh. Savin și Pr. Dumitru Stăniloae; iar dintre ceilalți pe Dimitrie Cantemir, Nicolae Paulescu, Simion Mehedinți și Ion Petrovici. Între recenzații cărții amintim pe Ștefan Ionescu și Pr. Prof. Grigorie T. Marcu;
9. *Lecții introductive în Filosofie, ținute studenților în teologie*, București, 1943, 88 p. in-8°. «Lecțiile», adică prelegerile, poartă următoarele titluri semnificative: «Obiectul Filosofiei», «Raportul dintre filosofie și religie», «Raportul dintre filosofie și știință», «Greutățile studiului Filosofiei și foloasele sale», «Metodele și împărțirea Filosofiei».

Lucrînd intens la catedră, P. C. Prof. Emilian Vasilescu a publicat numeroase studii, articole și recenzii, note etc. în specialitate și apoi, la puțină vreme după ieșirea la pensie, a publicat Manualul universitar de *Istoria religiilor*. Acest *Manual* a apărut în două ediții: una în anul 1975 și alta — revăzută și adăugită — în anul 1982, ambele în editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, cu binecuvîntarea patriarhală. Cea dintîi ediție cuprinde 439 p., iar cea de a doua 490, ambele în in-8°.

Istoria religiilor constituie o încununare firească, dar așteptată, a întregii activități didactice și științifice a P. C. Părinte Profesor, umplînd un gol rămas după epuizarea, cu mulți ani în urmă a manualului de *Istoria religiunilor lumii* publicat de Irineu Mihălcescu. Aducerea la zi a materialului, minuțiozitatea și precizia informației științifice, indicarea locului unde se află acum cărțile consultate, sistematizarea materialului astfel încît să servească pe deplin scopului didactic, ilustrarea materialului cu planșe, redactarea fiecărei fraze în așa fel încît să producă plăcere

studentului — căruia i se adresează în primul rînd —, toate acestea sînt doar cîteva din calităţile indiscutabile ale acestei cărţi. Dar mai presus de toate se remarcă deosebita forţă intelectuală a autorului care, la o vîrstă respectabilă, a demonstrat cu prisosinţă că în Biserica Ortodoxă Română este posibilă prezentarea religiilor lumii într-un singur volum şi de către o singură persoană, scoţînd în relief elementele esenţiale şi de o aşa manieră încît viitorul slujitor al sfintelor altare să aibă o imagine cît mai clară despre acele religii şi despre raportul actual dintre creştinism şi religiile mari ale lumii. Intenţia autorului — mărturisită de altfel — este aici dintre cele mai justificate şi mai lăudabile: să prezinte religiile lumii într-un mod nou, de înţelegere faţă de aproapele de altă credinţă, deoarece «numai aşa pot fi eliminate foarte multe dintre vechile învinuiri pe care şi le aduceau pe vremuri religiile între ele» (Prefaţa la ediţia I).

La elaborarea *Istoriei religiilor*, P. C. Prof. Emilian Vasilescu a mers pe criteriul ştiinţific, evitînd unele exagerări fenomenologice de Filosofia religiei, sau chiar de Sociologia religiei, cărora le-au căzut pradă unii savanţi contemporani din acest domeniu. Prea Cucernicia Sa doreşte ca informarea ştiinţifică să prevaleze, deoarece numai aceasta poate fi un corectiv adevărat arbitrarului, speculaţiei şi comparatismului uneori exagerat, alteori incoerent sau chiar naiv. De altfel numai criteriul ştiinţific poate contribui la cercetarea adecvată a religiilor şi asigură preţuirea sinceră a acelor valori pe care savanţii le-au găsit în religiile necreştine şi despre care — spre exemplu — s-a scris mult în ultima vreme. Căci menţinerea echilibrului între adevăr şi valoare constituie — am putea spune — acel element de înaltă măiestrie didactică pe care îl desprindem din acest *Manual* universitar, dar care — prin notele sale subliniare — constituie un adevărat tratat modern de istoria religiilor. Este, de fapt, ceea ce ni s-a şi pus la îndemînă mai bun de către Sfîntul Sinod în această privinţă, prin binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte Patriarh Dr. IUSTIN. Şi nu este mai puţin adevărat că osteneala părintelui profesor devine, astfel, un bun al Bisericii Ortodoxe Române.

Această culme, pe care o reprezintă *Istoria religiilor* între manualele universitare tipărite pentru orientarea precisă a studenţilor noştri teologi, a fost precedată de multe eforturi, depuse cu sîrguinţă de P. C. Prof. Emilian Vasilescu. Aceste eforturi au fost studii, articole, recenzii şi cronici, ba chiar şi meditaţii în folosul studenţilor şi doctoranzilor teologi, elaborate şi publicate de-a lungul anilor, şi din numărul cărora cerem îngăduinţa să amintim pe cele mai importante. Deci, studii:

1. *Ideea de progres în diferite religii* (1949);
2. *Religie, superstiţie, ocultism, spiritism, teosofie* (1949);
3. *Religia slavilor* (1950);
4. *Religia tibetanilor — Lamaismul* (1951);
5. *Istoria religiilor ca ştiinţă* (1951);
6. *Pacea în învăţătura principalelor religii actuale ale lumii* (1953);
7. *Problema religiei geto-dacilor în lumina noilor cercetări istorice şi arheologice* (1953);
8. *Spiritismul — o primejdie religioasă, morală şi socială* (1953);
9. *Divinaţia, falsa precizare a viitorului* (1954);
10. *Dreptatea în învăţătura principalelor religii actuale* (1955);
11. *Sfintele sărbători creştine şi sărbătorile altor religii* (1955);
12. *Sfînta Scriptură şi literatura sacră a celorlalte religii* (1955);
13. *Descoperirea unui mare popor antic a cărui amintire s-a păstrat numai în Vechiul Testament* (1955);

14. *Locaşuri de cult în creştinism şi în celelalte religii* (1955);
15. *Starea actuală a islamismului* (1956);
16. *Starea actuală a budismului* (1956);
17. *Religia evreilor după dărîmarea Ierusalimului (an. 70 d.Hr.)* (1958);
18. *Arta religioasă orientală, factor de apropiere între religii şi popoare* (1958);
19. *Studiul istoriei religiilor în România* (1959);
20. *Tendinţe sincretiste în cugetarea religioasă indiană* (1959);
21. *Tendinţe moderniste în islamismul contemporan* (1960);
22. *Săvîrşitorii cultului în diferite religii* (1961);
23. *Tendinţe reformiste şi ecumeniste în budismul actual* (1962);
24. *Ortodoxia şi celelalte religii* (1963);
25. *Probleme ale creştinismului african* (1963);
26. *Sincretismul religios în vremea noastră* (1967);
27. *Deosebirile esenţiale dintre creştinism şi celelalte religii* (1968);
28. *Formele şi simbolismul crucilor precreştine* (1969);
29. *Preocupări în Teologia ortodoxă română în legătură cu religiile necreştine* (1972);
30. *Credinţa în viaţa viitoare la diferite popoare şi în diferite religii* (1972);
31. *Religia în epoca pietrei* (1972);
32. *Religia Iranului antic* (1973);
33. *Viaţa Domnului nostru Iisus Hristos şi viaţa altor întemeietori de religii* (1974);
34. *Marile religii necreştine actuale: I — Islamismul; II — Budismul; III — Hinduismul* (toate 3 publicate în anul 1974);

O serie de *articole* publicate de-a lungul anilor vădesc aceleaşi preocupări ştiinţifice şi la obiect, cum au fost:

1. *Perspective noi pentru teologia românească* («Telegraful român», 25 dec. 1944);
2. *O nouă disciplină în învăţămîntul nostru teologic (Istoria religiilor)* (1951);
3. *O nouă orientare în relaţiile dintre cultele religioase* (1952);
4. *Cultul musulman în Republica Populară Română* (1955);
5. *2500 de ani de la moartea lui Budha* (1957);
6. *Orientalistica română într-o nouă fază* (1959);
7. *Religiile lumii şi solidaritatea umană* (1961);
8. *Îndatorirea religiilor de a colabora între ele pentru binele şi propăşirea omenirii* (1964);
9. *Sincretism religios păgîno-creştin în Africa* (1964);
10. *Declaraţii asupra religiilor necreştine* (1967);
11. *Încercări de colaborare între religiile actuale* (1969);
12. *Cadrul şi perspectivele dialogului interreligios* (1971);
13. *Creştinismul şi celelalte religii* (1979).

P. C. Diac. Prof. Emilian Vasilescu a scris mult, dar a citit enorm de mult pentru propria informare ştiinţifică. O dovedesc cu prisosinţă propriile fişiere de cărţi, unde sînt notate cu precizie, meticulos, cotele, autorii, titlurile, locurile şi anii de apariţie, formatul, paginile şi tot ce mai trebuie pentru ca, de la prima vedere a fişei, să-şi reamintească şi cartea dar şi conţinutul ei. A răscolit biblioteci ca aceea a Academiei R.S.R., Biblioteca Centrală de Stat, Biblioteca Centrală Universitară, Biblioteca Institutului teologic, Biblioteca Institutului de Arheologie, Biblioteca Palatului patriarhal, Biblioteca Sfîntului Sinod şi multe alte biblioteci. Din ele a adunat ca o albină harnică şi cu mult discernămînt ceea ce i-a folosit în munca la Catedră şi în munca de elaborare a lucrărilor acasă, la biroul liniştit al Prea Cucerniciei Sale.

personale ale părintelui profesor, şi pe care le-a inserat cu modestie şi cu grijă în toate lucrările publicate. Vom căuta, de aceea, în cîteva cuvinte, să zăbovim puţin şi asupra unor astfel de reflecţii, care ilustrează în mod grăitor modul cum părintele profesor a înţeles să pună cunoştinţele proprii în folosul Bisericii. Astfel, printre altele, Prea Cucernicia Sa relevă importanţa Istoriei religiilor, în următoarele cuvinte: «Studiul religiilor necreştine a devenit astăzi o reală necesitate pentru studenţii teologi şi pentru clericii creştini, datorită mişcării larg ecumeniste care ia proporţii pe zi ce trece şi care îmbrăţişează nu numai diferitele confesiuni şi denominaţiuni creştine ci şi marile religii necreştine ale lumii, ai căror reprezentanţi colaborează cu aceia ai creştinismului pentru stabilirea în lume a unui climat de pace şi bună înţelegere între toate popoarele. Şi este de la sine înţeles că, numai cunoscînd bine istoria, doctrina, morala, cultul, şi tradiţiile religioase ale celorlalte religii, reprezentanţii creştinismului pot colabora cu folos cu aceia ai altor religii, pentru realizarea acestui deziderat» (*Istoria religiilor*, ediţia a II-a, 1982, p. 19—20).

Fără a recomanda în vreun fel explorarea fără discernămînt teologic creştin a celorlalte religii, P. C. Prof. Emilian Vasilescu exprimă clar atitudinea Bisericii Ortodoxe faţă de celelalte religii, cînd afirmă că «Biserica Ortodoxă n-a respins şi nu respinge teoria Sfîntului Iustin Martirul şi Filosoful despre acţiunea Logosului spermatikos în lume înainte de venirea Logosului perfect în persoana Domnului nostru Iisus Hristos, teorie prin care acest Sfînt Părinte a căutat să înţeleagă existenţa unor idei înalte şi virtuţi reale în religiile păgîne. De asemenea, Biserica Ortodoxă nu este împotriva părerii lui Clement Alexandrinul că religiile anterioare creştinismului au fost pregătitoare — «pedagog» pentru venirea Domnului nostru Iisus Hristos şi nu consideră ca greşită afirmaţia lui Tertulian că sufletul «păgînilor» este «în chip natural creştin». Dar toate acestea şi alte afirmaţii similare ale Sfinţilor Părinţi şi ale Scriitorilor bisericeşti, precum şi acelea ale unor teologi ortodocşi români care afirmă că «Dumnezeu este activ şi dincolo de frontierele creştinismului», că «Logosul este pretutindeni în creaţie prin puterea Sa», că religiile necreştine conţin «fragmente» din adevărul mîntuitor, toate aceste afirmaţii şi încă altele pot fi socotite numai ca teologumene rezultate din libertatea teologului ortodox de a gîndi pe marginea dogmei» (*Istoria religiilor*, ed. a II-a, p. 411).

Cunoaşterea aprofundată a celorlalte religii ale lumii — religii trecute, şi prezente sau actuale — îndreptăţeşte pe P. C. părinte profesor să jaloneze un fel de teologie a religiilor din punct de vedere ortodox, la sfîrşitul *Istoriei religiilor*, în capitolul intitulat foarte simplu «Creştinismul. Consideraţii generale» (p. 385—413). Aici scoate în evidenţă deosebirile esenţiale dintre religiile lumii şi creştinism, justificînd rezerva creştinismului ortodox faţă de entuziasmul romano-catolic bazat pe o deschidere exagerată faţă de religiile necreştine — pe care, de altfel, romano-catolicii le consideră «căi naturale către mîntuire» — şi faţă de exclusivismul barthian care a dominat o bună parte din gîndirea teologică protestantă din ultima vreme.

Există posibilitatea reală a unui «dialog» între creştinism şi celelalte religii ale lumii. Din acest motiv, părintele profesor se şi pronunţă în favoarea dialogului interreligios, în termenii următori: «Faţă de oscilaţiile amintite din teologia romano-catolică şi mai ales din cea protestantă în problema raporturilor dintre creştinism şi celelalte religii, ce putem spune noi, ortodocşii? Putem avea noi o atitudine proprie, întemeiată pe concepţia ortodoxă despre Dumnezeu şi om, despre păcat şi mîntuire? Socotim că da, deoarece, potrivit concepţiei ortodoxe, natura omului n-a fost, după căderea în păcat, nici atît de profund slăbită încît omul să nu mai poată avea nici un rol activ în actul mîntuirii, nici atît de puţin atinsă de păcat încît să fi pierdut

numai ceea ce romano-catolicii numesc *donum superadditum.* După concepția ortodoxă, așa cum se știe, păcatul a rănit natura omenească, a slăbit-o în așa fel încît omul nu poate să-și făurească mîntuirea numai prin propriile sale puteri, dar are totuși merite în actul mîntuirii prin credința și faptele sale bune» (*Cadrul și perspectivele dialogului interreligios,* în «Ortodoxia» nr. 1/1971, p. 135). ...«Marile confesiuni creștine consideră că există în religiile necreștine principii morale înalte, asemănătoare în unele privințe cu acelea ale creștinismului și pe temeiul cărora se poate întreprinde o colaborare fructuoasă spre binele omenirii. De aceea, ele privesc cu multă bunăvoință contactele cu reprezentanții religiilor necreștine și fac tot ce este posibil deocamdată în acest sens, manifestîndu-și în același timp grija pentru păstrarea integrității mesajului creștin, care trebuie ferit de orice încercare de relativism și de sincretism religios» (*op. cit.*, p. 138—139).

Părintele profesor vede în dialogul interreligios un prilej foarte nimerit pentru o «apreciere mai justă a valorilor religioase și morale care există în marile religii actuale și o colaborare din ce în ce mai strînsă a reprezentanților religiilor în vederea dezbaterii în comun a marilor probleme umanitare, morale și sociale din vremea noastră, mai ales în vederea stabilirii unui program comun în lupta pentru pace» (*op. cit.*, p. 139).

Onorată asistență,

Doresc să închei aici cuvîntul meu, mulțumind din toată inima conducerii Institutului teologic universitar din București pentru că m-a solicitat să vorbesc cu acest prilej, avînd convingerea că întreaga activitate didactică și publicistică a părintelui Diacon Prof. Dr. Emilian Vasilescu a fost cu mult mai vastă decît am putut să o prezentăm aici, mai ales că indicațiile bibliografice inserate în această prezentare ar putea fi îmbogățite cu încă vreo 300 de titluri. Ne-am oprit doar la ceea ce interesează mai mult pe teologul și preotul de mîine, care, întotdeauna va găsi în părintele profesor sărbătorit astăzi, un model de viață creștină și un maestru de la care va putea învăța multe, așa cum am învățat și noi. Prea Cucernicia Sa rămîne în permanență un model vrednic de urmat, atît în ce privește pregătirea teologică și duhovnicească pentru slujirea Bisericii cît și pentru viața personală, în toate dimensiunile ei.

Dincolo de trecerea domoală a anilor care s-au așternut pe fruntea părintelui profesor Emilian Vasilescu, strălucește în fața ochilor minții noastre chipul luminos și plin de dăruire și seriozitate al Prea Cucericiei Sale. Încetul cu încetul, munca pe care a depus-o îl ridică în rîndul clasicilor Teologiei ortodoxe române, pentru efortul uriaș depus în dorința de a face din disciplina predată un obiect important în formarea viitorilor preoți și un reazem sufletesc plăcut pentru toți ceilalți care i-au cunoscut scrisul.

Ca urmare, la acest popas aniversar, este firesc și binevenit ca gîndurile noastre, ale celor de față, precum și acelea ale discipolilor apropiați, să-l înconjurăm cu aceeași dragoste sinceră și caldă pe maestrul care ne-a deschis gustul pentru cunoașterea creștinismului în raport cu celelalte religii ale lumii.

Devotamentul față de adevărul cărții și față de cel ce ia cartea în mînă, credem, a inspirat întotdeauna munca fără preget a profesorului nostru sărbătorit astăzi, o muncă frumoasă ca o rugăciune de taină. A fost și a rămas un exemplu de devotament pe care-l admirăm toți cîți i-am ascultat îndrumările și sfaturile competente.

Omagiul nostru modest de aici este un prinos de recunoştinţă sinceră şi de neţărmurită dragoste, de care vrem să se ştie înconjurat în fiecare clipă, dar mai ales la acest popas aniversar».

După încheierea acestui cuvînt omagial, D-l Prof. Dr. Iorgu Ivan, exprimîndu-şi bucuria că a putut participa la sărbătorirea părintelui profesor Emilian Vasilescu, cu prilejul împlinirii vîrstei de 80 de ani, a scos în evidenţă cîteva aspecte din timpul studiilor de specializare cînd se găseau împreună la Paris. Apreciat de profesorii de Filosofie, Sociologie şi Psihologie, sub îndrumarea cărora se pregătea, părintele Emilian Vasilescu a obţinut, în urma examenelor promovate, diplome elogioase în baza cărora, după ce s-a înapoiat în ţară, adăugînd noi eforturi de pregătire intelectuală, a primit titlul de licenţiat în Filosofie la Universitatea din Bucureşti. După ce a evocat în cuvinte mişcătoare anii de muncă universitară împreună cu părintele profesor Emilian Vasilescu la vechea Facultate de Teologie din cadrul Universităţii din Bucureşti D-l Prof. Iorgu Ivan, a subliniat că stăruinţa în munca de temeinică pregătire teologică şi filosofică i-a fost apreciată şi de marele profesor de Dogmatică, Apologetică şi Istoria religiilor pe care l-a avut Teologia ortodoxă română, Ioan Mihălcescu, ajuns mai tîrziu mitropolit al Moldovei. Acesta, cu spiritul său de intuiţie, a apropiat şi promovat şi alte elemente valoroase ce aveau să devină mai tîrziu devotaţi slujitori ai teologiei ortodoxe române. Pe lîngă dînsul a reţinut ca asistenţi, în acelaşi timp, pe Nicolae Chiţescu, care avea să-i fie vrednic succesor la Dogmatică şi pe Emilian Vasilescu care avea să-i urmeze la Istoria religiilor cu rezultatele excelente menţionate de părintele Prof. Alex. Stan. Părintele Emilian Vasilescu s-a remarcat însă în tinereţe şi ca un zelos militant laic pe lîngă Biserica Belvedere unde, pentru zidirea duhovnicească a credincioşilor a editat aproape zece ani foaia parohială «Muncă şi Credinţă». În acelaşi scop a selecţionat şi a publicat în volume, alese cugetări ale marilor gînditori români şi străini pentru cultivarea sentimentelor morale şi patriotice ale tineretului.

«Socotesc potrivit să scot în evidenţă — a spus D-l Prof. Iorgu Ivan — faptul că am făcut parte împreună cu părintele Emilian Vasilescu din prima echipă de asistenţi de la Facultatea de Teologie din Bucureşti, care am funcţionat cîţiva ani în mod onorific, adică făcînd muncă fără remuneraţie, fiind numiţi cu titlul de asistenţi la propunerea Facultăţii, de Senatul Universităţii şi de Ministerul Învăţămîntului. La manifestarea aceasta de omagiere şi cinstire a profesorului Emilian Vasilescu — a subliniat D-l Prof. Iorgu Ivan — se cuvine să asociem şi pe distinsa sa soţie, profesoara de Istorie, fosta eminentă studentă şi licenţiată şi în Teologie, care, cu devotament i-a creat profesorului Emilian Vasilescu, condiţiile de muncă cele mai bune, care a avut darul să-i garanteze sărbătoritului rezultatele excelente pe care le omagiem».

În încheiere, D-l Prof. Iorgu Ivan i-a urat profesorului sărbătorit multă sănătate şi multă putere de muncă.

A luat, apoi, cuvîntul părintele Prof. Ioan Rămureanu care s-a referit cu deosebire la anii de studenţie în Franţa, la Paris, unde, ajuns la studii, a găsit acolo, la Facultatea de Teologie protestantă, o atmosferă foarte favorabilă românilor ca un ecou care continua încă la 5—6 ani după anii de studenţie în aceeaşi Facultate a D-lui Prof. Nicolae Chiţescu şi a părintelui Diacon Prof. Emilian Vasilescu care, prin seriozitatea, hărnicia, rîvna şi puterea de muncă, s-a impus atenţiei profesorilor de Filosofie, Sociologie şi Psihologie între care Raoul Allier, fost decan al Facultăţii de Teologie protestantă din Paris. Acesta, invitînd la masă, acasă la el, pe studentul Ioan Rămureanu şi alţi studenţi, care se aflau atunci la Paris, s-a întreţinut cu ei despre România şi românii, despre limba şi cultura lor latină, amintindu-şi cu plăcere şi preţuire de studenţii

teologi români care, cu 5—6 ani în urmă studiaseră sub conducerea sa, între care a evocat numele și persoana părintelui Prof. Emilian Vasilescu.

De altfel, observă — în particular — părintele Prof. Ioan Rămureanu, profesorul Raoul Alier i-a făcut prefața tezei de doctorat, doctorandului Emilian Vasilescu, cu ocazia publicării ei în țară, exprimînd și în acest fel prețuirea pe care i-o acorda.

