

STUDIIL TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a, ANUL XXII, Nr. 1—2, IANUARIE-FEBRUARIE, 1970

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE :

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

Membri : *din partea Institutului teologic de grad universitar din București : P. C. Diac. Rector N. I. NICOLAESCU și P. C. Pr. Prof. ENE BRANIȘTE ; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu : P. C. Pr. Rector ISIDOR TODORAN și P. C. Pr. Prof. GRIGORE T. MARCU.*

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

COLABORATORI

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

C U P R I N S U L

Pr. Prof. LIVIU STAN, <i>Har și jurisdicție</i>	5
Pr. Prof. DUMITRU STĂNILOAË, <i>Rugăciunile pentru alții și sobornicitatea Bisericii</i>	29
Diac. Prof. NICOLAE BALCA, <i>Biblia în sistemul filozofic hegelian</i>	39
Diac. Asistent ION BRIA, <i>Tensiunea dintre Scaunul papal și Bisericile Romano-Catolice locale</i>	60
Arhim. BENEDICT GHIUȘ, <i>Faptul Răscumpărării în imnografia Bisericii Ortodoxe</i>	70
Doctorand GHEORGHE BOGDAPROSTE, <i>Valoarea moral-socială a cărții Psalmilor</i>	104
Doctorand AUREL JIVI, <i>Biserica Ortodoxă din Cipru și situația ei actuală</i>	118
Note bibliografice	129

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

*

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

HAR ȘI JURISDICȚIE

Jurisdicția este una din cele mai discutate noțiuni teoretice și una din cele mai controversate probleme practice.

Ea se folosește îndeobște în științele juridice ca o noțiune laică, adică de conținut strict juridic. În același timp ea se folosește și în Biserică, însă în acest caz deopotrivă în sens religios și în sens juridic.

În științele juridice, cuvântul jurisdicție se folosește în sens de putere jurisdicțională, adică de putere conducătoare. Adeseori însă, unii, fără să țină seama de noțiunea exactă a cuvântului, folosesc termenul jurisdicție pentru a exprima noțiunea de putere juridiciară sau judecătorească, zicându-i și acesteia fie simplu jurisdicție, fie putere jurisdicțională. Ba uneori, vrînd să exprime noțiunea de instanță judiciară, folosesc expresia «instanță jurisdicțională». Cei din această categorie au mai pus apoi în circulație formule ca «cele trei jurisdicții», în locul «celor trei instanțe judiciare» și folosesc de asemenea expresii ca «instanță de primă jurisdicție», «instanță de a doua jurisdicție», de «înalță jurisdicție», de «exclusivă jurisdicție», de «exclusivă competență jurisdicțională» și alte asemenea împerecheri întimplătoare de cuvinte.

Dacă ele au apărut și se mai mențin în limbajul zis juridic, datorită unei arhicunoscute metehne a unor juriști care recurg la fel de fel de formule menite să impresioneze, spre a crea atmosferă favorabilă cauzelor pe care le pledează, apoi nici unii canoniști și juriști ai Bisericii n-au fost scutiți de acest păcat.

Cu deosebire în Biserica Apuseană, cuvântul jurisdicție este folosit atît de canoniști, cît și de diferiți profani, în felurite înțeleșuri, dintre care cel mai impropriu este acela prin care vrea să se definească poziția treptelor ierarhice, vorbindu-se de raporturile jurisdicționale dintre ele, cu totală abstracție de starea harică a acestora. Mai precis, se pretinde că harul n-ar avea nici o legătură cu jurisdicția bisericească și că aceasta s-ar transmite printr-un act cu totul independent de hirotonie, care act se numește «missio canonica», adică trimitere canonică.

Sub influența canoniștilor și teologilor apuseni, și-au însușit aceeași atitudine și o parte dintre teologii și canoniștii răsăriteni, adică ortodocși, care au difuzat prin prelegeri și prin scris o astfel de teză, lipsită de orice noimă, a cărei însușire se pretindea tuturor celor ce se îndeletniceau sau se osteneau cu studiul teologiei ortodoxe și în special cu acela al dreptului bisericesc ortodox.

Pe linia acestei distincții, care se întemeiază de fapt pe o confuzie, în Biserica Romană s-a mers atît de departe încît s-a făcut și se face abstracție de starea harică a persoanelor angajate în serviciul Bisericii,

conferindu-li-se după caz, prin «missio canonica» jurisdicției fără nici o legătură cu hirotonia pe care au primit-o sau nu.

Cazul cel mai frecvent este acela al jurisdicției care se conferă cardinalilor, căci odinioară aceștia puteau fi și simpli diaconi, investiți însă cu jurisdicție mai mare decât cea episcopală. Astăzi nu se mai găsește în colegiul cardinalilor persoane din treapta diaconiei care să dețină și să exercite putere supraepiscopală, deși formal pentru o parte dintre cardinali s-au păstrat titlurile diaconale. Există totuși preoți simpli care sînt investiți, în calitate de cardinali, cu jurisdicție mult mai înaltă decât aceea a episcopilor, a mitropoliților și chiar a patriarhilor din Biserica Apuseană.

Culmea exagerării pe această linie s-a înregistrat cu prilejul Conciliului I de la Vatican, al cărui secretar a fost, precum se știe, cardinalul Giacomo Antonelli, care avea numai hirotonia întru diacon.

Trebuie să reținem faptul că, în afară de cazurile menționate, în practica Bisericii Apusene este curentă atribuirea de jurisdicției episcopale unor simpli preoți, ceea ce îi determină și pe diverși slujitori și credincioși ai acestei Biserici să-și pună întrebarea: «cum poate fi cineva în același timp și preot și episcop?»

Răspunsul la această întrebare va deveni limpede abia după ce se va lămuri — în perspectivă istorică și în miezul ei — însăși problema jurisdicției.

CUVÎNTUL ISTORIEI

Încercînd să facem insursiunile necesare în istoria apariției și dezvoltării jurisdicției în Biserică, va trebui să arătăm mai întîi că jurisdicția nu ține de natura Bisericii, nu derivă din Revelație, nu se întemeiază pe aceasta și nici nu constituie unul din elementele cu care a fost înzestrată inițial Biserica pentru a-și putea împlini lucrarea ei mîntuitoare. Ea n-a existat dintru început între aceste mijloace, n-a fost folosită ca atare și de aceea, atunci cînd încetul cu încetul și-a făcut apariția în viața Bisericii, ea a fost privită și folosită în chip divers. Așa se explică faptul că în unele părți ale Bisericii, în speță în Biserica din Apus, a fost adeseori folosită ca un instrument pe care nu știau încă unde să-l așeze slujitorii Bisericii, nici cam la ce ar servi. De aceea, luîndu-l ca pe un lucru asupra rostului căruia nu se dumireau, dar dîndu-și seama că ar putea fi folosit ca un fel de proteză, au început a-l adăuga ba la slujirea episcopală, ba la cea diaconală sau presbiterială, fără a face însă totdeauna legătură între conținutul sau quantumul jurisdicției și starea harică a treptelor cărora li se atribuia. Dîndu-i-se întrebuițarea aceasta, jurisdicția a devenit un fel de toiag al puterii bisericești în veșminte juridice, toiag mai mare sau mai mic în mîna slujitorilor Bisericii, fără a se ține seamă întocmai de misiunea și de lucrarea la care era chemată și îndreptățită fiecare din cele trei trepte sacerdotale de instituire divină.

Acest proces a avut loc abia începînd din a doua jumătate a veacului al III-lea, cînd el a apărut atît în partea de răsărit, cît și în partea de apus a Bisericii din Imperiul roman.

De fapt, atît cuvîntul jurisdicție cît și noțiunea pe care o exprimă au fost împrumutate de Biserică din dreptul roman. Astfel fiind, este necesar să vedem care era înțelesul și rostul lui în viața juridică a romanilor.

Cuvîntul «*jurisdictio*» este format din două cuvinte ușor de identificat și anume din substantivul «jus» și din verbul «dicere», iar «jus dicere» are înțelesul atît de simplu de zicere sau de rostire a dreptului, în sensul de pronunțare sau stabilire a lui, act care se face în mod obișnuit prin legea de drept. Stabilirea legii de drept înseamnă un act de legiferare, însă legiferarea în sine nu are nici o importanță decît dacă legea pe care o stabilește legiferatorul urmează să fie aplicată la o anumită realitate. O lege fără această destinație nu poate interesa decît ca un artificiu.

De aci rezultă că «*jurisdictio*», adică actul prin care se statornicește dreptul, implică întii legiferarea și apoi aplicarea legii de drept. Prin asemenea acte se realizează jurisdicția, iar cînd aceasta este conferită cuiva, aceluia i se dă dreptul de a stabili norme de drept și de a le aplica într-un domeniu sau altul, pe o scară mai întinsă sau mai restrînsă.

Așadar, în noțiunea de jurisdicție intră elaborarea și adoptarea legii de drept prin actul numit legiferare, și apoi aplicarea legii de drept prin actele de conducere sau de administrație.

Nu intră în conținutul noțiunii de jurisdicție și actele de judecare sau de justiție, pentru că în acestea este vorba de «*judicium*», care derivă din «*judicare*», iar nu din «jus dicere». Ceea ce reprezintă «*jus dicere*» este un act consumat, un act de al cărui rezultat, sau de instrumentul creat prin el, urmează ca cineva să se folosească spre a judeca dacă o faptă este conformă cu acela sau nu, și de a hotărî ce trebuie făcut spre a stabili justiția, nu jurisdicția, adică nu dreptul ci dreptatea.

Deci cine are jurisdicție, acela face legi și le aplică, iar prin ambele aceste acte conduce sau cîrmuiește și anume conduce cu legea, adică cu dreptul, nu prin drept și nu altfel, adică este un conducător care se folosește de drept ca de un instrument al puterii sale.

Cine judecă, acela nu conduce, nu stabilește și nu aplică prin acte de conducere dreptul, ci el numai apără dreptul, săvîrșește o lucrare auxiliară a conducerii, ajută conducerea.

Dar dreptul în chip de lege se stabilește și se aplică numai de cei ce dispun de el și este firesc să ne întrebăm de unde se ia acest drept și cine dispune de el?

După cum arată istoria dreptului și a statului, dreptul în acest sens derivă din suveranitatea statului, și anume în măsura în care cineva deține această suveranitate. Prin urmare, jurisdicția derivă din suveranitate prin intermediul dreptului.

Cît despre justiție, cei ce se ocupă cu facerea ei nu apar ca deținători ai suveranității, ci numai ca auxiliari ai deținătorilor acesteia, și astfel însăși justiția apare ca o auxiliară a jurisdicției.

În concluzie, putem stabili următorul raport de filiație: suveranitate, drept, jurisdicție.

Pentru a încheia aceste lămuriri într-un chip și mai de înțeles, putem spune că jurisdicția înseamnă deținerea prin lege sau pe temei de drept a suveranității și exercitarea acesteia în cadrul regimului legal stabilit tot pe temeiuri juridice.

Cum însă suveranitatea în întregimea ei nu poate fi deținută și exercitată de o singură persoană, oricât ar fi aceasta de înzestrată și oricât s-ar strădui cineva să concentreze însăși suveranitatea, este de la sine înțeles că la deținerea și exercitarea suveranității trebuie să participe mai multe persoane sau organe conducătoare din viața de stat. Astfel privite lucrurile, apare clar că toate persoanele sau instituțiile care dețin și exercită o parte din puterea conducătoare în stat participă fiecare, în măsură proprie, la deținerea și exercitarea suveranității Statului.

În alt limbaj se poate spune același lucru și despre jurisdicție, și anume că sînt părtași la jurisdicție toți aceia care dețin și exercită puterea conducătoare în stat, și că quantumul jurisdicției fiecăruia — indiferent dacă este vorba de un organ individual sau de un organ colectiv sau de o instituție — este corespunzător poziției pe care o deține oricare dintre aceste organe.

În această privință, și prin analogie cu cele arătate pînă aci în legătură cu prezența, conținutul și rostul jurisdicției în viața bisericească, trebuie să relevăm că Biserica nu a cunoscut inițial dreptul ca instrument propriu al lucrării sale, ci a făcut cunoștință cu el din două realități cu care a avut legături inevitabile și anume din Sinagogă și din statul roman.

În Sinagogă existau norme juridice, unele revelate din rațiuni de neputință omenească, iar altele întocmite de conducerea teocratică a vieții obștești a evreilor. Dar Biserica nu și-a însușit nici un fel de norme juridice de la Sinagogă.

Statul roman avea un drept bine încheiat într-un sistem din care s-au păstrat elementele de bază pînă azi. Biserica n-a putut evita contactul cu legile romane. Dar cu toate acestea, ea nu și-a însușit elementul juridic nici din acestea, și s-a folosit timp îndelungat numai de legi religioase și morale, derivate din Revelația noutestamentară în care nu sînt cuprinse elementele juridice. De aceea, în cadrul Bisericii nici nu se poate vorbi în sens strict juridic de un drept divin, după cum nu se poate vorbi nici de un drept natural în același sens juridic, ci doar de un drept divin în sens religios și moral, ca un complex de norme prin care se înfăptuiește voia lui Dumnezeu, ca «ratio summa quae jubet ea quae facienda sunt prohibetque contraria»¹.

Că în Biserică nu poate fi vorba de un drept divin în sensul strict juridic, se constată și din faptul că ea n-a avut inițial norme juridice și nici cele pe care și le-a elaborat mai târziu nu sînt norme obligatorii și pentru Dumnezeu, ci numai pentru oameni, adică ele sînt făcute de oameni și nu pot fi impuse lui Dumnezeu.

Deci în cadrul Bisericii omul nu mai intră în relații juridice cu Dumnezeu, ci doar în relații religioase și morale.

1. Cicero, *De legibus*, I, 6.

De asemenea nu se poate vorbi în Biserică nici de un drept natural în sens juridic, adică în sens de transcriere în formule juridice a unor legi naturale, ci numai în sensul de îndreptățiri naturale, sau de postulate ale legilor naturii, cărora li se dă expresie în anumite legi juridice într-o măsură mai mare sau mai mică sau într-o formă mai cuprinzătoare, ori într-un mod abia schițat. Deci dreptul natural, despre care se vorbește și în limbaj bisericesc, trebuie înțeles numai în sensul pe care îl exprimă formula «ratio perfecta a rerum natura»², sau altele ca: «jus naturale est quod natura omnia animalia docuit»³, ori «quod naturalis ratio inter omnes homines constituit»⁴.

Din contactul cu dreptul roman, concretizat în legile de stat și în anumite principii generale, Biserica a început să-și însușească elementul juridic abia prin veacul al III-lea, trecînd paralel și la elaborarea de legi juridice proprii. Ca urmare, viața Bisericii, nefolosind dreptul, adică pe «jus» nu avea cum să folosească nici pe «*juris-dictio*», adică jurisdicția.

Viața și lucrarea Bisericii n-au avut trebuință de aceste instrumente din motive ușor de înțeles.

Cel dintîi dintre acestea constă în faptul că nu există o Revelație juridică nouetamentară.

Al doilea constă în organizarea primară a grupurilor sau comunităților de creștini, care se făcea după modelul unei familii condusă prin norme religioase și morale. Alături de acestea nu încăpeau și nici nu erau dorite cele juridice, care își făceau apariția și intrarea doar acolo unde relațiile de familie nu puteau fi reglementate numai prin norme religioase și morale, ceea ce nu era cazul cu vechile comunități creștine din primele veacuri.

Al treilea motiv constă în faptul că în Biserică nu exista nici o suveranitate sau putere supremă, care să fi fost constituită după reguli de drept și exercitată după modelul suveranității sau puterii de stat.

Într-adevăr, în Biserică nu s-a recunoscut decît Mîntuitorului o poziție suverană, de cap suprem al Bisericii.

După Mîntuitorul, și din mandatul Lui, puterea conducătoare în Biserică au deținut-o Sfinții Apostoli, dar nici ei n-au încercat s-o transforme în putere suverană și nici s-o exercite singuri, ci împreună cu obștea credincioșilor și a slujitorilor Bisericii. Ca urmare, nici ei nu au statornicit legi de drept și nici nu au schițat gesturi de jurisdicție nici asupra întregii Biserici, nici asupra vreunei părți din ea, ci au procedat prin îndrumări, sfaturi și porunci cu caracter religios și moral, chiar și atunci cînd s-au referit la conduita socială a credincioșilor ori a slujitorilor Bisericii, sau în genere la relațiile sociale ale acestora.

Că așa stau lucrurile cu adevărat rezultă cît se poate de limpede din faptul bine cunoscut că la început toate grupările sau comunitățile locale ale credincioșilor creștini s-au constituit ca unități independente

2. *Ibidem*, II, 4.

3. Ulpianus, în *Institutiones*, I, 2; și în *Digesta*, I, 1, 1.

4. Gaius, în *Institutiones*, I, 2; și în *Digesta*, I, 9.

unele de altele, nefiind legate prin nici o obligație juridică și nefiind subordonate una față de alta prin nici o lege cu caracter juridic. Ele se simțeau dependente numai prin obligații religioase și morale și respingeau orice tentativă de suprapunere a unei comunități față de celelalte. Nici între slujitorii lor nu au apărut asemenea vanități.

În această stare, toate vechile comunități creștine au fost autocefale, neatirinate sau nesupuse nici unei jurisdicții.

Expresia cea mai deplină și mai grăitoare a independenței suverane a fiecărei comunități creștine față de celelalte o constituia viața cultică independentă a fiecăruia.

În centrul vieții cultice a grupurilor sau familiilor de creștini se afla sfânta liturghie. Semnificația în importanța ei ca mărturie a egalității fiecărei comunități în raport cu toate celelalte pot fi înțelese și reținute în chipul cel mai limpede, chiar la nivel de alfabetizare, din relevarea câtorva aspecte ale ei, asupra cărora, de când cu supremația tipicului și a jurisdicției, nu se mai oprește aproape nimeni. Acestea sînt următoarele :

— Liturghia din orice comunitate locală, cît de mică, săvîrșită după rînduială de către orice smerit preot, a fost și este egală cu liturghia săvîrșită în oricare altă localitate, în oricare centru bisericesc, chiar dacă ea s-ar numi arhierescă, pontificală sau oricum altfel după normele de tipic introduse mai tîrziu.

— Oriunde se săvîrșea sau se săvîrșește sfînta liturghie, aduna și adună întreaga Biserică, pentru că ea îl aduce și-L așează în altar pe însuși Mîntuitorul înconjurat de puterile cerești, și cu atît mai mult adună pe toți credincioșii. Ca urmare, prin sfînta liturghie în Biserica locală era și este prezentă Biserica universală, Biserica întregă, și încă nu numai cea văzută, ci și cea nevăzută împreună cu cea văzută.

— Ca parte egală cu toate celelalte părți de același fel ale marii obști bisericești, prin sfînta liturghie fiecare Biserică locală dispune de aceeași putere ca toate celelalte, de un mijloc egal cu acela de care dispun toate celelalte, pentru săvîrșirea principalei lucrări la care este chemată întreaga Biserică — mîntuirea.

Egale și independente între ele, prin lucrarea mîntuirii, adică prin esența lor divină, Bisericile puteau fi inegale, numai prin elemente care țin de chipul lor omenesc : numărul credincioșilor și slujitorilor, localitatea, zelul, realizările etc.

Pentru înțelegerea și mai clară a acestei situații, trebuie să mai precizăm că respectivele comunități din primele veacuri nu se constituiau datorită lucrării misionare, organizată și dirijată de vreun centru bisericesc, ci ele se formau spontan prin misiunea voluntară a creștinilor simpli și a harismaticilor și, foarte rare ori, a clericilor care se deplasau dintr-o localitate într-alta. Nici vorbă nu a fost și nici nu putea fi de vreo lucrare misionară după modelul ei de mai tîrziu ; de aceea este foarte greșită 'optica acelor care încearcă să vadă și să explice lucrarea misionară din vremea aceea, după practica de mai tîrziu și din epoca modernă prin acțiunea vreunui centru căruia i-ar fi revenit sau

care ar fi dobândit ori moștenit vreo jurisdicție în afara granițelor sale strict locale. Nu au existat asemenea centre și nici asemenea lucrări misionare dirijate de ele în virtutea vreunei puteri jurisdicționale.

Cu atât mai puțin se poate imagina și pretinde că ar fi existat vreun centru în care s-ar fi concentrat jurisdicția peste întreaga Biserică sau chiar și numai peste unele părți mai însemnate ale ei. De altfel nici nu era posibil ca, în condițiile existenței și lucrării de atunci a Bisericii — care se găsea în întregime în stare de diaspora și care nici nu avea posibilitatea să-și creeze un aparat propriu cu ramificații în întreg cuprinsul împériului — să apară vreun centru unic sau policefal investit cu jurisdicție.

În starea în care se găseau atunci comunitățile bisericești, fie că ele aveau în frunte episcopi sau presbiteri, procesul de apropiere și de legare a lor, adică de grupare în unități mai mari decât cele locale, s-a produs spontan, fără vreun ordin sau fără vreo dispoziție date în virtutea vreunei jurisdicții.