În încheiere, părintele Prof. Ioan Rămureanu a urat sărbătoritului viață îndelungată și fericită în mijlocul familiei.

Dintre foștii doctoranzi ai Prea Cucernicului Părinte Prof. Emilian Vasilescu, a vorbit P. C. Sa Părintele Dumitru Găină, preot misionar al Patriarhiei Române în Australia și a arătat cum cursurile de Istoria religiilor urmate la București, ca doctorand și mai ales lucrînd un an de zile sub îndrumarea directă a părintelui profesor sărbătorit, i-au fost și îi sînt de mare folos în activitatea ecumenică acolo unde lucrează acum. A dat ca pildă întîlnirile interreligioase la care a participat în ultima vreme și cu care prilej a cunoscut direct personalități ale taoismului, lamaismului și ale altor religii din emisfera australă, cărora le-a făcut cunoscut interesul pe care Biserica Ortodoxă îl arată față de alte religii prin existența Catedrelor de istoria religiilor la cele două Institute teologice universitare din Patriarhia Română, fapt care a impresionat plăcut personalitățile cu care a conferit. A mulțumit părintelui profesor pentru îndrumarea și cunoștințele mijlocite la vremea studenției și pentru cursul de Istoria religiilor apărut deja în a doua ediție, care i-au fost și îi sînt de mare utilitate în relațiile interreligioase și a încheiat, adresînd părintelui profesor sărbătorit, urarea de ani mulți și buni cu sănătate deplină și puteri de muncă sporite în activitatea de specialist al Istoriei religiilor.

Cuprins de o vădită emoție, ca răspuns antevorbitorilor, Prea Cucernicul Părinte Profesor a rostit o scurtă alocuțiune :

«Prea Sfințite Părinte Rector,
Prea Cucernice Părinte Prorector,
Prea Cucernici Părinți și Domnilor Profesori,
Iubiți studenți,

În primul rînd, mă simt dator să mulțumesc din toată inima tuturor celor care s-au gîndit și s-au străduit să organizeze această sărbătorire a mea, în ziua în care pășesc în al nouălea deceniu de viață. Mulțumesc, de asemenea, acelora care — colegi sau discipoli — au spus despre mine cuvinte atît de măgulitoare, încît abia îndrăznesc să mă recunosc în ele. Calde mulțumiri îndeosebi părintelui asistent Alexandru Stan, discipolul meu apropiat, pentru osteneala pe care și-a dat-o de a aduna, din lunga mea activitate, modestele mele împliniri, și de a le prezenta în fața Dumneavoastră. Nu mai puțin călduros, mulțumesc colegilor, studenților și tuturor acelora care au ținut să fie prezenți la această sărbătorire. În sfîrșit, mulțumesc și colegilor de generație, octogenari și ei, care, neputînd participa, mi-au făcut bucuria de a-mi transmite direct, acasă, urările lor prietenești.

Mărturisesc însă că nu-mi este ușor să vorbesc despre mine. Dar, fiindcă acesta este uzul în astfel de împrejurări, încerc să o fac. Desigur, orice aniversare este un popas, un moment de răgaz, în care poți privi înapoi la drumul parcurs și apoi, cu forțe noi, poți privi înainte, la drumul pe care îl mai ai de parcurs. La 80 de ani însă, raportul între cele trei dimensiuni ale timpului se schimbă atît de mult, încît nu mai rămîne aproape decît trecutul. Totuși, și în acest caz, o retrospectivă a vieții trăite nu este neapărat încărcată de prea multă melancolie. Oricît ar fi fost de greu, trecutul poate deveni senin, blînd, pentru că asperitățile, cîte au fost, s-au netezit,

chiar durerile au devenit amintiri pline de duioşie, iar bucuriile au căpătat şi ele culorile estompate şi calde ale unui peisaj văzut de departe.

Despre acest trecut, despre viaţa şi activitatea mea, s-au spus aici multe şi frumoase cuvinte. Nu am mare lucru de adăugat. Mă voi opri totuşi, foarte pe scurt, asupra cîtorva aspecte, numai de mine cunoscute şi care, cred eu, mi-au jalonat lungul drum al vieţii.

În primul rînd, cariera mea didactică teologică a fost parcă predestinată de moştenirea cu care am venit pe lume. Strămoşii mei, preoţi şi învăţători, mi-au trasat drumul pe care aveam să merg apoi şi eu. Şirul lor a început acum mai bine de un veac şi jumătate, cu stră-stră-străbunicul meu, care a fost hirotonit preot în anul 1821, anul revoluţiei lui Tudor Vladimirescu, Acest şir s-a încheiat cu tatăl meu, învăţător în perioada de înflorire a învăţămîntului românesc, în urma reformelor lui Spiru Haret. Moştenirea mea preoţească m-a îndreptat către Seminarul teologic şi Facultatea de Teologie, iar cea didactică spre învăţămînt. Dumnezeu mi-a ajutat să le îmbin şi să împlinesc prin mine sinteza acestor moşteniri, pe care însă n-am reuşit să le transmit mai departe. Tradiţia preoţească şi didactică din familia mea se încheie cu mine. Să dea Dumnezeu ca la confruntarea cea mare cu faptele mele să fiu vrednic de înaintaşii mei.

Încă din Seminar, slabele mele însuşiri pentru muzică m-au făcut să mă îndrept mai mult către studiu şi să îndrăgesc scrisul. Chiar din timpul studenţiei, deşi trebuia să muncesc şi ca funcţionar pentru a-mi cîştiga existenţa, am tipărit prima mea carte, de fapt o broşură de 80 de pagini de istorioare morale, pe care le-am tradus din limba germană. Era modestul meu început de drum în domeniul atît de atrăgător al scrisului, care m-a pasionat apoi în tot restul vieţii. După cei trei ani de studii la Paris şi după trecerea examenului de doctorat şi tipărirea tezei, am început să cultiv şi un fel de gazetărie bisericească, din convingerea că problemele Bisericii trebuie dezbătute public şi că Teologia ortodoxă, cu tot tradiţionalismul care o caracterizează şi care îi face cinste, trebuie să iasă în arenă, să fie o *theologia militans*, o teologie activă, spre folosul unor cercuri cît mai largi de credincioşi. În acelaşi timp, am continuat studiul aprofundat al marilor probleme, nepierzînd din vedere, nici în acest caz, ancorarea permanentă în actualitate, aducerea la zi a învăţăturilor străvechi ale Ortodoxiei. Chiar teza mea de doctorat în Teologie, a tratat o problemă de strictă actualitate atunci, şi anume combaterea interpretării sociologice a religiei şi moralei, foarte la modă în Franţa, prin aşa-numita Şcoală sociologică franceză, în fruntea căreia se afla profesorul Emile Durkheim de la Sorbona. Şi chiar în Manualul meu de Istoria religiilor, urmărind acelaşi folos imediat, am adus la zi, acolo unde a fost cazul, situaţia actuală a diferitelor religii ale lumii.

Un moment de răscruce în cariera mea de dascăl de Teologie a fost începutul activităţii ca profesor de Istoria religiilor. Deşi tot în cadrul Teologiei fundamentale, schimbarea aceasta a avut loc după ani mulţi şi grei de acumulări în domeniul Apologeticii, al Filosofiei şi al Moralei, şi la o vîrstă cînd începi să aştepţi roadele acestor acumulări. La 45 de ani, a trebuit să-mi schimb specialitatea şi să pornesc pe un drum cu totul nou pentru mine. A trebuit să devin profesor de Istoria religiilor. Este, fără îndoială, greu să porneşti pe un astfel de drum, cînd nu mai poţi avea avîntul tinereţii şi mai ales temeritatea acestei tinereţi, cînd crezi că nimic nu este imposibil, că poţi dărîma munţii tuturor dificultăţilor. Şi, mai ales, este greu un început atît de tîrziu într-o disciplină în care s-a lucrat enorm de mult şi în care cercetarea a pătruns atît de adînc şi atît de departe în timp şi în spaţiu.

Acestei discipline, pe care totuși am îndrăgit-o repede, i-am închinat mai bine de douăzeci de ani din activitatea mea didactică. N-am desțelenit nici un teren, n-am făcut nici o descoperire epocală, nu îndrăznesc să am pretenția unei originalități depline. Dar, ca teolog și slujitor al Bisericii Ortodoxe, n-am pierdut nici un moment din vedere imensa superioritate a creștinismului. Dar nici n-am căutat să minimalizez sau să neg valoarea altor religii, care, așa cum spuneam și în prefața Manualului meu de Istoria religiilor, au dat suport sufletesc credincioșilor lor timp de veacuri și milenii. Am căutat, după puterile mele, să fac cunoscute studenților mei aceste religii, tocmai pentru a-i face să înțeleagă că învățătura Mîntuitorului, creștinismul, este cu totul altceva în esența sa decît toate celelalte religii ale lumii. Nu știu cît am reușit acest lucru, dar afirm cu tărie că m-am străduit să-l realizez.

În sfîrșit, mai am de făcut o mărturisire, pe care aș dori din tot sufletul să o audă și să o înțeleagă mai ales foștii mei studenți. Știu că am fost socotit un profesor exigent, aspru, pretențios la examene și lucrări și zgîrcit la note. N-am făcut-o din dorința de șicană sau din dorința de a-i pedepsi pe cei nu prea harnici, ci din respectul pentru adevăr și dreptate, din respectul pentru munca și seriozitatea celor buni. Am fost aspru, uneori, chiar cu studenții pe care i-am iubit și în care mi-am pus nădejdea confirmării că n-am muncit în zadar.

Deși este o amintire intimă și, din păcate, pînă la urmă, dureroasă, nu pot uita că unul dintre cei mai buni discipoli pe care i-am avut, cînd și-a văzut lucrarea de licență cu un oarecare număr de corecturi, a plîns ca un copil. Dar, dîndu-și apoi seama cît de mult a cîștigat lucrarea sa sub noul aspect, a venit să-mi mulțumească zîmbitor și fericit. De data aceasta, nu pot să nu mărturisesc, că eu, asprul și intransigentul profesor, am simțit că mi se umezesc ochii și puțin a lipsit să-l îmbrățișez ca pe propriul meu copil. Dar am rămas consecvent cu reputația mea de profesor aspru! De ce am spus însă că este și dureroasă această amintire a mea? Pentru că acest tînăr, bun, curat, deosebit de înzestrat și muncitor, a plecat dintre noi în plină tinerețe, răpus de o boală necruțătoare, tocmai în momentul cînd fusese numit asistent la Facultatea de Teologie din București. Este vorba de studentul Nicolae Stănescu, pe care cred că mulți dintre foștii lui profesori sau colegi nu l-au uitat.

În încheiere, mulțumesc lui Dumnezeu pentru tot ajutorul pe care mi l-a dat în strădaniile mele omenești. Și, dacă se spune că acela care lasă în urmă un copil, a scris o carte și a dăruit un pom, n-a trăit degeaba, mă mîngîi și eu cu gîndul că pot fi apreciat ca atare. Și aceasta cu atît mai mult cu cît, ca orice profesor care și-a iubit misiunea, nădăjduiesc și eu că las în urmă un lung șir de fii duhovnicești, foștii mei studenți. Cît de bine am reușit în toate strădaniile mele, nu pot aprecia singur. În orice caz, de un lucru sînt sigur: că, în activitatea mea de profesor de Teologie, am pus tot sufletul și toată puterea mea de muncă. Și, dacă din toate strădaniile mele a rodit ceva, cît de puțin, în sufletul și în viața numeroaselor promoții de elevi și studenți pe care i-am avut, mulțumirea mea este deplină. Și această mulțumire crește, o dată cu nădejdea că aceia care ne succed, pe baza acumulărilor primite de la noi, ne vor depăși în toate privințele, spre slava lui Dumnezeu și a Sfintei noastre Biserici.

Încă o dată vă mulțumesc tuturor pentru festivitatea de astăzi și pentru bunăvoința de a mă fi ascultat».

Pentru a încheia festivitatea sărbătoririi Prea Cucernicului Prof. Dr. Emilian Vasilescu, P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu, Prorectorul Institutului teologic din București, a dat citire unei telegrame de felicitare primită din partea părintelui Prof. onorar

Petru Rezuș. Apoi a arătat că unele dintre cărțile Părintelui Profesor Emilian Vasilescu, pe care le-a citit în anii de Seminar, au avut o adîncă înrîurire asupra P.C. Sale. În numele său și în numele tuturor cadrelor didactice ale Institutului și, în special, din partea conducerii acestui Institut, a urat din toată inima părintelui profesor sărbătorit, multă sănătate, ani fericiți și putere de muncă. Asistența a cîntat tradiționalul «Mulți ani trăiască» și «Gaudeamus igitur».

Într-o atmosferă emoționantă, cei prezenți l-au felicitat pe rînd, pe sărbătorit și au urat ani mulți și fericiți părintelui profesor Emilian Vasilescu și Doamnei profesoare Maria Vasilescu, care a fost prezentă, de asemenea, la festivitate. Cadrele didactice s-au întreținut apoi cu părintele profesor onorar Emilian Vasilescu în Cancelaria profesorilor din Institut, depănîndu-și amintirile legate de munca la catedră (*Pr. Asist. Alexandru I. STAN*).

ANIVERSAREA DOMNULUI PROFESOR Dr. IORGU D. IVAN LA ÎMPLINIREA VÎRSTEI DE 85 DE ANI

Mergînd pe firul unei frumoase și sănătoase tradiții, Institutul teologic universitar din București a aniversat, vineri, 9 noiembrie 1984, pe unul dintre iluștrii săi dascăli — Dl. Prof. Dr. Iorgu D. Ivan —, la împlinirea vîrstei de 85 de ani. A fost un moment sărbătoresc, trăit cu aleasă bucurie sufletească, de toți cei care au participat la această aniversare, prin care centenara instituție teologică și-a omagiat pe unul dintre cei mai erudiți dascăli ai săi.

La aniversare au participat: P.S. Episcop Dr. Vasile Tîrgovișteanul, vicar patriarhal și rector al Institutului teologic, P. S. Episcop Roman Ialomițeanul, vicar al Arhiepiscopiei Bucureștilor, P. C. Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, prorectorul Institutului, membrii corpului profesoral, activi, consultanți și onorari, doctoranzii și studenții Institutului, rudele apropiate, prieteni și cunoștințe ale distinsului sărbătorit, reprezentanți ai revistelor bisericești și ai Asociației pentru Istoria comparativă a Instituțiilor de Drept și Dreptului românesc, din care Domnia Sa face parte.

Festivitatea s-a desfășurat în aula Institutului și a fost deschisă de *P. S. Episcop Dr. Vasile Tîrgovișteanul,* rectorul Institutului. Într-un scurt cuvînt, P. S. Sa a exprimat, în numele Institutului, bucuria acestui moment aniversar, evidențiind cu recunoștință faptul că se numără printre numeroșii studenți ai ilustrului profesor aniversat, din al cărui cuvînt plin de înțelepciune și competență, s-a împărtășit ani de-a rîndul. Subliniind rolul pe care credincioșii laici îl au în viața Bisericii Ortodoxe Române, P. S. Episcop Vasile a precizat că D-l Prof. Iorgu D. Ivan a fost și continuă să fie o prezență vie în organismul Bisericii și o personalitate de excepție a învățămîntului teologic universitar românesc.

Apoi P. S. Episcop Rector a dat cuvîntul *P. C. Pr. Dr. Nicolae D. Necula,* care a rostit următorul cuvînt de omagiere în cinstea ilustrului sărbătorit:

Mult stimate Domnule Profesor sărbătorit,
Onorată asistență,

În structura învățămîntului teologic românesc, universitar sau seminarial, disciplina Dreptului bisericesc a figurat chiar de la început. De-a lungul celor 100 de ani de existență ai Facultății de teologie din București (transformată, din 1949, în actualul Institut teologic) în cadrul fostelor academii teologice din Transilvania și Banat și în actualele Institute teologice, această disciplină a fost ilustrată de o

pleiadă de profesori care au făcut din ea una din materiile de studiu cele mai îndrăgite, atît pentru însemnătatea teoretică și complexitatea problemelor tratate la această catedră, cît mai ales pentru utilitatea ei practică în viața pastorală a viitorilor preoți.

Alături de eminenții profesori de Drept bisericesc: Constantin Erbiceanu, Dimitrie Boroianu, Iacob Lazăr și Pr. Liviu Stan — de la București, Valerian Șesan, de la Cernăuți, și Nicolae Popovici de la Arad, un loc cu totul aparte îl ocupă D-l Prof. Dr. Iorgu D. Ivan pe care, avem bucuria și cinstea să-l sărbătorim astăzi, la împlinirea frumoasei vîrste de 85 de ani. Acest popas aniversar ne oferă plăcutul prilej să prezentăm strădaniile și realizările sale în ogorul teologiei românești, cu convingerea că prin aceasta aducem un binemeritat omagiu unuia dintre iluștrii noștri dascăli de teologie care, de peste 50 de ani, și-a identificat viața și activitatea cu studiul teologiei și cu slujirea Bisericii noastre strămoșești și a Patriei. În același timp, ne exprimăm convingerea că această aniversare va constitui un viu imbold pentru cei de față, și în special pentru cei mai tineri, de a-i urma un exemplu de muncă, competență, seriozitate și conștiinciozitate în a sluji Biserica și teologia românească.

Mărturisesc, de la început, că îmi revine plăcuta, dar și în același timp, foarte dificila îndatorire de a rosti acest cuvînt omagial și sînt conștient că nu voi reuși să prezint cum ar trebui pe profesorul și omul sărbătorit astăzi, fiindcă este cu neputință să spui tot, într-un timp atît de limitat, despre o viață, despre o activitate prodigioasă, despre un om cu mari, reale și deosebite calități și merite. O voi face cu speranța că voi spune măcar ceva din toate acestea, lăsînd ca despre toate cele ce a realizat distinsul nostru sărbătorit și despre ceea ce a însemnat Domnia Sa în învățămîntul teologic românesc, să vorbească evidența faptelor.

Onorată asistență, cel pe care îl aniversăm astăzi, cu respectul cuvenit acestei venerabile vîrste, D-l Prof. Dr. Iorgu D. Ivan, s-a născut la 9 noiembrie 1899, în comuna Gostavăț, din fostul județ Romanați, azi județul Olt, din părinți români ortodocși, Dumitru și Visa Ivan, de profesie agricultori. În casa părintească a deprins dragostea și respectul față de oameni, cinstea, corectitudinea și omenia, care aveau să constituie coordonate ale comportării sale față de semeni. Școala primară a urmat-o în comuna natală, între anii 1907—1912, după care, în toamna anului 1912, a intrat, prin concurs, ca elev seminarist bursier la Seminarul teologic «Sfîntul Nicolae» din Rîmnicu-Vîlcea, distingîndu-se ca unul din cei mai buni elevi ai acestei școli. Din cauza primului război mondial, a fost nevoit să facă o întrerupere de un an, absolvind Seminarul abia în luna iunie 1921. În toamna aceluiași an, s-a înscris la Facultatea de Teologie a Universității din București, ale cărei cursuri de patru ani le-a absolvit în anul 1925. Paralel cu studiile teologice ca bursier la fostul Internat teologic, a dat diferență de liceu la liceul «Ioniță Asan» din Caracal, după care s-a înscris la Facultatea de Drept și la Facultatea de Filosofie din București. O obținut licența în Drept în sesiunea din februarie 1926 și absolvența Facultății de Filosofie. Din august 1925 pînă în august 1926, timp de un an, și-a făcut stagiul militar la Școala militară de infanterie din București, obținînd gradul de sublocotenent în rezervă, ajungînd mai tîrziu locotenent.

În iunie 1927 a susținut teza de licență în Teologie intitulată *Creștinismul și politica.* La recomandarea consiliului profesoral, i s-a acordat o bursă de studii de la Stat, pentru specializare în Dreptul bisericesc, la Paris. Aici a frecventat, timp de trei ani, 1927—1930, cursurile Facultății de Drept canonic din cadrul Institutului Romano-Catolic din Paris, cu profesorul Edouard Fournier, cursurile Facultății de

Drept, din cadrul Sorbonei, pentru doctorat, cu profesorul Paul Fournier, și la Ecole Pratique des Hautes Etudes și Facultatea de Drept, cu profesorul Robert Génestal.

Întors în țară, în septembrie 1930, tînărul teolog și jurist Iorgu D. Ivan, a fost numit profesor la Catedra de științe religioase la Școala de cîntăreți bisericești de pe lîngă Mitropolia Ungrovlahiei unde a funcționat pînă în 1940. În ianuarie 1932 i s-a acordat bursa Universității din București, pentru continuarea studiilor de specialitate la Atena, în Grecia.

Din anul universitar 1933—1934 a funcționat, la recomandarea Consiliului profesoral, în baza avizului profesorului de Drept bisericesc de pe atunci, Dimitrie Boroianu, și cu aprobarea Ministerului Învățămîntului, ca asistent pe lîngă Catedra de Drept bisericesc, întîi cu titlul de suplinitor, apoi, pe baza concursului, ca asistent provizoriu, și, tot în urma concursului, ca asistent definitiv, pînă la 1 ianuarie 1949, cînd a fost încadrat ca profesor titular definitiv la Catedra de Drept bisericesc de la Institutul teologic Universitar din Sibiu. De la 1 ianuarie 1949 și pînă la 1 septembrie 1970, D-l Prof. Iorgu Ivan a desfășurat o bogată, susținută și rodnică activitate didactică, predînd cursurile de Drept bisericesc, cu multă competență, la numeroase serii de studenți care își amintesc cu plăcere de orele sale minunate de curs și seminar. La 1 septembrie 1970 s-a pensionat pentru limită de vîrstă. În 1972, rămînînd vacantă Catedra de Drept bisericesc de la Institutul teologic din București, D-l Prof. Iorgu Ivan a fost chemat de Întîistătătorul Bisericii noastre de atunci să suplinească această Catedră, pentru competența și experiența didactică acumulată de-a lungul anilor. A predat cursurile atît la licență, cît și la doctorat, pînă în septembrie 1978, de cînd funcționează, pînă în prezent, ca profesor consultant pentru îndrumarea doctoranzilor de la specialitatea respectivă.