Comunitățile locale numite și enorii (ἐνορία) se grupau benevol și se obligau reciproc la ajutor pentru a duce cât mai bine împreună lucrarea mîntuitoare a Bisericii, iar nu pentru a se subordona una celeilalte. Din ele s-au constituit apoi parohiile (așa se numeau eparhiile) care, în vremea aceea, aveau în frunte cite un episcop, iar la rîndul lor și acestea s-au grupat după diverse trebuințe și posibilități. Mai întii s-au grupat în mod firesc parohiile vecine, apoi cele cuprinse într-un cadru geografic determinat, fie că acesta era o insulă sau un teritoriu izolat dintr-o întindere mai mare; de asemenea și cele cuprinse într-un cadru cultural, istoric, economic sau etnic. Dar oricum ar fi fost, aceste unități, de la cele mai mici pînă la cele mai mari, care se puteau constitui în primele veacuri, toate s-au bucurat de independență deplină, nefiind supuse unele altora, decât prin dragoste și prin îndatoriri reciproce de a sluji una și aceeași cauză.

Dar, pe lîngă cele arătate ca realități date care exclud posibilitatea existenței vreunei jurisdicții în Biserică, mai pot fi invocate și alte dovezi care confirmă același lucru.

Astfel, se știe că în Biserica veche, a primelor trei veacuri, au existat foarte multe controverse cu caracter dogmatic și canonic sau de bună rînduială a vieții bisericești. Dintre acestea sînt cunoscute mai ales controversele privitoare la botezul ereticilor și la validitatea tainelor ereticilor în genere, apoi cele privitoare la serbarea Paștilor, la căsătorie, la organizarea socială a comunităților bisericești, la celibat, la post etc. Dar tot atât de bine se știe că în cazul nici uneia dintre acestea nu a intervenit spre a o soluționa nici o putere jurisdicțională, adică nici un centru bisericesc care să fi pretins pe seama lui vreo anumită parte a ei.

Controversele s-au desfășurat în mod liber, fără ca vreo putere investită cu jurisdicție să fi protestat împotriva acestei libertăți. Datorită aceleiași libertăți și a lipsei vreunui centru jurisdicțional, nu s-au stabilit în primele veacuri nici textele liturgice și nici canonul Sfintei Scripturi, lucruri de o importanță covârșitoare, de a căror soluționare

n-ar fi putut să nu se ocupe vreo autoritate care ar fi dispus de jurisdicție universală sau măcar parțială, dacă o asemenea autoritate ar fi existat.

Din cele expuse pe scurt sau numai schițate, rezultă în mod evident că în viața Bisericii încă nu-și făcuse apariția nici o jurisdicție de natură juridică în primele veacuri. Ea a apărut totuși la un moment dat și a luat un curs atât de rapid, încît de la sfîrșitul veacului al III-lea și cu deosebire din veacul al IV-lea a devenit una din realitățile importante ale vieții bisericești.

Cum, și datorită căror cauze și-a făcut jurisdicția apariția în Biserică?

S-a văzut că inițial toate unitățile locale, toate comunitățile mici sau mari, erau egale și independente sub raportul misiunii și lucrării lor mîntuitoare. Dar, în această egalitate după chipul lor divin, care le-a asigurat multă vreme aceeași egalitate și sub aspect social, au intervenit și s-au accentuat felurite inegalități firești, adică după chipul cel omenesc, care au dobîndit o greutate din ce în ce mai mare în determinarea raporturilor dintre ele.

Astfel, pe lîngă factorul numeric, pe lîngă acela al poziției geopolitice, culturale sau economice ale localității lor, pe lîngă zelul, meritele sau faima unora dintre ele, au mai apărut și s-au impus niște inegalități determinate de modelarea chipului celui omenesc după voia oamenilor și după rînduiele comune de organizare și conducere.

Sub imperiul unor asemenea inegalități, care au impus intrarea inevitabilă a creștinilor și a comunităților lor în circuitul juridic al vieții romane, și-a făcut și jurisdicția drum în viața Bisericii.

Cu alte cuvînte și mai scurt zis, jurisdicția a apărut și s-a impus în Biserică în aceleași împrejurări și datorită aceluiași cauze care au determinat însușirea de către Biserică a legii de drept, adică a dreptului în sensul său juridic, nu în sens moral sau religios și ca o consecință a acestui fapt. De altfel numai ca un fenomen consecutiv însușirii normelor juridice de către Biserică a fost posibil să apară și jurisdicția ca un instrument de care a început să se folosească Biserica din ce în ce mai mult.

După cum se știe, normele de drept au fost însușite de Biserică mai întîi în chip de obiceiuri juridice și abia mai tîrziu s-a trecut la fixarea lor în scris pe cale de legiferare bisericească pozitivă.

Același lucru s-a petrecut și cu jurisdicția. Ea a fost introdusă mai întîi sub formă de obicei juridic, căruia i s-a dat apoi expresie prin texte de lege bisericească pozitivă cu caracter juridic, începînd cu unele dintre cele mai vechi canoane, cunoscute sub numele de canoane apostolice. Paralel cu acestea, contururile jurisdicției încep a se defini prin canoanele unor sinoade locale, ca apoi de la anul 325, adică de la Sinodul I Ecumenic, jurisdicția să fie exprimată tot mai clar în textul canoanelor. De la această dată ea s-a afirmat din ce în ce mai mult și apare în forme tot mai variate în legislația sinoadelor ecumenice următoare, fără însă a se admite ca ea să fie deplin modelată după chipul

jurisdicției supreme, adică după chipul suveranității de stat, ca jurisdicție universală atribuită vreunui dintre marile centre bisericești.

Cum era și firesc, cea dintâi formă de jurisdicție cu caracter religios, nu juridic, a fost aceea a episcopilor în calitate de întăistător al clerului din parohii (cum se numeau cele dintâi episcopii). Jurisdicția de această natură consta în îndreptățirea — recunoscută spontan episcopilor în virtutea stării lor harice superioare — de a îndruma, de a sfătui și de a îndemna și muștra pe ceilalți clerici, ba chiar și de a le porunci. Aceștia, la rîndul lor, aveau obligația ascultării sau supunerii față de episcopi, ascultare care mai tirziu s-a numit «ascultare canonică», pentru că a fost înscrisă de la o vreme în diferite texte ale sfintelor canoane, începînd cu canonul 39 apostolic.

Atît episcopii cît și prezbiterii aveau apoi îndreptățirea — tot în virtutea stării lor harice — de a-i îndruma pe credincioși, de a-i conduce sau de a-i păstori; iar aceștia aveau îndatorirea ascultării față de toți membrii clerului, în care ei respectau pe purtătorii unei stări harice superioare stării harice a laicilor.

După introducerea normelor juridice în viața Bisericii, simplei și fireștii conduceri și îndrumări din partea episcopilor și din partea preoților, care se întemeia pe starea harică a diverselor trepte ale clerului și pe rînduielele cu caracter religios cuprins în Sfînta Scriptură și în unele îndrumări date de Sfinții Apostoli, a început a i se da o expresie juridică din ce în ce mai conturată prin reguli care de astă dată nu erau numai texte din Sfînta Scriptură sau din Tradiția apostolică, ci adevărate legi de drept. În felul acesta jurisdicția de natură religioasă a clerului și în primul rînd a episcopilor a fost dublată de o jurisdicție propriu-zisă, adică de una cu caracter juridic. Ea a fost însă atribuită diverselor trepte ale slujitorilor bisericești ținîndu-se seama de starea lor harică, precum și de îndrumările cuprinse în legătură cu slujirea lor atît în Sfînta Scriptură, cît și în Tradiția apostolică.

Procedîndu-se în acest fel, cu observarea simetriei dintre har și jurisdicție, nu s-a atribuit episcopilor vreo jurisdicție mai mare decît aceea la care erau îndreptățiți prin starea lor harică și prin drepturile și îndatoririle de natură religioasă aferente acestei stări. De asemenea, nici prezbiterilor nu li s-a atribuit vreo jurisdicție care să depășească condiția lor proprie.

Privite astfel lucrurile, jurisdicția apare ca un veșmînt juridic prin care se dublează starea harică a diferitelor trepte clericale, oferind acesteia un sprijin, o pîrghie și o garanție în plus pentru slujirea lor. În toate cazurile s-a păstrat însă o simetrie desăvîrșită între starea harică și între veșmîntul jurisdicțional, care nu a fost conceput decît ca un auxiliar al stării harice, crearea condiției proprii a fiecărei trepte din cinul clerical.

Pe cîtă vreme însă în cuprinsul jurisdicției episcopale în raport cu clerul, precum și în aceea a prezbiterilor în raport cu diaconii și cu ceilalți slujitori inferiori, au intrat din ce în ce mai multe elemente juridice, transformîndu-le veșmîntul jurisdicțional într-o adevărată cuirasă, jurisdicția cu caracter religios a acestora față de credincioși.

și-a păstrat în întregime caracterul ei original. Numai pe alocuri și mult mai târziu s-a ajuns și la concretizarea ei destul de firavă într-o țesătură juridică aproximativă. Cu alte cuvinte, se poate spune că ceea ce se numește jurisdicție în sens propriu de veșmînt juridic, s-a impus mai mult în raporturile dintre slujitorii Bisericii în cadrul cărora ei au devenit, în foarte variate forme, titulari ai drepturilor de jurisdicție, pe cînd față de credincioșii ei au rămas tot păstori sau cîrmuitori religioși.

CUVÎNTUL SFINTELOR CANOANE

După cum se știe și după cum s-a putut vedea din cele schițate mai sus, infiltrarea dreptului și prin el a jurisdicției în raporturile dintre clerici s-a făcut mai întîi în mod practic, adică pe calea obiceiului de drept. Acestui obicei a început apoi să i se dea din ce în ce mai mult expresie prin legi pozitive, adică prin legi juridice scrise, care abundă în canoanele apostolice ca și în celelalte, atît în privința episcopilor cît și a preoților și diaconilor, ca și în privința altor slujitori nesacramentali ai Bisericii.

Dar în cazul procesului de dezvoltare a formelor de organizare a Bisericii, așa precum s-a ajuns la conturarea și cristalizarea jurisdicției episcopilor asupra întregului cler din unitățile în fruntea cărora se găseau, a apărut spontan nevoia și s-a ajuns apoi la crearea unei jurisdicții superioare și asupra episcopilor, fie că aceasta a fost atribuită unora dintre ei după anumite criterii, fie că a fost atribuită unor organe colegiale care s-au numit sinoade.

Cei dintîi episcopi cărora li s-au atribuit minime drepturi jurisdicționale față de colegii lor din aceeași stare harică, s-au numit protoși sau primați, adică episcopi întîistătători între ceilalți episcopi. Acestora li s-a conferit, prin înțelegerea episcopilor interesați, dreptul de a convoca și de a prezida adunări, consfătuiri, sau consilii ale episcopilor vecini, ori dintr-o circumscripție determinată teritorial după criterii geografice, administrative ori de altă natură, inclusiv după apartenența etnică a credincioșilor și a slujitorilor dintr-un anumit ținut.

Dar din modul în care s-au conferit și s-au exercitat la început aceste drepturi, precum și din atitudinea episcopilor obișnuiți față de colegii pe care i-au investit cu asemenea drepturi, rezultă clar că ele constituiau în primul rînd niște îndatoriri create prin voința corpului episcopal și că luate sub aspectul lor de drepturi ele nu erau drepturi în sens juridic, ci niște privilegii de onoare.

Cu toate acestea însă, ele au creat raporturi de jurisdicție între diversele categorii de întîistătători și între ceilalți episcopi, dar aceste raporturi erau, după natura lor, numai onorifice.

Ca urmare, în procesul apariției și cristalizării jurisdicției în viața Bisericii, după jurisdicția de natură strict religioasă, întemeiată pe deosebirea de stare harică a treptelor clerului de instituire divină, se ivește jurisdicția de natură onorifică în raporturile dintre episcopi.

Dar precum celei dintîi i s-a dat în curînd expresie juridică, dublîndu-se ascultarea religioasă de ascultarea canonică, tot la fel și jurisdicției onorifice i s-a dat corespunzătoarea expresie juridică, prin transfor-

marea îndatoririlor și privilegiilor de onoare ale întiiistătorilor în drepturi cu caracter juridic.

În calea acestei transformări s-au ivit obstacole și s-au ridicat împotriviri, așa cum arată, de exemplu, canonul 39 adoptat de Sinodul local din Cartagina de la anul 419, după textul canonului 25 al Sinodului local din Hippo, întrunit la anul 393, canon care dispune astfel :

«Episcopul scaunului celui dintîi să nu se numească exarhul ierelor, sau iereul cel mai înalt, sau ceva de acest fel, ci numai episcop al scaunului celui dintîi».

Cu toate acestea, procesul declanșat o dată și-a urmat cursul, dobîndind jurisdicția onorifică printr-una de natură juridică în raporturile dintre episcopii cu rosturi superioare și cei cu rosturi comune, precum și dintre scaunele acestora, adică dintre centrele ierarhice respective.

În această privință deplin grăitor este canonul 34 apostolic, în al cărui text citim :

«Episcopii fiecărui neam se cade să-l cinstească pe cel dintîi dintre dînșii și să-l socotească pe el drept căpetenie, și nimic mai însemnat să nu facă fără învoirea lui. Fiecare să facă însă numai cele ce se referă la episcopia sa, și la satele supuse ei. Dar nici acela (căpetenia) să nu facă nimic fără învoirea tuturor».

Din cuprinsul acestui canon se vede că paralel cu urcarea întiiistătorului pe o treaptă jurisdicțională superioară în raport cu episcopii eparhioți dintr-un anumit ținut, o putere jurisdicțională superioară acestuia, adică întiiistătorului, se atribuie unui alt organ format din toți episcopii respectivi și care nu este altul decît sinodul episcopal al aceluși ținut.

În numeroase canoane, începînd cu cele apostolice, ale sinoadelor locale și ale sinoadelor ecumenice, se dă expresie tot mai conturată și mai încheagată acestei jurisdicții a sinoadelor episcopale, care sînt de forme și proporții diferite și anume : cele ale episcopilor vecini⁵ ; cele ale unor teritorii delimitate geografic⁶ ; cele ale unor unități constituite în cadrul etnic⁷ ; cele ale unor unități constituite în cadrul unităților teritoriale ale statului, cum au fost eparhiile sau provinciile care s-au numit bisericeste mitropolii⁸ ; apoi diecezele numite uneori și arhiepiscopii⁹ ; și în sfîrșit patriarhiile¹⁰.

Alături de patriarhii, au apărut apoi și o seamă de unități teritoriale numite Biserici Autonome și mai tîrziu numite Autocefale, în cadrul cărora jurisdicția cea mai înaltă a fost atribuită tot sinoadelor episcopale.

Dar dintru început, înainte de sinoadele episcopale și apoi paralel cu acestea, au apărut în viața Bisericii și sinoadele mixte la diverse niveluri și după diverse trebuințe și întocmai după modelul acestora

5. Can. 14 al Sinod. de la Antiohia ; can. 4 al Sinod. de la Sardica ș.a.

6. Can 8 al Sinodului al III-lea Ecumenic ș.a.

7. Can. 34 apostolic ș.a.

8. Can. 4-6 ale Sinod. I Ecum., can. 13 al Sinod de la Antiohia ș.a.

9. Can 2, 6 ale Sinod. II Ecum., can. 28-30 ale Sinod. IV Ecum. ș.a.

10. Can. 7 al Sinod. IV Ecum. ; can. 15 al Sinod. I-II de la Constantinopol ș.a.

s-au constituit sinoadele care au dobândit și au exercitat cea mai mare jurisdicție în Biserică, și anume sinoadele ecumenice.

Toate sinoadele, de orice fel și de orice dimensiuni, au fost învestite cu jurisdicție mai mare decât a oricărei conduceri bisericești, reprezentate de o singură persoană, fie că aceasta se afla în fruntea unei unități mai mici ca cele constituite pe principiul vecinătății sau în cadrul geografic ori etnic, fie că se afla în fruntea vreunei dioceze sau a vreunei patriarhii.

Nicăieri, legislația bisericească sau cea de stat care s-a ocupat cu treburi bisericești în timpul Imperiului roman și al celui bizantin, nu conferă și nici nu consacră vreunui singur episcop, indiferent de titlul pe care îl purta — mitropolit, exarh, patriarh, papă, patriarh ecumenic — vreo jurisdicție superioară sinoadelor, nici pentru un teritoriu bisericesc mai restrâns, nici pentru o parte mai însemnată din Biserică și cu atât mai puțin pentru întreaga Biserică.

Cu toate acestea, recurgându-se la unele mărturii false sau la altele fără valoare probatorie și fără greutate, acestea neprovenind de la vreo autoritate recunoscută în Biserică, s-au formulat și continuă să fie etalate o seamă de pretenții la un așa-numit drept de jurisdicție universală în Biserică pe seama episcopului Romei.

Lăsînd la o parte obiecțiile strivitoare de natură teologică împotriva unei asemenea pretenții¹¹, vom arăta pe scurt acele texte din sfintele canoane, adoptate de cea mai înaltă autoritate a Bisericii care este Sinodul Ecumenic, texte prin care se dovedește fără putință de contestare că nu a existat niciodată vreun astfel de drept de jurisdicție universală pe seama nici unui episcop și că nici nu s-a pus problema unui atare drept în fața autorității supreme a Bisericii.

Cel dintii canon al unui sinod ecumenic care se ocupă de poziția superioară pe care au dobîndit-o unele scaune episcopale din Biserica Veche, de jurisdicția acestora, ca și de ierarhia lor, este canonul 6 al Sinodului I Ecumenic, în al cărui text citim următoarele :

«Să se țină obiceiurile cele vechi, cele din Egipt și din Libia și din Pentapole, ca episcopul din Alexandria să aibă stăpînire peste toate aceste provincii, deoarece aceasta s-a obișnuit și pentru episcopul din Roma. De asemenea încă și în Antiohia și în celelalte provincii să se păstreze prerogativele pe seama Bisericilor».

Hotărîrea cuprinsă în acest text a fost prilejuită de punerea în discuție a unor pretenții de întîietate formulate de unele din scaunele principale ale Bisericii Vechi, care dobîndiseră o oarecare jurisdicție mai înaltă decât aceea a mitropoliților și chiar a unora dintre exarhii diecezelor.

Din textul canonului se vede că cel dintii a fost scaunul din Alexandria și apoi cel din Antiohia. Lor li se recunoaște o jurisdicție superioară de nivelul exarhilor diecezelor și chiar mai mari. Dar canonul precizează că această jurisdicție nu se întemeiază nici pe vreo lege ante-

11. Vezi Pr. Prof. Liviu Stan, *Primalul adevărului înaintea oricărui alt primal*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 1, p. 179—184.

rioară, nici pe vreo rînduială apostolică, ci pe obiceiul de drept al Bisericii. Deci canonul consacră în această privință un obicei care se formase pînă la acea dată.

Textul canonului mai amintește însă și de episcopul Romei, și precizează lucrul foarte important că și acestuia «s-a obișnuit» a i se recunoaște o jurisdicție de același nivel ca și episcopilor din Alexandria și din Antiohia și din alte provincii.

De aici rezultă mai întii că nu s-a pus problema recunoașterii vreunei jurisdicții pe seama Scaunului din Roma asupra întregii Biserici sau măcar asupra vreunui teritoriu mai mare, ci doar asupra unui teritoriu de proporțiile aceluia din cuprinsul jurisdicției scaunelor din Alexandria și din Antiohia, deci de proporțiile a una sau două dieceze sau exarhate.

În al doilea rînd se vede clar din textul canonului că și respectivul drept de jurisdicție al episcopului Romei se întemeiază tot pe obiceiul juridic care s-a creat în acea parte a Bisericii, iar nicidecum de vreo lege scrisă, pe vreo rînduială apostolică sau pe una de «drept divin», cum obișnuiesc să spună fără nici un temei cei care pretind că un astfel de drept ar rezulta din voința expresă a Mîntuitorului.

În al treilea rînd, trebuie reținut faptul că poziția Romei, adică a episcopului Romei, nici nu este amintită ca cea dintii, ci numai în rînd cu aceea a episcopilor din Alexandria și din Antiohia și din alte provincii, fără a i se da vreo importanță deosebită și fără a se aminti nimic despre vreun eventual drept superior pe care l-ar fi avut episcopul Romei în raport cu toți ceilalți. Or, dacă ar fi existat un asemenea drept, atunci Sinodul I Ecumenic, adică cel dintii sinod cu autoritate universală în întreaga Biserică, nu ar fi evitat să precizeze acest drept superior pe seama episcopului Romei, și încă tocmai în cadrul precizărilor pe care le face în legătură cu discuția despre întietatea pe care o dobîndiseră unele dintre principalele scaune ale Bisericii.

Faptul că nu se amintește nimic despre acest lucru, precum și acela că întietatea jurisdicțională a scaunului episcopului Romei față de episcopii din teritoriul a una sau două dieceze — întocmai ca și aceea a episcopilor din Alexandria și Antiohia în părțile lor — o întemeiază în mod expres și exclusiv pe un obicei de drept, arată fără putință de replică adevărul că nici un drept superior de jurisdicție, deci nici cel al episcopului Romei inclusiv, nu s-a născut altfel decît în cadrul unui proces de infiltrare a dreptului în viața Bisericii și de formare a jurisdicției bisericești pe calea obiceiului juridic.