În perioada cînd a funcționat ca asistent la Facultatea de teologie din București, a primit delegație de director al cultelor din fostul Minister al Cultelor și Artelor, între anii 1941—1943. Din anul 1927 a activat și ca avocat la Baroul avocaților de Ilfov. După ce a fost încadrat la Institutul teologic din Sibiu, a fost și jurisconsultul Arhiepiscopiei Sibiului, membru al Adunării Eparhiale a acestei Arhiepiscopii și membru laic al Adunării Naționale Bisericești din partea acestei Arhiepiscopii. În prezent, D-l Prof. Iorgu Ivan este membru al Adunării Eparhiale și al Consiliului eparhial la Arhiepiscopia Bucureștilor.

Din 1944 pînă în 1949 a fost membru în Comitetul de conducere al Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, comitet din care făcea parte și Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin, pe atunci profesor de teologie. În prezent, este membru al Comisiei de editare a colecției «Părinți și scriitori bisericești», inițiată și condusă de Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin.

Pentru meritele sale în slujirea Bisericii și a Patriei, a fost distins cu Crucea patriarhală pentru mireni și cu medalia comemorativă a XXX-a aniversare a eliberării Patriei.

În 1927, D-l Prof. Iorgu Ivan s-a căsătorit cu tînăra profesoară Ioana N. Mateescu, decedată în 1966, avînd o căsătorie frumoasă și bucuria de a fi dăruit de Dumnezeu cu trei copii dintre care doi sînt în viață, Nicolae și Elena, cu rosturi bine definite în societate, prezenți aici la această aniversare.

Dar prezentarea cronologică și foarte schematică a vieții și activității D-lui Prof. Iorgu Ivan, ca și a funcțiilor deținute, nu are darul de a ne spune totul despre sine. De aceea, voi căuta să întregesc și să conturez mai bine chipul distinsului nostru

dascăl de teologie, referindu-mă la principalele laturi ale activității sale ca profesor, cercetător-publicist și om.

D-l Prof. Iorgu Ivan a desfășurat o îndelungată și fructuoasă activitate didactică. Domnia Sa este unul dintre primii asistenți ai fostei Facultăți de teologie din București căreia i-a fost și decan. De la numirea sa ca asistent, în 1934, și pînă în 1978, Domnia Sa a funcționat numai în cadrul Catedrei de Drept bisericesc, ceea ce i-a înlesnit o temeinică și solidă pregătire în specialitate, ca și acumularea unei vaste și prețioase experiențe didactice. Ca asistent al profesorilor Dimitrie Boroianu și apoi Lazăr Iacob, cunoscuți și apreciați pentru pregătirea și activitatea lor, a condus cu multă competență seminariile de Drept bisericesc, iar ca profesor s-a impus de la început prin erudiție, documentare, metodă didactică și tact pedagogic, făcînd tot mai interesantă și mai atrăgătoare disciplina Dreptului bisericesc și sporindu-i utilitatea practică.

Cei care i-au fost studenți, dintre care unii se află aici, își amintesc de orele de seminar la care asistentul Iorgu Ivan, pe lîngă îndrumarea lucrărilor de seminar și deprinderea studenților cu metoda științifică de lucru, trata și probleme care depășeau limitele acestor ore, dezbătînd teme care intrau în cadrul cursului ca: Izvoarele Dreptului bisericesc, gradele de rudenie, comentarea canoanelor după textul din Sintagma ateniană ș.a.

Numirea Domniei Sale ca profesor a coincis cu transformarea Facultății de teologie și a academiilor teologice în actualele Institute teologice, sub oblăduirea Bisericii, ceea ce a necesitat o revizuire și adaptare a programei analitice la nevoile pastorale și misionare noi cărora trebuiau să le facă față Biserica și slujitorii ei. D-l Profesor a colaborat la elaborarea acestei programe analitice, după care a predat în toată perioada în care a funcționat ca profesor, întocmindu-și cursul său de Drept și administrație, care a rămas însă netipărit pînă în prezent. În desfășurarea orelor de curs și seminarii, Domnia Sa a urmărit atît predarea noțiunilor teoretice studenților și doctoranzilor, cît și însușirea metodei științifice de lucru, dar și problemele practice ale administrației parohiale, pregătind pe viitorii preoți pentru a deveni buni chivernisitori ai bunurilor bisericești.

De aceea, la cursul de Drept bisericesc pentru anul IV, care include și administrația, D-l Profesor a introdus prelegeri speciale care să definească noțiunile administrației și în special a insistat asupra deosebirii dintre actele juridice și actele administrative, deosebire pe care trebuie să o cunoască orice viitor administrator de bunuri și conducător de instituție.

Aceleași obiective le-a urmărit D-l Prof. Iorgu D. Ivan și la cursurile de îndrumare misionară și pastorală a clerului, la care a participat încă de la începutul organizării lor, în 1949, prezentînd conferințe, prelegeri cu teme de actualitate și interes teologic, conducînd seminariile de Drept și administrație, apoi examinînd pe candidați la sfîrșitul acestor cursuri.

Din însărcinarea și cu binecuvîntarea autorității bisericești superioare, a prezidat numeroase comisii pentru examenul de diplomă la diverse Seminarii teologice și Școli de cîntăreți bisericești ale Patriarhiei Române.

D-l Profesor a fost și este prezent, cu prelegeri și seminarii și la cursurile organizate de Arhiepiscopia Bucureștilor, din 1978, cu preoții și misionarii protopopești, cu scopul de a da acestora o mai bună orientare în probleme pastorale și misionare actuale.

O contribuție substanțială a adus D-l Profesor la cursurile organizate de Arhiepiscopia Bucureștilor cu ghizii de la monumentele istorice bisericești, în mai multe serii, la Techirghiol.

La toate aceste cursuri, seminarii și examene, la care Domnia Sa a fost prezent, s-a străduit și a reușit să fie ascultat cu deosebită atenție pentru frumusețea prelegerilor, pentru argumentarea logică a ideilor, pentru claritate, limpezime și precizie în expunere și în definirea noțiunilor, pentru stilul academic și vocabularul ales. Fiind jurist de temeinică și subtilă formație, Domnia Sa are, printre alte mari calități, pe aceea a preciziei noțiunilor și a limpezimii gîndirii și lucrul acesta a căutat să-l transmită și celor pe care i-a format. De aceea orele sale au fost gustate cu nesaț de serii întregi de studenți sau diverși ascultători. La toate aceste calități a adăugat și tactul său pedagogic. Profesorul erudit, stăpîn pe cursul său și autoritar, a fost dublat, permanent, de pedagogul și conducătorul înțelept care a arătat totdeauna apropiere de studenți, răbdare, înțelegere, bunăvoință și dragoste părintească, ceea ce i-a adus după sine respectul, iubirea și aprecierea lor unanimă.

Activitatea D-lui Profesor n-a rămas însă numai aici, la catedră, ci ea s-a extins, cum era și firesc, și la latura de cercetare științifică, muncă concretizată în bogata și variata operă scrisă pînă în prezent. În afară de teza de doctorat în teologie, care l-a consacrat ca specialist în probleme de drept bisericesc, Domnia Sa a elaborat și publicat numeroase studii, articole, documentare, recenzii, comentarii, cronici, în care a abordat o gamă foarte variată de teme din domeniul Dreptului bisericesc. Începînd cu studii, articole și recenzii publicate, încă din 1934, în diverse reviste cum erau «Raze de lumină», «Viitorul», «Duminica Ortodoxă» și continuînd cu teza de doctorat, apoi cu alte numeroase și valoroase lucrări de specialitate, publicate în revistele bisericești centrale și mitropolitane, D-l Prof. Iorgu Ivan a fost prezent permanent în paginile publicisticii teologice românești, continuînd să scrie, să lucreze și să publice și la această frumoasă vîrstă.

Din mulțimea lucrărilor sale mă voi opri asupra cîtorva pentru a ne face o idee despre cele mai de seamă preocupări ale scrisului Domniei Sale.

1. Lucrarea de doctorat intitulată *Bunurile bisericești în primele șase secole. Situația lor juridică*, București, 1937, XVI, 170 p., pregătită sub îndrumarea profesorului Dimitrie Boroianu, prezintă, pe de o parte, concepția Bisericii despre bunurile materiale și normele după care aceste bunuri pot fi dobîndite, administrate și împărțite, iar pe de altă parte, raporturile care trebuie să existe, în legătură cu această problemă, între Biserică și stat.

2. *Vîrsta hirotonirii clericilor*, București, 1937, 26 p., evidențiază importanța vîrstei în ansamblul celorlalte condiții cerute pentru admiterea în cler, așa cum rezultă din dispozițiile canonice și legale, care hotărăsc asupra acestor condiții, pentru fiecare treaptă ierarhică. Se precizează autoritatea, competența care să acorde dispensă de vîrstă pentru hirotonie, arătîndu-se că, vîrsta fiind fixată de canoane, care sînt opera puterii legiuitoare a Bisericii, uneori această autoritate este în măsură să acorde dispensă. Pentru Bisericile autocefale naționale acest drept îl are Sfîntul Sinod.

3. *Demisia din preoție*. Studiu de drept canonic, București, 1937, 48 p., tratează despre una din urmările canonice ale hirotoniei. Domnia Sa precizează că actul hirotoniei stabilește o legătură indisolubilă între cel hirotonit și Biserică, acesta nemaiputînd renunța de bună voie la starea sa preoțească și să treacă în rîndul laicilor. Numai prin sentință judecătorească, pentru abateri grave, clericul poate fi îndepărtat din preoție. Sînt înfățișate cele două concepții reefritoare la problema în cauză: una mai aspră care nu admite sub nici o formă demisia de bună voie a clericului, ci înlă-

turarea lui din cler prin judecată, și alta mai blîndă, cuprinsă și în Pidalion, conform căreia clericul care se știe vinovat de un delict care-l face nevrednic să mai slujească, poate să demisioneze. Se precizează că există o demisie din scaun, dar nu din arhierie și se stabilesc motivele care au temei în canoanele și practica Bisericii pentru demisia din cler, ca și consecințele la care se expun clericii care demisionează.

4. *Chestiuni de drept bisericesc,* București, 1937, 40 p., sînt o colecție de articole care înfățișează doctrina canonică a Bisericii Ortodoxe asupra unor probleme care se legiferaseră sau erau pe cale de a se legifera în Biserica Ortodoxă Română din acel timp și anume: pensionarea din oficiu a preoților pentru limita de vîrstă, care nu poate fi admisă decît pentru infirmitate incurabilă și incapacitate completă în îndeplinirea îndatoririlor; vicarii parohiali, hirotonirile onorifice pe seama schiturilor, situația juridică și canonică a cimitirelor, despre crematoriu și consistorii ș.a. Pentru toate se propun soluții conforme cu doctrina canonică a Bisericii.

5. *Cîteva chestiuni în legătură cu Proiectul de cod penal. Euthanasia, adulterul, bunele moravuri,* București, 1947, 16 p., precizează punctul de vedere ortodox față de aceste probleme.

După aceste valoroase studii de tinerețe și după numirea ca profesor la Institutul teologic universitar din Sibiu, putem urmări cîteva probleme mari în preocupările D-lui Profesor Ivan cărora le-a dedicat o serie de studii întinse și documentate. Una din acestea este problema *familiei,* ca nucleu și temelie a societății. De altfel, chiar mai dinainte Domnia Sa se ocupase de problema *Recăsătoririi soților despărțiți* (București, 1947) și de instituția căsătoriei în cadrul Bisericii («Studii teologice», 1940, nr. 2). Apariția noului și a primului *Cod al familiei* în țara noastră în 1954, a constituit prilejul pentru elaborarea unui temeinic studiu în care face largi reflexii asupra condițiilor încheierii căsătoriei, efectelor căsătoriei, desfacerii ei, filiației, înfierii, tutelei, interdicției, curatelii, a rudeniei în general, ca problemă de drept de mare importanță ș.a. *(Codul familiei,* în «Biserica Ortodoxă Română», 1954, nr. 4). În alt studiu se ocupă de formele prin care *Biserica creștină sprijină și binecuvintează orice acțiune menită să întărească familia* («Studii teologice», 1953, nr. 7—8), iar în altul de grija Statului nostru pentru întărirea familiei și ocrotirea copilului («Mitropolia Olteniei», 1954, nr. 7—8), întărirea familiei fiind poruncă divină și datorie patriotică, așa cum argumentează solid în alt studiu cu acest titlu («Mitropolia Ardealului», 1967, nr. 6—7).

Ca o încoronare a tuturor acestor lucrări privitoare la familie și căsătorie este studiul de curînd apărut intitulat: *Căsătoria — Sfîntă Taină a Bisericii și instituție juridică a statului* («Biserca Ortodoxă Română», 1983, nr. 9—10), în care Domnia Sa, cu puterea de sinteză proprie vîrstei, cu spiritul ascuțit de observație și claritatea expunerii, elucidează un capitol din problematica Dreptului bisericesc, netratat suficient sau incompetent pînă aici. Spinoasa și de multe ori neînțeleasa problemă a impedimentelor la căsătorie este clarificată și sistematic prezentată, fiind un prețios și indispensabil material informativ pentru preoți și studenți.

Altă problemă căreia D-l Profesor îi rezervă spațiu și preocupări cu totul deosebite, este aceea a principiilor fundamentale canonice care stau la baza organizării și administrării Bisericii. În 1952 apărea deja prima lucrare în acest sens intitulată *Principii de organizare și disciplină bisericească în canoanele Sinodului IV ecumenic* (Telegraful român, nr. 7—8, 1952), tema fiind reluată, dezvoltată și lărgită într-un studiu care poartă titlul: *Importanța principiilor fundamentale canonice de organizație și administrație pentru unitatea Bisericii* («Mitropolia Moldovei și Sucevei», 1969, nr. 3—4). Unele din aceste principii canonice fundamentale au constituit teme și pentru studii

aparte, cum sînt: *Autonomia Bisericii în concepția și activitatea IPS Mitropolit Nicolae* (în «*Omagiu IPS Sale Dr. Nicolae Bălan*», Sibiu, 1955, p. 155—172); *Telegraful român și autonomia Bisericii* («Telegraful român», ian. 1953).

Noua legislație a Bisericii Ortodoxe Române, apărută sub păstorirea fostului patriarh de vrednică pomenire Iustinian, ca și a celorlalte culte din țară, a constituit un bun prilej pentru elaborarea unor foarte bune studii referitoare la această legislație («Biserica Ortodoxă Română», 1954, nr. 1). Noul Statut pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române, cu principiile fundamentale canonice de organizare, ca și cele 12 regulamente, sînt prezentate sistematic cu comentarii, precizări și interpretări canonice de mare valoare. Sînt contribuții care înlesnesc înțelegerea exactă a acestei legislații. În același spirit sînt prezentate și Statutele de organizare ale celorlalte culte religioase din țara noastră («Studii teologice», 1952, nr. 3—4).

Bazele canonice ale organizării Bisericii Ortodoxe Române și raporturile ei cu celelalte Biserici ortodoxe autocefale au fost o altă temă asupra căreia D-l Prof. I. Ivan s-a aplecat cu grijă și interes sporit, lămurind și precizînd aspecte mai puțin clarificate ale acestor raporturi. În această privință merită amintite studiile: *Viața internă a Bisericii Ortodoxe. Organizarea și administrarea. Considerații generale*, apărut în limba germană în revista «Le monde religieux», vol. 30, dedicat Bisericilor Ortodoxe, în care D-l Profesor tratează sistematic și documentat bazele canonice ale organizării Bisericii Ortodoxe, cu toate Bisericile autocefale și autonome. Studiul s-a bucurat de o mare apreciere în Apus (45 p.). De asemenea menționăm studiile: *Organizarea și administrarea Bisericii Ortodoxe Române în cei 50 de ani de patriarhat (1925—1975)* («Biserica Ortodoxă Română», 1975, nr. 11—12), *Vechimea și formele raporturilor Bisericii Ortodoxe Române cu celelalte Biserici Ortodoxe* («Glasul Bisericii», 1980, nr. 11—12) și *Raporturile Bisericii Ortodoxe Autocefale locale între ele și față de Patriarhia ecumenică, după canoane și istorie* («Mitropolia Moldovei și Sucevei», 1973, nr. 7—8).

În strînsă legătură cu această problemă se impune menționarea amplului studiu despre *Abaterile papalității de la organizarea canonică a Bisericii* («Ortodoxia», 1954, nr. 4), în care se arată documentat că forma de organizare a Bisericii Romano-Catolice: concentrarea întregii puteri bisericești în persoana papei; forma de conducere monarhic-absolutistă, suprapunerea papei peste sinoade, dreptul lui de judecător suprem și de posesor și împărțitor al tuturor bunurilor Bisericii ș.a., sînt abateri de la principiile scripturistice și canonice de organizare și funcționare a Bisericii.

Evenimentele importante din viața Bisericii Ortodoxe Române, ca și aniversările unor persoane sau evenimente din istoria Bisericii universale sau naționale, au constituit și ele teme pentru valoroase studii elaborate de D-l Prof. Iorgu D. Ivan. În această privință amintim studiile: *Pravila cea Mare de-a lungul vremii* («Studii teologice», 1952, nr. 9—10), cu prilejul împlinirii a 300 de ani de la apariție, în care, pe lîngă istoricul alcătuirii, izvoarele întrebuințate și cuprins, evidențiază rolul deosebit al Pravilei celei Mari în viața religioasă și civilă a poporului român. *Importanța canoanelor Sinodului IV ecumenic pentru organizarea și disciplina Bisericii* («Telegraful român» 1—2/1952), cu prilejul a 1500 de ani de la ținerea acestui sinod; *Hotărîrile canonice ale Sinodului II ecumenic și aplicarea lor de-a lungul veacurilor* («Biserica Ortodoxă Română», 1981, nr. 7—8), cu prilejul a 1600 de ani de la ținerea lui; *Preocupări și studii de drept canonic în «Biserica Ortodoxă Română»*, («Studii teologice», 1968, nr. 5—6), cu prilejul a 20 de ani de arhipăstorire a adormitului întru fericire Patriarhul Justinian; *Spiritul canonic ortodox în concepția și activitatea Prea Fericitului Patriarh Iustin* («Mitropolia Moldovei și Sucevei», 1980, nr. 3—5), cu prilejul aniversării a 70 de ani de viață ai Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin; *Statutul șagunian* («Mitropolia Ardealului», 1969,

nr. 4—6), la 100 de ani de aplicare; *Opera canonică a Sfîntului Vasile cel Mare și importanța ei pentru unitatea Bisericii creștine* (în volumul: «Sfîntul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvîrșirea sa», București, 1980, p. 355—377) și *Tălmăciri și îndrumări ale Sfîntului Vasile cel Mare pentru cei doritori de desăvîrșire morală* («Glasul Bisericii», 1980, nr. 1—2), cu prilejul comemorării a 1600 de ani de la săvîrșirea sa din viață; *Sfințirea Sfîntului și Marelui Mir* («Mitropolia Ardealului», 1966, nr. 7—8), cu prilejul sfințirii acestuia din 1965; *Nulitatea actului de caterisire a mitropolitului Antim Ivireanul* («Mitropolia Ardealului», 1967, nr. 1—3), cu prilejul împlinirii a 250 de ani de la moartea mucenicească a mitropolitului Antim Ivireanul, este un studiu istorico-juridico-canonic de o rară erudiție, în care autorul dovedește netemeinicia ca și nedreapta condamnare cu care a fost lovit mitropolitul Antim Ivireanul pentru apărarea credinței ortodoxe și dragostea fierbinte față de patrie și poporul român.

Studiul *Învățătura Bisericii despre Autoritatea de stat* («Îndrumător bisericesc», Sibiu, 1971), este o corectă și clară expunere asupra acestei teme.

Studii de înaltă și fină erudiție a scris D-l Prof. I. Ivan și în legătură cu cîteva probleme de strictă specialitate. Un studiu de filologie și exegeză canonică este cel intitulat *Embaticul* (Ἐμβατίκιον) *în Dreptul bisericesc* («Mitropolia Moldovei și Sucevei», 1970, nr. 3—4), în care arată sensul sau înțelesul noțiunii și întrebuințarea ei în Dreptul bisericesc și în izvoarele acestuia. Embaticul este actul prin care, în Biserica de Apus, cei îndreptățiți să numească titulari ai oficiilor bisericești încasau, în întregime sau în parte, pe timp de unul sau mai mulți ani, veniturile beneficiilor bisericești atunci cînd le confereau unui nou titular. El poate fi socotit *simonie* cînd darea sau luarea lui este pretinsă și încasată cu anticipație de la titular cu prilejul numirii, confirmării, hirotoniei sau instalării cuiva.

O problemă delicată de drept bisericesc pe care D-l Profesor o lămurește în studiul *Aspecte canonice în discuția a doi mari ierarhi ortodocși români* («Glasul Bisericii», 1975, nr. 3—4) este aceea a recăsătoririi preoților, unde se exprimă limpede punctul de vedere ortodox. Aspecte canonico-juridice legate de caterisire sînt prezentate și lămurite în studiul: *Un episod mai puțin cunoscut din istoria scaunului de Constantinopol: caterisirea patriarhului Calist I* (1353) («Glasul Bisericii», 1980, nr. 3—5).

Prezența și participarea activă a Bisericii Ortodoxe Române la mișcarea ecumenică și reluarea și adîncirea relațiilor cu celelalte Biserici creștine au necesitat studii pentru lămurirea diverselor aspecte privind doctrina, viața religioasă, organizarea și cultul lor. Cît privește raportul cu Bisericile Vechi Orientale, pentru înțelegerea exactă a hotărîrilor Sinodului de la Calcedon era necesară lămurirea termenilor de *oros* și *canon*, ceea ce D-l Profesor face, competent și argumentat în studiul Ὅρος și Κανών *în Dreptul bisericesc* («Ortodoxia», 1970, nr. 3). Cum se știe, între acești termeni există deosebire de înțeles: «oros» înseamnă «hotărîre — decizie» cu privire la învățătura de credință a Bisericii; «canon» înseamnă «normă» prin care s-a reglementat viața externă a Bisericii. Dar și unul și altul prezintă importanță nu prin denumire (termen), ci prin conținut, adică prin adevărul de credință definit de Biserică sau prin principiile de organizare și disciplină pe care le cuprind.

Prezente au fost în cercetările și elaborările științifice ale D-lui Profesor și problemele canonice de interes general pentru întreaga Ortodoxie care își așteaptă rezolvare la viitorul Sfînt și Mare Sinod al Bisericii Ortodoxe: autonomia, autocefalia, diaspora, dipticele. Una din temele studiate de Biserica noastră a fost și aceea a *Iconomiei*, referat la elaborarea căruia D-l Profesor și-a adus o substanțială contribuție. Menționăm tot aici numeroasele referate întocmite de Domnia Sa la cererea Cance-

lariei Sfîntului Sinod pentru tot felul de probleme canonico-juridice, de interes interortodox, interbisericesc sau național, unde specialistul nostru de reputație și-a spus lămurit și clar cuvîntul său.

La studiile elaborate și publicate pînă în prezent de D-l Profesor se adaugă numeroasele recenzii de cărți și note bibliografice la studii de specialitate, străine și românești; dintre acestea unele sînt adevărate studii, cum este, de exemplu, cea la *Istoria vechiului drept românesc, Izvoarele,* Iași, 1934, VII + 622 p., de Ștefan Berechet («Raze de lumină», 1935, nr. 1—2). De asemenea menționăm numeroasele articole de cronică religioasă externă publicate în revista «Viitorul».

Toate lucrările și studiile publicate de D-l Prof. Ivan prezintă atît valoare științifică, cît și interes practic pentru slujitorii Bisericii, oferind concluzii, soluții, propuneri și sugestii prețioase pentru îndrumarea activității pastorale și gospodărești a preoțimii noastre. Sub un titlu modest și uneori nesemnificativ se tratează o întreagă problematică de drept bisericesc. Sînt lucrări temeinice, dense și de adevărată și strictă specialitate, pentru că autorul lor nu s-a pierdut în domenii străine sau limitrofe disciplinei sale, ci a rămas un specialist prin excelență, în Dreptul canonic și bisericesc, fără să ignore alte discipline. Toate aceste lucrări se disting prin acribia metodei științifice de lucru, prin bogată informare și documentare, prin claritatea și logica expunerii, prin forma literară și stilistică adecvată și plăcută. Formația juridică a autorului, precizia noțiunilor, interpretarea justă a izvoarelor se observă la fiecare pagină. În lucrările sale nimic nu este de prisos sau de circumstanță. De aceea, ele rămîn lucrări de referință în specialitate, contribuind din plin la progresul științific al disciplinei Dreptului bisericesc.

În munca de cercetare științifică Domnia Sa a antrenat, a format și a îndrumat și o serie de ucenici cărora le-a dat girul publicării lucrărilor elaborate sub supravegherea sa. Dintre aceștia unii au ajuns la obținerea supremului titlu academic de doctori în teologie.

D-l Prof. Ivan însă nu s-a oprit din lucru, n-a lăsat condeiul jos și nu a dat odihnă ostenelilor sale. Studii elaborate și înaintate tiparului așteaptă vremea apariției. *Legislația privitoare la patrimoniul nostru cultural național, 100 de ani de la dobîndirea autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române* și mai ales *întreaga operă ascetică a Sfîntului Vasile cel Mare,* tradusă de Domnia Sa de curînd, sînt lucrări așteptate cu mare interes de lumea teologică.

D-l Profesor este în plină activitate, lucrează intens, studii începute sînt în curs de definitivare, altele sînt proiectate. Pe biroul său de lucru se găsesc *Canoanele* în curs de traducere și comentare. În ciuda celor 85 de ani, care parcă l-au surprins, nu se simte povara multelor osteneli pe care i le-a prilejuit viața, iar robustețea fizică și morală sînt garanții că toate aceste planuri de viitor vor fi îndeplinite.

Onorată asistență,

N-aș putea să închei cuvîntul meu fără să spun ceva și despre *omul* pe care îl sărbătorim astăzi. D-l Profesor nu este numai jurist de reputație, canonist de netăgăduită valoare, profesor de vocație și condeier de talent, ci și un om de rară și aleasă omenie. Toți cei care îl cunosc pe distinsul nostru profesor îl știu ca pe un om de caracter, modest, plin de demnitate, corect, cinstit, respectuos, sobru în atitudini și comportare, dar foarte afectiv și apropiat sufletește de oameni. Studenții săi de altă dată și mai tineri îl reținîn imaginea lor cu aceste calități de caldă și părintească înțelegere, apelînd și azi ca la un adevărat părinte pentru a-i cere un sfat sau un îndemn în problemele de familie sau profesionale, iar D-l Profesor îi primește cu aceeași căldură

sufletească, îndrumîndu-i cu competența-i recunoscută și dragostea de părinte. Și noi, cei mai tineri, care nu l-am avut profesor, ne simțim studenții săi și-l prețuim ca pe un adevărat dascăl și părinte. Îngăduiți-mi aici Domnule Profesor, să vă mărturisesc bucuria de a fi avut cinstea să fiu asistentul Dumneavoastră, să vă urmez cîțiva ani la Catedra pe care ați ilustrat-o strălucit, și să vă exprim recunoștința mea sinceră pentru grija părintească cu care m-ați înconjurat în toți acești ani de frumoasă colaborare, asigurîndu-vă că am învățat foarte multe lucruri folositoare de la Dumneavoastră.

Toți foștii Dvs. studenți și ucenici pe care i-ați format pentru slujirea Bisericii și a Patriei, care vă prețuiesc, vă respectă și vă iubesc, vă aduc astăzi prinosul lor de recunoștință pentru zestrea spirituală cu care i-ați îmbogățit. În sufletele lor rămîneți profesorul pasionat care le-a inspirat dragostea de studiu, dorința și setea de cunoaștere, înflăcărarea pentru slujirea Bisericii strămoșești, respect față de legile bisericești și civile, iubire de țară și popor. Pentru toți rămîneți un exemplu de muncă, competență, corectitudine și slujire. În învățămîntul teologic universitar românesc rămîneți un nume pe care istoria acestuia îl reține cu cinste și respect.

La aniversarea celor 85 de ani, rugăm pe bunul Dumnezeu să vă dăruiască îndelungată înzilire, cu sănătate și puteri sporite de muncă, pentru a îmbogăți zestrea teologiei ortodoxe românești cu noi și valoroase contribuții.

Vă dorim din tot sufletul mulți și fericiți ani!

În continuare au luat cuvîntul următorii:

1. *D-l Prof. Constantin Teodorescu*, delegat din partea Asociației de Istoria Comparativă a Instituțiilor și a Dreptului, a evidențiat participarea activă și substanțială a D-lui Prof. Iorgu D. Ivan la reuniunile științifice ale acestei asociații, prin intervenții spontane de mare erudiție, care dovedesc o vastă cultură și o excepțională capacitate de sinteză, le care se adaugă exprimarea plăcută și elegantă, de intelectual de înaltă clasă. Vorbitorul a arătat că atît intervențiile cît și comunicările D-lui Prof. Iorgu D. Ivan sînt așteptate aici cu larg și viu interes, Domnia Sa avînd pregătirea de specialitate și în Dreptul laic și în cel bisericesc și o largă cuprindere a problemelor juridice. În încheiere a adresat distinsului sărbătorit, în numele său și al Asociației, urări de sănătate și ani mulți.

2. *P. C. Pr. Prof. onorar Ioan Rămureanu* a adresat un cuvînt de omagiere în calitate de fost student al D-lui Prof. Iorgu Ivan și după aceea de colegi de profesorat. Prea Cucernicia Sa, a evidențiat aprecierea deosebită și unanimă de care se bucura în rîndul studenților asistentul de atunci Iorgu Ivan, pentru pregătirea sa temeinică și pentru nivelul academic înalt la care se desfășurau orele de seminar și pentru generozitatea sa, deoarece un timp a predat fără remunerație, făcînd adevărat apostolat didactic și rămînînd pentru aceasta pildă de urmat. Ca profesor, Domnia Sa a fost model de onestitate, pregătire profesională deosebită și de omenie.

3. *D-l Prof. onorar Nicolae Chițescu*, neputînd participa la aniversare, din motive de sănătate, a trimis o lungă și frumoasă scrisoare în care și-a exprimat sentimentele sale și ale familiei, de dragoste, respect și deosebită apreciere față de prietenul apropiat de o viață, sintetizînd contribuția D-lui Prof. Iorgu Ivan la dezvoltarea teologiei românești, meritele și locul său de frunte în galeria dascălilor de teologie. Scrisoarea a fost citită de P. C. Pr. Prorector Dumitru Radu.

4. *P. C. Pr. Prof. Dr. Constantin Galeriu* s-a referit, în cuvîntul său, la un aspect mai puțin evidențiat din viața D-lui Prof. Iorgu Ivan, și anume acordul dintre conștiință și viață, în care stă secretul longevității Domniei Sale. Cei cinci talanți cu care a fost înzestrat i-a fructificat cu o admirabilă conștiință de creștin și om. Păstrarea

conștiinței intelectuale este rezultatul unei vieți cumpătate, Domnia Sa aplicînd disciplina canonică la propria sa viață. De aceea rămîne o pildă de urmat și sub acest aspect.

5. P. C. Pr. Prof. Dr. *Dumitru Radu*, prorectorul Institutului teologic, a subliniat faptul că nu aniversăm o vîrstă, ci un om care a lăsat urmă adîncă în teologia românească. Alături de alți profesori, Domnia Sa are marele merit de a fi fost unul dintre creatorii de teologie dintre cele două războaie mondiale, fiindcă a simțit și a făcut lucrătoare vocația de profesor. Domnia Sa s-a distins prin cunoștințe vaste, prin orizont bogat teologic, prin claritate și precizie, echilibrul dintre formă și fond, în ceea ce spune. Studiile sale ne arată o minte clară și sistematică și rămîn ca o frumoasă moștenire, iar prin ținută Domnia Sa, deși laic, rămîne ca un adevărat preot.

După cuvintele elogioase adresate de toți vorbitorii, P. S. Episcop Rector Vasile Tîrgovișteanul a înmînat distinsului sărbătorit *Crucea patriarhală pentru mireni*, acordată de Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin al Bisericii Ortodoxe Române, în semn de aleasă prețuire pentru rodnica și multipla activitate desfășurată în cadrul Bisericii. Este a doua distincție de acest fel, Domnia Sa fiind decorat și de regretatul Patriarh Justinian.

În încheiere, a vorbit D-l Prof. *Iorgu D. Ivan* care a rostit următorul cuvînt de mulțumire:

«O împrejurare ca aceasta de astăzi, cu care m-a învrednicit, din milostivirea Sa, bunul Dumnezeu, mi-a creat în întreaga-mi ființă un complex de sentimente pe care, oricît m-aș strădui să mă concentrez, nu găsesc putere, nici cuvinte corespunzătoare să le dau expresie.

Vă rog să-mi îngăduiți ca, în aceste momente, să închin prima recunoștință creștinească bunului Dumnezeu, care m-a ocrotit în toate împrejurările vieții, mai bune și mai puțin bune, în care m-a situat, apoi părinților care mi-au imprimat, mie și fraților mei, datoria de a ne simți utili în mijlocul semenilor noștri. Un gînd pios închin soției mele care a făcut mari sacrificii pentru ca eu să pot munci și să pot crede că am meritat, prin munca și gîndirea mea, elogiile care mi s-au adus azi. Căci, după cum reiese din ampla expunere pe care mi-a făcut-o Părintele Profesor Necula, cu sentimente pe care le nutrim reciproc, după absolvirea Teologiei intrasem în Ministerul de externe, unde eram foarte prețuit, pentru ca, după susținerea licenței, la strălucitul profesor de Dogmatică Ioan Mihălcescu, acesta să trimită după mine să mă invite, spunîndu-mi că Facultatea de Teologie a reflectat să-mi încredințeze mie pregătirea în vederea ocupării Catedrei de Drept bisericesc, care avea ca titular pe profesorul Dimitrie Boroianu, pensionat. Renunțînd la situația mea, am acceptat invitația și bursa pentru specializare la Paris. În conștiința mea a apăsat greu cinstea de care fusesem învrednicit. La Paris am studiat, așa cum s-a spus, cu profesorul Paul Fournier, renumit pentru conduita sa morală și metoda de lucru. Dar, deși catolic, el a fost cel care a arătat că actuala organizare a Bisericii Romano-Catolice, cu forma de conducere conform căreia episcopul Romei trebuie să aibă toată puterea Bisericii, este bazată pe acte false, așa numitele *Falsele Decretale*. În legătură cu aceasta mi-a făcut o mărturisire care m-a stăpînit tot restul vieții: «Cercetînd mi-am făcut datoria de om de știință, cu obiectivitate. În rest sînt credincios al Bisericii, iar cei ce au luat cunoștință de rezultatele cercetării, răspund de ceea ce am arătat pe bază științifică». Am rămas cu această conștiință clară și cu convingerea că în instituția unde lucrăm, fără disciplină, adică ascultarea de autoritate, nu putem realiza nimic.

M-am ocupat în scrisul meu de instituția căsătoriei. După doctrina noastră, fidelă învățăturii Mîntuitorului, Biserica nu se poate valorifica fără o familie sănătoasă. Pe

teritoriul patriei noastre a existat viață creștină încă de la Sfîntul Apostol Andrei, dar pînă nu a existat o formă organizată de stat, nu s-a putut vorbi de o Biserică demnă să intre în legătură cu Patriarhia de Constantinopol. Așa a fost evoluția Bisericii Ortodoxe Române, mergînd permanent, alături de popor, de autoritatea de stat.

Nu aș putea să nu mărturisesc că nu m-au ajutat împrejurările să fiu util instituției și celor care au avut nevoie de ajutorul meu, iar bunul Dumnezeu împărtășește de satisfacții sufletești pe cei care își închină munca gîndului curat și slujirii semenului.

În 1949 am fost încadrat la Sibiu. Într-una din vizitele fostului ministru al cultelor, Stanciu Stoian la Sibiu, vrednicul de pomenire, mitropolitul Nicolae Bălan i-a spus: «Am acceptat cu greu ca D-l Profesor Ivan să fie încadrat aici. Acum, chiar să mi-l cereți, nu vi-l mai dau». După numirea la Sibiu, într-una din discuțiile cu Mitropolitul Bălan, m-a întrebat dacă am vreun motiv care m-a determinat să nu mă hirotonesc, fără să-mi ceară să-i spun acest motiv. Răspunzîndu-i că am un motiv personal, m-a asigurat că, atîta vreme cît va fi în scaun, nimeni nu-mi va face supărare pentru starea mea de laic și m-a promovat imediat în Adunarea eparhială, în Consiliul eparhial și în Adunarea Națională Bisericească, ca delegat mirean al Arhiepiscopiei Sibiului. A avut ca succesor pe actualul mare patriarh al Bisericii Ortodoxe Române care m-a stat la Sibiu decît un an, dar, avînd în vedere situația de după reîntregirea Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania, m-a încadrat ca jurisconsult al Arhiepiscopiei pentru rezolvarea problemelor care se puneau.

La catedră m-am străduit să-mi fac datoria și să transmit studenților ceea ce am crezut eu că le este necesar. Mi s-a mărturisit mai tîrziu utilitatea îndrumărilor asupra cărora insistam cu exigență, uneori.

Mulțumesc Prea Sfințitului Episcop Roman pentru că a apreciat utilitatea de a fi colaborator la centrul eparhial al Arhiepiscopiei Bucureștilor și a propus regretatului patriarh Justinian alegerea mea în Consiliul și Adunarea eparhială, unde lucrăm sub îndrumarea Prea Sfinției Sale, după directivele trasate de Prea Fericitul Patriarh Iustin. Pentru că Prea Fericirea Sa a avut această apreciere și m-a distins azi cu Crucea patriarhală pentru mireni, rog pe P. S. Episcop Roman să transmită Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin respectuoasele mele mulțumiri și asigurarea că, atît cît bunul Dumnezeu mă va învrednici de sănătate, nu voi precupeți nici o străduință ca să pot fi de folos celor două instituții, fără de care nu ne putem afirma ca popor: Biserica strămoșească și Patria noastră scumpă — Republica Socialistă România.

Timpul este înaintat, iar sentimentele, deși te copleșesc, îți dau avînt. Mulțumesc Prea Sfințitului Episcop Rector Vasile Tîrgovișteanul, și Prea Cucernicului Pr. Prorector Dumitru Radu, care au avut inițiativa sărbătoririi mele, Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin pentru că a aprobat tuturor colegilor care m-au onorat cu prezența și celor care nu au fost de față, dar m-au felicitat, rudelor, prietenilor, și copiilor cărora știu cît le datorez, îndeosebi copiilor, pentru crearea atmosferei de neizolare la vîrsta la care mă găsesc, pentru ca această atmosferă să-mi dea posibilitatea să fiu în mijlocul celor care așteaptă colaborarea mea.

Aș vrea să adresez un cuvînt de mulțumire deosebită celor care m-au onorat cu prezența din partea Asociației de Istoria Comparativă a Instituțiilor și Dreptului: D-l Prof. Constantin Teodorescu și D-l Prof. Tudor Voinea, ca și pentru cuvîntul de omagiere rostit, exprimîndu-mi bucuria participării la activitățile acestei asociații care cultivă respectul pentru tot ceea ce a avut mai bun națiunea noastră, adică obiceiul și nu Dreptul care putea avea influență din afară.

Mă adresez cu un cuvînt cald iubiților noștri studenți, pe care nu-i cunosc, dar care, prin prezența și cîntarea lor caldă, m-au mișcat. Nu le doresc decît să fie să-

nătoşi la trup şi la minte, ascultători şi sîrguitori în păstrarea învăţăturii noastre strămoşeşti şi în formarea treptată a ceea ce va constitui temelia misiunii lor, pentru ca, alături de familiile lor, să formeze celule puternice pentru trăinicia Bisericii noastre strămoşeşti, dar şi pentru tăria Statului, căci, fără un stat puternic, nici naţiunea noastră nu se poate afirma şi, în consecinţă, nici Biserica noastră ortodoxă.

Mulţumesc celor care au luat cuvîntul şi rog pe bunul Dumnezeu să vă dăruiască tuturor ani mulţi cu sănătate!».

Aniversarea s-a încheiat în acordurile unui vibrant «Mulţi ani trăiască!» cîntat de întreaga asistenţă, şi cu urarea cea mai potrivită unui asemenea moment festiv: «Vivat academia, vivat professores, semper sint in flore!». *(Pr. Prof. NICOLAE D. NECULA).*

LISTA LUCRĂRILOR D-LUI PROF. DR. IORGU D. IVAN

a) *Lucrări, studii, documentare, articole*

1. *Familia creştină. Datoriile soţului: 1. Dragostea faţă de soţie,* în revista «Duminica Ortodoxă», an. XVI, nr. 5—6, din 1—8 oct. 1933, p. 2—3.
2. *Datoriile soţului: 2. Răbdarea în supărările şi strîmtorările casnice,* în «Duminica Ortodoxă», nr. 7—8, din 15 şi 22 octombrie 1933, p. 2—3.
3. *Datoriile soţului: 3. Munca şi grija pentru întreţinerea familiei,* în «Duminica Ortodoxă», nr. 9—11, noiembrie 1933, p. 3—4.
4. *Datoriile soţului: 4. Ferirea de risipă,* în «Duminica Ortodoxă», nr. 13—16, decembrie 1933, p. 7—8.
5. *Moartea Sfîntului Vasile cel Mare,* în «Duminica Ortodoxă», nr. 17—18 din 7 ian. 1934, p. 4.
6. *Datoriile soţului. 5. Soţul sprijinitor şi colaborator al soţiei,* în «Duminica Ortodoxă», nr. 19—20 din 14—21 ian. 1934, p. 2—3.
7. *Datoriile soţiei. 6. Religiozitatea soţiei,* în «Duminica Ortodoxă», nr. 21—24 februarie, 1934, p. 3—5.
8. *Vicari parohiali.* I. Publicat în rev. «Viitorul», XXII, nr. 4 din 15 februarie 1934.
9. *Arestarea, detenţiunea preventivă şi judecarea preoţilor, în chestiuni penale, de către justiţia laică.* Publicat în rev. «Raze de Lumină», nr. 2, martie-aprilie 1934, p. 142—151.
10. *Vicari parohiali,* II, Publicat în Rev. «Viitorul», XXII, nr. 7 din 8 aprilie 1934.
11. *Datoriile soţiei. 7. Supunere şi ascultare,* în «Duminica Ortodoxă», nr. 35—38, 3 iunie 1934, p. 4.
12. *Datoriile soţiei. 8. Soţia este datoare să-şi ajute bărbatul,* în «Duminica Ortodoxă», XVII, nr. 5—6, octombrie 1934, p. 2—3.
13. *Datoriile soţiei. 9. Ferirea de lux şi risipă,* în «Duminica Ortodoxă», nr. 9—10, noiembrie 1934, p. 3—5.
14. *Se va legifera şi adulterul?* în «Duminica Ortodoxă», nr. 11—12, din noiembrie 1934, p. 3—5.
15. *Pe pămînt pace,* în «Duminica Ortodoxă», nr. 15—18, decembrie 1934, p. 3.
16. *Să nu exagerăm întrebuinţarea semnului Sfintei Cruci,* în «Viitorul», XXII, nr. 23, din 1 decembrie 1934.
17. *Pensionarea preoţilor,* în «Viitorul», an. XXIII, nr. 1 din 1 ian. 1935.
18. *Propunere în legătură cu justiţia bisericească,* în «Viitorul», XXIII, nr. 2 din 15 ianuarie 1935.
19. *Vor fi sancţionate infracţiunile contra bunelor moravuri, în noul cod penal?,* în «Duminica Ortodoxă», an. XVII, nr. 23—24, din 3 şi 10 februarie 1935, p. 2—3.
20. *Demnitatea preoţiei nu trebuie înjosită* (arestarea preoţilor), în «Viitorul», an. XXIII, nr. 5 din 1 martie 1935.
21. *Să ne curăţim simţirile,* în «Duminica Ortodoxă», nr. 31—32 din 6 mai 1935, p. 3.
22. *Inovaţii păgubitoare demnităţii preoţiei. Hirotonii onorifice pe seama schiturilor,* în «Viitorul», XXIII, nr. 10, din 15 mai 1935.

23. *În legătură cu pensionarea preoților*, în «Duminica Ortodoxă», nr. 37—38 din iunie 1935, p. 3.

24. *Euthanasia, I*, în «Duminica Ortodoxă», an. XVIII, nr. 11—12 din noiembrie 1935, p. 4—6.

25. *Euthanasia*, II, în «Duminica Ortodoxă», an. XVIII, nr. 13—14 din 1—8 decembrie 1935, p. 4—7.

26. *Hristos se naște, măriți-L*, în «Duminica Ortodoxă», nr. 15—18 din decembrie 1935, p. 4—5.

27. *Primejdia Crematoriului* (I), în «Viitorul», XXIV, nr. 1 din 1 ian. 1936.