Estet evident deci că nu poate fi vorba la acea dată de nici un fel de primat de jurisdicție al episcopului din Roma.

Dar problema întietății scaunelor principale din Biserica veche întemeiată fie pe jurisdicție, fie pe privilegiile de onoare, s-a pus din nou la Sinodul al II-lea Ecumenic și ea a făcut obiectul canoanelor 2 și 3 ale acestui sinod.

Canonul 2 al Sinodului al II-lea Ecumenic reproduce în principiu cele stabilite de canonul 6 al Sinodului I Ecumenic, în privința întietății jurisdicționale pe care au dobîndit-o în baza obiceiului de drept

episcopii Alexandriei și Antiohiei în teritoriile lor, precizînd că și episcopii din fruntea diecezelor Asia, Pont și Tracia se vor bucura de aceeași înțietate în respectivele dieceze. Hotărînd acestea, canonul 2^o al Sinodului al II-lea Ecumenic se referă în mod expres la cele hotărîte în această materie de Sinodul I Ecumenic, prin canonul 6. El nu se ocupă însă în mod expres de poziția episcopului Romei, care face obiectul canonului următor, adică al canonului 3 al Sinodului al II-lea Ecumenic, al cărui text apare ca o continuare directă și nedetașabilă a canonului 2.

Îată textul canonului 3 :

«Dar se cuvine, ca, după episcopul Romei, înțietatea cinstei să o aibă episcopul Constantinopolului, pentru că cetatea aceasta este Roma nouă».

Prin acest canon se recunoaște episcopului Romei un primat de onoare în întreaga Biserică, cu motivarea că este episcopul Romei vechi, adică a vechii capitale a Imperiului roman, iar episcopului din Constantinopol i se recunoaște locul al doilea în ierarhia onorurilor, cu motivarea că el este episcopul capitalei celei noi a Imperiului roman, care este numită Roma nouă. Despre nici un alt fel de înțietate nu este vorba în acest canon, ci despre aceea a cinstei pe care o precizează foarte clar.

După cum se vede, aici Sinodul al II-lea Ecumenic, cu ocazia dezbaterii care a avut loc în cadrul său despre înțietatea scaunelor principale din Biserica veche — înțietate întemeiată fie pe jurisdicție, fie pe onoare — nu amintește nimic despre vreo altfel de înțietate, în speță de cea jurisdicțională, în întreaga Biserică, decît despre cea onorifică, adică despre primatul de onoare pe care îl recunoaște episcopului Romei. Se înțelege însă că dacă ar fi existat vreun primat de jurisdicție pe seama episcopului Romei Sinodul nu putea să-l treacă cu vederea, mai ales cînd a venit vorba despre primatul de onoare, în paralelă cu care, și spre deosebire de care, nu s-ar mai fi omis amintirea și precizarea celui jurisdicțional, dacă un asemenea primat ar fi existat.

Mai tîrziu, în vremea Sinodului al IV-lea Ecumenic, s-a ajuns ca jurisdicția scaunelor principale din Biserica veche să dobîndească proporții și mai mari și ca înțistătătorii, a căror jurisdicție s-a sporit pînă la maximum posibil, să dobîndească și înaltele titluri de patriarhi.

Cu prilejul acestui sinod și tocmai pentru a se trasa o graniță între înțietățile jurisdicționale și cele onorifice, s-a precizat din nou, în termeni care nu mai lasă nici un fel de îndoială și cu referire expresă la canonul 3 al Sinodului al II-lea Ecumenic, că nu există nici un primat universal de jurisdicție în Biserică și că există doar un primat de onoare recunoscut episcopului Romei, după care să se bucure de aceeași cinste în calitate de episcop al noii capitale, adică a Romei noi, episcopul Constantinopolului. Aceste lucruri sînt exprimate cum nu se poate mai clar în canonul 28 al Sinodului al IV-lea Ecumenic, al cărui text este următorul :

«Urmînd în toate privințele hotărîrilor Sfinților Părinți și cunoscînd canonul citat mai înainte al celor 150 de Dumnezeu preaiubitori episcopi, întruniți în cetatea împărătească a Constantinopolului, în Roma cea nouă, în zilele marelui Teodosie, fericitul împărat de piosă me-

morie (can. 3 al Sinodului al II-lea Ecumenic), *aceleași le dispunem și le hotărîm și noi în privința prerogativelor aceleiași Sfinte Biserici a Constantinopolului, Roma cea nouă, deoarece părinții au conferit cu drept cuvînt aceleași prerogative și scaunului Romei celei vechi, fiindcă aceea era cetate împărătească.*

Indemnați de aceeași intenție, cei 150 de Dumnezeu preaiubitori episcopi, au conferit prerogative identice și Preasfințitului scaun al Romei noi, *juducînd cu drept cuvînt că cetatea care este demnă de împărat și de senat și care se bucură ca atare de prerogative identice cu ale vechii Rome împărătești să se înalțe și în lucrurile bisericești ca și aceea, și să fie a doua după aceea.*

Canonul acesta reprezintă în primul rînd o țilcuire autentică, dată de cea mai înaltă autoritate a Bisericii, adică Sinodul Ecumenic, canonului 3 al Sinodului al II-lea Ecumenic. Țilcuirea s-a impus tocmai pentru că în legătură cu el s-a dezbătut problema raporturilor dintre Scaunul Romei și Scaunul Constantinopolului.

Țilcuirea care se dă canonului 3 al Sinodului al II-lea Ecumenic, țilcuire despre care se spune în preambulul canonului că s-a citit în fața Sinodului, este aceea că prin canonul respectiv, pentru rațiuni politice și exclusiv pentru acestea, s-a conferit Romei vechi primatul de onoare în întreaga Biserică, iar Romei noi, adică episcopului din noua capitală a Imperiului din Constantinopol, i s-a asigurat «prerogative identice cu cele ale vechii Rome» în privința onorurilor, fiind însă al doilea după episcopul Romei.

Cît privește însă jurisdicția Scaunului din Constantinopol și aceea a Scaunului din Roma, aceasta este declarată egală pentru fiecare dintre cele două scaune în teritoriile lor.

Aflîndu-ne în fața unei interpretări pe care un sinod ecumenic o face unui canon al altui sinod ecumenic, și cunoscînd că în Biserică nu există nici o autoritate superioară sinodului ecumenic care să interpreteze vreo lege bisericească, este evident că la cele spuse de canonul 28 al Sinodului al IV-lea Ecumenic nimeni nu mai este îndreptățit și nici nu poate să mai adauge nimic în favoarea vreunuia sau altuia din cele două scaune de căpetenie ale Bisericii din vremea aceea.

Se înțelege că dacă măcar s-ar fi pus problema vreunui primat de jurisdicție al episcopului Romei, un asemenea privilegiu nu putea să nu fie menționat și subliniat în sinod, atunci cînd s-a discutat tocmai privilegiul primatului de onoare al Scaunului Romei, care a fost reconfirmat prin canonul citat.

Cu toate că tocmai datorită faptului că el reprezintă interpretarea autentică, fără de echivoc și fără de apel a canonului 3 al Sinodului al II-lea Ecumenic, în sensul că n-a existat în Biserica Veche nici un fel de primat de jurisdicție al episcopului Romei, autenticitatea canonului 28 al Sinodului al IV-lea Ecumenic a fost pusă la îndoială, ba chiar contestată de unii oameni ai Bisericii din Apus, încercîndu-se astfel a se scoate din circulație o interpretare împotriva căreia nu se mai putea spune nimic; totuși această interpretare nu numai că s-a păstrat în Biserică, dar ea a mai fost și reluată de către Sinodul al VI-lea Ecu-

menic, care prin canonul 36 dă canonului 3 al Sinodului al II-lea Ecumenic aceeași interpretare pe care a dat-o canonul 28 al Sinodului al IV-lea Ecumenic.

Iată textul canonului 36 al Sinodului al VI-lea Ecumenic :

«Repetind cele legifirate de cei 150 de Sfinți Părinți adunați în această de Dumnezeu păzită cetate împărătească (canonul 3 al Sinodului al II-lea Ecumenic) și de cei 630 întrușiți la Calcedon (canonul 28 al Sinodului al IV-lea Ecumenic), hotărîm ca Scaunul Constantinopolului să beneficieze de prerogative identice cu Scaunul Romei vechi și să se înalțe ca și acela în treburile bisericești, fiind al doilea după acela, după care să se numere Scaunul Marii Cetăți Alexandria, apoi cel de Antiohia și după aceea cel al cetății Ierusalimului».

După cum se vede din textul acestui canon, care este mult mai concis decît acela al canonului 28 al Sinodului al IV-lea Ecumenic, el reprezintă o nouă interpretare autentică din partea celei mai înalte autorități a Bisericii, mai întîi a canonului 3 al Sinodului al II-lea Ecumenic și apoi a canonului 28 al Sinodului al IV-lea Ecumenic, din textul căruia reproduce întocmai anumite formule și expresii. Prin acestea, canonul 36 al Sinodului al VI-lea Ecumenic pune într-o lumină cît se) lui al II-lea Ecumenic și de canonul 28 al Sinodului al IV-lea Ecumenic. (680—692) nu exista și nici nu se făcea măcar mențiune de vreun primat jurisdicțional al episcopului Romei. Exista doar vechiul primat de onoare care se reconfirmă în forma consacrată de canonul 3 al Sinodului al II-lea Ecumenic și de canonul 28 al Sinodului al IV-lea Ecumenic.

Ne găsim deci în fața unei a doua interpretări autentice din partea unui Sinod Ecumenic, a aceluiași canon 3 al Sinodului al II-lea Ecumenic, interpretare prin care se dă înapoi o replică celor care puseseră la îndoială sau contestaseră cea dintîi interpretare de acest fel, pe care o făcuse acestui canon Sinodul al IV-lea Ecumenic, prin canonul său 28.

Dar pentru a nu lăsa nici cea mai mică îndoială asupra înțelesului canonului 3 al Sinodului al II-lea Ecumenic, Sinodul al VI-lea Ecumenic nu numai că-i dă o a doua interpretare autentică, ci declară că repetă, adică își însușește deplin conținutul aceluși canon. Același lucru îl face și cu canonul 28 al Sinodului al IV-lea Ecumenic, adică îi repetă conținutul, folosind chiar unele expresii luate, întocmai din textul lui, și îl interpretează în același mod autentic, ca și pe canonul 3 al Sinodului al II-lea Ecumenic.

Prin urmare, Sinodul al VI-lea Ecumenic interpretează în mod autentic și fără echivoc chiar două canoane ale unor sinoade ecumenice anterioare, prin care se rînduiesc lucrurile în privința ierarhiei onorifice a principalelor scaune din Biserica Veche.

Nici de astă dată nu era posibil să fie trecută cu vederea, tocmai în cadrul preocupării de a stabili o ierarhie a scaunelor principale din Biserica Veche, întîietatea jurisdicțională sau primatul de jurisdicție al episcopului Romei, dacă un asemenea primat ar fi existat.

Pe temeiul legislației canonice anterioare și în spiritul autentic al rînduielilor tradiționale de conducere a Bisericii, Sinodul al VI-lea Ecumenic nu permite afirmarea și introducerea în viața Bisericii a vre-

unei forme de jurisdicție superioare aceleia a patriarhilor, ci se ocupă numai de ierarhia onorifică a acestora, pe care o fixează în textul canonului 36, așa cum ea se statornicise atît pe cale de obicei cît și prin legea pozitivă a Bisericii, adică prin canoane¹².

De la această dată, problema raporturilor dintre scaunul Romei vechi și scaunul Romei noi sau al Constantinopolului n-a mai făcut obiectul vreunui canon pînă la anul 879—880, cînd Sinodul întrunit în Biserica Sfintei Sofii din Constantinopol a hotărît în această privință cele ce urmează :

«Sfîntul și Ecumenicul Sinod a hotărît ca acei clerici ori mireni, ori episcopi din Italia, care petrec în Asia sau în Europa sau în Libia, și au fost puși sub legătură, sau caterisire, sau anatematizare de către Preasfințitul Papa Ioan (al VIII-léa), unii ca aceștia să fie puși și de către Fotie, Preasfințitul Patriarh al Constantinopolului sub aceeași hotărîre de pedeapsă, adică să fie ori caterisiți, ori anatematizați, ori afurisiți.

Dar și acei clerici sau laici, sau cei din tagma arhieraticească sau ieraticescă, din orice parohie (eparhie), pe care Fotie, Preasfințitul nostru Patriarh îi va pune sub afurisire, sau caterisire, sau anatematizare, să-i aibă pe ei și Preasfințitul Papă Ioan al VIII-lea și Sfînta lui Dumnezeu Biserică a romanilor, supusă lui, sub aceeași hotărîre de pedeapsă:

Și să nu se schimbe ceva nici din prerogativele cuvenite Preasfințitului Scaun al romanilor, nici din totalitatea prerogativelor Întîiului stătător al ei, nici acum și nici în viitor».

Din analiza textului acestui canon se impun o seamă de constatări care nu pot fi evitate și care sînt foarte grăitoare atît pentru modul în care s-a dezvoltat jurisdicția la cel mai înalt nivel în viața Bisericii cît și pentru modul în care aceasta s-a cristalizat în raporturile dintre principalele scaune din Biserica Veche.

— *Cea dintîi constatare* este aceea că sinodul care trebuia să hotărască definitiv în problema raporturilor de jurisdicție dintre Scaunul Romei și cel al Constantinopolului, ca și dintre acestea și celelalte trei Scaune patriarhale din Biserica de atunci, a fost convocat ca un sinod ecumenic, și că în canonul prin care se reglementează această problemă sinodul însuși se numește pe sine *«Sfîntul și Ecumenicul Sinod»*.

Deși acest sinod n-a rămas în rîndul sinoadelor ecumenice, totuși faptul că el a fost convocat ca un sinod ecumenic arată cîtă importanță s-a dat problemei principale pentru care a fost întrunit și pe care el o soluționează într-un mod atît de clar și de precis.

— *A doua constatare* care se impune este aceea că atît în Biserica din Răsărit cît și în cea din Apus jurisdicția s-a dezvoltat în așa măsură încît a îmbrăcat forme severe de suveranitate cvasi-politică.

Într-adevăr jurisdicția Scaunului din Constantinopol se confunda în mare măsură cu o bună parte din suveranitatea Statului bizantin.

12. Can. 6—7 ale Sinod. I Ecum.; can. 2—3 ale Sinod. II Ecum.; can. 28 al Sinod. IV Ecum.

Cît despre jurisdicția Scaunului Romei, aceasta se transformase deja în suveranitate politică încă din a doua jumătate a veacului al VIII-lea, în mod cert de la anii 780—781, de cînd există dovezi sigure că papa se comporta ca un suveran și își numea suveranitatea puterea sa conducătoare, adică puterea sa jurisdicțională.

Deși celelalte trei patriarhate istorice: al Alexandriei, al Antiohiei și al Ierusalimului ajunseseră din veacul al VII-lea sub stăpînire arabă, și-au dezvoltat și ele jurisdicția pînă la nivelul suveranității, într-o oarecare măsură, datorită faptului că întîistătătorii acestora au dobîndit din partea arabilor recunoașterea calității lor de a fi și exponenți naționali, nu numai religioși, ai populației creștine.

După cum s-a văzut în capitolul anterior, apariția, infiltrarea și impunerea jurisdicției în viața Bisericii, ca simplu veșmînt juridic al puterii bisericești, constituie un proces îndelungat care a început cu a doua jumătate a veacului al III-lea și a durat pînă în veacurile al V-lea — al VI-lea, cînd se trece la o nouă etapă, aceea în care jurisdicția bisericească se îngemînează cu cea de stat, adică cu suveranitatea politică.

Procesul de dezvoltare, de întărire și în cele din urmă de transformare a jurisdicției bisericești în suveranitate politico-bisericească — determinat de cauze variate în întreaga Biserică — s-a desfășurat de-a lungul veacurilor al V-lea — al VI-lea și s-a consumat și s-a cristalizat în forme certe, în veacurile al VIII-lea — al IX-lea.

Pentru modul în care se dă expresie în Bizanț suveranității politice a patriarhului din Constantinopol, în cadrul bicefaliei ce caracteriza raporturile dintre Biserică și Stat, este deplin grăitor cuprinsul capitolului III din Constituția contemporană cu Fotie a Imperiului bizantin — Constituție în care se recunoaște stilul marelui patriarh și care este cunoscută sub numele de *Epanagoga* (834—886), — în care se arată că împăratul și patriarhul sînt cele două căpetenii ale statului și că fără unul dintre aceștia statul nu poate exista¹³.

— *A treia constatare* este aceea că nu se pune în mod direct nici o problemă în legătură cu celelalte trei patriarhate istorice din Răsărit și aceasta pentru că ele se aflau în stăpînire arabă, iar în această situație ele nu intrau în competiție jurisdicțională nici cu Roma, nici cu Constantinopolul, cu alte cuvinte nu manifestau pretenții jurisdicționale. În plus, poziția lor fusese reglementată prin canonul 36 al Sinodului al VI-lea Ecumenic, în așa fel încît nici ele nu dădeau semne de vreo nemulțumire, și nici celelalte două patriarhate, acela al Romei vechi și acela al Romei noi, nu contestau nimic din cele statornicite de Sinodul al VI-lea Ecumenic, prin canonul 36.

În fine, și pentru faptul că așa-numita «Pentarchie» — adică conducerea sau îndrumarea Bisericii prin întîistătătorii celor cinci patriarhate istorice: Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim — reliefată în mod deosebit de clar prin legislația bisericească a împăratului Justinian (527—565) și mai la urmă prin canonul 36 al Sinodului al VI-lea Ecumenic, funcționa măcar la răstimpuri, fără ca arabii să facă

13. *Epanagoga*, III, 1; III, 8.

totdeauna opoziție colaborării celor trei patriarhate de sub stăpînirea lor cu celelalte două.

Însăși existența și funcționarea «Pentarihiei» constituie o dovadă că în afara ei nu exista nici un for de conducere a întregii Biserici, reprezentat de o singură persoană care să fi avut dreptul de a dispune și de «Pentarie» și de «sinodul ecumenic», ci că din contră — așa cum se dovedește prin toate hotărârile sinoadelor ecumenice anterioare și deopotrivă prin hotărîrea Sinodului întrunit la Constantinopol în anul 879 — toți întîistătătorii Bisericilor, inclusiv episcopul Romei, erau subordonați sinodului ecumenic, care aducea hotărîri obligatorii pentru toți, cum este și aceea din canonul 1 al Sinodului de la anul 879.

— Prin urmare, *a patra constatare* pe care trebuie să o facem este aceea că și la data respectivă, adică la anul 879, episcopul Romei — cu toată jurisdicția lui de tipul suveranității politice și cu toată calitatea pe care o presupune această suveranitate — recunoștea superioritatea sinodului ecumenic și se supunea acestuia, neavînd încă veleități de jurisdicție universală.

— Că lucrurile se prezintă astfel, rezultă și din *a cincea constatare* pe care sîntem obligați să o facem, și anume, că, prin canonul 1 al Sinodului de la 879, se recunoaște egalitatea deplină sub raport jurisdicțional între Roma veche și Roma nouă. Iar pentru a nu lăsa nici o îndoială în această privință, se arată în concret că este vorba de «Preasfințitul Papă Ioan» și de «Fotie, preasfințitul nostru Patriarh», adică de cei doi întîistătători principali ai Bisericii, primul în calitate de episcop al Romei vechi, iar al doilea în calitate de întîistătător al Romei celei noi.

— Că nu este vorba de vreo inegalitate jurisdicțională între cele două scaune și între titularii lor și nici că ar fi vorba de vreun privilegiu prin care Scaunul Romei vechi ar fi ridicat deasupra Scaunului Romei noi sub alt raport decît acela al onoarei rezultă și din faptul că în textul canonului se precizează că nu trebuie «să se schimbe ceva din prerogativele Preasfințitului Scaun al Bisericii romanilor, nici din totalitatea prerogativelor întîistătătorului ei, nici acum, nici în viitor». Prin această precizare, se face referire la tot ceea ce hotărîsc canoanele sinoadelor ecumenice care s-au ocupat de ierarhia principalelor scaune din Biserica Veche, precum și de jurisdicția fiecăruia dintre acestea și, în mod special, de protia sau întîietatea onorifică a scaunului Romei. Canonul confirmînd apoi cele hotărîte anterior în aceste privințe și neadăugînd nici o prerogativă în plus pe seama Scaunului Romei, tocmai în cadrul unei hotărîri prin care se reglementează raporturile dintre Roma veche și Roma nouă, dovedește că nu apăruse vreo prerogativă nouă și că nu a fost cazul să i se recunoască Romei vechi altceva decît i se recunoscuse prin canoanele sinoadelor ecumenice care se ocupaseră pînă atunci de această chestiune. Reținem și acest aspect ca *a șasea constatare* pe care trebuie s-o facem pentru punerea în adevărata sa lumină a conținutului și înțelesului canonului I al Sinodului de la Constantinopol din anul 879.

Este deci în afara oricărei îndoieli, că dacă, în împrejurarea atât de importantă ca aceea a întrunirii speciale a unui sinod ecumenic cu scopul de a tranșa definitiv un litigiu iscat între scaunele de căpetenie ale Bisericii, nici nu s-a pus problema primatului de jurisdicție în întreaga Biserică, aceasta înseamnă că o asemenea chestiune nici nu se putea ridica pînă la nivelul unei probleme de discutat într-un sinod, și cu atât mai puțin aceea a infailibilității papale.

De altfel, oamenii cunoșteau prea bine stările de fapt și rînduielele canonice, așa încît cine ar fi pus asemenea probleme s-ar fi făcut ridicol pentru că ele erau fără de obiect.

Cu toate acestea, modul în care se dă expresie, prin canonul I al Sinodului de la 879, jurisdicției celor două scaune de căpetenie ale Bisericii, arată totuși că jurisdicția a luat, pe încetul și în mare măsură, locul autorității sau puterii religioase a harului și că ea făcuse pași repezi în dezvoltarea și transformarea ei în suveranitate sau măcar în cvasisuveranitate politică, atât în Biserica de Apus cît și în cea de Răsărit.

RĂTĂCIREA CEA MAI DE PE URMA

Dar cu deosebire în Biserica de Apus, procesul acesta s-a accelerat, fiind favorizat de nou-născutul stat papal, care a făcut ca jurisdicția să prevaleze în chip de suveranitate asupra stării sau calității harice a episcopului Romei precum și a principalilor săi colaboratori.

După cum s-a mai spus, pe această cale s-a mers atât de departe încît nu s-a mai ținut seamă de starea harică la conferirea jurisdicției, creîndu-se la început părerea și apoi rînduiala potrivit căreia ea se putea oferi oricui, indiferent de starea lui harică. Astfel a fost cu puțință ca din corpul sau colegiul cardinalilor să poată face parte, în afară de episcopi, chiar și preoți și diaconi, cărora li se conferea o jurisdicție mai mare decît aceea a episcopilor, adică una care depășea cu mult nu numai propria lor stare harică, ci și pe aceea a tuturor ierarhilor care nu făceau parte din rîndul cardinalilor.

Un proces asemănător a avut loc și în Răsărit, unde așa-numiții «arhonți» — echivalenții cardinalilor — dobîndiseră și ei, cel puțin în mod practic, o putere jurisdicțională care îi ridica deasupra episcopilor. În această stare ajunseseră de timpuriu «arhonții» din prima pentadă, ca să le urmeze apoi și alții din celelalte pentade, și ca această rînduială să fie păstrată în mod practic și transmisă pînă în zilele noastre, prin instituția numită a «protosincelilor» de la centrele patriarhatelor vechi din Orient.

Acumulînd, pe lîngă autoritatea religioasă și morală firească, pe care i-o conferă starea harică fiecăruia dintre întiiistătorii principali ai Bisericii din epoca sinoadelor ecumenice, rînd pe rînd, cîte un privilegiu sau cîte un drept, formulat în chip juridic și garantat prin sancțiuni corespunzătoare s-a ajuns ca, prin conținutul său juridic, jurisdicția să se transforme tot mai mult în suveranitate cu caracter politic mai pronunțat sau abia sesizabil, după caz.

În Apus, din împerecherea jurisdicției bisericești cu cea politică, începută pe față în veacul al VIII-lea, a apărut — după marea Schismă de la 1054 — așa-numita suveranitate universală a papii.

Etapele pe care le-a parcurs aceasta în procesul de impunere și de cristalizare a ei sînt marcate prin păstorirea cîtorva papi începînd cu Nicolae I (858—867) — deci încă înainte de Sinodul din anul 879 — și continuînd apoi cu Grigore al VII-lea (1073—1085), cu Inocențiu al III-lea (1198—1216) și cu Bonifaciu al VIII-lea (1294—1303).

Această dezvoltare a jurisdicției bisericești pînă la dimensiunile suveranității politice universale pentru lumea din Apus, după ce s-a afirmat cu deosebire în vremea celor din urmă trei papi amintiți, s-a dezvoltat și a durat cu diverse fluxuri și refluxuri pînă la anul 1870, adică pînă la desființarea Statului papal de către forțele care luptau pentru renașterea națională a Italiei. (*Giuseppe Garibaldi*)

Se știe că în vremea aceea aveau loc dezbaterile Conciliului I de la Vatican (1869—1870), dezbateri care au fost întrerupte tocmai de cucerirea Romei, de către patrioții italieni.

Dar atît papa Pius al IX-lea de atunci (1846—1878), cît și sinodalii, cunoscători ai etapei în care se găsea dezvoltarea politică a statelor din Apus, dîndu-și seama că va apune epoca suveranității politice universale a papii, au găsit că această suveranitate trebuie convertită într-o altă formă de putere care să asigure Scaunului roman exercițiul unei suveranități limitate atît asupra Bisericilor Catolice din întreaga lume, cît și asupra statelor de pretutindeni, în cazul cînd vreun interes al Scaunului roman sau al catolicismului ar îndica acest lucru. Puterea cea nouă, care s-o înlocuiască pe cea veche, s-a numit primatul de jurisdicție universală a papii, care a fost dublat în mod inevitabil — tocmai pentru ca primatul cel nou să fie deplin și să nu-i lipsească nimic — de prerogativa infailibilității papale.

Cu alte cuvinte, nemaiputînd fi păstrată și nemaiputîndu-se afirma suveranitatea politică universală a papii, sub numele său propriu, ea a fost travestită în jurisdicție bisericească universală, care conține și păstrează în sine simburile suveranității politice universale, iar jurisdicția bisericească universală a fost dublată de nimbul religios al infailibilității, care acredita pe cea dintîi, după cum aceea constituia premisa celei de a doua.

Modul în care s-a aplicat după 1870 jurisdicția bisericească universală a papii a dus, mai ales pe calea politicii concordatate și pe calea misiunilor diplomatice ale Vaticanului, la multe încercări de actualizare sau revalorificare a vechii suveranități politice universale a Scaunului roman.

Cît privește fetișul jurisdicțional, întruchipat în numeroase toiege ale puterii, acesta a continuat să fie folosit în contradicție cu starea hărică a persoanelor cărora li s-a încredințat, răsturnînd în felul acesta raporturile ierarhice din viața Bisericii care sînt întemeiate pe starea hărică a slujitorilor și a credincioșilor, și mergînd atît de departe încît pînă și astăzi se mai pot conferi în Biserica din Apus jurisdicții episcopale unor simpli preoți, diaconi sau chiar și unor laici sau monahi, fără

nici o hirotonie. De altfel, o atare răsturnare a raporturilor firești de jurisdicție întemeiată pe starea harică, continuă chiar în colegiul cardinalilor, în care mai există și acum preoți cu jurisdicție mai înaltă decât cea episcopală și chiar decât cea arhiepiscopală, metropolitană și patriarhală, precum și episcopi care, în calitate de cardinali, dobândesc o jurisdicție superioară tuturor episcopilor și celorlalte trepte ierarhice superioare, cu excepția papii. Este drept că de la Conciliul I de la Vatican până în prezent nici un diacon nu a mai fost făcut cardinal.

Oricum, nu numai în afara lumii catolice, și în genere a Bisericilor din Apus, ci și în Bisericile din Răsărit persistă nedumerirea provocată de nesocotirea și de răsturnarea în Biserica Romană a ierarhiei sacramentale, prin ierarhia jurisdicțională, creată și introdusă în viața Bisericii ca un artificiu juridic, iar nu sub imperiul unei necesități cum a fost aceea care a determinat în genere însușirea de către Biserică a normelor juridice și apoi elaborarea de către ea însăși a unor astfel de norme.

Epilog. — Desigur, și în Biserica de Răsărit s-au produs cândva unele exagerări pe linia folosirii și exemplificării jurisdicției, ajungându-se la deformarea jurisdicției bisericești a unor întiiistătători — cum au fost unii patriarhi ecumenici de altădată și alții — chiar în suveranitatea politică sau măcar cvasipolitică.

Dar în afară de aceste excepții în viața Bisericii Ortodoxe de pretutindeni s-a păstrat simetria între jurisdicție și starea harică, așa încît nici astăzi nu se poate concepe ca vreun membru al clerului să dețină și să exercite vre-o jurisdicție care ar depăși starea lui harică.

De altfel, însușindu-și jurisdicția ca pe o pîrghie juridică utilă, Ortodoxia i-a dat numai rostul de a defini mai precis și de a întări prin norme juridice puterea religioasă și morală pe care o deține și o exercită ca autoritate religioasă fiecare slujitor al Bisericii. Jurisdicția nu crează această autoritate, ci îi dă doar expresie juridică, așa încît în Ortodoxie ea nu se poate concepe decât cu veșmint juridic al autorității bisericești, care este și rămîne în sine de natură religioasă revelată, pe cînd jurisdicția este o creație omenească.

Prin originea, prin natura și prin rostul lor, aceste două realități se deosebesc de așa fel încît cea de a doua, jurisdicția, nu poate exista în Biserică fără suportul pe care i-l oferă cea dintîi, nu se poate detașa de acesta, nu se poate transforma într-o entitate aparte care să fie folosită independent de suportul ei haric și care să depășească limitele proprii ale autorității bisericești revelate, întemeiate pe starea harică a treptelor sacerdotale sau pe lucrarea în comun a acestora.

Din tot ce s-a precizat în cele de pînă aci, etapele procesului de apariție și de afirmare a jurisdicției în viața Bisericii pot fi schițate după cum urmează :

— jurisdicția religioasă întemeiată pe raporturile determinate de starea harică a treptelor preoției de instituire divină ;

— jurisdicția onorifică întemeiată pe raporturile dintre episcopii întiiistătători și dintre ceilalți episcopi, precum și dintre scaunele aces-

toră, ca și pe raporturile dintre unitățile teritoriale bisericesti și dintre sinoadele acestora ;

— jurisdicția de natură juridică, dublînd pe cea religioasă și pe cea onorifică și

— jurisdicția de natură politică, denaturînd orice jurisdicție ecleziastică legitimă.

*

Străbătînd un drum lung pe traiectoria sînuoasă pe care s-au marcat mai multe etape, unele comune Bisericii din Răsărit și celei din Apus, iar altele proprii numai celei din Apus, pîrghia jurisdicției ecleziastice a evoluat în așa fel în Apus, încît i s-a denaturat și natura și scopul, ajungîndu-se ca ea să constituie un tîgăduitor permanent al rînduiei ierarhice din Biserică întemeiată pe Revelație și prin aceasta să devină un element de subminare a vieții religioase și de săltare a însăși vieții bisericești din vadul ei religios în domeniul vieții politice, fapt care a dus la crearea statului papal, care astăzi se numește «Statul Cătăii Vaticanului».

Pivotul acestui stat după 1870 a rămas primatul de jurisdicție universală al papii și infailibilitatea aferentă acestui primat.

Conciliul al II-lea de la Vatican, de la care întreaga creștinătate s-a așteptat să netezească drumul pentru relații viitoare mai frățești între Biserici, pentru ca acestea să se poată regăsi măcar în atmosfera unității creștine, a reconfirmat primatul și infailibilitatea papii, arătînd că înțelege să închidă prin ele porțile dialogului cu ceilalți creștini, pe care abia le deschisese papa Ioan al XXIII-lea.

Nu se poate totuși nega faptul că diverse acte irenice de mare însemnătate și adînc grăitoare în limbajul dragostei creștine, cum sînt cele pe care le face Roma papală față de Bisericile Ortodoxe prin ridicarea anatemei de la 1054 și prin altele asemenea acte, crează o atmosferă pozitivă, de apropiere și de înțelegere între Biserici. Dar această atmosferă se anulează de îndată ce frații porniți cu elan spre angajarea dialogului mult așteptat se lovesc de cele două pietre de poticnire — de primat și de infailibilitate —, îngrozindu-se și păzindu-se de ele întocmai ca odinioară corăbierii care se apropiu de Scyla și Carybda.

Într-adevăr, obstacolele pe care le ridică primatul și infailibilitatea papală în călea înțelegerii și unirii tuturor creștinilor sînt de netrecut, iar încercările de a le ocoli sau de a le minimaliza fără însă a le înlătura nu fac decît să le scoată și mai mult la vedere în lumina lor adevărată, de sacrilegii și de pietre de smînteală pentru toată suflarea creștină.

Cu toate acestea însă, cei ce au la inimă marea cauză a refacerii unității ecumenice a Bisericii nu-și pot pierde nădejdea că cele două pietre de poticnire care stau în calea acestei unități vor fi înlăturate într-o zi prin voința și prin înțelegerea creștinilor, vor fi dărîmate ca doi idoli care s-au născut tot prin voința oamenilor, însă nu prin înțelegerea, ci tocmai prin neînțelegerea lor.

Felul în care a fost soluționat la anul 879, prin canonul 1 al Sinodului întrunit atunci, un litigiu destul de grav dintre cele două scaune de căpetenie ale Bisericii, privit în ansamblul condițiilor care l-au determinat atunci și transpus în condițiile de astăzi ale creștinătății, ne oferă un model și un prilej de reconsiderare a pozițiilor divergente existente astăzi și ne arată precis calea pentru refacerea păcii și unității dintre Biserici. Căci a restabili acea pace, care s-a încheiat atunci, înseamnă de fapt a restabili și unitatea Bisericii și prin aceasta și reluarea intercomuniunii între Biserica de Răsărit și cea de Apus.

În toate discuțiile și în toate strădaniile pe care le fac ierarhii, teologii și credincioșii de orice confesiune pentru a găsi calea cea mai potrivită spre a se ajunge la restabilirea unității ecumenice a creștinătății, nu s-a izbutit pînă acum să se găsească o cale mai dreaptă și mai cu adevărat-ecumenică decît aceasta pentru ecumenica unitate a Bisericii.

RUGĂCIUNILE PENTRU ALȚII ȘI SOBORNICITATEA BISERICII *

RUGĂCIUNILE PENTRU VII

Sobornicitatea e opusul singurătății ; e unirea interioară a membrilor Bisericii într-un întreg, ceea ce are ca urmare că în întreg se reflectă calitățile și viața tuturor și fiecare reflectă calitățile și viața întregului. Sobornicitatea își are o analogie în raportul dintre organismul în a cărui unitate se armonizează totalitatea celulelor componente cu viața lor și dintre celulele care reflectă fiecare în parte calitățile specifice ale organismului ca întreg. Fiecare parte componentă se explică și există prin întreg și întregul se susține prin legătura tainică ce le unește pe toate. Legătura aceasta este mai mult decît un asentiment al părților ; totuși întregul nu e în afara părților sau fără părți.

Sobornicitatea nu se manifestă numai în susținerea comună a credinței, a cultului și a organizării Bisericii, ci susține și reprezintă însăși viața Bisericii și a fiecărui membru al ei. Ea e opera iubirii neîntrerupte ce domnește în Biserică și al cărui izvor ultim este Hristos cu Duhul Sfînt care iradiază din El.

Iar iubirea are forme de dialog, de comunicare între persoane. Sobornicitatea se manifestă deci ca o comunicare între persoane. Chiar cînd o persoană e singură în aparență, ea este într-o comunicare cu altele, prin răspunderea ce-o trăiește, pentru acelea, prin preocuparea de ele, prin voința de a le ajuta într-un fel sau altul. Iar acelea se folosesc de preocuparea respectivei persoane de ele, chiar dacă nu au o cunoștință despre aceasta.

În comunicarea aceasta un rol important îl are rugăciunea fiecărei persoane pentru celelalte. Persoana care se roagă este în dialog, în comunicare cu cea pentru care se roagă, este în exercițiul unei răspunderi pentru aceea. Cînd două persoane se roagă una pentru alta, amîndouă se află în exercițiul răspunderii uneia pentru alta. Iar răspunderea e o formă a iubirii între persoanele care au lipsă una de alta. Cînd numai una din persoane se roagă pentru alta, ultima nu se află în acest exercițiu al răspunderii și nu sesizează în mod conștient exercițiul răspunderii celeilalte pentru ea. Dar pînă la urmă are un folos din rugăciunea celei dintîi. În orice caz, nu există rugăciune fără răspundere, iar în răspundere o persoană experimentează legătura în care se află cu cealaltă, legătură care nu depinde nici de voința sa, nici de voința celeilalte, ci de structura dialogică imprimată în fiecare persoană, iar în Biserică

* Comentariu pe marginea scrierii Sfîntului Iovan Damaschin, *De iis qui in fide dormierunt*, P.G., XCV, 247-278.

și de Duhul lui Hristos care întărește această legătură dialogică între-persoane¹.

Dar nu numai în rugăciune vine la expresie legătura dialogică între-persoane, sau răspunderea uneia pentru alta, ci și în fapta uneia în favorul celeilalte. Oamenii în starea lor naturală simt și ei că prin faptelelor de întruajutorare împlinesc obligațiile unor răspunderi ale unuia pentru altul, răspunderi mai presus de voia lor. Dar membrii Bisericii știu că răspunderea aceasta este pusă asupra lor de Dumnezeu și că de ea se achită nu numai prin fapte, ci și prin rugăciune; ei mai știu că fără exercițiul acestei răspunderi se prăbușesc într-un fel de existență golită de conținut și de putere, într-o existență a coșmarului, a neputinței. În acest fel de existență de umbră chinuită cade nu numai cel neajutat de celălalt, dar și cel ce nu ajută. Căci cel ce nu rămîne în legătura dialogului cu celălalt, prin răspunsul la apelul lui, cade el însuși în golul singurătății, adică al unei existențe fantasmagorice, de coșmar.

Din viața Sfântului Pahomie se spune că odată el a visat că membrii uneia din mînăstirile conduse de el se aflau într-o peșteră, legați între ei într-un șir, prin faptul că fiecare ținea de mîna pe altul și tot șirul, avînd în frunte pe stareț, înainta spre o deschizătură în care se vedea lumina de afară. Alți oameni alergau continuu de colo pînă colo, prin întunericul peșterii, ascultînd cînd de un glas, cînd de altul, care striga: «aici e lumina!» Alte șiruri mai mici se învîrteau continuu în jurul unei coloane, fără să înainteze spre lumina de afară.

Imaginea se potrivește legăturii sobornicești dintre membrii Bisericii în general. Ei se susțin unii pe alții, avînd în frunte pe preoții și ierarhii Bisericii, toți împreună înaintînd spre lumina împărăției veșnice, avînd încă de pe pămînt o oarecare arvună a ei. Îndată ce unul se rupe din lanț și rămîne de unul singur, sau se încadrează într-un grup mic ce se mișcă în jurul vreunei căpetenii de caracter personal, rătăcește într-un întuneric fără ieșire, într-o neînțelegere a sensului existenței și al scopului ei.

Cine susține pe alții, se susține pe sine prin cei pe care-i susține; cine dă putere, primește putere. Sfîntul Ioan Damaschin spune: «Precum cel ce voiește să ungă cu mir sau cu alt untdelemn pe un bolnav se împărtășește întîi el de ungere și apoi unge pe cel bolnav, tot așa cel ce lucrează pentru mîntuirea aproapelui, întîi se folosește pe sine și apoi pe aproapele»².

Se poate spune că fapta prin care cineva ajută și susține pe alții e prilejul sau mijlocul prin care Dumnezeu îl susține și-l ajută pe el însuși; e efortul care, mobilizînd energiile cuiva, e semnul prezenței energiei divine, comunicată spre folosul celui ce face acest efort și spre al celui în favorul căruia îl face. Cine vrea să facă efortul în folosul

1. Sf. Cîril din Alexandria, *Dialogi de S. Trinitate*, I, P.G., LXXV, 696 D—697 A: «Prefacerea naturii noastre divizate și egoiste în natura Bisericii, adică reunirea persoanei noastre umane cu Hristos și cu semenul nostru în natura cea una a Bisericii devine unul din temelurile pentru rugăciunea noastră pentru toți oamenii și în special pentru decedați, a credinței noastre în valoarea rugăciunilor sfinților și a botezului copiilor pentru credința părinților spirituali (a nașilor)».

2. Sfîntul Ioan Damaschin, *De iis qui in fide dormierunt*, P.G. XCV, 269 D.

său exclusiv e victima unui scurtcircuit spiritual; cel ce nu vrea să lumineze pe alții, nu se luminează nici pe sine. Mai precis, cine nu primește lumina și energia lui Dumnezeu, ca să o transmită mai departe, nu o primește nici pentru sine, căci acela, opunându-se pornirii de propagare generoasă a iubirii lui Dumnezeu, se opune efectului ei chiar în persoana proprie. Nevrînd să se facă mediu de propagare generoasă a acestei iubiri, neîncălzindu-se el însuși de pornirea generoasă a iubirii divine, nu numai că nu o transmite mai departe, dar nu-i dă puțința să-și producă efectul deplin nici în sine însuși.

Iar dispoziția lui de a primi și de a transmite cu generozitate ajutorul divin se arată în rugăciunea și fapta lui pentru alții. De aceea spune Sfântul Ioan Damaschin: «Căci Domnul cel de oameni iubitor voiește să i se ceară și să împartă cele cerute spre mîntuirea făpturilor Sale și mai ales atunci se înduplecă cu totul; nu cînd cineva luptă numai pentru sufletul său, ci cînd face aceasta pentru aproapele»³. Sau tot Sfântul Ioan Damaschin spune: «Cine împartă și dă, se bucură și se înveselește mai mult decît cel ce primește, și-și procură cea mai mare mîntuire»⁴.