28. *Se suprimă Consistoriul spiritual central?*, în «Viitorul», XXIV, nr. 4 din 15 februarie 1936.

29. *Familia creștină: 10. Divorțul, cauza de slăbire și decădere a neamului*, în «Duminica Ortodoxă», nr. 25—26 din 1—8 martie 1936, p. 2—3.

30. *Primejdia Crematoriului (II), situația legală și canonică a cimitirelor*, în «Viitorul» XXIV, nr. 5 din 1 martie 1936.

31. *Pocăința tîlharului*, în «Duminica Ortodoxă», nr. 29—32 din 12—19 aprilie 1936, p. 8—9.

32. *Familia creștină. Divorțul aduce nenorocirea soților*, în «Duminica Ortodoxă», nr. 33—34 din 3 mai 1936, p. 3—4.

33. *Primejdia Crematoriului (III). Cine este proprietarul trupului după moarte?*, în «Viitorul», an. XXIV, nr. 10 din 15 mai 1936.

34. *Mai multă atențiune la familie*, în «Duminica Ortodoxă», nr. 35—36 din mai 1936, p. 2—3.

35. *Plaga sinuciderilor*, în «Duminica Ortodoxă», nr. 41—42 din iunie 1936, p. 2—3.

36. *Exomologhitar sau Carte foarte folositoare de suflet* (trad. din grecește, apare în foileton în «Duminica Ortodoxă», an. XIX, nr. 3—4, 5—6, 7—8, 9—10, 13—16, 17—18, 19—20, 24—26, în continuare).

37. *O altă inovație «Asociația Prietenii M-rii Neamț»*, în «Viitorul», XXIV, nr. 22 din 15 nov. 1936.

38. *Căsătoria religioasă*, în «Duminica Ortodoxă», nr. 27—28 din aprilie 1937, p. 3—4.

39. *Să cinstim cum se cuvine Praznicul Învierii*, în «Duminica Ortodoxă», nr. 33—35, 2 mai 1937, p. 5—6.

40. Hrisostom al Atenei, *Titlul de Arhiepiscop*, trad. în «Raze de lumină», nr. 1—2, ian.-martie 1936, p. 31—36.

41. Robert Génestal du Chaumeil, în «Raze de lumină», nov.-dec. 1937, p. 364—366.

42. *Bunurile bisericești în primele 6 secole. Situația lor juridică și canonică*, Teză de doctorat, București, 1937, pag. XVI+170.

43. *Vîrsta hirotoniei clericilor*, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1937, p. 26.

44. *Demisia din Preoție. Studiu de Drept Canonic*, București, 1937, p. 48.

45. *Chestiuni de drept bisericesc*, București, 1937, p. 40.

46. *Cîteva chestiuni în legătură cu Proiectul de Cod penal. Euthanasia, adulterul, bunele moravuri*, București, 1937, p. 16.

47. *Biserica și instituția căsătoriei*, în «Studii teologice», VIII, (1940), nr. 2, p. 127—165.

48. *Mitropolitul Veniamin Costachi în lumina canoanelor*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1947, nr. 1—3, p. 81—96.

49. *Principii de organizare și disciplină bisericească în canoanele Sinodului IV ecumenic*, în «Telegraful român», nr. 7—8, din 15 martie 1952, p. 2—4.

50. *Importanța canoanelor Sinodului al IV-lea ecumenic pentru organizația și disciplina Bisericii*, în «Telegraful român», nr. 1—2 din 1952.

51. *Statutele de organizare ale cultelor religioase din R.P.R.*, în «Studii teologice», 1952, nr. 3—4, p. 216—240.

52 a. *Pravila Mare de-a lungul vremii*, în «Studii teologice», 1952, nr. 9—10, p. 580—609.

52 b. *Recăsătorirea soților despărțiți*, București, 1937.

53. *Telegraful român și autonomia Bisericii*, în «Telegraful român», ianuarie 1953.

54. *Biserica creștină sprijină și binecuvintează orice acțiune menită să întărească familia*, în «Studii teologice», 1953, nr. 7—8, p. 513—525.

55. *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române sub IPS Patriarh Justinian* (1948—1953), în «Biserica Ortodoxă Română», 1954, nr. 1, p. 88—110.

56. *Codul Familiei*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1954, nr. 4, p. 569—584.

57. *Abaterile papalității de la organizația canonică a Bisericii*, în «Ortodoxia», 1954, nr. 4, p. 475—507.

58. *Întărirea familiei și ocrotirea copiilor, grijă de căpetenie a regimului de democrație populară*, în «Mitropolia Olteniei», 1954, nr. 7—8, p. 368—379.

59. *Viața Bisericii Ortodoxe Române în cei zece ani de la eliberarea Patriei noastre*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1954, nr. 3.

60. *Autonomia Bisericii în concepția și activitatea I.P.S. Mitropolit Nicolae*, în «Omagiu I.P.S. Sale Dr. Nicolae Bălan», Sibiu, 1955, p. 155—172.

61. *Catehism creștin ortodox* (în colaborare cu Pr. Prof. D. Belu și Isidor Todoran, cu binecuvîntarea I.P.S. Mitropolit Iustin), Sibiu, 1956, ed. II, Iași, 1957.

62. *Canonizarea sfinților*, în «Îndrumător bisericesc», Sibiu, 1954.

63. *Dezarmarea, problema-cheie pentru asigurarea păcii*, în «Îndrumător bisericesc», Sibiu, 1961, p. 76—83.

64. *Liturghia Sf. Iacob în românește*, în «Mitropolia Ardealului», 1963, nr. 9—10, p. 738—743.

65. *A XVII-a aniversare a R.P.R.*, în «Mitropolia Ardealului», 1964, nr. 11—12, p. 774—785.

66. *Evanghelizarea slavilor*, în «Mitropolia Ardealului», 1965, nr. 11—12, p. 897—914.

67. *Academicianul Prof. Protopresviter Dr. Ștefan Țancov*, în «Mitropolia Ardealului», 1965, nr. 7—8, p. 613—618.

68. *Ziua Drepturilor omului*, în «Mitropolia Ardealului», 1965, nr. 1—3, p. 232—234.

69. *A XIX-a aniversare a R.S.R.*, în «Mitropolia Ardealului», 1966, nr. 11—12, p. 696—703.

70. *Sfințirea Sfîntului și Marelui Mir*, în «Mitropolia Ardealului», 1966, nr. 7—8, p. 525—534.

71. *Nulitatea actului de caterisire a Mitropolitului Antim Ivireanul*, în «Mitropolia Ardealului», 1967, nr. 1—3, p. 147—171 (v. și «St. teol.», nr. 9—10/1967, p. 716, note bibliografice).

72. *Întărirea familiei, datorie patriotică și poruncă divină*, în «Mitropolia Ardealului», 1967, nr. 6—7, p. 516—532.

73. *Din activitatea internă a Bisericii romano-catolice*, în «Mitropolia Ardealului», 1967, nr. 4—5, p. 395—398.

74. *Preocupări și studii din Dreptul canonic*, în «Studii teologice», nr. 5—6, p. 408—422.

75. *O mărturie a prețuirii teologiei ortodoxe române*, Note și comentarii, în «Ortodoxia», 1968, nr. 2, p. 142—144.

76. *Statutul Șagunian (O sută de ani de aplicare)*, în «Mitropolia Ardealului», 1969, nr. 5—6, p. 330—334.

77. *Importanța principiilor fundamentale canonice, de organizație și administrație, pentru unitatea Bisericii*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», 1969, nr. 3—4, p. 155—165.

78. *Die Orthodoxen Kirchen, Das innerliche Leben der Kirche. 2. Die Organisation und die Verwaltung. Allgemeine Betrachtungen* (Bisericile Ortodoxe. Viața internă a Bisericii. Organizarea și administrarea. Considerații generale), în colecția «Le Monde religieux», 28-e année, 30-e volume, Lezay (Elveția), 1969, p. 159—204 (rezumat în fr. p. 205—217).

79. «Ὅρος» *și* «Κανών» *în Dreptul bisericesc*, în «Ortodoxia», 1970, nr. 3, p. 365—372.

80. *Embaticul* (Ἐμβατίκιον) *în Dreptul bisericesc*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», 1970, nr. 3—4, p. 196—218.

81. *Învățătura Bisericii despre autoritatea de stat*, în «Îndrumătorul bisericesc», Sibiu, 1971.

82. *Sf. Ioan cel Nou de la Suceava*, în «Îndrumătorul bisericesc», Sibiu, 1973, p. 182—185.

83. *Raporturile Bisericilor autocefale locale între ele și față de Patriarhia Ecumenică, după canoane și istorie*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», 1973, nr. 7—8.

84. *Organizarea și administrarea Bisericii Ortodoxe Române în cei 50 de ani de patriarhat* (1925—1975), în «Biserica Ortodoxă Română», 1975, nr. 11—12, p. 1406—1420.

85. *Aspecte canonice în discuția a doi mari ierarhi ortodocși români*, în «Glasul Bisericii», 1975, nr. 3—4, p. 278—290.

86. *Apostolatul social în Biserica Ortodoxă Română* (la a 75-a aniversare a Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian), în «Biserica Ortodoxă Română», 1976, nr. 1—2, p. 22—38 (şi Extras, p. 1—19).

87. *Hotărîrea Bisericii Anglicane de a admite femei la «Preoţie», piatră de încercare în dialogul cu Biserica-romano-catolică şi Biserica Ortodoxă*, în «Glasul Bisericii», 1977, nr. 3, p. 428—433.

88. *Întru mulţi şi fericiţi ani, Prea Fericite Părinte Patriarh Iustin!* (cu prilejul alegerii I.P.S. Mitropolit Iustin ca Arhiepiscop al Bucureştilor şi Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române), în «Glasul Bisericii», 1977, nr. 6, p. 493—503 (semnat: Redacţia).

89. *Noi propuneri pentru uşurarea încheierii căsătoriilor mixte între anglicani şi romano-catolici*, în «Glasul Bisericii», 1977, nr. 7—9, p. 690—695.

90. *Un nou centru ortodox şi o nouă revistă pentru studiul culturii ortodoxe*, în «Glasul Bisericii», 1978, nr. 9—12, p. 1166—1169.

91. *Tălmăciri şi îndrumări ale Sfîntului Vasile cel Mare pentru cei doritori de desăvîrşire morală*, în «Glasul Bisericii», 1980 nr. 1—2, p. 54—68.

92. *Un episod mai puţin cunoscut din istoria Scaunului de Constantinopol: caterisirea patriarhului Callist (1353)*, în «Glasul Bisericii», 1980, p. 3—5, p. 259—280.

93. *Spiritul canonic ortodox în concepţia şi activitatea Prea Fericitului Patriarh Iustin*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», 1980, nr. 3—5.

94. *Opera canonică a Sfîntului Vasile cel Mare şi importanţa ei pentru unitatea Bisericii creştine*, în «Sfîntul Vasile cel Mare, închinare la 1600 de ani de la săvîrşirea sa», Bucureşti, 1980, p. 353—377.

95. *Vechimea şi formele raporturilor Bisericii Ortodoxe Române cu celelalte Biserici ortodoxe*, în «Glasul Bisericii», 1980, nr. 11—12, p. 772—796.

96. *Cîteva îndrumări ale Sfîntului Vasile cel Mare pentru desăvîrşirea morală a credincioşilor*, în «Almanah 1980», editat de Capela ortodoxă română «Mihail Sturza» şi de Bisericile ortodoxe române din Germania.

97. *Învăţăminte şi foloase duhovniceşti pentru cei care participă la Sfînta Liturghie*, în «Îndrumătorul Pastoral», Arhiepiscopia Bucureştilor, 1981, p. 249—257.

98. *Hotărîrile canonice ale Sinodului II ecumenic şi aplicarea lor de-a lungul veacurilor*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 7—8, p. 821—866.

99. *Catedra de drept bisericesc*, în «Studii Teologice», 1981, nr. 7—8, p. 588—596.

100. *Căsătoria — Sfîntă Taină a Bisericii şi instituţie juridică a Statului*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1983, nr. 9—10, p. 732—756.

101. *Cîteva îndrumări ale Sfîntului Vasile cel Mare pentru cei care doresc să cunoască şi să împlinească voia lui Dumnezeu*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1984, nr. 3—4, p. 165—174.

102. *Grija şi mijloacele Bisericii Ortodoxe Române pentru conservarea şi punerea în evidenţă a bunurilor ei ce fac parte din patrimoniul cultural-naţional*, în «Glasul Bisericii», 1984, nr. 3—4.

103. *O îndeletnicire mai nouă şi consecinţele canonice la care se pot expune preoţii care o practică*, în «Glasul Bisericii», 1984, nr. 5—6.

b. *Recenzii*

1. Jean Fleury, *Recherches historiques sur les empêchements de parenté dans le mariage canonique des origines aux fausses décrétales*, Paris, 1933, în «Raze de lumină», an. VI, nr. 1, ianuarie-februarie, 1934, p. 79—82.

2. Revista «Candela», anul XLIV, 1933, în «Raze de lumină», nr. 2, martie, aprilie, 1934, p. 203—204.

3. Revista «Il diritto ecclesiastico», Ianuarie, 1934, în «Raze de lumină», nr. 2, martie-aprilie, 1934, p. 207.

4. «Irénikon», tom. XI, 1934, nr. 1—2, janvier-avril, în «Idem», VI, nr. 3, mai-iunie, 1934, p. 309—310.

5. «Il diritto ecclesiastico», an. XLV, febr-marzo, 1934, nr. 2—3, în «Idem», an. VI, nr. 3, mai-iunie 1934, p. 311—312.

6. «Il diritto ecclesiastico», an. XLV, aprilie 1934, nr. 4, în «Idem», nr. 3, mai 1934, p. 312—313.

7. «Archiv für katholisches kirchenrecht», Jahrgang 1934; Erstes und zweites Quartalheft, în «Idem», an. VI, nr. 5, noiembrie-dec. 1934, p. 507—508.

8. «Archiv für katholisches kirchenrecht», Erstes und zweites Quartalheft, în «Idem», an. VII, nr. 3—4, iulie-dec. 1935, p. 253—254.

9. St. Gr. Berechet, *Istoria vechiului drept românesc, I. Izvoarele,* Iași, 1934, în «Idem», an. VII, nr. 1—2, ian.-iunie 1935, p. 102—110.

10. Preotul Traian Costea, *Căsătoria din punct de vedere istoric, dogmatic, și canonic,* București, 1935, în «Idem», an. VII, nr. 1—2, ian.-iunie 1935, p. 110—113.

11. Preot Spiridon Cândea, *Pedeapsa depunerii din cler,* Sibiu, 1943, în «Idem», an. VII, nr. 1—2, ian.-iunie 1935, p. 113—114.

12. «La continuité pontificale», Paris, 1935, în «Idem», an. VII, nr. 1—2, ian.-iunie 1935, p. 123—125.

13. Pierre-Marie Bretonnet, *Le chanoine Mangou et la première communauté sacerdotale de Larchant,* Paris, 1935, în «Idem», an. VII, nr. 1—2, ian.-iunie 1935, p. 125—127.

14. «Candela», an. XLV, ian.-dec., nr. 1—12, 1934, în «Idem», an. VII, nr. 1—2, ian.-iunie 1935, p. 153—154.

15. «Irénikon», tome XII, no. 1, 1935, janv.-février, în «Idem», an. VII, nr. 1—2, ian.-iunie 1935, p. 154—155.

16. «Irénikon», tome XII, no. 2, 1935, mars-avril, în «Idem», an. VII, nr. 1—2, ian.-iunie 1935, p. 155—156.

17. «Echos d'Orient», 38-e année, nr. 177, janvier-mars, în «Idem», an. VII, nr. 1—2, ian.-iunie 1935, p. 156—157

18. «Archiv für katholisches kirchenrecht», Jahrgang 1934, Drittes und viertes Quartalheft, în «Idem», an. VII, nr. 1—2, ian.-martie, 1936, p. 67—68.

19. J. Bourret, *Education et forces vives,* Paris, 1936, în «Idem», an. VIII, nr. 3—4, iulie-dec. 1936, p. 275—277.

20. *Justiția nouă,* organ al Societății de științe juridice, în «Ortodoxia», 1950, nr. 2, p. 657—667.

21. *Învățământul Medical și farmaceutic din București,* cu un cuvînt înainte de Prof. Dr. Th. Burghele, în «Mitropolia Ardealului», 1964, nr. 9—10, p. 682—685.

22. Nicolae Stoicescu, *Bibliografia localităților și monumentelor feudale din România. I. Țara Românească* (Muntenia, Oltenia și Dobrogea), cu o prefață de I.P.S. Firmilian, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, vol. I, 1: A—L; vol. 2: M—Z. 798 p. Editată de Mitropolia Olteniei, 1970, în «Glasul Bisericii», 1971.

23. *Almanahul Parohiei Ortodoxe Române din Viena pe anul 1975,* în «Glasul Bisericii», 1971, nr. 3—4, p. 620—626.

24. Protopresbiter Evanghelos K. Manztuneas, *Codice canonic, penal epitimic din Sfînta Scriptură și sfintele canoane,* Atena, 1973, XXII — 306 p., în «Glasul Bisericii», 1978, nr. 1—2, p. 195—201.

25. Teoctist, Mitropolitul Moldovei și Sucevei, *Pe treptele slujirii creștine,* Ed. Mitropolia Moldovei și Sucevei, M-rea Neamț, 1980, partea I, VII, + 410 p., Partea a II-a, VII + 114 p., în «Glasul Bisericii», 1981.

În afară de aceste recenzii și completări, a mai publicat diferite recenzii și articole de cronică religioasă externă în revista «Viitorul».

NOTE BIBLIOGRAFICE

ORIGEN, *Contra lui Celsus*, Scrieri alese, partea a patra, trad. în românește de Pr. Prof. T. Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Buc., 1984, 585 p.

Din inițiativa și sub îndrumarea Prea Fericitului Părinte Patriarh, Dr. Iustin Moisescu, a apărut în colecția «Părinți și Scriitori Bisericești» volumul IX, cu titlul de mai sus.

Părintelui Prof. T. Bodogae i-a fost încredințată traducerea operei acestui mare geniu al creștinismului din primele veacuri, desigur, nu integral, pentru că scrierile lui Origen cantitativ sînt mult mai numeroase, ci au fost traduse cele mai semnificative dintre ele.

În primul volum, au fost prezentate scrierile exegetice la cărțile Vechiului Testament; în volumul al doilea, scrierile exegetice la Noul Testament: Despre rugăciune și Filocalia; în cel de-al treilea volum: «Despre principii» (o încercare de sistematizare a învățăturii creștine); «Convorbirile cu Heraclide» și «Exortație la martiriu». Ultimul volum, în traducere românească, din scrierile lui Origen, se intitulează «*Contra lui Celsus*», o lucrare de teologie fundamentală, «cea mai voluminoasă și cea mai cunoscută operă a marelui teolog alexandrin» (p. 5). O lucrare cu o așa de mare cantitate de informații nu va cunoaște Biserica creștină decît după 200 de ani (Fericitul Augustin, «De civitate Dei»). În nici o altă lucrare, «Origen n-a dat dovadă de atîta erudiție, de cugetare atît de adîncă și de atîta emoție și entuziasm creștinesc pentru tot ce însemna lucrarea lui Dumnezeu, pe care Biserica o desfășura în acea vreme în lume» (p. 5—6).

Înainte de a prezenta, cît mai concis, conținutul lucrării «Contra lui Celsus», vom face cîteva precizări utile, referitoare la persoana, opera și perioada în care a trăit Celsus, aprig adversar al creștinismului din primele veacuri.

Singura sursă din care putem afla cîteva informații în acest sens, este scrierea de față. Din analiza textului lucrării «Contra lui Celsus», concludem că acesta (Celsus) era o mare personalitate a lumii antice, remarcîndu-se îndeosebi prin trei atribute: era filozof, savant renumit și polemist. Cunoștea o mulțime de lucruri din istoria și tradiția iudeilor, din mitologia popoarelor antice, precum și ereziile și sectele care bîntuiau în Biserica creștină în acea perioadă. Dar, din păcate, cunoștințele lui erau unilaterale și greșite, fiind nesigur pe datele ce le poseda, fapt pentru care, cum vom vedea din prezentarea conținutului, recurgea adesea la ironizare. E drept, avea cunoștințe și din scrierile biblice, însă, prea sumare, incomplete și bizare. După afirmația pe care o face Origen însuși, ar fi existat două persoane cu numele «Celsus». Iată ce zice el: «Eu am auzit vorbindu-se că au existat doi Celsus epicurei: unul sub Nero, celălalt sub Marcu Aureliu și după el» (I, 8, p. 35). Fără să mai facem alte precizări de amănunt, așa cum au remarcat mai toți cercetătorii, e vorba de Celsus care a trăit în timpul lui Marcu Aureliu.

În ceea ce privește titlul cărții scrise de Celsus, precum și semnificația lui, menționăm că a fost discutabil, întrucît cuvintele Λόγος ἀληθής pot fi traduse în mai multe feluri. Părintele profesor T. Bodogae, ca și alți cercetători, traduce aceste cuvinte, ca fiind mai aproape de adevăr, prin «*Discurs adevărat*». De fapt, chiar și Origen găsește de cuviință că e mai bine «să boteze pamfletul lui Celsus «Discurs adevărat» (p. 11). «Se știe că opera lui Celsus — mărturisește traducătorul — s-a pierdut cu totul, iar forma pe care a avut-o la început se cunoaște din fragmentele păstrate după 60 de ani de către Origen, unele reproduse textual, altele în exprimare indirectă, iar altele redînd cîte o expresie sau două din fraza lui Celsus» (p. 8). Părerile cercetătorilor cu privire la locul unde Celsus și-a scris opera sa sînt împărțite: unii cred că la Roma, iar alții optează pentru Alexandria. Acestora din urmă se alătură și autorul traducerii în românește.

Lucrarea «Contra lui Celsus» are 8 cărți, fiecare cuprinzînd între 68—99 de paragrafe. Cartea poate fi împărțită în trei mari secțiuni, o prefață și o scurtă în-

cheiere. *Prefața* (p. 25—29) ne informează că această lucrare este scrisă din dorința «evlaviosului Ambrozie» care i-a pus la dispoziție lui Origen toate cele de trebuință în acest sens. Deși la început a ezitat să răspundă dorinței prietenului său, pe motivul care-l arată în primele rînduri din Prefață, totuși, a făcut-o cu deplină competență și autoritate. Iată ce mărturisește Origen: «...pentru ca să nu pară că m-aș da înapoi din fața însărcinării pe care mi-ai încredințat-o, m-am silit, cît mi-a stat în putință, ca să răspund la fiecare din învinuirile puse în scris împotriva noastră de către Celsus, combătînd ceea ce mi s-a părut vrednic de răspuns din spusele lui» (p. 26). Iar mai departe zice: «...întrucît s-ar putea să existe oameni pe care i-ar putea zgudui și clinti scrisul lui Celsus, ...de aceea m-am hotărît să dau ascultare poruncii tale și să dau un răspuns la tratatul pe care mi l-ai trimis...» (p. 27).

Partea întîia a lucrării (I, 14—II, 79) s-ar putea intitula «creștinismul este de dată foarte recentă și de origine suspectă»; *partea a doua* (III, 1—VI, 65) ar vrea să arate că «temeiurile doctrinare ale creștinismului sînt mincinoase»; iar *cea de-a treia* (VI—VIII, 72) ar vrea să arate lumii că «valorile doctrinare ale creștinismului sînt nule»; *încheierea* (VIII, 72—76), arată mulțumirea sufletească a lui Origen, pentru că Bunul Dumnezeu i-a ajutat să ducă la bun sfîrșit misiunea încredințată de prietenul său Ambrozie.

Cuprinsul acestei cărți, atît de variat, este foarte greu de sistematizat, întrucît Origen nu urmărește același plan de la un capăt la altul al lucrării: «Să-mi slujească, așadar, drept apărare această precuvîntare și să se știe de ce anume am urmat un anumit plan la începutul răspunsurilor pe care le-am dat lui Celsus, iar de la un loc am urmat alt plan. Gîndul meu inițial a fost acela de a preciza întîi capetele de acuză, lăsînd să se vadă pe scurt și ce anume s-ar putea ascunde la ele, urmînd ca după aceea să-mi alcătuiesc cuvîntarea ca un tot organic. De la o vreme, însă, chiar tema însăși mi-a dat să înțeleg — spre a nu lungi lucrurile — că e mai bine să mă mulțumesc cu răspunsurile pe care le-am dat de la început, urmînd ca după aceea să combat, una după alta, pe cît îmi stă în putință, acuzațiile aduse de Celsus împotriva noastră (p. 28—29).

Ca reprezentant al culturii și religiei statului sclavagist antic, Celsus, inteligent cum era, ironizează întreaga învățătură creștină, calomniază Biserica și pe întemeietorul ei, fără scrupule dar și fără argumente serioase. Toate insultele adresate creștinilor s-au dovedit însă neîntemeiate în fața răspunsurilor date de marele învățat alexandrin. În această lucrare, Origen face dovada cunoștințelor sale bogate din domeniul filosofiei, mitologiei, medicinei, precum și din domeniul social, cultural și economic. El era convins că creștinismul este religia iubirii, revelată de Dumnezeu, și cu mult superioară păgînismului antic. De aceea, el răspunde învinuirilor aduse de către Celsus — care sînt pline de expresii vulgare, triviale — cu multă dragoste și căldură sufletească, folosind o bogăție mare de informații și un limbaj caracteristic geniului său. Din operele lui s-au inspirat mai toți Părinții Bisericii de mai tîrziu, reușind, pentru prima dată, să expună într-un sistem bine închegat, coerent, învățătura Bisericii creștine.

Plin de mîndrie și aroganță, Celsus afirmă la un moment dat că «el cunoaște totul». Desigur, această pretenție a lui nu merită nici un fel de comentariu. Înțelept cum s-a dovedit, Origen îi răspunde: «...dacă într-adevăr ar fi citit vreodată pe proorocl, despre care toată lumea recunoaște că sînt plini de enigme și de cuvinte neînțelese, apoi dacă ar fi studiat parabolele evanghelice, precum și celelalte cărți din Scriptură..., ori dacă ar fi vrut să adîncească printr-o citire atentă înțelesul acestor cuvinte, atunci n-ar mai fi avut îndrăzneala să declare «eu știu totul» (I, 12, p. 39).

Vom prezenta în cele ce urmează doar cîteva exemple din tezele lui Celsus. care-l descalifică ca filosof și-l arată a fi un adevărat impostor. Pentru el, Mîntuitorul Iisus Hristos este un magician (I, 6, p. 34), Maica Domnului o femeie care «ducea o viață de vagabondaj» (I, 28, p. 53), iar Biserica și învățătura ei, «de origine barbară» (I, 2, p. 31), n-ar fi adus nimic bun și nou în lume, dimpotrivă, iar creștinii prin ideologia lor, subminează unitatea imperiului. E îngrozitor și să citești aceste cuvinte pline de cinism, scrise de ereticul Celsus. Morala creștinilor «e ceva ordinar..., ea nu propovăduiește nimic demn și nou» (I, 4, p. 32). La adresa creștinilor are cuvinte foarte degradante: «Ca niște lilieci sau ca furnicile ieșite din furnicar, ca niște broaște pe malul bălților, ori ca niște viermi în gunoaie, așa se întrec creștinii, întrebîndu-se mereu care din ei ar fi cei mai păcătoși, dar declarînd în același timp, că ei sînt centrul universului: numai de dragul lor conduce Dumnezeu lumea, numai cu ei comunică, deoarece, fiind asemenea cu Dumnezeu, urmează în vrednicie ime-

diat după Dumnezeu», iar mai departe îi numește pe creștini și iudei «viermi și broaște» (IV, 23, p. 247—248), «o adunătură de apași», «minți slabe», «oameni simpli și fără de carte». Dar, «cu toate acestea — ne informează Origen — nici Celsus însuși nu afirmă că numai oamenii simpli ar fi fost duși de această învățătură la religia cea după Iisus, pentru că el însuși mărturisește: «erau printre ei oameni modești, cumințí, inteligenți și capabili să înțeleagă și alegoria» (I, 27, p. 53). Cuvinte aspre adresează Celsus și apostolilor: «Iisus și-a adunat zece sau unsprezece oameni dintre scursorile străzilor, vameși și marinari, din cei mai înrăiți...» (I, 62, p. 85). «Față de învinuirile de mai sus — zice Origen — răspundem simplu: din cîte putem examina cinstit și fără părtinire, privitor la activitatea apostolilor, constatăm că ei propovăduiau creștinismul cu putere dumnezeiască, reușind astfel să aducă pe oameni la cuvîntul lui Dumnezeu» (ibidem). Iar «întrucît Celsus a numit pe apostolii lui Iisus «oameni răi», porecliți «vameși și marinari din cei mai ticăloși», voi răspunde și la această învinuire, spunînd că lui îi place uneori să creadă din Scripturi numai ce vrea, și aceasta numai ca să poată ataca creștinismul, iar alteori nu crede nici în Evanghelii, iar aceasta pentru ca să nu trebuiască să admită divinitatea Fiului care reiese din toate Scripturile» (I, 63, p. 87). Dar șirul acuzațiilor făcute de Celsus nu se oprește aici, ci continuă. Considerăm suficiente cele prezentate, pentru a observa lipsa de sinceritate și perfidia cu care Celsus acuza creștinismul și adepții acestuia.

Contrar tonului său arogant de epicureu și pamfletist, răspunsurile lui Origen sînt pline de căldură și respect, dovedind prin aceasta multă înțelepciune și o înaltă ținută morală. Stăpîn pe sine, bun cunoscător al Sfintei Scripturi și al filosofiei antice, deopotrivă, ascet desăvîrșit și plin de modestie, Origen afirma hotărît: «...învățăturile creștine cuprind adevărul, care e în stare să înalțe și să încălzească sufletul și mintea omului» (II, 5, p. 101; II, 15, p. 113). «Eu doresc — zice Origen — să am cuvintele «care să smulgă» ideile potrivnice adevărului din orice suflet vătămat de scrierea lui Celsus și de alte idei asemănătoare cu ale lui» (IV, 1, p. 229). Credem că, dorința lui s-a împlinit prin toți aceia care l-au ascultat, i-au citit opera, precum și prin cei care s-au ocupat cu redactarea scrierilor sale. E drept că Origen a făcut și cîteva greșeli doctrinare, chiar și în volumul de față, pentru care a fost aspru condamnat, dar să nu uităm că și-a cerut iertare pentru toate acestea, mărturisind că sînt numai păreri personale și nu obligă pe nimeni la împărtășirea lor, dorința lui fiind de a rămîne permanent un «om al Bisericii».

Eusebiu de Cezareea apreciază lucrarea «Contra lui Celsus» ca fiind cea mai completă din literatura creștină a primelor trei secole, iar prin valoarea ei întreaga cugetare păgînă a fost dezarmată.

Personalitate complexă și de mare prestigiu, Origen, prin căldura și originalitatea scrisului său, prin comentariile sale savante, poate fi socotit întemeietorul studiului științific al Sfintei Scripturi și primul care a pus bazele literaturii duhovnicești.

Prin strădaniile neobositului cărturar, Pr. Prof. T. Bodogae, și a celorlalți colaboratori, lucrarea «Contra lui Celsus», destul de greoaie în expunere, s-a bucurat de o traducere cursivă, elegantă și plăcută. Traducerea românească a acestei lucrări este însoțită de numeroase note explicative și de indici: scripturistic (p. 571—578) real și onomastic (p. 578—586) (*Drd. Ilie I. IVAN*).

Harald Zimmermann, *Veacul întunecat*, Editura științifică și Enciclopedică, București, 1983, 260 p.

Cunoscutul istoric austriac Harald Zimmermann încearcă, prin cartea de față, o revizuire a vechii concepții despre secolul al X-lea, considerat a fi un «seculum obscurum». Termenul acesta, folosit și impus în istoriografie de către Cezar Baronius în «*Anales ecclesiastici*» capătă o nouă dimensiune în cartea lui H. Zimmermann. Dacă *Analele* lui Baronius au fost gîndite ca replică a catolicismului la versiunea protestantă, «*Ecclesiastica Historia*», apărută cu puțin timp înainte la Basel, nefiind astfel, lipsită de tendințele confesionale, cartea lui H. Zimmermann apare într-o perioadă istorică în care omul de știință s-a scuturat de subiectivismul confesional, tratînd obiectiv problema în chestiune.

Desigur, amestecul papilor în treburile laice, fuga după putere, și nivelul scăzut al moravurilor ce domneau la Roma îl îndreptățeau pe Baronius să socotească secolul al X-lea a fi un secol întunecat, mai ales că papalitatea era aproape întotdeauna subjugată puterii imperiale, renăscute acum prin personalitatea covîrșitoare a Ottonilor. Zimmermann însuși îi dă dreptate lui Baronius cînd spune că: «De fapt, aprecierea defavorabilă făcută de cardinal se datora situației nicidecum strălucite a Romei și dependenței umilitoare a papalității de lumea laică, indiferent dacă aceasta era reprezentată de împărat, de nobilimea romană sau de doamne de reputație îndoielnică» (p. 11). Zimmermann încearcă a surprinde cît mai veridic ceea ce a însemnat «renașterea ottonă».

Astfel, după moartea lui Carol cel Mare, se simțea în Apus, lipsa unui împărat care să facă ordine și dreptate. Imperiul carolingian s-a fărîmițat, iar papalitatea a cunoscut o schismă ce influența negativ întreaga lume creștină. O oarecare stabilitate s-a simțit prin păstorirea lui Ioan al X-lea care a reușit să ajungă pe scaunul de la Roma. Acesta avea de făcut față schismei de la Narbonne și celei de la Liège, amenințării sarazinilor, precum și problemei încreștinării bulgarilor, croaților și normanzilor. În dorința sa de a soluționa schisma de la Liège, Ioan al X-lea a scris două scrisori în care arăta că atribuirea episcopiilor era un vechi drept al regilor iar hirotonirea nu putea avea loc fără acordul acestora. Prin aceasta, Roma accepta ca fundamentată canonic practica juridică din acea vreme recunoscînd puterii laice dreptul de a dispune și în sfera bisericească. Problema aceasta este una din cele ce vor genera mai tîrziu lupta pentru investitură. Dar, existența la Roma — deocamdată — a unei astfel de mentalități, chiar dacă servea favorizării unor potentați mai slabi, explică de ce regi mai puternici se considerau stăpîni și asupra Bisericii din statul lor, impunîndu-și cu conștiința împăcată punctul de vedere și în politica bisericească (p. 52). Este ușor de observat acest lucru mai ales în vremea domniei lui Otto cel Mare (936—973), înnoitorul Imperiului roman.

După o perioadă de fărîmițare a Imperiului, Otto cel Mare a reușit să dea «strălucire unui veac obscur» (p. 79). Preluînd conducerea Germaniei (7 august 936), acesta a arătat cu claritate că se socotea urmașul lui Carol cel Mare și deci, succesorul legitim și reprezentantul Imperiului carolingian. Nu este lipsit de semnificație faptul că la solemnitatea încoronării, Otto a apărut în port franc, și nu în cel saxon și că, în cele din urmă, a luat loc pe tronul lui Carol cel Mare (p. 80). Deși dorința sa era aceea de a restabili continuitatea cu epoca lui Carol cel Mare, Imperiul lui Otto se deosebește de acela al precursorului său. Pînă și contemporanii au fost tot timpul conștienți de *componenta saxonă* a noii structuri istorice, căci, în oarecare măsură, aceasta era opusă concepției france despre imperiu.

Reușind să pună rînduială în imperiu, Otto cel Mare s-a străduit neîncetat să ridice prestigiul papalității, chiar dacă influența sa în domeniul bisericesc era prea mare, încercînd să atragă tot mai mult Biserica în administrația teritorială prin acordarea de atribuții publice demnitarilor bisericești. Încoronarea sa la Roma ca împărat venea să demonstreze încă o dată gîndul lui Otto de a reface Imperiul și de a strînge legătura dintre acesta și papalitate. Cele trei călătorii ale sale la Roma — 951, 960, 966 — spre a pune rînduială în sînul papalității aveau același scop. Dar el nu s-a limitat doar la lumea apuseană ci, în dorința sa de a ajunge împărat al creștinătății întregi, urmărea să-și întindă influența și în Răsărit. De aceea, a căsătorit pe pe fiul său Otto al II-lea (973—985) cu principesa bizantină Teofano, o nepoată a împăratului Ioan Tzimiskes (969—985).

Cu puțin înainte de moartea sa — primăvara lui 973 — la curtea lui Otto se puteau întîlni delegații din Italia, de la papa și din Benevento, din Constantinopol, din Bulgaria, Ungaria și Rusia, din Polonia și Boemia, din Danemarca, Spania și Africa. Aceeași politică o va urmări și Otto al II-lea, fiul său. Acesta va fi și el nevoit să se îndrepte spre Roma pentru a pune rînduială acolo. Și el a acordat întinse domenii diferitelor mănăstiri, pentru a-și întări puterea. În toată perioada ottonă se acordă însă un rol precumpănitor arhiepiscopului de Mainz, care deținea și cîrma Germaniei pe timpul cît împăratul lipsea. De aceea, nu este de mirare că întîistătătorii acestei dioceze se recrutau aproape întotdeauna dintre rudele împăratului. Atitudinea germanizantă a dinastiei ottone s-a manifestat, de altfel, chiar și în alegerea papilor, dorind astfel să umbrească influența nobilimii romane în desemnarea acestora. De aici și lupta neîncetată dintre romani și ottoni. Otto al III-lea (983—1002) este acela care a înscăunat pe primul papă german din istoria Bisericii Romano-Catolice:

Grigore al XV-lea, fost capelan la Brun și rudă a sa (înscăunat la începutul lunii mai 966). Prin aceasta, Otto al III-lea urmărea anihilarea partidei romane a Crescenților și asigurarea sprijinului papal, în vederea restaurării vechiului Imperiu roman (p. 225). Într-un document de donație, Otto se desemna pe sine drept «*slujitor al Apostolilor*», iar în alt loc se numise «*slujitorul lui Iisus Hristos*» (p. 225). Sînt numiri pe care acesta nu și le-a dat întîmplător. Ca împuternicit al Domnului și al Apostolilor, cum se socotea, împăratul voia să-și exercite funcția imperială față de popoarele convertite de curînd la creștinism, ca și față de Roma. Așadar, titlurile acestea erau alese din mari pretenții imperiale. La baza lor — spune Zimmermann —, se afla o nouă concepție despre imperiu care, ca imperiu creștin, nu putea fi limitat în cadrul creștinătății de nici o graniță și trebuia să servească în egală măsură scopurilor religioase. Otto voia așadar, reînnoirea și desăvîrșirea acelui «*Imperium christianum*» al lui Carol cel Mare.

Secolul al X-lea nu a fost lipsit nici de personalități culturale. Mănăstiri ca Brogne, Cluny, Sant Gallen sau Fleury erau importante centre de cultură, iar nume ca Odo de Cluny, Adalbert de Praga, Abbo de Fleury sau Gerbert de Aurillac (viitorul papă Silvestru al II-lea) erau bine cunoscute în acea epocă. Nu lipsesc nici creațiile literare. Flodoard din Reims scria epopeea: «*De Christi triumphis*», «*Analele*» sau «*Istoria bisericii din Reims*»; călugărul Adso din Toulon a scris un «*Libellus de antichristo*» iar Ioan de Metz a scris o «*Vita*», dedicată prietenului său Ioan, abate de Gorze. Tot acum, Liudprand de Cremona (961—970) a scris «*Historia Ottonis*», «*Antapodosis*» și «*Relatio de legatione Constantinopolitana*»; Widukind de Corvey (925—971) a scris o cronică a dinastiei ottone, iar călugărița Hroswithe de Gandersheim scria o epopee despre faptele lui Otto cel Mare. Tot în acest timp, cultura și erudiția din Sud și-au exercitat influența și asupra Germaniei. Gunzo de Novara aducea în Germania o bogată bibliotecă, iar grămăticul Ștefan și-a mutat profesoratul din Pavia la Würzburg.

Surprinzînd atît aspectele politice, cît și cele sociale și culturale ale secolului al X-lea, H. Zimmermann a reușit să aducă o lumină nouă asupra acestui «veac întunecat» plin de frămîntări. Prin lărgirea sferei de cercetare și prin consemnarea legăturilor ottonilor și cu celelalte popoare — englezi, francezi, bizantini, fatimizi, unguri, croați, moravi etc. — cartea lui H. Zimmermann este o adevărată frescă a unei epoci, confirmînd încă o dată competența științifică a marelui istoric austriac.

Asist. IOAN-VASILE LEB

Constantin Daniel, *Civilizația sumeriană*, București, 1983, 272 p.

Vestigiile scoase la lumină de arheologi în ultimul secol în părțile Orientului sînt foarte numeroase și importante, mai ales după descoperirea tainelor scrierii cuneiforme în care sînt redate felurite informații cu caracter religios sau laic.

Valoarea acestor mărturii epigrafice a fost subliniată de specialiști care au afirmat că ele conțin date sau secvențe din istoria și civilizația popoarelor care au viețuit în antichitate între cele două fluvii — Tigrul și Eufratul. Numărul lucrărilor de specialitate au sporit îndeosebi după descifrarea textelor cuneiforme și în rîndul acestor studii de orientalistică se numără și cele publicate în limba română, cum este de exemplu cartea intitulată «Civilizația sumeriană», alcătuită de D-l C-tin Daniel pe baza unei bogate bibliografii (p. 269—272).

În lucrarea de față, autorul urmărește să prezinte multe informații din civilizația unui popor dispărut din conștiința omenirii «de aproape 3500 de ani» (p. 7 din «Introducere», p. 5—8). Acest material destul de variat nu este împărțit după metoda clasică în părți sau capitole, ci în titluri mari care debutează cu informații de ordin geografic (p. 9—17) privind țara Sumer, denumită de sumerieni Kengi sau Kenger și în ebraica biblică Șin'ar (în limba română Senaar, Facerea 10, 10; 11, 2). Sub acest titlu autorul arată că acești sumerieni au venit în latura sudică a Mesopotamiei unde au găsit o populație «protosumeriană» de origine semită —, arabi sau amorei (p. 13). Prin cuvîntul «arab» se înțeleg mai ales acele seminții care ocupau un spațiu geografic destul de mare și care pentru prima dată sînt menționați în texte cuneiforme

sub regele Salmanasar III (858—824 cf. J. Deshayes, *Civilizațiile vechiului Orient*, vol. I, trad. de C-ța Tănăsescu, București, 1976, p. 62).

Dar acest cuvînt semit poate avea și un sens mai larg pe care l-a adoptat și autorul cînd vorbește de «arabi» în mileniul III î.d.Hr. și acesta se traduce prin noțiunea de «nomad», «care trăiește sub cort» (cf. Marius Sala—Ioana Vintilă Rădulescu, *Limbile lumii*, Mică enciclopedie, București, 1981, p. 24). Acești semiți, precizează autorul, nu sînt identici cu akkadienii și nici cu amoreenii (p. 13).

În contextul datelor geografice cît și în tot cuprinsul lucrării, autorul face dese referiri la textul Sfintei Scripturi, încercînd să facă o legătură între ele, așa cum se poate vedea în identificarea rîului Chebar (Iezechiel 1, 1, 3, nu 1, 3, și 5) cu canalul Kaburu (p. 12).

Informațiile oferite de autor se opresc și asupra existenței unor localități biblice ca Urul Caldeii (= Urul Caldeenilor cf. Facerea 11, 28, 31 cît și 15, 7) scoasă la lumină de arheologi. Acest nume se apropie foarte mult de sumerianul Uri care indica regiunea nordică, la semiți Akkad și era opusul lui Kaldi (Caldeea) pentru latura sudică a Mesopotamiei. De aceea, cetatea lui Avraam, care în mileniul III î.d.Hr. era capitala Sumerului, cu templul zeului Sin a fost însoțită de apelativul Caldea (caldeeni) ca să nu fie confundată cu cuvîntul menționat mai sus sau chiar cu un oraș care se situa în regiunea nordică a Mesopotamiei.

Sau cetatea Ereh (Erekh nu Erek, p. 15, Facerea 10, 10) este cunoscută specialiștilor ca un oraș important și denumirea lui semită probabil că se află în legătură cu poziția sa geografică, adică de a se întinde în partea de nord-vest de Ur și aproape de fluviul Eufrat (verbul arakh de unde derivă cuvîntul Erekh se traduce prin a se întinde, a fi lung).