Răspunderea față de aproapele, hrănită de răspunderea față de Dumnezeu, e motorul care dă forță rugăciunii și faptei pentru alții. Căci ea ține ființa omului legată dialogic simultan de Dumnezeu și de semenii proprii. Apelul ce-l face un credincios către altul: «Roagă-te pentru mine, frate (sau părinte)!» e manifestarea conștiinței lui că depinde simultan de Dumnezeu și de aproapele. Dar e și un apel la răspunderea aceluia în fața lui Dumnezeu, însă la o răspundere în care se include răspunderea pentru semenii lui și în speță pentru cel ce face apel la el. Prin acest apel trezește răspunderea îndoită a aceluia: față de Dumnezeu și față de cel care face apelul; îl trezește pe acela la conștiința legăturii dialogice în care se află cu Dumnezeu și cu aproapele care face apelul. În acest sens, chiar cel ce face apelul pentru cineva îi dă prilejul aceluia să se trezească. Dialogul constă din apelul unuia și din răspunsul oarecum necesar al celuilalt. Apelului trebuie să-i urmeze răspunsul. Dar apelul: «Roagă-te pentru mine, frate (sau părinte)!» pornește din conștiința răspunsului ce trebuie să-l dea celălalt, simultan, lui Dumnezeu și celui ce face apelul.

Dar orice credincios nu apelează numai la rugăciunea celuilalt, ci se roagă el însuși pentru acela. Se angajează el însuși să se roage, cînd apelează la rugăciunea celuilalt; sau cel la care se face apelul pentru rugăciune adresează și el, la rîndul său, un apel celui dintîi să se roage pentru el lui Dumnezeu.

Astfel amîndoi se simt răspunzători simultan în fața lui Dumnezeu unul pentru altul. Amîndoi sînt legați de Dumnezeu și unul de altul prin răspunsul ce trebuie să-l dea fiecare lui Dumnezeu pentru celălalt. Apelul reciproc la rugăciune trezește legătura lor dialogică cu Dumnezeu și întrelaltă, ca ființe răspunzătoare față de Dumnezeu și întrelaltă. Legătura între credincioși este o legătură în Dumnezeu și invers: legătura unui credincios cu Dumnezeu este o legătură cu ceilalți. Cine

3. *Ibidem*, col. 252 C.

4. *Ibidem*, col. 263 A.

nu se simte legat de altul pierde legătura și cu Dumnezeu. Cine se roagă lui Dumnezeu pentru altul îl are pe celălalt nu numai în gând, ci e într-o legătură dialogică cu acela, prin răspunsul ce i-l dă împlinind apelul lui de a se ruga pentru el lui Dumnezeu. Pe cât de reală este legătura lui dialogică cu Dumnezeu în rugăciune, pe atât de reală este legătura lui cu semenul pentru care se roagă. Această legătură reală a lui cu Dumnezeu, în care este inclus și semenul pentru care se roagă, explică puterea divină care curge atât pentru cel care se roagă cât și peste cel pentru care acela se roagă.

Dar credincioșii sînt legați între ei și cu Dumnezeu, nu numai ca niște perechi izolate de alți credincioși. O pereche izolată este expusă și ea unui scurtcircuit al iubirii și al comunicării. Doi sau mai mulți oameni care se iubesc exclusiv între ei, fiind indiferenți sau dușmănoși față de alții, nu și-au sensibilizat în întregime ființa, pentru a o face un bun transmițător al iubirii divine și simultan un focar de iradiere a iubirii proprii, în toate direcțiile. Au rămas în ea zone, aspecte și realități de întuneric și de duritate, care nu pot să nu se reperceze și asupra relației cu persoanele pe care le iubesc. Ei trăiesc într-un orizont îngust, inconjurat de întuneric. Numai un al treilea deschide lanțul comunicării și al luminii la nesfârșit. Cel ce beneficiază de răspunderea altuia pentru sine trebuie să-și trăiască în acel moment propria răspundere pentru un al treilea; și cel ce-și trăiește propria răspundere pentru cineva e trezit la aceasta de experiența răspunderii altuia pentru sine.

Pe lângă aceea, fiecare e fericit să experimenteze răspunderea cât mai multora pentru sine și trebuie să tindă a se simți răspunzător pentru cât mai mulți oameni și a-și exercita efectiv această răspundere.

Astfel o mare mulțime de oameni sînt prinși în țesătura dialogică între ei înșiși și între ei și Dumnezeu. Fiecare include în legătura sa dialogică cu Dumnezeu legătura sa dialogică cu toți pentru care se simte răspunzător în fața lui Dumnezeu sau întreaga Biserică. În acestea constă sobornicitatea Bisericii.

POMENIREA CELOR MORȚI

Dar credincioșii continuă să se simtă răspunzători și pentru credincioșii trecuți din viața aceasta. Ei nu-i pot șterge nici pe aceia din inima și din pomelnicul lor, ci îi trec numai din rîndul celor vii în rîndul celor decedați. Iar în această răspundere a lor pentru aceia se reflectă voia lui Dumnezeu care în generozitatea Sa voiește să-și reverse iubirea Sa și peste cei decedați în credință. În general, Dumnezeu voiește să mîntuiască pe toți. «Dumnezeu, Mîntuitorul nostru... voiește ca toți oamenii să se mîntuiască și să vină la cunoștința adevărului... Căci s-a dat pe Sine răscumpărare pentru toți» (I Tim. II, 4, 6). «Precum a pățimit El toate pentru om, așa le-a și gătit toate pentru el, spune Sfîntul Ioan Damaschin. Căci cine, pregătind ospaț și chemînd pe prieteni, nu voiește ca să vină toți și să se sature toți din bunătățile lui? Căci de ce a mai pregătit ospațul, dacă nu ca să primească la el pe prietenii săi?»⁵.

5. *Ibidem.*

Dar în scopul acesta Dumnezeu voiește să-i asocieze pe toți în por-nirea Sa generoasă către toți, pentru ca toți să se bucure simultan de generozitatea divină și de generozitatea cât mai multor oameni, sau prin generozitatea cât mai multor oameni. De aceea Dumnezeu nu uită nici pe cei adormiți și-i face și pe cei vii să nu-i uite pe aceia.

Desigur în acești «toți» nu se pot cuprinde real decât cei ce au răspuns, măcar într-o măsură cât de mică la apelul lui Dumnezeu, cât au fost în viață. Sfântul Ioan Damaschin zice că pentru toți cei ce și-au agonisit puțin aluat al virtuților, dar n-au apucat să facă cu ajutorul lor din toată ființa lor pline, «Domnul va trezi după moarte pe apropiatii și pe prietenii lor, cărora le îndreaptă gândurile și le mișcă sufletele spre folosul și ajutorul acelora. Iar aceștia mișcați de sus și prin atingerea Stăpînului de inimile lor vor completa lipsurile celor decedați». Dar celui care a plecat din viața aceasta cu un cuget întru totul trupesc nu-i va întinde după moarte nimeni o mînă de ajutor, «pentru că nici Dumnezeu nu-l are pe acesta în amintire»⁶.

Lucrul trebuie înțeles astfel: Cei ce au decedat în credință au acceptat să intre în dialogul viu și de viață făcător cu Dumnezeu înainte de moarte, chiar dacă nu s-au angajat deplin în el, chiar dacă n-au răspuns cu toată ființa apelului lui Dumnezeu. Ca atare ei au decedat în legătura dialogică cu Dumnezeu. Iar Dumnezeu nu-i mai lasă pe aceștia din legătura cu El, după ce ei nu mai pot face nimic pentru a progresa în această legătură. Ei rămîn «în amintirea lui Dumnezeu». Dar cine rămîne în amintirea lui Dumnezeu rămîne în preocuparea Lui. Iar cel ce rămîne în preocuparea lui Dumnezeu rămîne în legătură cu Dumnezeu. Și acela nu moare sufletește de tot; rămîne și el viu sufletește în oarecare măsură, prin preocuparea lui Dumnezeu de el. Căci preocuparea lui Dumnezeu de el înseamnă îndreptarea gândului lui Dumnezeu spre el, ceea ce e totuna cu îndreptarea cuvîntului de viață dătător al lui Dumnezeu spre el. Iar cuvîntul lui Dumnezeu îl ține pe cel căruia i se adresează viu, prin răsnetul apelului lui Dumnezeu în conștiința lui, prin necesitatea de a răspunde trăită de acela în ființa lui.

Dar dacă credinciosul care se roagă lui Dumnezeu pentru un semen al său realizează un dialog atît cu Dumnezeu cît și cu acel semen al său, Dumnezeu realizînd un dialog cu un ins în viață, sau menținîndu-l cu unul decedat, include, de asemenea, în dialogul acesta și pe anumiți semeni ai insului respectiv. Dumnezeu nu se adresează niciodată unui om în izolare, pentru că nu-l vede izolat. Dumnezeu vede pe fiecare om în legăturile lui ființiale cu semenii săi și îndreaptă preocuparea sa spre el pentru ca cuvîntul Său să se răspîndească prin acela și la alții, pentru a trezi și pe aceia la un răspuns, fie pentru că aceia au lipsă să fie ajutați, prin cel căruia Dumnezeu îi vorbește, fie pentru că are lipsă cel de care Dumnezeu se ocupă direct de ajutorul celorlalți. Astfel, dacă credinciosul în rugăciunea sa pentru alții realizează un dialog îndreptat și spre Dumnezeu și spre om, aceasta se datorește faptului că Dumnezeu însuși îl suscită la acest dialog; se datorește faptului că Dumnezeu

6. *Ibidem*, col. BC (În text din P.G., «ἐν τῷ μέτρῳ αὐτοῦ» Dar cred că e o transcriere greșită a lui «ἐν μνήμῃ αὐτοῦ».

însuși, cerîndu-i rugăciunea pentru altul, se arată preocupat și de acela, ba mai mult, a și început să lucreze la ajutorarea spirituală a acelora, incluzînd în dialogul Său cu cel căruia îi cere rugăciunea și pe cel pentru care o cere, sau în preocuparea Sa îndreptată spre cel care are lipsă de rugăciune și pe cel căruia îi cere rugăciune.

Dacă ne rugăm și noi ca Dumnezeu «să pomenească» pe cei adormiți, aceasta nu înseamnă că noi avem inițiativa în pomenirea acelora, ci că Dumnezeu are lipsă și de răspunsul nostru și de răspunsul celor decedați, înviorat de răspunsul nostru, la preocuparea lui Dumnezeu de ei, pentru ca această preocupare a Lui să dureze veșnic și să fie cît mai eficientă. Iar răspunsul nostru e dat prin rugăciunea noastră către Dumnezeu, ca Dumnezeu să-i pomenească pe cei de care El se preocupă. Numai așa pomenirea lui Dumnezeu îi ține pe aceia vii în veci, pentru că numai așa se menține dialogul adevărat între El și ei, răspunzînd și aceia o dată cu noi, sau în urma răspunsului nostru, la preocuparea lui Dumnezeu de ei. Dumnezeu îi uită dacă ei îl uită, ceea ce înseamnă că uităm noi înșine să ne rugăm pentru ei și să înviorem prin aceasta răspunsul lor la preocuparea lui Dumnezeu de ei.

În orice caz, pomenirea lui Dumnezeu are puterea să țină vii spiritual în vecii vecilor pe cei ce răspund acestei pomeniri. Noi nu avem puterea aceasta, pentru că cu cît clipa despărțirii celor decedați de noi lunecă mai mult în trecut, amintirea lor slăbește în noi și cu aceasta și puterea noastră de a-i ține în legătură cu noi și deci vii. Numai pentru și prin Dumnezeu ei rămîn mereu prezenți și deci vii, pentru că pentru El nu există trecut. Amintirea noastră n-are puterea să învingă trecutul și deci să mențină legătura cu cei adormiți, cum are Dumnezeu. Noi numai rămînînd în legătură dialogică cu Dumnezeu rămînem și în legătură dialogică neslăbită cu ei. Numai conștiința răspunderii noastre pentru ei în fața lui Dumnezeu ne ține trează amintirea lor. Numai dacă Dumnezeu ne trimite în suflet preocuparea Sa de ei, adică numai dacă El nu uită să-și amintească de ei, făcîndu-ne să o simțim aceasta și noi în conștiința noastră, putem păstra și noi vie amintirea lor. Rugîndu-ne lui Dumnezeu ca să-și amintească de cei adormiți; ne ajutăm și nouă ca să păstrăm cît mai mult și mai neștearsă amintirea lor.

Cine își amintește de cineva îl ajută să rămînă viu. Cu atît mai mult îl ajută amintirea lui Dumnezeu. Pentru cel lovit de amnezie totală sau parțială, toate persoanele sau anumite persoane se scufundă în neant. Aceasta înseamnă că persoana lovită de amnezie nu le mai dă nici un ajutor să existe; persoanele uitate pierd un sprijin, pierd un rost al existenței lor, o semnificație a acestei existențe. Și dacă toate persoanele umane ar fi lovite de amnezie în legătură cu o anumită persoană, aceea și-ar pierde orice rost, orice semnificație, orice interes al existenței ei. Ea s-ar scufunda spiritual într-un fel de pustiu chinuitor. Iar odată moartă trupește, ar intra definitiv în această pustietate chinuitoare și fără sens. Acest efect îl are cu atît mai mult uitarea lui Dumnezeu pentru un om care nu răspunde preocupării lui Dumnezeu de el. La această voluntară amnezie divină se adaugă amnezia voluntară a persoanelor umane care n-au primit niciodată un răspuns pozitiv de,

la persoana respectivă. Persoana respectivă, căzînd din dialogul cu Dumnezeu și cu semenii, a căzut din realitate în golul fantasmagoric, fără conținut și fără sens, care constituie un chin negrăit.

Cînd cerem lui Dumnezeu «veșnica pomenire» pentru cineva, cerem să fie pomenit de Dumnezeu și în prezent, cum va fi pomenit în eternitate, deci să-l țină neîncetat viu. Dacă am cere ca Dumnezeu să-l pomenească numai de la judecata din urmă mai departe, ar însemna că Dumnezeu îl are uitat pentru o vreme, iar după aceea iarăși își va aduce aminte de el. Noi nu cerem lui Dumnezeu nici să-și aducă aminte cîteodată de acela, ci să-l aibă neînterupt în amintire, în vecii vecilor (*αἰωνία ἡ μνήμη*).

Dar dialogul nostru cu Dumnezeu pentru semenul nostru decedat, deci și cu el, se susține nu numai prin pomenirea în rugăciuni, ci și prin pomenirea cu faptele, în special cu faptele de milostenie. Prin acestea intercalăm și pe alți oameni în acest dialog. Adică îl pomenim în relație cu alții și-i facem și pe aceia să-l pomenească. Iar această pomenire a celui decedat de către noi, care săvîrșim fapte de milostenie în numele lui, și de cei care beneficiază de aceste fapte, e un dialog nu numai între noi și aceia, ci și un răspuns dat apelului celui decedat și lui Dumnezeu pentru el. Această lărgire a dialogului se realizează de altfel și prin rugăciuni. Călugării în mînăstire se scoală cu oře înainte de începerea sfintei liturghii și pomenească zeci de mii de credincioși adormiți, pentru care li s-a cerut să facă aceasta, «pentru că fiecare din cei adormiți așteaptă o ușurare prin această pomenire». Iar rudele celui adormit dau cite o haină pentru cel adormit, pentru că acela e gol și așteaptă haina aceasta. Nu numai rudele pomenească pe cel adormit, ci cer aceasta și preoților și celor cărora le dau pentru el vreun lucru, pentru ca să fie atrași cît mai mulți în acest dialog cu cel adormit și cu Dumnezeu pentru el. Toți aceștia vorbesc între ei despre cel adormit și cu el și cu Dumnezeu. Sobornicitatea Bisericii nu se limitează numai la relațiile între cei vii, ci și la cele între ei și cei adormiți.

Avîndu-i pe cei adormiți în legătură dialogică cu noi, cînd cerem altora să-i pomenească și cînd săvîrșim fapte de milostenie pentru ei, ei înșiși cer prin noi într-un anumit fel această pomenire și ne presează la săvîrșirea acestor fapte. Nu numai noi săvîrșim fapte pe care n-au avut ei timp, sau n-au fost în dispoziția de a le împlini cît au trăit pe pămînt, ci oarecum ei înșiși participă la săvîrșirea lor prin noi, prin presiunea ce-o exercită așteptarea sau apelul lor asupra noastră. Sfîntul Ioan Damaschin spune că Dumnezeu «le socotește ca fapte ale lor»⁷. Iar întrucît toate faptele bune se săvîrșesc din îndemnul lui Dumnezeu, căruia îi răspundem prin ele, faptele pentru cei adormiți sînt săvîrșite și ele și de Dumnezeu, întrucît noi le săvîrșim răspunzînd apelului lui Dumnezeu de a le săvîrși. Iar prin aceste fapte îi atragem și pe cei către care le săvîrșim să intre pentru cei adormiți în dialogul rugăciunii cu Dumnezeu, pentru a completa ce n-au făcut aceia cît au trăit.

7. *Ibidem*, col. 253 C.

De aceea Sfântul Ioan Țură de Aur vorbește de un testament pe care-l lasă cel ce moare nu numai rudelor, ci și săracilor și lui Dumnezeu însuși, ca să facă aceștia ceea ce n-a apucat el să facă: «Scrie în testamentul tău ca moștenitor, pe lângă copiii și rudenii, și pe Stăpînul. Să aibă deci hîrtia numele Stăpînului, să nu fie lipsită de pomenirea săracului»⁸.

Dumnezeu așteaptă de la toți oamenii să facă bine, pentru ca toți să devină buni, împlinindu-și această datorie față de Dumnezeu și toți să se facă buni prin binele ce li se face. Dacă unii au lipsit de la această datorie, binele pe care nu l-au făcut ei trebuie să-l facă pentru ei alții, pentru ca să nu rămînă nici un bine voit de Dumnezeu nefăcut în lume și pentru ca omenirea în general să progreseze spre stadiul de bunătate urmărit de El. Dacă mulți oameni n-au putut deveni buni, pentru că n-au fost mișcați la aceasta de cei ce trebuiau să le facă bine, ei trebuie să fie mișcați spre bunătate de alții și în numele celor ce au neglijat această datorie a lor.

Dialogul desăvîrșitor trebuie să cuprindă deplin pe toți cei credincioși, pe toți membrii Bisericii, pe toți cei ce sînt într-o oarecare măsură în Hristos, deci și pe cei decedați.

Prin faptele de milostenie cîștigă nu numai cei adormiți, ci și cei ce le fac pentru ei și cei cărora li se fac. Ele se fac «pentru ca și cei decedați să se folosească de bunătatea lui Dumnezeu și iubirea de frați să crească și nădejdea în înviere să sporească și rugăciunea către Dumnezeu să se întărească și contribuțiile pentru locașurile lui Dumnezeu să se înmulțească printr-o mai mare căldură și facerea de bine către cei săraci să se extindă»⁹.

De aceea Dumnezeu nu uită de nici o faptă bună făcută celorlalți. «Căci Dumnezeu nu este nedrept ca să uite lucrul vostru și dragostea voastră pe care ați arătat-o pentru numele Lui, slujind altădată și slujind și astăzi sfinților» (Evr. VI, 10). Dumnezeu nu uită nici o faptă bună făcută altora pentru că toate se înscriu într-o linie de progres al omenirii spre un stadiu superior de bunătate. Nu uită, pentru că prin toate credincioșii răspund lui Dumnezeu pentru darurile ce le-au primit, răspunzîndu-i în primul rînd Lui prin însușirea și înmulțirea bunătății Lui arătată lor prin darurile ce li le-a dat. Iar neuitînd, întoarce darurile Sale iarăși însutit înmulțite celor ce-i întorc darurile acordate prin transmiterea lor către alții. Cine, făcînd ceva pentru alții nu se simte prins într-un avînt intraripat al întrecerii în dăruire și bunătate cu aceia!

Dumnezeu e însetat să vadă darurile Sale transmise de la om la om, spune Sfântul Ioan Damaschin, adică să vadă bunătatea Sa înmulțindu-se între oameni prin aderența lor la ea și prin străduința lor: «Căci după aceasta însetează, aceasta o voiește și o cere și o dorește Domnul, cel mai presus de bunătate, ca nu cumva să rămînă cineva lipsit de darurile sale dumnezeiești»¹⁰. Sau: «Căci aceasta mulțumește și bucură pe milostivul Dumnezeu, ca să se grăbească fiecare spre ajutorarea aproapelui. Aceasta o voiește și o dorește Milostivul, ca toți să

8. *Ibidem*, col. 269 — (Citat de Sfântul Ioan Damaschin).

9. *Ibidem*, col. 269.