Dacă pînă în secolul trecut lumea sumerienilor era necunoscută, o dată cu descifrarea scrierii cuneiforme, ei ies din anonimat și azi se cunosc multe lucruri din civilizația lor, așa cum de altfel caută să arate autorul sub titlul «Descoperirea sumerienilor și a civilizației lor» (p. 18—31) și o «Scurtă schiță istorică a Sumerului» (p. 32—55).

Sub titlul «Scurtă schiță...» se face propunerea de a vedea în textul Sfintei Scripturi (Facerea 14, 2) un nou nume de rege sumerian Adama ce s-ar apropia fonetic de Etana, primul din dinastia din Kiș (p. 42 și 265). Propunerea este interesantă, însă inversarea este mai greu de acceptat, întrucît și «Adma» poate desemna foarte bine un oraș-stat sumerian condus de regele Senaar (după Septuaginta) sau Șinav (în textul masoretic, cît și în multe traduceri ca: în limba română Sinab, franceză Shineab; cf. *Bible de Jerusalem*, Paris, 1974, p. 43).

Tot sub acest titlu, cititorul ia cunoștință de un obicei ciudat care se respecta la înmormîntarea suveranilor sumerieni. Din cele expuse de autor ar reieși că în cetatea Ur, unde a fost dezgropat un mare cimitir, au fost ucise la o astfel de înhumare un număr de 160 persoane, jumătate la îngroparea unui rege neidentificat după nume (p. 27) și altă jumătate cînd a trecut la cele veșnice regina Ninșubad din mileniul III î.d.Hr. (p. 43, nu cumva menționa arheologică are în vedere unul și același loc de îngropare la Ur?).

În istoria Sumerului un nume de seamă este al regelui Urnammu (2065—2046, după alții 2111—2094, p. 51; la p. 217 Ur-Nammu se referă la aceeași persoană) deoarece în vremea sa a renăscut cultura sumeriană și el a emis un cod de legi bazat pe despăgubire în vederea stabilirii dreptății cerută de zeul soarelui (Utu, p. 51). Numitul rege este și întemeietorul dinastiei a III-a din Ur care se va stinge sub Ibbisin (1979—1955) din cauza atacurilor amoreilor (semiți) din vest și elamite din est. Cel mai puternic rege semit a fost Isbierra (1955—1926) din Mari, învingător asupra lui Ibbisin și cuceritorul cetăților sumeriene Isin și Larsa, ultima stăpînită temporar de un conațional de al său sau, după alții, elamit. Naplanum (p. 52, la p. 53 cu același nume de Naplanum este numit și un stat-oraș). Unul din urmașii de seamă ai lui Ișbierra care s-a afirmat ca un mare legiuitor, dinainte de vremea lui Hammurabi (1792—1750) sau Amrabel după Vechiul Testament (Facerea 14, 1), a fost Lipitiștar (1857—1865; la p. 97 Lipit-Ișter cu cele 37 legi este identic). Șirul reformelor sale a fost continuat mai ales în principalul oraș religios mesopotamian Nippur de către uzurpatorul său Urninurta (1864—1837, p. 54).

Vestitul stat sumerian a fost vitregit de condițiile istorice, de aceea i s-a apropiat sfîrșitul, deoarece și populația sa ocupată de semiți s-a împrăștiat așa de mult și limba sa va fi preluată spre a fi folosită în cult de babiloneni (la p. 55 și altele

«babilonieni» este apropiat de «babilonie», cf. *Mic dicționar-enciclopedic,* București, 1972, p. 86). Ctitorul imperiului babilonean este regele amorit Sumnabum (p. 55 sau Sumuabum) și noua stăpînire semită va atinge momente glorioase sub Hammurabi.

Varietatea datelor, între care unele sînt în legătură cu Vechiul Testament cuprinde o largă informare din civilizația sumeriană, îndeosebi asupra «modului de producție tributual din Sumer» (p. 56—66), conducătorul acestora (regele, p. 67—73) sau despre preoți și temple (p. 77—84), dregători, administrație, armată și justiție (p. 89—99). Din evidența arheologică cu caracter juridic rezultă că izvorul Dreptului la sumerieni este zeul soarelui Utu (la evrei este în Iahve) și primul legislator a fost Urukagina (2367—2360). Judecata se făcea de către preoți, iar în timpul dinastiei a III-a din Ur de «maşkim» (preceptori) și dikud (judecători propriu-ziși, p. 96—97). Din legile vechi se pare că nu sînt expuse legile lui Daduşa, redactate pe la anul 1790 î.d.Hr., în akkadiană, într-o veche localitate de pe valea rîului Diyala, afluent al Tigrului.

Examinînd textul legilor vechi, autorul ține să arate că în timpul cînd a apărut principiul Legii talionului în codul lui Hammurabi s-a înregistrat un evident progres în istoria evoluției spirituale și sociale a omului. Principiul legilor de mai înainte (Urnammu) avea în vedere despăgubirea și pedeapsa era mai mare decît delictul (autorul dă exemplu textul scripturistic din Facerea 4, 23), de aceea echilibrul dintre acestea a fost asigurat de Legea talionului.

Cu toate că la vremea aceea Legea talionului era superioară legilor dinaintea ei mai tîrziu, în Noul Testament ea nu a mai fost suficientă și a fost desăvîrșită de Mîntuitorul Hristos (Matei 5, 38—39).

În cuprinsul lucrării mai sînt inserate și alte titluri care au în vedere pe cei ce proveneau din familii nobile și se ocupau, după ce se pregăteau în școli speciale ridicate pe lîngă temple sau în alte locuri, cu pretențioasa scriere în formă de cuie (Scribii, p. 100—107) și ocupațiile sumerienilor (Negustorii și transporturile, p. 108—115, artizanii și meșteșugurile care vin de la zeul Ea = Enki, p. 116—125, agricultura, creșterea vitelor și economia agrară, p. 126—137).

Bogatul material arheologic, după cum este și firesc, nu este cruțat de unele inexactități de formă, precum: Acar în loc de Acan, absența numelui Senaar (Sumer) în textul din profeția lui Isaia 7, 21, Zacchar în loc de Zaharia = Zacharia, Sacharia, p. 124; Eșire p. 135 în loc de Ieșirea etc.

Pentru cunoașterea cît mai completă a vieții sociale a sumerienilor, autorul face interesante referiri la o categorie de oameni prezenți în toată istoria antichității: «sclavii» (p. 138—142) și trece apoi la «viața de toate zilele din Sumer» (p. 144—153) și la credința lor într-o mulțime de zei, adevărate plăsmuiri ale minții omului care personifică natura (Panteonul, p. 154—168).

Tăblițele de lut descifrate de specialiști le-au dat acestora posibilitatea să urmărească și concepția sumerienilor despre facerea lumii prezentată de autor sub titlul «Cosmologia» (p. 169—178), care s-a dezvoltat odată cu sporirea preoților în mileniul III î.d.Hr. Desigur că datele de acest gen pentru timpul nostru sînt foarte interesante ca și altele ce privesc vechile civilizații orientale, însă pentru obținerea lor s-au depus nenumărate eforturi, deoarece sumeriana este o limbă aglutinantă și folosește o scriere complicată așa cum se poate constata din ceea ce prezintă autorul sub titlurile «scrierea» (p. 179—181) și «limba» (p. 192—202).

Capacitatea creatoare, felul de simțire estetică și de gîndire a sumerienilor sînt niște jaloane generale pe care autorul le prezintă sub titlurile «literatura» (p. 203—227), «arta» (p. 228—235) și știința (p. 236—243). Aceste trăsături generale ale civilizației sumeriene se desprind ca niște concluzii ale autorului ca și în ultimul titlu al lucrării: «iradierea culturii sumeriene» (p. 244—260) care ține loc de încheiere.

În cadrul acestui ultim titlu, autorul pledează pentru prioritatea culturii sumeriene față de celelalte culturi ale antichității. Ceea ce susține autorul este un lucru interesant, însă pentru a afirma cu certitudine această prioritate, așa cum se arată la începutul lucrării, trebuie depășite dificultățile de descifrare și stabilire exactă a cronologiei sumeriene nerezolvată pînă în prezent, la care se adaugă dificultatea de cercetare cu ajutorul carbonului 14 care dă rezultate nu totdeauna sigure (p. 30—31), polifonia scrierii cuneiforme care duce la posibilitatea alcătuirii de mai multe cuvinte care, dacă nu sînt încadrate bine într-un cuvînt, riscă să se îndepărteze de sensul adevărat voit de scribii sumero-akkadieni și noile descifrări de tăblițe cunei-

forme care să aducă mai multe dovezi de a cunoaşte mai precis vechimea acestui popor (p. 8).

Iradierea culturii sumeriene este urmărită de autor şi în legătură cu scrierile Vechiului Testament, îndeosebi temele sumeriene despre potop, rai şi facerea lumii care s-ar părea că sînt o transpunere «tale quale» în cărţile sacre ale iudeilor (p. 254) Propunerea autorului pare logică, ţinînd seama de vechimea civilizaţiei sumeriene preluată de akkadieni şi de celelalte popoare semite şi avînd în vedere faptul că patriarhul Avraam a trăit o perioadă de timp în Urul Caldeei, unde a intrat în contact cu producţiile literare sumeriene pe care le-a transmis urmaşilor săi, dar fără a ţine seama în mod cu adevărat ştiinţific, de cele arătat mai sus în privinţa cronologiei şi fără dovedirea incontestabilă a influenţei sumeriene asupra culturii egiptene cunoscută de Moise la curtea faraonului este mai dificil de a stabili un oarecare raport. Temele indicate de autor în legendele sumeriene sînt prezente şi în Vechiul Testament dar, în lumina datelor sumeriene se poate observa că acestea diferă faţă de textul scripturistic, după formă şi mai ales după fond, deoarece aghiografii le descriu în lumina monoteismului, iar ceilalţi potrivit gîndirii politeiste. Ca să ajungem la un numitor comun, am putea spune că atît sumerienii, cît şi aghiografii mai tîrziu au cunoscut datele despre potop, rai sau facerea lumii în mod independent, pe căi diferite prin mijlocirea unei vechi tradiţii în care s-a păstrat revelaţia primordială. Aceste date au fost conservate în mod diferit la sumerieni intervenind mult imaginaţia omului care a proiectat aceste fapte în spiritul politeismului, iar la iudei, fiind păstrate cu multă sfinţenie şi exactitate, au rămas neschimbate datorită unei concepţii religioase mult superioară, monoteistă, datorită inspiraţiei divine. Am putea spune că datele sumeriene confirmă indirect şi oarecum paralel realitatea istorică a conţinutului Vechiului Testament, ca de exemplu descrierea despre potop despre care, scrierile sumeriene vorbesc cu mult timp înainte de menţiunea lui Moise (p. 258) care ar avea o sursă comună de informare cunoscută de sumerieni pe de o parte şi apoi, pe altă cale şi de patriarhul Avraam şi urmaşii săi, pe de altă parte.

Una din problemele delicate, existentă în lumea arheologilor este cea a cronologiei, deoarece durata unui an cunoscută nouă astăzi diferă de cea din antichitate, de aceea sînt firesti oscilaţiile în datarea unui eveniment sau în stabilirea timpului cînd a trăit o personalitate marcantă a antichităţii. Pentru clarificarea acestei probleme mai intervine greutatea în a descifra semnele cuneiforme sau, în alte scrieri, inevitabilele coruperi de text. De aceea pentru a face un tabel cronologic sursele de informare sînt felurite şi în cazul de faţă acele liste de regi mitici din Sumer (p. 261—264), urmate de «cronologia civilizaţiei sumeriene» (p. 265—268), pe lîngă că au indicate, în marea majoritate ani de domnie, parcă de pe alte planete, ca de exemplu regele Alulim care domneşte 28.000 ani (8 sari), nici nu se precizează de cînd şi pînă cînd domnesc. În această situaţie rămîne să urmărim ce date sînt reţinute de specialişti şi care se aseamănă între ele.

Abordînd chestiuni de arheologie, autorul se opreşte asupra epocii de cînd datează cele mai vechi scrieri vechitestamentare care nu depăşesc anul 1000 î.d.Hr. (p. 254). Această dată ne aminteşte de ipoteza fragmentelor propusă de Ioh Vater după care Pentateuhul nu a fost scris de Moise şi partea cea mai însemnată din Deuteronom ar fi fost compusă de un autor anonim în timpul regelui David sau Solomon (Vasile Tarnavschi, *Introducere în Sfintele cărţi ale Testamentului Vechi*, Cernăuţi, 1928, p. 225—226).

Plecînd de la ipoteza lui Arno Poebel (p. 255 sau Pöbel, p. 25) că termenul «Sumer» era citit de iudei «Sem» şi de observaţiile lui S. Kramer că akkadianul «Sumu» a devenit în ebraica biblică Sem (= nume), autorul vede o identitate de nume între acest cuvînt şi numele lui Sem (= Sim) fiul lui Noe şi afirmă că în acest caz sumerienii sînt strămoşii iudeilor (p. 255). Dacă Sem este sumerian atunci se subînţelege originea sumeriană a patriarhului Avraam şi transmiterea unor tradiţii sumeriene care reprezintă paralelisme cu Biblia (p. 255). O astfel de propunere ar fi posibilă dacă urmaşii lui Avraam n-ar vorbi o limbă semită şi dacă textul Sfintei Scripturi n-ar indica originea semită a patriarhului biblic (Facerea 10—11). Demonstrînd originea sumeriană a lui Avraam, autorul arată, între altele, că patriarhul evreu şi tatăl său după cartea Facerea sînt numiţi «aramei» (p. 256), apelativ ce nu s-a acordat niciodată acestor personalităţi biblice şi care apare numai în legătură cu ruda sa Batuel (Facerea 29, 1). Numele de Batuel arameul este menţionat numai în Septuaginta şi el nu marchează originea etnică, ci locul «înalt» (= Aram) în care se afla

localitatea, deoarece în alt text scripturistic numele lui Batuel apare fără acest apelativ (cf. Facerea 24, 15).

Afirmația autorului este obiectivă atunci cînd arată că arheologul italian Giovanni Pettinato trebuie să aducă mai multe dovezi pentru a susține că patriarhul Avraam a trăit într-o altă cetate Ur din părțile Siriei (p. 256). Dacă nu vor fi aduse dovezi, desigur că în textul Sfintei Scripturi denumirea de Urul Caldeii este cea care corespunde într-adevăr cu locul de baștină al patriarhului evreu.

În ultimele file ale lucrării sînt date două cifre privind timpul în care a trăit patriarhul Avraam — secolele XXVIII—XXVII și XXI î.d.Hr. — și data ieșirii israeliților din Egipt — secolele XXII—XXI și XV î.d.Hr. (p. 256—257). Cum aceste date diferă foarte mult cititorul nu știe care ar fi cea mai bună. Este, deci, necesară o precizare care, însă, va fi foarte greu de făcut dacă nu chiar imposibil. Datele indicate de autor, se ridică la perioade mult mai mari decît cele reținute de alți cercetători iudei sau creștini care situează existența istorică a patriarhului Avraam în secolele XIX—XVIII î.d.Hr. sau în timpul regelui Hammurabi (1792—1750, «Amrafel» după Vechiul Testament, *Facerea* 14, 1) și exodul în zilele faraonului Ramses II (1304—1237), după anul 1250 î.d.Hr. (cf. D. Winton Thomas, ed. *Achaeology and Old Testament Study*, Oxford, 1967, Chronological Chart), deoarece între cetățile zidite de fiii lui Israel este menționată și cea care este identică în nume cu cel al suveranului egiptean (cf. Ieșirea 1, 11).

În general, lucrarea oferă cititorului o mulțime de informații interesante din civilizația sumeriană și întrucît în ea se fac multe referiri de ordin geografic era foarte potrivit să i se anexeze și o hartă a Mesopotamiei alături de ilustrațiile reprezentînd imagini de obiecte arheologice, presărate printre filele cărții. Valoarea acestei cărți rezidă în bogăția și varietatea datelor selectate de autor dintr-o bogată bibliografie (p. 269—272 ai cărei autori sînt menționați, în treacăt fie zis, fără a urma ordinea alfabetică, de ex. Diakonov N. M., înainte de Diakonoff I. M., sau Athanase Negoiță în loc de Negoiță A.).

Civilizația sumeriană care a putut fi preluată, în parte, de semiți și, evident, îmbogățită de aceștia, s-a format în părțile Mesopotamiei unde a trăit o perioadă de timp patriarhul Avraam și unde au ajuns mai tîrziu urmașii săi, cînd au fost duși în robia asiro-babiloneană. Istoria, cultura, civilizația și spiritualitatea popoarelor cu care patriarhii evrei și urmașii lor au venit în contact interesează și pe cercetătorul scrierilor Vechiului Testament, deoarece cărțile sfinte fac referiri generale în acest sens.

Diac. Asist. Dr. EM. CORNIȚESCU

Sabatino M o s c a t i, *Vechi imperii ale Orientului*, traducere de Adriana Lăzărescu, Editura Meridiane, București, 1982, p. 372.

În traducerea Doamnei Adriana Lăzărescu, Editura Meridiane ne prezintă lucrarea unui prestigios orientalist, profesorul Sabatino Moscati, apărută la Milano în anul 1963. Deși lucrarea «Antichi imperi d'Oriente» a apărut în urmă cu aproape douăzeci de ani, totuși ea constituie — după mărturia academicianului Em. Condurachi — «la ora actuală cea mai strălucită sinteză a acestui imens capitol din istoria umanității... desfășurat timp de milenii pe o arie pe cît de întinsă, pe atît de variată din punctul de vedere al condițiilor geografice, al posibilităților materiale oferite oamenilor de către natură și al folosirii lor pentru progresul ascendent al societăților orientale» (Prefață, p. 5).

În prefața lucrării, semnată de Acad. Em. Condurachi, se preciza că Prof. S. Moscati ne dezvăluie Orientul doar «în desfășurarea sa milenară prin glasul operelor sale de cultură — religie, arte plastice, drept și literatură — într-o formă mult mai elocventă decît au putut-o realiza tratatele pentru care istoria evenimențială constituie singurul sau aproape singurul capitol interesant» (Prefață, p. 6). Într-adevăr, acesta a fost scopul lucrării și acesta a fost rezultatul fericit la care a ajuns autorul ei, în baza

unui studiu temeinic, a enormei cantități de izvoare scrise și arheologice, ca și a studiilor de bază redactate de-a lungul deceniilor de orientaliști de prestigiu. Prof. S. Moscati a surprins într-o sinteză fericită doar trăsăturile caracteristice ale vieții religioase, artistice, culturale și obștești ale vechilor imperii ale Orientului. Aceasta înseamnă totuși, după părerea prefațatorului, o prezentare unilaterală a istoriei și evoluției social-economice, politice și culturale a Orientului. De aceea, Acad. Em. Condurachi a găsit de cuviință că este oportună și «utilă o prezentare a acestei probleme, prezentare susceptibilă de a înțelege de ce și în ce condiții au apărut pentru prima dată în istoria omenirii atît statele Orientale, cît și civilizația lor, la baza cărora stă un întreg sistem și o structură specifică» (Prefață, p. 7). Acad. Em. Condurachi ne prezintă această problemă într-un studiu de peste douăzeci de pagini pe care îl atașează de fapt ca prefață a lucrării.

Evident, studiul Acad. Em. Condurachi este bine venit, avînd darul de a suplini lipsa informațiilor din latura istoriei politice dar, prin aceasta nu ne prezintă lucrarea propriu-zisă, pentru că autorul ei mărturisește că dorește «ca cititorul să binevoiască să pătrundă în spiritul său și să caute în această operă numai ceea ce ea oferă : o evaluare panoramică, un plan al liniilor esențiale...» (p. 28). Autorul ei, Prof. S. Moscati a urmărit deci să facă o expunere a spiritualității Orientului mediteranean și nu o prezentare a evoluției social-economice, politice și culturale a acestuia.

Prof. S. Moscati preciza în prefața sa că, în această carte, «nu este vorba de istorie politică, deci nici de o expunere de cultură, nici de un sumar al uneia sau al alteia : pentru aceasta — spune autorul — recomand studiile de specialitate. Prezint o precizare a unor temeiuri și a unor caractere, în care materia se inserează cu titlul de exemplu, fără intenția de a fi completă. Așadar nu istorie — mărturisea Prof. S. Moscati, ci trăsături istorice ; nu religie, ci structură religioasă ; nu literatură, ci genuri literare ; nu artă, ci tipuri artistice» (p. 27).

Această mărturisire a autorului este într-adevăr confirmată de însuși textul lucrării, care are caracterul de sinteză critică a istoriei civilizației Orientului mediteranean, făurită de sumerieni, babiloneni, asirieni, egipteni, hitiți, huriți, canaaneni, aramei, evrei și perși.

Prof. S. Moscati a utilizat pentru lucrarea sa culegeri de texte antice și bibliografia la zi a ediților, dar interpretările aflate în aceste colecții și lucrări nu au fost întotdeauna urmate, ci ele au servit autorului la prezentarea unei sinteze străbătută de un spirit critic și acrivie științifică.

Prezentînd civilizația acestor popoare orientale, orientalistul S. Moscati evidențiază trăsăturile și elementele istorice componente ale respectivei civilizații, structura religioasă, genurile literare și tipurile artistice, oprindu-se cu insistență asupra problemelor controversate. Fiecare capitol mare — care ne prezintă civilizația unui vechi imperiu al Orientului — este urmat de o bogată bibliografie selectivă. De fapt, și această prezentare a materialului bibliografic ne adeverește că Prof. S. Moscati prezintă în această lucrare un adevărat florilegium de comunicări științifice pe care le-a ținut la diferite simpozioane și congrese ale specialiștilor în istoria civilizației vechilor imperii ale Orientului.

Din bogatul conținut informativ al lucrării profesorului S. Moscati, vom prezenta pentru cititorul revistei noastre doar ideile semnificative, care poartă amprenta originalității gîndirii și judecăților de valoare emise de autor.

Vorbind despre civilizația mesopotamică, Prof. S. Moscati este de părere că sumeriana «...este cea mai antică limbă folosită, și apoi și cea mai doctă, care dăinuie în textele religioase și literare...» (p. 47).

Reproducînd texte ale literaturii istorice, religioase, juridice, didactice și sapiențiale, etc., Prof. Moscati abordează o gamă foarte amplă și variată de teme. Autorul găsește «o soluție a lor în cadrul organic al religiei predominante» (p. 104—105), așa cum face, de altfel, și în descrierea civilizației babilonenilor și asirienilor.