10. *Ibidem*, col. 263 D.

ne facem bine unii altora, cât și după moarte»¹¹. Voiește să fim într-un dialog al faptelor între noi și prin aceasta să răspundem Lui unul pentru altul. Nu e vorba deci de o înmulțire a binelui într-un mod abstract, ci de o înmulțire a dragostei între persoanele concrete. Cei ce fac bine în viața aceasta nu vor vedea binele făcut de ei ca o entitate abstractă, ci în recunoștința cu care ei vor fi întâmpinați de cei cărora le-au făcut binele. Cu recunoștința aceasta ei vor întâmpina și pe cei decedați cei cărora li s-a făcut bine în numele lor. De asemenea, cei ce au făcut fapte rele nu le vor vedea printr-o contemplare abstractă, ci în musttrarea cu care îi vor întâmpina cei cărora ei le-au făcut. Căci pe toți îi vom vedea și-i vom recunoaște la judecata din urmă, cu urmele faptelor noastre în ei și cu răspunsul lor de recunoștință sau de musttrare la faptele noastre. Faptele noastre ni se vor face vădite din ei. Îi vom vedea și îi vom recunoaște chiar pe cei asupra cărora s-au repercutat indirect faptele noastre bune sau rele. «Să nu socotească cineva că nu va recunoaște niciunul pe niciunul la acea înfricoșată judecată și adunare. Fiecare va recunoaște pe aproapele lui, nu după chipul trupului, ci după privirea pătrunzătoare a sufletului»¹². Iar Sfântul Ioan Gură de Aur zice: «Nu vom cunoaște numai pe cunoscuți acolo, ci vom privi și pe cei care n-au ajuns niciodată la vederea noastră»¹³. Sfântul Vasile cel Mare zice și el: «Stînd de jur împrejurul tău, cei nedreptățiți de tine vor striga către tine, căci oriunde ți-ai întoarce ochii vei vedea chipurile faptelor tale rele. Aici orfanii, dincolo văduvele, acolo săracii doborîți de tine, slujitorii pe care i-ai azvîrlit, vecinii pe care i-ai supărat»¹⁴.

Din toate părțile toți îi vor scoate celui ce a făcut rele la suprafața conștiinței toate relele făcute, toate refuzurile de dialoguri frățești și motivele pentru care de acum va fi lăsat într-o însingurare înspăimîntătoare și definitivă. Apoi va urma însăși această părăsire totală și definitivă de către toți; tăcerea și singurătatea eternă îl vor înconjura; va urma ieșirea lui din orice dialog pentru totdeauna. Nu va mai putea apela la nimeni, nu va mai avea ocazie să răspundă nimănui. Nici o urmă de comuniune nu va mai fi posibilă cu nimeni. Se va cufunda «în întunericul cel mai dinafară».

Pînă s-a mișcat între oamenii care nu-l cunoșteau, a mai putut înjgheba cîte un dialog cu cineva, pentru că nu i se cunoștea de toți mîrșăvia. Acum cade în singurătatea părăsirii și uitării de către toți, în extrema opusă a sobornicității. În aceasta constă iadul. Pînă sînt oamenii pe pămînt e un tîrg unde își poate procura fiecare mîntuirea, unul dînd, altul primind în vederea ei, rugăciuni și fapte bune, deci prin apeluri și răspunsuri, într-un vast și multiplu dialog purtat între mulți oameni și între ei și Dumnezeu, dînd și primind nu numai oamenii între ei, ci și Dumnezeu. «Terminîndu-se tîrgul, nu mai este negustorie de bunuri. Căci unde mai sînt atunci săracii? Unde liturghisitorii? Unde psalmodiile? Unde facerile de bine? Pentru că înainte de ceasul acela ne putem ajuta unul pe altul și putem oferi iubitorului de suflet Dum-

11. *Ibidem*, col. 361 C.12. *Ibidem*, col. 276 A.13. *Ibidem*, col. 276 B.14. *Ibidem*, col. 276 C.

nezeu manifestările iubirii de frați. Căci primește completările lipsurilor făcute celor ce au plecat pe neașteptate și nepregătiți și le socotește ca faptele lor»¹⁵.

Lumea ne e dată în faza de construcție morală și spirituală, cât sîntem pe pămînt, pentru ca să participăm toți la această construcție. Cine a plecat de aici nu mai poate participa la construirea ei decît prin meșterii și lucrătorii de pe pămînt. Iar după judecata din urmă, nu mai poate participa nici unul. Căci totul e terminat. Nu mai avem inegalități de nivelat, nedreptăți de îndreptat, frățietate de realizat. Acolo ne bucurăm de fericirea perfectei comuniuni. Dar se bucură numai cei ce au participat direct sau indirect în lucrările de pe șantier.

Cel mai mare ajutor le vine însă celor adormiți de la pomenirea lor în legătură cu jertfa lui Hristos la Sfînta Liturghie. «Tălmăcitorii și martorii oculari ai Cuvîntului, ucenicii și Apostolii Mîntuitorului care au cucerit pămîntul de jur împrejur au rînduit să se facă în legătură cu înfricoșatele, preacuratele și de viață făcătoarele Taine, pomenirea credincioșilor adormiți»¹⁶.

Sfîntul Chiril al Alexandriei a evidențiat pe larg faptul că noi nu putem intra la Tatăl decît în stare de jertfă curată, dar noi nu ne putem transforma în starea de jertfă curată decît avînd în noi pe Hristos, singura jertfă curată sau asumîndu-ne Hristos cel jertfit în Sine. Pe lîngă aceea, la liturghie toată comunitatea sau toată Biserica se aduce pe sine în Hristos jertfă curată Tatălui, toată se predă Tatălui, răspunzînd desăvîrșit la apelul Lui la iubire și împlinind scopul dialogului cu Tatăl.

Căci ea își însușește răspunsul lui Hristos, adică predarea Lui, sau Hristos unește răspunsul, adică predarea ei cu răspunsul sau predarea Sa. Dar comunitatea unită cu Hristos are legați de ea în dialogul amintirii și pe cei adormiți ai ei; și-L roagă și prin cuvinte pe Hristos, în dialogul ei cu El, să-i primească și pe ei, prin amintire, în legătură cu El și să-i ofere Tatălui sau să-i unească cu Tatăl prin dialogul predării Sale Tatălui.

Dacă tot dialogul nostru cu Tatăl, sau tot răspunsul nostru bine primit la apelul Tatălui, în dialogul cu Tatăl, sau toată predarea noastră Tatălui, prin rugăciune și fapte de autodepășire, primește puterea numai din puterea jertfei sau a predării desăvîrșite a lui Hristos, evident că și atragerea celor adormiți ai noștri în acest act de predare Tatălui se datorește tot lui Hristos. Căci dacă El s-a adus jertfă pentru toți, ca toți să poată fi aduși jertfă în El, puterea jertfei Lui nu se oprește la cei aflători încă în viața terestră, ci se întinde la toți cei ce au sfîrșit viața prin credință, în dialog cu El și cu cei credincioși; se întinde atît prin ea însăși cît și prin ceilalți credincioși. Hristos cu jertfa Lui, ce se oferă neîncetat pentru toți, ținîndu-i pe toți în legătură cu Sine în dialogul aducerii la Tatăl cu Sine, e izvorul sobornicității Bisericii.

15. *Ibidem*, col. 254 C.

16. *Ibidem*, col. 219 C.

BIBLIA ÎN SISTEMUL FILOZOFIC HEGELIAN

În ultimele două decenii au fost traduse în românește cea mai mare parte dintre operele lui Hegel. Nu s-au publicat însă recenzii, sau introduceri mai ample, nici cu privire la modul în care au fost traduse aceste lucrări ale gânditorului german și nici cu privire la cuprinsul acestora, spre a se ușura cititorilor înțelegerea filozofiei hegeliene. Ne gândim mai ales la cuprinsul *Fenomenologiei spiritului*, lucrare cu înalte speculații noționale, care conține și anticipează toate dezvoltările ulterioare ale operei lui Hegel. Înțelegerea acestei lucrări presupune nu numai un interes și o aptitudine filozofică excepțională, ci ea este cea mai grea de înțeles dintre toate operele ce au fost scrise în întreaga literatură filozofică. Un dialog platonice sau *Critica rațiunii pure* sînt o lectură ușoară față de eforturile pe care le pretinde lectura acestei introduceri în filozofia hegeliană¹. De aceea toate edițiile operelor cît și ale traducerilor în alte limbi ale lucrărilor lui Hegel sînt precedate de introduceri, care ajută pe cititor să înțeleagă gândirea acestui filozof².

Între timp au apărut alte două traduceri din opera lui Hegel. Este vorba despre: *Principiile filozofiei dreptului* și *Prelegeri de filozofia religiei*. Apariția acesteia din urmă prezintă importanță și pentru teologie, fapt care ne-a determinat să examinăm mai îndeaproape unul din aspectele esențiale ale concepției hegeliene despre religie și anume acela privitor la sensul și însemnătatea Bibliei.

Trebuie să subliniem faptul că învinuirea de a avea un scris întunecat și greu de înțeles n-a fost adusă nici unui filozof, în măsura în care a fost adusă lui Hegel. Această învinuire este întrucîtva justificată. Structura frazelor lui Hegel denotă un stil propriu și neobișnuit, care nu permite cititorului să urmărească cu ușurință înlănțuirea ideilor. Dar întunecimea textelor hegeliene se luminează îndată, dacă înțelegem sistemul hegelian genetic-istoric. De aceea, vom încerca să facem mai întii acest lucru, pentru ca apoi să încadrăm concepția lui Hegel despre Biblie în cadrul acestui sistem.

I. — *Determinantele filozofiei hegeliene*. — Rădăcinile idealismului filozofic german se află în filozofia kantiană. Sistemele speculative elaborate de filozofi ca Fichte, Schelling și Hegel sînt determinate de filozofia lui Kant. Este, se pare, o ironie a soartei ca filozoful Kant, marele distrugător al dogmatismului metafizic, să devină punctul de plecare a unor concepții filozofice clădite pe cele mai îndrăznețe speculații metafizice, ce par uneori că sînt poetizări cu ajutorul noțiunilor.

1. Vezi: W. Windelband, *Die Blütezeit der deutschen Philosophie. Geschichte der neueren Philosophie*, Bd. 2 Leipzig, 1899, p. 315. Hegel vorbește în legătură cu înțelegerea filozofiei sale despre «opintrea conceptului».

2. Vezi prefața lui Lasson la *Fenomenologie*.

Evoluția aceasta a fost posibilă din pricina unor tensiuni și nepotriviri din sistemul kantian, subliniate de altfel de critica filozofică imediat după moartea lui Kant. Jacobi și alți critici au accentuat înainte de toate contrazicerea dintre noțiunea «lucrului în sine» și teoria despre «categorii» în filozofia kantiană. Prin aceste critici s-a dat impuls unei dezvoltări pozitive a filozofiei kantiene, așa cum a fost încercată de Fichte. Acesta a înlăturat din sistemul kantian conceptul «lucru în sine», transformându-l într-un produs al Eului. «Tot ceea ce este, este un produs al Eului», aceasta este ideea fundamentală a sistemului fichteian. Este vorba despre un așa-zis Eu, care ar fi spontaneitate pură, fără de nici o receptivitate. Dependența părută a Eului de lucrurile externe este în realitate o autoîngrădire a Eului. Acesta afirmă mai întâi existența lui proprie (teza), opune acestuia un Non-Eu (antiteza) și apoi îi consideră pe aceștia că s-ar îngrădi reciproc (sinteza). Cu ajutorul acestei metode, în «trei timpi», Fichte deduce întregul conținut al lumii dintr-un presupus Eu absolut, pentru a-și putea construi sistemul său monist³.

Acest sistem are un caracter idealist; în el se caută să se deducă întreaga existență dintr-un principiu ideal-spiritual. Unilateralitatea aceasta a sistemului fichteian caută să o înlăture Schelling, prin coordonarea naturii spiritului. Absolutul apare la Schelling ca unitatea dintre natură și spirit, realitate și idealitate. Indiferent după natura sa, absolutul se dezvoltă după esența sa într-o serie subiectivă și obiectivă, ideală și reală. Mijlocul prin care se sesizează acest lucru este «intuiția intelectuală». Pe această temelie își construiește Schelling sistemul caracterizat ca filozofie a identității, în contradicție cu idealismul subiectiv al lui Fichte și ca idealism obiectiv.

Dar slăbiciunile și insuficiențele acestui sistem — mai ales cu privire la realitatea vieții — erau prea evidente, ca spiritul să poată rămîne la el. Eroarea lui era mai ales concepția că absolutul ar reprezenta identitatea dintre ideal și real. Nu se putea înțelege, cum se face că conținutul concret al lumii poate să-și aibă originea într-un principiu originar nedeterminat. Aici este punctul critic de la care pleacă Hegel, pentru a dezvolta mai departe filozofia schellingiană.

În prefața la *Fenomenologia spiritului*, Hegel se folosește de două exemple pentru a arăta deficiențele fundamentale ale filozofiei lui Schelling, care a făcut greșeala — zice Hegel — «de a considera Absolutul ca fiind o noapte, în care — cum se spune — toate vacile par a fi negre»⁴. El a mînuit acest absolut «asemenea unei palete a unui pictor, pe care nu se găsesc decît două culori, puțin roșu și verde, pentru a vopsi cu acestea o suprafață, dacă acest lucru îl pretinde un fragment istoric, care să însemne ne un piesaj»⁵. Prin cea dintîi comparație Hegel ironizează completa nedeterminare a absolutului schellingian, ceea ce

3. Joh. Hessen, *Hegels, Triinftstehre. Zugleich eine Einfuhrung in Hegels System*, Freib. i. Br., 1922, p. 7.

4. G. Wilk. Fried. Hegels Werke, durch einen Verein von Freunden hersg., II, 2 Aufl., Berlin 1841, p. 13. Cităm după G. W. Fr. Hegel, *Sämliche Werke*; Jubiläumsausgabe, Stuttgart, 1927.

5. *Ibidem*, p. 39.

îl face incapabil de a fi un principiu originar al lumii; prin cea de a doua, el caracterizează felul și modul în care Schelling caută să deducă lumea reală din acel temel al lumii ce este indiferent. Dacă o asemenea deducere vrea să fie justificată în fața rațiunii noastre, zice Hegel, atunci absolutul nu trebuie să fie conceput ca fiind indiferent, ca suspendarea tuturor contradicțiilor. Dar pe de altă parte nici să nu se plece de la Eul singular, cum face Fichte. Absolutul trebuie să fie determinat ca fiind idee logică, care nu trebuie să fie concepută ca ceva încremenit, ci ca activitate, ca automișcare a ideii, ca gândire. «Este vorba după părerea mea, zice Hegel, ce trebuie să se justifice numai prin expunerea sistemului, Adevărul să nu fie conceput și exprimat ca substanță, ci tot atât de mult ca subiect. Ca atare acesta este numai mișcarea dialectică, ce se produce pe sine însuși, ce se continuă mereu și care prin acest mers revine la sine»⁶. După această concepție, întregul proces al lumii nu este altceva decît o automișcare a conceptului sau ideii ce se întîmplă după legi precise. Hegel preia aici ideea lui Fichte: automișcarea aceasta ca proces al lumii se întîmplă în teză, antiteză și sinteză. Cu ajutorul acestei metode Hegel caută să deducă întreaga existență din absolut și să facă astfel dovada că întreaga evoluție a lumii este determinată cu necesitate. În felul acesta el elaborează un sistem filozofic, cunoscut sub denumirea de idealism absolut sau panlogism.

Din cele de mai sus reiese că sistemul hegelian vrea să fie logică și ontologie în același timp. El își are originea în ideea că realitatea și noționalitatea ar fi același lucru, că ideea este identică cu existența⁷. Așadar, după Hegel, în ultima analiză totul este gândire: nu există decît o existență ideală, logică. Hegel scrie: «Conceptul filozofiei este ideea ce se gîndește pe sine însuși, adevărul ce se știe pe sine, logicul cu semnificația că acesta este generalitatea ce se dovedește în conținutul concret ca în realitatea sa»⁸. Pentru Hegel ideea, ca scop al logicii, e gîndită ca «unitatea absolută a conceptului și a obiectivității»⁹. Iar realitatea nu există decît ca o realitate noțională. De aceea Hegel numește conceptul o noțiune devenită realitate.

Înăuntrul acestei unități dintre realitate și idee, așa cum o gîndește Hegel, momentul logic are o prioritate hotărîtoare: «Dacă ceva are adevărul său, are numai prin ideea sa», zice Hegel¹⁰. «Cu aceasta logica obiectivă ... ia locul metafizicii de altădată»¹¹. A înțelege realitatea înseamnă de aceea, ca și pentru grecii antici, a sesiza «logosul» în manifestările sale eterne¹². Realitatea devine astfel la Hegel o oglindă a ideii: «Căci e mereu ideea în acest nemărginit de picături, ce reoglindește ideea»¹³. Realitatea adevărată nu este altceva decît manifestarea

6. *Ibidem*, II, 2. p. 39.

7. O idee pe care o găsim exprimată și în filozofia antică greacă.

8. *Enzyklopädie...*, § 574. Cităm după ediția Lasson. 9. *Ibidem*, § 213.

10. *Logik...*, V, G. Wilh. Fried., *Hegels Werke...*, III, p. 236.

11. *Ibidem*, I, p. 51.

12. Faptul că lucrurile reale nu coincid cu ideea este — la Hegel — latura mărginirii și neadevărul lor. Vezi: *Logik...*, V, p. 239.

13. *Religionsphilosophie...*, III, 190.

conceptului, deoarece «cînd toate condițiile unui lucru sînt prezente, acesta intră în existență»¹⁴. Și prin aceste condiții Hegel înțelege ideile.

Această prioritate a logicului este accentuată de Hegel și în filozofia istoriei. Timpul și istoria primesc la acest filozof o însemnătate deosebită, devenind locul unde se întîmplă realizarea necesară a ideii¹⁵. Căci spiritul sau ideea, care la Hegel sînt concepte sinonime, se slujesc de istorie și de timp ca să se producă pe ele însele, să se facă pe sine ceea ce sînt¹⁶. Pentru Hegel scopul istoriei nu este altul decît acela ca «spiritul să ajungă la ceea ce este el cu adevărat și această știință să o facă obiectivă, s-o realizeze ca să devină o lume prezentă, să se manifeste ca ceva obiectiv»¹⁷. În acest sens istoria este pentru Hegel «unealta de care se slujește absolutul ca să revină la sine»¹⁸. Și fiindcă istoria apare ca un fel de carte cu imagini ale logicii, istoria filozofiei poate fi considerată ca ceea ce este mai intim în istoria lumii, sau, cum definește Hegel, ea este «istoria despre autogăsirea ideii»¹⁹.

Deci filozofia hegeliană se întemeiază pe presupunerea că întreaga existență, cea senzorială-empirică și cea spirituală, n-ar fi altceva decît autoevoluția și autoînțelegerea spiritului absolut. Este vorba aici despre o idee care își are originea în afirmația hegeliană că dialectica gîndirii ar fi identică cu dialectica existenței și că această dialectică n-ar fi altceva decît dialectica ce este proprie esenței absolutului²⁰. Căci, pentru Hegel, lumea este absolutul în evoluția sa și existența lui Dumnezeu nu este altceva decît aceea care se manifestă în această evoluție. «Mărginitul, scrie Hegel, este un moment esențial al nemărginitului în natura lui Dumnezeu și așa se poate spune că este Dumnezeu însuși cel care se înmărginește, așezînd determinări în sine»²¹.

În aceste considerații panlogiste²² își găsește loc la Hegel și soluția problemei raportului dintre om și Dumnezeu. În virtutea dialecticii de mai sus, Dumnezeu — care la începutul evoluției dialectice este absolutul numai ca posibilitate — se înstrăinează de sine în lume și umanitate, pentru ca apoi, silit de dinamica acestei contraziceri, să se ridice la o sinteză mai înaltă, care este întoarcerea la sine însuși, ca absolutul în realitate. Dumnezeu (absolutul) revine astfel la sine însuși în evoluția universului și mai ales în om, sau, mai corect, în conștiința omului. Hegel numește acest fapt «cunoașterea de sine a lui Dumnezeu». În acest mod este el pentru sine: întrucît în cunoașterea omului, Dumnezeu se cunoaște pe sine. Și fiindcă realitatea sa constă în acel «a fi pentru sine», Dumnezeu nu poate fi real decît numai prin mijlocirea universului și a omului²³. Așa că Hegel poate zice: «Dumnezeu este tot așa ca și mărginit, și Eul tot așa ca și nemărginit»²⁴.

Pentru a înțelege sistemul hegelian trebuie să plecăm de la principiul lui fundamental. Acesta constă din afirmația că lumea este în

14. *Logik...*, IV, p. 116. Este o identificare arbitrară a condițiilor cu ideile.

15. Ideea este la Hegel identică cu absolutul.

16. *Geschichtsphilosophie...*, p. 52.

17. *Ibidem*, p. 51.

18. *Vorrede zur Geschichtsphilosophie*.

19. *Ibidem*, XIII, p. 15.

20. *Logik...*, I, p. 936.

21. N. Hartmann, *Hegel*, 1929, p. 383.

22. Panlogismul reprezintă concepția că realitatea absolută a universului este rațiunea, ideea universală.

23. N. Hartmann, *op. cit.*, p. 384.

24. *Ibidem*.

ceea ce ea are mai adînc și mai esențial, numai gîndire; așadar, nu există decît o existență logică, ideală. În aceasta se află deocamdată o afirmație negativă și anume că nu există o existență independentă și nici obiecte reale. Hegel neagă existența reală și afirmă în chip absolut numai gîndirea, în sensul că gîndirea și existența sînt identice; toată existența este o existență gîndită. Cu aceasta logica obiectivă este așezată în locul metafizicii de altă dată²⁵. Și după cum nu există față de existența gîndită o existență reală, tot așa nu există nici un purtător metafizic al gîndirii. Subiectul care gîndește nu este în realitate un subiect real. El este abia gîndirea obiectivă sau Logosul. Acesta este esența realității și principiul întregii existențe. Alături de acesta nu mai există încă un al doilea sau un principiu alogic. Numai gîndirea este singurul principiu al realității. Dar pentru a deduce din acest principiu întreaga plenitudine a existenței, Hegel a fost silit să introducă în gîndire un moment irațional. Aceasta înseamnă că mișcarea gîndirii nu progresa după principiul logic al contradicției, ci prin continua suspendare a acestuia. Teza dă naștere în continuu la antiteză și acestea se împacă apoi pe o treaptă superioară, în sinteză. Gîndirea produce continuu din sine însăși nelogical și îl ia iarăși în sine. «Singurul drum — zice Hegel — de a cîștiga progresul științific și de a ajunge la această concepție simplă este cunoașterea principiului logic că negativul este tot atît de pozitiv, sau că ceea ce se contrazice nu dispăre în zero, în neantul abstract, ci esențial numai în negația conținutului lui special... Întrucît ceea ce rezultă, negația, este o negație anumită, aceasta are un conținut. Ea este un concept nou, dar un concept mai înalt, mai bogat decît cel dinaintea lui: căci el este mai bogat decît negativul opusul său negația sa; îl cuprinde pe acesta, dar mai mult decît pe el și ca atare el este unitatea și în același timp ceea ce este opus lui»²⁶. În virtutea naturii sale dialectice, gîndirea pare a fi proprie să slujească drept principiu lămuritor al întregii realități.

Este interesant că mulți cercetători ai filozofiei hegeliene văd în această triadă metodică rădăcinile concepției hegeliene despre Trinitate²⁷. Sînt trei stadii prin care trebuie să treacă ideea în evoluția sau mai corect, autoevoluția sa. Ea se află la începutul acestei autoevoluții în elementul gîndirii pure, în acea sferă ce constituie obiectul logicii, descoperindu-se ca existență pură, ca esență și ca noțiune sau concept. Dar ideea nu rămîne în acest stadiu, ci apare, întrucît se întoarce în contrarul său, în al ei «a fi altcumva» și anume în natura ce se întinde în spațiu și în timp. Din această înstrăinare ideea se întoarce iarăși în sine însăși, devenind astfel «ideea ce se află la sine însăși» sau spirit, ca spirit subiectiv, spirit obiectiv și spirit absolut.

Așa cum ideea logică parcurge atît în natură cît și în domeniul spiritului diferite stadii de evoluție și anume mereu într-un ritm triadic, tot așa se întimplă lucrurile și în sfera spiritului pur. Punctul de plecare îl constituie existența pură ca un concept abstract, cel gol de conținut

25. *Logik...*, I, p. 51.

26. Ed. v. Hartmann, *Über die dialekt. Methode*, 1910, p. 122.

27. Joh. Hessen, *Hegelstrinitätslehre*, Fr. in Br., 1922; J. Spillet, *Die Trinitätslehre G. W. Hegels*, 1965.

și, ca atare, identic cu nimicul. «Acest simplu — zice Hegel — care de altfel n-are mai departe însemnătate, acest gol este în general începutul filozofiei»²⁸. Conceptul existenței pure se dezvoltă prin categoriile calității, cantității și modalității, pentru a deveni conceptul mai bogat în conținut al esenței, al existenței substanțiale. De aici progresează evoluția prin diferite determinări ale gândirii pînă la concept, sau la treapta conceptului, care este unitatea dintre existență și esență, substanța ce este pentru sine. Și această treaptă conține o structurare triadică, al cărei rezultat este ideea care apare în desăvîrșirea sa, ca fiind ideea logică ce se gîndește pe sine sau Ideea absolută. Ea reprezintă punctul ultim de încheiere în autoevoluția de sine a absolutului, întrucît aceasta se întîmplă înăuntrul sferei logice. «Determinarea ideii și întreaga desfășurare a acestei determinări, zice Hegel la sfîrșitul *Logicii* sale, a dezghiocat obiectul științei logice din a cărui desfășurare ideea absolută însăși se produce pe sine»²⁹.

După Hegel, absolutul are o evoluție lungă și bogată, întrucît se dezvoltă într-un sistem al rațiunii. Hegel zice: «Acest imperiu este adevărul așa cum este el, fără nici un înveliș în sine și pentru sine. Se poate afirma astfel că acest conținut este expunerea lui Dumnezeu, așa cum acesta a fost în esența sa eternă înainte de a crea natura și un spirit mărginit»³⁰.

Cu această afirmație Hegel se apropie de dogmatica creștină. Desigur trebuie să accentuăm faptul că — după cum vom arăta și mai departe — Hegel nu preia termenii teologici în sensul în care-i întrebuițează dogmatica creștină.

II. — *Atitudinea lui Hegel față de religie.* — Hegel are o concepție înaltă despre religie. Iată cum definește el religia, în introducerea la *Prelegeri de filozofia religiei*: «Noi știm că în religie ne salvăm din temporalitate și că ea este pentru conștiința noastră acea regiune în care sînt dezlegate toate enigmele lumii, toate contradicțiile ideii (gîndirii) ce se adîncește și se descoperă, toate durerile sentimentale amuțesc — regiunea veșnicului adevăr, a veșnicei liniști, a veșnicei păci»³¹. Pentru Hegel tot ceea ce are valoare și respect pentru om, tot ceea ce el caută: fericirea sa, gloria sa, mîndria sa, își află centrul ultim în religie, în ideea, conștiința, sentimentul existenței lui Dumnezeu. Dumnezeu este începutul a toate și sfîrșitul a toate; așa cum se naște totul din acest punct, așa se fundamentează totul pe El; de asemenea, El este centrul care mișcă totul, viabilizează, spiritualizează toate creațiile în existența lor, le menține și le însuflețește. În religie omul se pune în legătură cu acest centru.

Pentru Hegel în această regiune «în care spiritul se ocupă cu acest scop ultim, omul se salvează din orice mărginire și își cîștigă ultima lui mulțumire și eliberare; căci aici spiritul nu se mai raportă la un

28. *Logik...*, I, p. 69. 29. *Ibidem*, III, p. 319.

30. *Ibidem*, I, p. 33. Nu trebuie să se uite faptul că Hegel a studiat teologia.

31. G. W. Fr. Hegel, *Sämliche Werke. Jubileumausg.* Hrsg. von H. Glockner, XV Bd., *Vorlesungen über die Philosophie der Religions*, I Bd., 1910, p. 19.

altul sau la mărginit, ci la nemărginit și infinit și acesta este un raport nemărginit, un raport liber și nu de dependență; în acesta conștiința sa este absolut liberă și o adevărată conștiință, fiindcă este conștiința adevărului absolut»³².

Hegel arată că în religie «omul lasă pe banca de nisip a temporalității îndoiala și frica, toate supărările și grijile, toate interesele mărunte ale mărginirii» pentru a se ridica pe piscurile spirituale ale vieții, de unde totul apare transfigurat de «strălucirea luminoasă a eternității»³³. El consideră religia a fi semnul bunătății omului³⁴. Hegel face această afirmație nu numai pentru a arăta ce importanță are religia în procesul de devenire a absolutului³⁵, ci pentru a putea să facă dovada că religia exprimă stadiul ultim al acestui proces, cu care religia este identică. În timp ce filozofia cercetează acest obiect în forma înțelegerii noțiunile, cealaltă — religia — o face în forma intuiției și a reprezentării³⁶. Cu aceasta religia este, în raport cu filozofia, doar o treaptă mai timpurie a spiritului. Hegel scrie: «Conținutul religiei exprimă mai de timpuriu în timp decât știința ce este spiritul³⁷, dar numai aceasta este știința adevărată despre sine însăși. Religia este, pentru Hegel, «ridicarea omului la Dumnezeu»³⁸, dar este vorba despre o ridicare în care numai ideea (Dumnezeu) este activă. De aceea în sistemul hegelian religia nu este asemenea unei elipse cu două focare — Dumnezeu și omul —, ci ea este asemenea unui cerc, în centrul căruia se află ideea absolutului, ce se descoperă ca o evoluție universală pentru a reveni la sine însăși.

Hegel înțelege cu totul altceva prin Revelație; ceva care contrazice dogmatica creștină. Pentru el Revelația este identică cu autotemporalizarea lui Dumnezeu în spiritul omului, așa că atunci când omul devine conștient de spiritul lui Dumnezeu, în realitate Dumnezeu este Cel care-și descoperă ființa Sa omului. Religia este, așadar, pentru Hegel, locul sau regiunea în care Dumnezeu, ca singur activ, se autotemporalizează, pentru a deveni conștient de Sine³⁹, această autoștiință a lui Dumnezeu devenind apoi conștiința religioasă a omului. Hegel scrie: «Dumnezeu este Dumnezeu numai întrucât El se știe pe Sine însuși; această autoștiință este, mai departe, autoconștiința Sa în om și știința omului despre Dumnezeu, care progresează la autoștiința omului în Dumnezeu»⁴⁰.

Hegel reprezintă concepția potrivit căreia în religiile istorice se realizează conceptul religiei, pînă când în creștinism, care este religia absolută, această idee își devine sieși obiectivă⁴¹. În creștinism, ca religie absolută, totul este conform cu conceptul «religie»⁴²; religia revelată este cea mai revelatorie, fiindcă în aceasta Dumnezeu este cu totul descoperit, nemaifiind nici un mister în El. Revelația este înțeleasă de Hegel ca o manifestare universală a «Ideii», ca o realizare a

32. *Ibidem*, p. 20.33. *Ibidem*, p. 21.

34. Religia așa cum o înțelege Hegel, ca religie a noțiunii și nu a reprezentării.

35. *Prelegeri de filozofia religiei*, ed. Glockner, Bd. I, p. 23.36. *Ibidem*, p. 128—166.37. *Phenomenologie...*, p. 550.38. *Logik...*, I, p. 68.39. *Idem*, I, p. 150.40. *Enzyklopädie...*, § 564.41. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, XV, p. 685.

42. Creștinismul așa cum îl înțelege Hegel, în sensul de «creștinism al noțiunii».

acesteia în evoluția dialectică a universului, așa că ea este numai impulsul care trezește Ideea în om⁴³, fiindcă «adevărul se află în om și trebuie numai ca omul să fie trezit la conștiința adevărului»⁴⁴. Aceasta este o concepție care transformă revelația naturală în singura Revelație a lui Dumnezeu în lume și face imposibilă ideea unei Revelații supranaturale. Căci dacă omul are tot adevărul în sine și a trăit mereu în adevărul absolut, atunci Revelația ca descoperire supranaturală a adevărului divin în neadevăr omenesc nu mai are nici un sens.

Ideea fundamentală a lui Hegel este aceea că el consideră logica a fi organul Revelației divine, în care Dumnezeu se descoperă «cum este El, fără nici un acoperământ în Sine și pentru Sine»⁴⁵. Logica hegeliană devine un fel de «teologie metafizică» ce are funcțiunea, de a fi expunerea despre Dumnezeu «așa cum Acesta este în ființa Sa eternă, înainte de crearea naturii și a unui spirit mărginit»⁴⁶. Este vorba la Hegel despre o descoperire a lui Dumnezeu, care se întâmplă într-un proces dialectic, deoarece el crede că dialectica este elementul primar al vieții absolutului. Absolutul, Ideea, iese, în virtutea acestei dialectici ce-i este imanentă, din existența sa (teza) și trece în opusul său (antiteza), pentru ca apoi să se întoarcă, din înstrăinarea sa, iarăși în sine însuși și astfel să se realizeze, în spirit absolut, unitatea tuturor contrazicerilor (sinteza). Sau, mai simplu spus, Ideea iese din sine și crează lumea, slujindu-se de devenirea sau evoluția acesteia pentru ca să revină la sine însăși. La începutul acestei evoluții, ideea sau spiritul absolut este absolută numai ca posibilitate; abia la sfârșitul evoluției universale ea va deveni absolutul ca realitate. Dialectica aceasta a absolutului este de fapt dialectica ce constituie esența lui Dumnezeu, fiindcă, după cum am arătat mai sus, pentru Hegel ideea absolută este identică cu Dumnezeu. În această concepție despre dialectică este exprimată credința lui Hegel în atotputernicia logicii nu numai ca înțelegere rațională, ci ca esență a lumii⁴⁷, ca ființa cea mai intimă a absolutului.

Din punctul de vedere al acestei concepții filozofice idealiste revelația nu mai este o chestiune a sentimentului ci a gândirii sau a rațiunii, așadar a conceptului. Ea este «raportul dintre spirit și spirit»⁴⁸. Hegel se referă aici la textul din Evanghelia după Ioan (IV, 24), dar el identifică spiritul exclusiv cu gândirea logică. De aceea și Dumnezeu, ca spirit, este la Hegel gândire pură, sau mai corect, o Idee⁴⁹.

Acesta este punctul de vedere din care Hegel înțelege și semnificația Bibliei în sistemul său filozofic.

43. Idee ce amintește de «anamneza» platonice.

44. Așa cum credea și Socrate.

45. *Logik...*, III, p. 36.

46. *Ibidem*.

47. Unii cunosători ai filozofiei hegeliene văd în această concepție temeiul panlogismului ca o atitudine lipsită total de respect față de realitatea lumii și a istoriei.

48. *Logik...*, I, p. 157. Curios că Hegel nu acceptă ideea că Dumnezeu este și iubire — mai ales iubire — și că revelația este și un act al iubirii divine.

49. Concepția hegeliană despre Dumnezeu este panteistă sau, mai corect, panenteistă. Dumnezeu «ca idee» este mai mult decât esența lumii, dar El e imanent lumii și ca atare are ceva impersonal: ideea.

III. — *Sensul și însemnătatea Bibliei în sistemul filozofic hegelian.* — Pentru a înțelege ce semnificație are Biblia în sistemul hegelian, trebuie să înțelegem mai întâi care este concepția lui Hegel despre religia creștină. Mereu și mereu Hegel subliniază ideea, esențială pentru el, că ultimul stadiu al epocalelor stadii ale evoluției universale este domeniul spiritului. Și acesta trădează o evoluție, adică: spiritul apare ca spirit subiectiv, obiectiv și absolut. Ultima formă înseamnă auto-cunoașterea ideii absolute. Aceasta se întâmplă iarăși în trei stadii. În primul stadiu ideea absolută se află în elementul intuiției, cum este cazul în artă. În al doilea ea trăiește în elementele reprezentării, ceea ce se întâmplă în religie. În sfârșit în stadiul, al treilea elementul ideii este gândirea pură, așa cum se întâmplă numai în filozofie. Acest fapt înseamnă, pentru Hegel, că spiritul absolut intuește esența sa proprie în filozofia artei, în filozofia religiei și în istoria filozofiei.

Ca și în artă și filozofie, și în religie spiritul absolut trece printr-o evoluție istorică. «Faptul că și în religie ca peste tot, spiritul trebuie să treacă pe drumul său, este necesar în conceptul spiritului: fiindcă el este spirit, numai în măsura în care este, pentru sine, ca negația tuturor formelor mărginite, ca această idealitate absolută»⁵⁰. Cel dintâi stadiu al acestei evoluții îl reprezintă religia naturală. În aceasta, Dumnezeu apare ca o putere naturală, ca o substanță naturală absolută. Pe a doua treaptă a evoluției, concepția despre Dumnezeu se află în trecere de la substanțialitate la individualitatea spirituală. Pe a treia treaptă se află religiile individualității spirituale, în care Dumnezeu este intuit ca subiect liber. Pe această treaptă se află religia iudaică a sublimului, religia grecilor antici a frumuseții și religia romanilor în care ponderea o are scopul. Acestea descoperă anumite determinante ale ideii despre Dumnezeu, dar totalitatea acestei idei nu se află în nici una din ele. «Aceste religii determinate nu sînt în genere religia adevărată în ele Dumnezeu nu este cunoscut în plenitudinea Sa, din pricină că lor le lipsește conținutul absolut al spiritului»⁵¹.

Dar această evoluție «nu se continuă în nemărginit și nici nu se oprește întâmplător; adevărata continuare constă mai mult în faptul că această reflexie a conceptului se întrerupe în sine, prin aceea că în realitate se reduce la sine... Conceptul religiei, devenit în religie el însuși obiectul său. Spiritul, care este în sine și pentru sine, nu mai are în evoluția sa forme singulare, determinări ale sale în fața sa, nu mai știe despre sine ca spirit dintr-o oarecare determinare, ci el a depășit acele limitări, această mărginire, și este pentru sine așa cum este el în sine. Această știință a spiritului pentru sine, cum este el în sine și pentru sine, — a spiritului care știe, religia desăvârșită absolută, în care este revelat ceea ce este spiritul, Dumnezeu; aceasta este religia creștină»⁵².

50. *Vorlesungen über die Philos. der Religion...*, 1. p. 83 (*Werke...*, XI, 2 Aufl., 1840).

51. *Ibidem*.

52. E. Troeltsch a făcut o analiză temeinică acestei afirmații hegeliene în cunoscuta sa lucrare: *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen, 1912.

Pentru Hegel deci creștinismul este religia absolută, fiindcă în aceasta conceptul religiei, care în celelalte religii nu s-a realizat decât în parte, și-a găsit realizarea desăvârșită.

Această argumentare a lui Hegel s-ar părea că este convingătoare și în favoarea creștinismului. Dar se pune întrebarea : în ce sens trebuie să fie înțeleasă afirmația hegeliană de mai sus despre creștinism ca religie absolută ? Este vorba despre o concepție așa cum o reprezintă credinciosul simplu, sau trebuie să fie înțeleasă numai într-un sens propriu filozofiei hegeliene ? De răspunsul la această întrebare depinde și modul în care se înțelege sensul și însemnătatea Bibliei în sistemul hegelian.

În interpretarea creștinismului, Hegel nu purcede de la realitatea istorică, ci de la concept⁵³. De aceea el nu consideră Revelația divină ca fiind un fapt real-istoric, ci el transformă această revelație într-o idee logică-speculativă. Interpretând în sensul celor de mai sus locul din Evanghelia după Ioan IV, 24, Hegel crede că Iisus Hristos reprezintă numai unitatea simbolică ideală dintre mărginit și nemărginit, uman și divin, istoric și eternitate. Apariția în lume a acestuia ca o personalitate concretă nu are pentru idealismul metafizic hegelian nici o semnificație. El este numai simbolul luptei împotriva dogmei, ritului, Bisericii ca instituție și religiei pozitive. Acesteia Hegel îi opune reducția filozofică transcendențială, care transformă revelația în Iisus Hristos într-o simplă idee, ca reprezentantă a unui principiu speculativ etern creștin: «Omul divin care a murit sau Dumnezeu-Om este în sine numai conștiința generală», zice Hegel⁵⁴. Locul și importanța Logosului sînt luate de către Duhul Sfînt ca principiul de viață al comunității, care este mult mai important decât Iisus Hristos, fiindcă în Acesta din urmă unitatea în istoria comunității creștine este realizată numai individual, în timp ce Duhul Sfînt înveșnicește ideea întrupării.

Iisus Hristos se transformă de fapt la Hegel în Duhul Sfînt, prin aceea că «Hristos se află în comunitatea Sa și locuiește — ca idee — în sufețele tuturor... El este Duhul Sfînt»⁵⁵. Iisus Hristos e important pentru Hegel numai întrucît Acesta se realizează continuu în Duhul Sfînt ca principiul de viață al Bisericii. Cu aceasta Hegel înlătură cu totul principiul hristocentric din interpretarea și înțelegerea Bibliei. Prin aceasta, Biblia devine la Hegel un document cu o valoare relativă, marcînd doar o expunere a începutului nedesăvârșit al creștinismului. El zice : «Cuvintele Bibliei sînt un referat ce nu e sistematic ; ele reprezintă creștinismul așa cum acesta a apărut la început»⁵⁶. Din acest motiv, ca un simplu document al începutului, pentru Hegel, Biblia nu poate cuprinde adevărul revelat și cu aceasta ea își pierde orice valoare. Căci pentru el împlinirea religiei creștine nu s-a realizat într-o viață faptică a lui Iisus Hristos și în forma în care creștinătatea a primit învățătura Acestuia în Evanghelii. Această împlinire are loc în viața și

53. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Bd. II, p. 207.

54. *Phänomenologie des Geistes...*, p. 542.

55. *Geschichtsphilosophie...*, p. 738.

56. *Religionsphilosophie...*, I, p. 39.

evoluția spirituală a comunității creștine⁵⁷. Așadar Hegel vrea să spună că, de exemplu, predica Mântuitorului și a Apostolilor aparține trecutului și de aceea pentru noi cei de azi, care aparținem altei epoci spirituale a umanității, această predică nu mai are nici o semnificație. Evenimentul acesta a fost numai un moment peste care evoluția spiritului a progresat⁵⁸.