Apelînd la datele furnizate de tradiția istorică sumeriană, Prof. S. Moscati ne prezintă prologul și epilogul Codului lui Hammurabi, care vădește o înaltă concepție despre viață, despre ordinea morală și ordinea juridică. În prologul și epilogul acestui cod de legi al babilonenilor străbat acele mărturii relevante ale efortului depus de Hammurabi pentru instaurarea unei noi ordini sociale izvorîtă din dreptatea divină. Hammurabi mărturisește că a fost numit de zeii «Anu și Enlil... pentru a face să strălucească dreptatea în țară, pentru a distruge pe răufăcători și pe nelegiuit, pentru a face ca cel puternic să nu-l oblidească pe cel slab,... pentru a da bunăstarea poporului..., și ca dreptatea să fie făcută orfanului și văduvei...» (p. 92).

Referindu-se la civilizația vechiului Egipt — care după expresia fericită a lui Herodot, ea a fost un dar al Nilului — S. Moscati preciza că prin construirea acestei civilizații «de oază», asistăm «la înflorirea celei mai îndelungi culturi pe care și-o amintește omul: trei milenii de istorie, unite cu o preistorie incalculabilă. Și este — conchidea autorul — o cultură continuă, nebrăzdată de alterări și suprapuneri de tipul acelora care caracterizează celelalte civilizații ale Orientului antic» (p. 130).

Despre templul egiptenilor, S. Moscati afirmă că «lui i se alătură ca importanță o construcție religioasă; da, dar proiectată cu totul altfel ca intenții: piramida. Este mormîntul zeului-rege, în care acesta își va continua viața nemuritoare; iar regele este obiectul, pe lîngă subiectul construcției» (p. 133). După interpretarea profesorului S. Moscati, piramida nu era deci doar mormînt, un lăcaș al zeului-rege, ci și un templu la care cetățenii Egiptului au lucrat cu totală dăruire. «Mormîntul — afirma S. Moscati — era necesar cultului faraonului întors printre zei, egalii săi, și trebuia să fie de proporții adecvate; ce cetățean egiptean pios — argumenta autorul — ar fi vrut să-și sustragă propria-i contribuție la o asemenea operă?» (p. 133).

După părerea autorului nostru, reforma religioasă inițiată de faraonul Amenophis al IV-lea, care a reintrodus în Egipt vechiul cult al Soarelui, ba chiar îl concretizează ulterior în adorația discului solar, repudiind celelalte divinități și templele lor, a avut o oarecare influență și asupra monoteismului învecinatului popor din Israel (p. 140).

Potrivit tradiției biblice, monoteismul poporului ales a fost impus de Iahve. El nu este produsul unei influențe oarecare. Iahve a lucrat însă și prin intermediul popoarelor vecine, al factorilor naturali obiectivi, pentru instaurarea monoteismului în viața religioasă a poporului său ales din care avea să se nască Mîntuitorul lumii, Iisus Hristos.

Referindu-se la importanța numelor în practica magică a egiptenilor, Prof. S. Moscati releva că prin aceasta «se revine la amintirea gîndirii mesopotamiene, în care rostirea numelui echivala cu a crea, a avea un nume însemna a avea viață» (p. 149).

Literatura mitologică a oferit autorului un izvor prețios în definirea trăsăturilor respectivelor civilizații studiate. Din «Cartea morților» — o culegere egipteană de imnuri, rugăciuni și formule magice, autorul a desprins «diverse tradiții asupra originilor universului și întîmplări ale zeilor» (p. 157).

Literatura didactică și sapiențială a vechilor popoare orientale — care se axează pe genul maximelor — a fost cercetată de autorul lucrării *Vechi imperii ale Orientului* cu multă atenție și competență. În textul lucrării ni se redau și sentințele lui Ptahotep, din vechiul regat al Egiptului. Pentru valoarea lor didactică și sapiențială, aceste sentințe pot fi catalogate în textul oricărei antologii de preamărire a înțelepciunii. Printre

altele, Ptahotep ar fi spus: «Nu se poate pune o limită a artei, și nici nu există artist care să stăpînească pe deplin meseria sa». «Dacă cineva îți adresează o rugăminte, ascultă cu seninătate cuvintele celui ce îți cere. Nu-l respinge mai înainte ca el să fi terminat de spus ceea ce l-a determinat să vină. Cine cere, dorește atenție față de cuvintele lui, mai mult decît împlinirea dorințelor...» (p. 163).

O altă culegere de maxime, Preceptele lui Amenhotep, a căror importanță a crescut datorită faptului că au servit, în parte, drept model pentru cartea biblică a Proverbelor, oferă cititorului «suflul unei intense moralități» (p. 164) la vechiul popor egiptean. Amenhotep învață printre altele că «mai bună-i lauda pentru dragostea oamenilor, decît bogățiile din hambar; mai bine un codru de pîine, fericit, decît bogățiile, îndurerat. Nu rîde de orb, nu-l necăji pe pitic. Nu-i face rău schilodului» (p. 164).

«Povestirea lui Sinuhe» — un roman egiptean, cu fond istoric, din Regatul Mediu — pe care Prof. S. Moscati îl analizează în lucrarea sa, ne evocă nostalgia simțită de un nobil egiptean, care este obligat de împrejurări nefavorabile să se refugieze în Asia. «O, Zeule, oricine ai fi tu, care ai determinat fuga mea, fii îndurător — se ruga nobilul egiptean — du-mă înapoi la curte! Vei voi tu să-mi îngădui revederea acelui meleag unde-i lăcașul inimii mele? Ce e mai important decît să fii îngropat în pămîntul unde te-ai născut?...» (p. 167).

Studiile și cercetările întreprinse de Prof. S. Moscati l-au îndreptățit să afirme că mitul grec își are sorgintea în Orient; «Hurriții par a fi primii care l-au formulat, iar hitiții, cei care l-au transmis» (p. 213).

Prezentîndu-ne cultura hitiților, autorul conchide că «elementele cele mai originale și semnificative, acelea a căror forță activă apare mai durabilă și pe o rază mai largă, ni se pare că trebuie privite în organizarea politică și socială, în concepția istoriei și a dreptului. Aici, într-adevăr, hitiții se disting și sînt superiori tuturor celorlalte popoare din Orientul antic» (p. 225—226).

Dreptul familial al hitiților și hurriților îngăduia ca văduva să se căsătorească cu fratele defunctului, fapt care-l determină pe Prof. S. Moscati să afirme că această practică «amintește îndeaproape instituția ebraică a leviratului» (p. 218).

Descriind istoria civilizației hurriților, autorul conchidea că «este probabil ca odată cu îmbogățirea cunoștințelor, acest popor să se situeze din ce în ce mai mult față de hitiți într-o poziție similară aceleia pe care au avut-o sumerienii față de babilonieni și asirieni» (p. 230).

În urma unor cercetări serioase, autorul ajunge la concluzia că «atunci cînd începe istoria, în jurul anului 3000 î.e.n., semiții sînt deja în aceste locuri» (p. 239), adică în Siria. Era vorba de prezența canaanenilor și arameilor în spațiul geografic al Siriei de odinioară, care cuprindea «aria dintre Egipt, Mesopotamia, Mediterana și Deșertul arab» (p. 236).

Despre vestita cetate feniciană Tir, autorul confirmă că este «fondatorul Cartaginei, apărută către sfîrșitul secolului al IX-lea și destinată a deveni un mare imperiu» (p. 249).

Vorbind despre istoria civilizației evreilor, Prof. S. Moscati preciza că trebuie avut în vedere faptul că ne aflăm «în fața unei alterări a vechilor valori și în fața evenimentului unei noi concepții a universului... Dumnezeul Israelului nu este numai transcendent, ci și imanent; el este unic, ...drept și milos...» (p. 271).

După părerea autorului, vechiul Israel a fost «o unitate constituită, o confederație de triburi stabilite în Palestina și legate printr-un sanctuar central» (p. 274). În jurul anului 1230 î.d.Hr. nucleul originar al poporului ales a fost Mesopotamia.

Structura religioasă a evreilor nu este mai bine definită de S. Moscati. Pentru el, ceremoniile religioase nu sînt mărturii externe ale credinței în Iahve, ci produsul unei

tradiții nomade. «Caractere preponderent nomade — afirma Prof. S. Moscati — are Paștele : fiindcă jertfirea mieilor odată cu venirea primăverii este legată de păstorit ; și tot astfel ritul pîinii nedospite, care se referă la tradiția exodului din Egipt» (p. 288).

S. Moscati reliefează însă meritul evreilor în domeniul vieții religioase, afirmînd că «este adevărat că grecii vor depăși mitul prin inteligență ; dar evreii îl depășesc prin religie...» (p. 294).

Despre cel mai întins imperiu al Orientului, imperiul persan, autorul ne confirmă că acesta a găsit în religia lui Zarathustra cel mai autentic reazem, pentru că «predica lui Zarathustra atinge culmea intelectualismului oriental» (p. 338).

În epilogul lucrării sale, Prof. S. Moscati conchide că în desfășurarea generală a existenței vechilor imperii ale Orientului, «tot concepții și atitudini de caracter spiritual... par că ar conduce cursul civilizațiilor Orientului» (p. 346). De aceea, autorul este îndreptățit să afirme că la popoarele care au făcut parte din vechile imperii ale Orientului «există gîndirea, dar nu reflecția asupra gîndirii. Pentru aceasta trebuie să așteptăm Grecia» (p. 356).

Prof. S. Moscati își încheie documentata și argumentata sa carte istorico-filozofică cu o sinteză pe care nu o pot realiza decît cunoscători ai Orientului de talia autorului lucrării prezentate.

«Orientul a transmis Occidentului — avea să precizeze Prof. S. Moscati în epilogul lucrării sale — mijlocul însuși prin care se exprimă și se transmite cultura, alfabetul. Se știe că din Orient vin bazele științelor exacte, de la matematică pînă la astronomie. Se știe că din Orient s-au născut multe din legendele și miturile pe care Grecia le-a transmis pînă la noi și odată cu ele concepțiile despre om și destinul său. Se știe, în fine, cum credințele religioase ale Orientului — de la ciclul vegetativ pînă la dualismul iranian între bine și rău — s-au reflectat prompt în lumea occidentală, pînă cînd o religie născută în Palestina a preluat și a dominat totul» (p. 361).

Complexa lume istorică, religioasă, literară, pe care Prof. S. Moscati a analizat-o în cele 372 de pagini, apare în toată grandoarea ei. Lectura cărții profesorului S. Moscati are tocmai darul de a iniția pe cititor în actul cunoașterii acestei lumi complexe, formată din sumerieni, babiloneni, asirieni, egipteni, hitiți, huriți, canaaneni, aramei, evrei și perși (Pr. Asist. Dr. *NICOLAE DURĂ).*

Mihai R ă d u l e s c u, *Civilizația armenilor,* București, 1983, 263 p.

Prin publicarea lucrării de față autorul, Dl. Mihai Rădulescu, lector de limbă engleză și franceză la Institutul Teologic din București, confirmă încă o dată temeinica sa formare filologică și, în același timp, dovedește o largă preocupare în diverse domenii ale științei și culturii, informațiile pe care le posedă căutînd să le redea într-o formă cît mai clară, pe înțelesul masei largi de cititori și într-o frumoasă limbă românească. Publicarea acestei cărți era necesară, deoarece în limba română lipsea o lucrare de asemenea proporții care să aducă bogate informații din multimilenara istorie a poporului armean, mult încercat în perioada antichității și cea medievală și care și-a făcut o cultură și o civilizație proprie și de mare valoare în panteonul spiritual al umanității.

Pentru ca datele interesante din această lucrare să fie cît mai bine asimilate și urmărite ușor de cititori, autorul împarte bogatul material în mai multe titluri precedate de o succintă «Prefață» (pp. 7—8) și o «Notă» (p. 9) în care prezintă o listă bi-

bliografică suplimentară pentru cei interesați în a cunoaște mai în amănunt unele aspecte din viața și cultura armenilor. Cuprinsul propriu-zis al lucrării începe cu expunerea informațiilor de ordin geografic (cf. «Geografia R. S. Armene», pp. 11—41) și economic (cf. Economia R. S. Armene, pp. 42—52), după care continuă să vorbească «Despre originea neamului armenilor» (pp. 53—54). În legătură cu originea cuvîntului «armean», autorul ține să arate că în această privință specialiștii nu sînt de o părere comună punînd acest termen în relație cu inscripția regelui Darius din anul 520 î.d.Hr., sau cu numele regelui urartian Arame (Aramu), substantiv care mai indică și ținutul de la vest de lacul Van, cunoscut pînă la jumătatea sec. VIII î.d.Hr. sub forma de Șupria. Pentru unii cercetători, obîrșia numelui ar sta în legătură chiar cu numele ultimului rege urartian Rusa al III-lea Armeanul (605—590) și această denumire este utilizată numai de străini, deoarece armenii se numeau Hai, iar țara lor Haisa și ulterior Haiastan, care nu se aseamănă cu cel de Somekhi consemnat de georgieni în textele lor în perioada medievală. În acest context mai este menționată și opinia celor care au sesizat o nuanță peiorativă în cuvîntul Armina din inscripția regelui Darius pe care l-au pus în relație consonantică cu termenul «Ahriman» sau principele răului la perși.

Pe lîngă aceste ipoteze înșirate de autor în legătură cu originea cuvîntului «armean» sau cel de «Armina», putem spune că el are în vedere mai mult poziția geografică, adică niște locuri înalte numite de semiți «Aram». Acest nume este folosit și de perși prin mijlocirea limbii aramaice, limba oficială administrativă din vremea regelui Darius, care era mult mai accesibilă decît asiriana în care ținutul acesta locuit de o veche populație hurită sau înrudită cu aceștia, urarteenii, purta numele de Uruatii sau Urartu. Dacă la asirieni cuvîntul urartru avea în vedere un neam hurit din părțile Asiei, pentru ceilalți semiți aram desemna un loc înalt sau mai precis «înălțimi» deoarece «aramin» este pluralul masculin al acestei forme în limba aramaică. De la această formă aramaică se poate înțelege mai bine originea cuvîntului armean deoarece urartienii pe timpul regelui Darius erau deja fără vreo importanță politică și cu cîteva decenii înainte statul Urartu devenise o provincie a Mediei. De acum urartienii erau niște supuși ai suveranului persan, iar țara lor o menționează în inscripția de la Behistun cu termenul general de Armina, derivat dintr-un cuvînt aramaic care era mai ușor de citit decît corespondentul său Urartu din scrierea cuneiformă care însemna după scribii babilonieni același lucru, adică «ținut muntos» (cf. Ura-Urtu, p. 56).

Ca o continuare logică a datelor despre trecutul Armeniei, autorul înșiră cîteva informații istorice și arheologice sub titlul «Incursiune în istoria Armeniei Urartu» (pp. 55—61). Potrivit datelor istorice și arheologice Urartu au fost niște neamuri războinice înrudite cu huriții care au urmat acestora din urmă și în mileniul II î.d.Hr. au ocupat locurile lor, acea regiune muntoasă pe care o vor stăpîni mereu armenii începînd din sec. VI î.d.Hr. Neamul numeros al urartienilor, în cea mai mare parte nomazi, înrudiți după limbă cu huriții care vorbeau o limbă aglutinată (fino-ugrică) au venit în ultimele secole ale mileniului II î.d.Hr. în podișul Armeniei și în sec. IX î.d.Hr. au format un stat sclavagist care în secolul următor rivaliza cu vestitul imperiu asirian, deoarece ajunsese la apogeul puterii sale. Faima statului urartian nu era umbrită dacă spre sfîrșitul acestui secol nu era lovit de cimerieni și de sciți, atacuri care au continuat și din partea asirienilor. În aceste condiții statul urartienilor a slăbit foarte mult și, în cele din urmă, a devenit o provincie a Mediei (anul 590). Din secolul VI î.d.Hr. nu se mai amintește de acest popor asiatic care cinstea pe Teisebi-zeul războinător și regiunea din jurul lacului Van va fi ocupată de acum înainte de armeni care vorbesc o limbă din grupul oriental indo-european care se apropie de limba dacă. După unii

cercetători, acest popor ar fi venit din regiunea balcanică, de aceea și limba lor are asemănări cu cea a strămoșilor noștri.

După prăbușirea regatului urartian al cărui ultim conducător a fost Rusa al III-lea (610—583 î.d.Hr.), ținutul muntos de pe axul văii Arax va fi ocupat de armeni. Momentul acesta este în atenția autorului și de aici pornește la expunerea datelor privind «Formarea și evoluția statului armean» (pp. 62—66). La prăbușirea vechiului stat urartian au contribuit, într-adevăr, atacurile din partea cimerienilor și a sciților și mai puțin mitanienii (p. 62), deoarece aceștia din urmă nu mai erau menționați în istorie încă din sec. 13 î.d.Hr., cînd au fost cuceriți de asirieni.

Prin poziția sa geografică, Armenia a fost mereu în atenția marilor regate ale Orientului cum a fost acela al perșilor care și-au întins stăpînirea și peste această țară începînd din anul 546, pînă în anul 334 î.d.Hr. De la această dată vor intra sub influența civilizației elenistice și apoi romane. În pofida condițiilor istorice foarte vitrege în fruntea armenilor, începînd din sec. II î.d.Hr. s-a instalat dinastia artașizilor care va dura 2 secole și din care descinde figura cea mai de seamă, regele Tigran II cel Mare (95—35 î.d.Hr.). Acest șef al armenilor va conduce regatul său cu multă înțelepciune, dar în apropierea morții sale, în capitala sa Artaxata, va fi nevoit să recunoască vasalitatea, Romei.

Firul istoric al Armeniei este continuat de autor cu cîteva date privind situația politică a acestei țări începînd cu sec. I d.Hr. înainte, (cf. «Armenia în era noastră», pp. 67—75). În secolul I d.Hr. pămîntul Armeniei este invadat de regele parților (nu perșilor p. 67) care a instalat pe tronul armean, ocupat mai înainte cu ajutorul romanilor de un rege georgian, pe fratele său Tiridat I în anul 53 d.Hr. și acesta a întemeiat dinastia Arsacizilor. Evenimentele care s-au înregistrat în secolele următoare pun în relief faptul că statul armean a avut multă neliniște din cauza romanilor, parților, bizantinilor și din anul 1071 cea mai mare parte a țării va avea de suportat dominația turcilor otomani aproape un mileniu.

Din domeniul religios al vechilor locuitori ai ținutului Ararat, autorul prezintă date succinte referitoare la divinitățile și cultul practicat de urartieni («Mitologia urartiană», pp. 76—77) și de vechii armeni («Mitologia vechilor armeni», pp. 78—82). Și unii și alții au avut o credință politeistă în perioada vechitestamentară. De această credință se leagă multe «tradiții și folclor» (pp. 83—102).

Din domeniul medicinii, arhitecturii, sculpturii și miniaturii, cititorul ia contact cu felurite informații (pp. 103—192), care sînt completate cu date privind muzica veche armeană în care se disting 3 feluri de cîntări — băștinaș (urartian), persan și indic (p. 194).

Cunoașterea variată și în detalii a culturii și civilizației armene oferă prilejul autorului să se refere atît la scrierea (pp. 199—204), cît și la literatura persană (pp. 205—249). Potrivit informațiilor istorice, geneza alfabetului armean este în strînsă legătură cu traducerea Sfintei Scripturi (sec. V) pentru credincioșii de aici încreștinați la începutul sec. IV în vremea regelui Tiridat al III-lea, cel ce a fost botezat pe la anul 302 de armeanul Grigorie Luminătorul. Alfabetul armean a fost inventat de Mezrob născut în anul 361 în satul Hațeg — în colaborare cu Rufin și conține 36 litere. Acest alfabet a fost bine elaborat și în sec. XII i s-au mai adăugat încă 2 litere. Unii filologi consideră că acest alfabet are 37 litere, adică 6 vocale, 29 consoane și o semiconsoană (j).

Ajungînd la această latură filologică, trebuie precizat, ca și în cazul denumirii etnice a Armenilor că acest popor are un mod propriu de a-și numi limba sa. Ar fi de așteptat să auzim între ei vorbindu-se de limba armeană și nu de limba «hayeren», care în general are un accent nefonologic pe ultima silabă și în morfologie se îndepărtează de ramura indo-europeană și se apropie de cea a limbilor turcice. În această

limbă se întîlnesc multe caracteristici și în prezent are 2 varietăți principale cu mai multe dialecte fiecare. Ea a parcurs 3 perioade de dezvoltare — veche (sec. 5—9), în care este inclusă și limba clasică, medie (sec. 10—15) și modernă (sec. 16). Abia în sec. 19 limbii armene i se recunoaște caracterul de limbă literară.

Literatura armeană este prodigioasă și acest adevăr este confirmat de numărul mare de autori cărora Dl. Mihai Rădulescu le face și o mică biografie. Datele biografice între care un loc deosebit îl au cele despre Grigorie din Nareg (944—1003) sînt urmate de «Panorama epocii moderne și contemporane» (pp. 250—256) și de «Încheiere» (pp. 257—258) în care autorul mărturisește intenția sa de a prezenta o lucrare completă și de a evita expunerea ei într-o manieră sumară.

Valoarea cărții poartă girul unei bogate bibliografii străine și în limba română și ea nu este lipsită nici de spiritul intuitiv grație ilustrațiilor și celor 2 hărți pe care autorul le atașează la sfîrșitul lucrării sale.

Nota generală care se desprinde din paginile acestei lucrări este aceea a seriozității și acribiei științifice dovedită de autor, care în meșteșugite cuvinte și expresii românești a dat glas unor mărturii vechi despre un neînfricat și înțelept neam — poporul armean, slujitor după încreștinare al adevărului și al credinței celei adevărate. Acest popor călit în vitregia vremurilor a izbutit să-și făurească o cultură și civilizație consemnate de istorie și de vestigiile arheologice, mărturii pe care le întîlnim selecționate în lucrarea de față și înlesnește cititorului o cunoaștere cît mai cuprinzătoare în acest sens. Prin conținutul său, lucrarea se impune atenției celor dornici și interesați să-și îmbogățească cunoștințele despre existența unui popor vechi din părțile Asiei, poporul armean, exemplu de păstrare a ființei sale naționale, care n-a dispărut din istorie ca și marile imperii ce i-au invadat granițele sale și l-au asuprit (Diac. Prof. *EMILIAN CORNIȚESCU*).

TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE AL B.O.R.

BUCUREŞTI

43.860