Trebuie să subliniem faptul că Hegel se contrazice totuși uneori, fiindcă el recunoaște în multe locuri din scrierile sale fapticitatea istoriei biblice⁵⁹ și realitatea istoriei vieții lui Iisus Hristos, care «nu este un mit după modul imaginilor, ci ceva absolut istoric»⁶⁰, întrucât o idee poate fi istorică. Dar recunoașterea acestui fapt are la Hegel o importanță numai întrucât el este necesar în interesul sistemului său filozofic, adică pentru a da impresia că ideea nu ar avea o existență desfăcută de realitate și că ideea ar determina realitatea. Dar pînă la urmă Hegel nu recunoaște personalitatea istorică a lui Iisus Hristos, fiindcă pentru el Acesta nu este decît un reprezentant al ideii mesianice, al ideii de Hristos. De aceea persoana lui Hristos trebuie să fie «transformată dintr-o apariție reală — senzorială și istorică în știința despre Dumnezeu»⁶¹.

Printr-o astfel de hristologie Hegel devalorizează și Biblia, care își pierde însemnătatea ce i-o atribuie dogmatica creștină. În acest sens, Biblia are pentru Hegel o valoare foarte relativă, ea fiind numai o expresie a conștiinței creștine, atît cît aceasta este expusă într-un început nedesăvîrșit al intuiției.

Hegel afirmă că spiritul universal al lumii a progresat de la acest început spre epoca spiritului sigur de sine însuși care produce întreg adevărul din concept; de aceea el respinge un creștinism care s-ar fundamenta pe acest început al intuiției, pe Biblie, argumentînd că o asemenea fundamentare pe temeiurile originare ale creștinismului ar însemna o întoarcere la o formă nedesăvîrșită a acestuia. Scriptura poate fi privită, zice Hegel, numai într-un sens restrîns ca fiind fundamentul principiului creștin, în sensul că ea trebuie să fie depășită de către gîndirea speculativă, fiindcă numai o asemenea gîndire poate fundamenta «o religie progresată»⁶², adică o religie care să-și justifice rațiunea de a fi în fața Judecătorului suprem, care este gîndirea filozofică. De aceea Hegel face afirmația îndrăzneată — și în același timp cam bizară — că, în ultima analiză, numai filozofii sînt preoți adevărați, fiindcă numai aceștia «sînt Mysti, care au fost în cea mai intimă sfin-

57. Vezi H. Glockner, *Hegel*, I, p. 140. Pentru Hegel așa cum istoria reprezintă «progresul în conștiința libertății» religia reprezintă «progresul în conștiința de sine a absolutului».

58. H. Glockner, op. cit., p. 140.

59. *Phänomenologie...*, p. 527.

60. *Religionsphilosophie...*, I, p. 111.

61. *Ibidem*, III, p. 21. Elevul lui Hegel, Bruno Bauer trage ultimele concluzii ale teoriei hegeliene și susține că Hristos este o simplă imagine mitică. (Vezi *Kritik der evangelischer Geschichte der Synoptiker*, Bd. III.

62. *Religionsphilosophie...*, III, p. 24; *Geschichte der Philosophie...*, XV, p. 96. Ideea aceasta a influențat Protestantismul și l-a transformat într-o metafizică idealistă, împotriva căruia și-au îndreptat protestul S. Kierkegaard, K. Barth, E. Brunner, Fr. Gogarten și alții.

tenie; aceștia citesc sau scriu ordinul cabinetului (spiritului absolut) în original»⁶³. Pentru Hegel filozofia este singurul serviciu divin veritabil. Biserica creștină se fundamentează pe revelația istorică a lui Iisus Hristos, pe Cuvîntul lui Dumnezeu cuprins în Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, în timp ce Hegel afirmă că numai gîndirea logică și sistematică este capabilă să fundamenteze religia absolută și nu forma istorică a originii ei. El scrie: «Testamentul spiritului în modul lui cel mai înalt este modul filozofiei, prin aceea că conceptul pur dezvoltă adevărul ca atare, fără presupuneri și determinări, din sine însuși... și concepe în și prin această evoluție necesitatea adevărului»⁶⁴. Rațiunea, zice Hegel, nu se poate mărgini doar la «formalul pur», ci vrea să producă din sine însuși conținutul credinței». În acest sens pentru Hegel filozofia este o formă independentă a principiului creștin și, ca atare, ea nu mai are nici o legătură cu Biblia.

Dar deși, din motive logice-metafizice, Hegel caută să devalorizeze Biblia și aceasta pentru a lăsa impresia că adevăratul creștinism este numai acela pe care îl expune el în a sa «filozofie a religiei», totuși el este silit să recunoască și Bibliei o semnificație religioasă. Căci dacă pentru filozof Biblia cuprinde o «presimțire despre ceea ce este spiritul», ea este, în acest sens, «modul testamentului adevărului așa cum acesta trebuie prezentat majorității oamenilor»⁶⁵.

Hegel reprezintă punctul de vedere potrivit căruia, filozofia și religia au același obiect. «Filozofia se explică numai pe sine întrucît ea explică religia, și întrucît ea se explică pe sine, ea explică religia». Dar, spre deosebire de religie, filozofia «nu este pentru toți oamenii»⁶⁶. Oamenii «n-au trebuit să aștepte filozofia, pentru a putea ajunge la conștiința și cunoașterea adevărului». Ceea ce a ajuns însă la cunoștința citorva oameni în timpurile tîrzii ale evoluției spirituale ca un adevăr etern al spiritului, în formă noțională desăvîrșită, în filozofie, se deosebește de religie, fiindcă aceasta este pentru conștiința tuturor oamenilor⁶⁷.

Hristos cel istoric și Biblia sînt pentru Hegel doar forme concrete necesare intuiției adevărului, așa cum acesta poate fi înțeles de fiecare om și ca atare au o oarecare însemnătate. De aceea, din punctul de vedere al educației poporului simplu, Hegel este de părere că Biblia va avea mereu o valoare și nu va putea fi înlocuită de filozofie, din motivul că aceasta din urmă nu va putea deveni un bun spiritual general al tuturor oamenilor. «Tăria religiei creștine, scrie Hegel, este tocmai aceasta, că — cu toate adîncimile ei —, ea poate fi foarte ușor înțeleasă de conștiință și totodată incită la o pătrundere și mai adîncă. Ea este utilă pentru orice stare de cultivare și mulțumește atît pe cei simpli cît și cele mai înalte pretenții»⁶⁸.

Hegel prețuiește Biblia ca pe «o carte a poporului de jos» și-l laudă pe Luther fiindcă a tradus-o într-o limbă frumoasă a poporului german

63. *Religionsphilosophie...*, III, p. 22.

64. *Geschichte des Philosophie...*, XV, p. 249.

65. *Religionsphilos...*, p. 116.

66. *Ibidem*, I, p. 29.

67. *Religionsphilosophie...*, I, p. 299.

68. *Geschichtsphilosophie...*, p. 713.

și mai ales fiindcă a dat posibilitatea gândirii filozofice — prin principiul «sola fide» — să scruteze critic temeiurile acesteia.

În acest sens, Hegel afirmă că creștinismul este centrul istoriei și sfârșitul acesteia, fiindcă «pînă aici și de acolo începe istoria»⁶⁹. Mai departe, Hegel recunoaște că: «lumea creștină este lumea desăvîșirii; principiul este împlinit și cu aceasta și sfârșitul zilelor s-a împlinit»⁷⁰. Privită din acest punct de vedere Biblia are o însemnătate mare, fiindcă numai ea poate garanta filozofului că interpretarea speculativă a lumii și a istoriei religiei nu este o simplă construcție speculativă, ci se sprijină pe realitate. El admite că în doctrina creștină sînt mistere, ce sînt de neînțeles pentru intelectul nedeprins cu speculațiile conceptuale, dar pe care speculația filozofică le explică fără rest. Sau, mai corect, Hegel pretinde a fi explicat el însuși în cadrul sistemului său filozofic toate aceste mistere. El a făcut acest lucru plecînd de la ideea, exprimată în introducerea la *Filozofia dreptului*, «că ceea ce este rațional, acesta este real și ceea ce este real, acesta este rațional». Luînd ca punct de plecare al sistemului său filozofic această idee, Hegel transformă și Revelația divină cuprinsă de Biblie într-o simplă condiție a logicii și într-o metafizică în care așteptarea desăvîșirii mîntuirii, pe care o săvîrșește Duhul Sfînt în mijlocul comunității creștine, se transformă într-o certitudine filozofică absolută. Perspectiva eshatologică pe care o deschide învățătura creștină cu privire la sfârșitul tuturor lucrurilor și la judecata de apoi, a cărei venire numai Dumnezeu o știe, Hegel o preface, în sistemul său, în ceva cu totul speculativ și ca ceva știut cu o certitudine absolută de mai înainte.

Învățătura creștină afirmă că trebuie să înțelegem prezentul în perspectiva aceluia «eschaton» al Revelației divine în Iisus Hristos. Dar Hegel pretinde a ști precis că în filozofia lui acest «eschaton» a și devenit o realitate. Prin aceasta el contrazice vădit Biblia, al cărei aspect eshatologic este acela al așteptării și al nădejzii și nu acela al certitudinii absolute, în care se autolinștește filozoful. Pentru teologia creștină Revelația în Iisus Hristos este un fapt istoric sigur, dar a doua venire a acestuia este ascunsă în voința lui Dumnezeu. Hegel anticipează timpul desăvîșirii și al mîntuirii, din motivul că pentru el împărăția lui Dumnezeu, făgăduită de Biblie, a devenit în speculațiile lui filozofice o presupusă realitate, ca și cînd evoluția spiritului ar fi ajuns la sfârșitul ei. Acest fapt este afirmat de Hegel în al său «al treilea Testament», cum numește N. Hartmann *Logica* lui Hegel⁷¹.

Așadar pentru Hegel «logica» sa este cheia înțelegerii celor două Testamente biblice și, ca atare, Biblia n-are nici o însemnătate pentru cuncașterea adevărului absolut, ceea ce înseamnă că religia nu este un mod independent de reprezentare a adevărului absolut ci numai o treaptă inferioară, primitivă a acestuia. Nici Biblia nu face excepție, căci Hegel

69. *Geschichte der Philosophie...*, XV, p. 257.

70. *Geschichtsphilosophie...*, p. 722. Hegel face aici aluzie la spusa Bibliei că Iisus Hristos s-a descoperit «la plinirea vremii».

71. Vezi: N. Hartmann, *Hegel*, p. 38. La Hegel gândirea filozofică este «judecătorul absolut» al religiei și deci și al creștinismului biblic.

nu ține cont de caracterul specific al creștinismului, ci numai de conținutul etern filozofic al acestuia. Conținutul Sfintei Scripturi este așadar, după Hegel, o expresie neclară a adevărului creștin; abia datorită gândirii filozofice — spune el — acest adevăr este clarificat. Hegel polemizează cu Sfântul Apostol Pavel (Filip. IV, 7), în sensul că pacea lui Dumnezeu n-ar fi mai presus de orice rațiune, ci că această pace abia prin rațiune poate fi știută, gândită și recunoscută ca atare ⁷².

Hegel consideră cultul «divin al filozofiei» a fi cea mai înaltă și mai desăvârșită formă a acestui cult, fiindcă, zice el, numai conștiința filozofică poate cunoaște cu adevărat pe Dumnezeu în spirit și adevăr ⁷³. El mai afirmă că această «liturghie filozofică» este singurul și cel mai înalt serviciu divin, din pricină că el este un prinos al gândirii și deci al adevărului. Hegel ia față de Biblie o poziție specială, ca unul care pretinde că numai el singur este în posesia adevărului creștin în forma cea mai desăvârșită a acestuia, datorită speculației filozofice. În acest sens, această formă de creștinism filozofic nu este pentru toți oamenii, ci numai pentru aceia care înțeleg speculațiile filozofice și sistemul filozofic hegelian. Cu aceasta Hegel opune comunității creștine o «comunitate a filozofilor», care ar fi cea mai înaltă formă a comunității creștine ⁷⁴. Astfel sistemul hegelian devine o «mărturisire de credință» ca sistem metafizic, în care nu mai rămâne nimic din conținutul Scripturii.

IV. — *Atitudinea lui Hegel față de problemele exegezei creștine.* — Din punctul său de vedere panlogist, Hegel neagă posibilitatea unei exegeze biblice științifice independente și a unei teologii biblice. Pentru Hegel, prin structura transcendentă a spiritualității umane, sînt date apriori toate posibilitățile de înțelegere ale adevărului. El scrie: «Obiectul esențial și propriu al teologiei, ca doctrină despre Dumnezeu, este natura lui Dumnezeu și acest conținut este, după natura sa, esențial speculativ; o asemenea teologie poate fi numai filozofia» ⁷⁵. Pentru teologie nu mai rămîne nici un domeniu propriu, fiindcă despre Dumnezeu nu se poate ști decît atît cît s-a revelat în «Scriptura» filozofică. O știință teologică care să se fundamenteze pe Scriptură nu e deci posibilă pentru Hegel, ci numai o teologie complet independentă de conținutul biblic. Hegel afirmă că «în religie nu trebuie să se înceapă de la literă și că se poate exprima dreptul ca religia să fie dezvoltată credincios și deschis din rațiune... fără să se ia ca punct de plecare anumite cuvinte» ⁷⁶. Mai departe el pretinde că, dacă am rămîne la Biblie și am căuta să ajungem numai pe temeiul înțelegerii acesteia la fundamentarea adevărului creștin, n-am reuși să ajungem niciodată la o cunoaștere clară a creștinismului. Ca argument, Hegel prezintă faptul că din Biblie teologii au dedus prin exegeză cele mai opuse și contradictorii concepții ⁷⁷.

72. *Religionsphilosophie...*, III, p. 220.

73. *Ibidem*, I, p. 29; *Asthetik...*, X, I, p. 135.

74. *Religionsphilos...* III, p. 323. Unii comentatori ai filozofiei hegeliene a religiei susțin că marea ambiție a lui Hegel a fost să fundamenteze un creștinism filozofic, o credință filozofică, o idee pe care a reluat-o în filozofia contemporară K. Jaspers.

75. *Geschichte der Philosophie...*, XV, p. 151, 268; *Religionsphilosophie...*, III, p. 24.

76. *Religionsphilosophie...*, I, p. 39.

77. Hegel face aluzie la diversitatea confesiunilor creștine.

Hegel trece cu vederea necesitatea hotărîtoare a Duhului Sfînt și a Bisericii în interpretarea Bibliei. Pentru Biserica creștină Biblia este o mărime obiectivă, ce cuprinde cuvîntul lui Dumnezeu și pe care numai ea, instituția divină întemeiată de Iisus Hristos, îl poate interpreta. El se dispensează de îndreptarul Bisericii în interpretarea Scripturii; ca reprezentant al unei religii speculative, el afirmă că este sigur de adevărul absolut înaintea oricărei cercetări exegetice a Bibliei.

Hegel este de părere că înțelegerea adevărului creștin depinde exclusiv de spiritul filozofic speculativ, care, pentru el, este identic cu Duhul Sfînt. Măsura maturității speculative a spiritului omenesc este măsura înțelegerii corecte a mesajului biblic — un principiu ce corespunde cu totul faptului că Hegel concepe revelația biblică ca o idee speculativă. Hegel afirmă că «spiritul omului de a ști despre Dumnezeu ... este numai spiritul lui Dumnezeu însuși»⁷⁸. Dar acest spirit nu este Duhul Sfînt al Bibliei, ci este divinitatea transcendentală a spiritului rațional, care se știe, ca logos-individual omenesc, una cu Logosul divin universal⁷⁹.

Pentru Hegel Biblia, ca document istoric, împărtășește destinul oricărui fapt istoric; ea este problematică, așa cum este problematic tot ceea ce este în timp. De aceea ea nu poate fi considerată alături de gîndirea speculativă ca izvor al adevărului⁸⁰.

Desigur, istorismul radical reprezintă o primejdie în interpretarea și înțelegerea corectă a Bibliei. Problema mesajului creștin — care trebuie înțeles ca fiind o realitate istorică — concretă unică în istorie — nu este o problemă specială a unei ermineutici generale a istoriei. Problema înțelegerii corecte a Bibliei este în teologia creștină soluționată în sensul că pentru această înțelegere nu este suficientă numai lumina rațiunii umane, ci este necesară și aceea a Duhului Sfînt. Numai Acesta poate da exegetului «duhul înțelepciunii, duhul înțelegerii» Scripturii. De aceea zice un teolog: «Și ce altceva este cheia cunoștinței, dacă nu harul Preasfîntului Duh, care se dă prin mijlocirea credinței? Acest har deschide mintea noastră încuiată și întunecată și pricinuieste în ea cu adevărat cunoaștere prin luminarea dumnezeiască»⁸¹. Iar Duhul Sfînt lucrează pentru păstrarea neîntinată a adevărului mîntuitor în Biserică. În această privință, tema fundamentală a învățaturii creștine este că numai Biserica este «stîlpul și temelia adevărului» (I Tim. III, 15). Tîlcuirea dreaptă a Scripturii cere lumina Duhului Sfînt, fiindcă numai cu aceasta putem recunoaște duhul Scripturii.

• La Hegel, dimpotrivă, problema înțelegerii corecte a Bibliei a Revelației lui Dumnezeu în Cuvîntul Său, este o problemă secundară pentru spiritul filozofic general. Acesta n-are nevoie de cuvîntul Bibliei, fiindcă

78. *Beweise des Daseins Gottes...*, p. 117.

79. *Geschichte der Philosophie...*, XV, p. 260. În jurul întrebării dacă Hegel este un filozof creștin s-a născut o confruntare între aceia care afirmă și alții care neagă că acesta ar mai fi creștin. Vezi: E. Hirsch, *Die idealistische Philosophie und das Christentum*, 1926; Același, *Fichtes. Schleirmachers und Hegels Verhältnis zur Reformation*, 1939; H. Ehrenberg, *Disputationen*, Bd. II, p. 75; H. Groos, *Der deutsche Idealismus und das Christentum*, 1927.

80. E. Simon, *Ranke und Hegel*, München, p. 161.

81. Sf. Simion Noul Teolog, citat după *Învățătura de credință ortodoxă* București, 1952, p. 122.

spiritul filozofic își poate spune adevărul lui Dumnezeu pe drumul cel mai nimerit. Și tot din acest punct de vedere speculația n-are nevoie nici de Biserică și nici de ajutorul Duhului Sfint. Filozofia lui Hegel și credința creștină pleacă de la puncte cu totul diferite și merg în direcții opuse.

Acest lucru se poate constata și mai bine din faptul că pentru Hegel istoricul este sinonim cu miticul⁸². Istoria vieții lui Iisus Hristos are și ea aceeași soartă ca orice mit și alegorie⁸³. Însemnătatea ermineutică are numai o extremă preliminaritate. «Miturile sînt numai mijloace pedagogice ale speciei umane; dacă conceptul se maturizează, acesta se dispensează de mit»⁸⁴. Hegel face această afirmație pentru a-și justifica concepția că creștinismul așa cum îl prezintă el — nu se fundamentează pe ceea ce este istoric (mitic), ci pe metafizic. Hegel este de părere că creștinismul nu se poate sprijini pe mărturiile istorice, din motivul — zice el — că acestea n-au nici o veridicitate în împărțirea speculației filozofice⁸⁵.

Hegel neagă valoarea unei teologii biblice-istorice, fiindcă pentru el nu poate exista decît o teologie speculativă, care duce la adevărul creștin. El scrie: «Faceți exegetic, critic, istoric din Hristos ceea ce voți... Singura problemă este: ce este ideea sau adevărul în sine și pentru sine»⁸⁶. Pentru a justifica speculațiile pe care le face asupra Revelației creștine, el afirmă că «doctrina creștină nu e creată în Biserică, ci formată de spiritul prezent. Istoric, dacă adevărurile se află în Biblie sau Tradiție, nu este lucrul principal. Comunitatea are puterea nemărginită și desăvîrșită să dezvolte și să determine mai departe învățătura sa»⁸⁷.

În sfîrșit trebuie să adăugăm că Hegel a ajuns la aceste rezultate cu privire la Biblie prin trei metode: o exegeză istorică-paradigmatică, alta simbolică-alegorică și prin citarea numai a acelor locuri biblice care îi puteau servi din punct de vedere speculativ.

V. — *Concepția hegeliană și învățătura Bisericii creștine despre Biblie.* — Concepția lui Hegel despre însemnătatea Bibliei nu reprezintă decît o transformare speculativă a învățăturii creștine despre Revelație în sensul filozofiei sale panlogiste și, ca atare, o falsificare a religiei creștine⁸⁸. Aceasta cu atît mai mult cu cît Hegel întrebunțează o terminologie aparent creștină, pentru a lăsa impresia că adevăratul creștinism este acela pe care îl expune el; un creștinism filozofic care are să înlocuiască creștinismul Scripturii. «Creștinismul noțional, ca o penultimă treaptă a autorealizării spiritului absolut», reprezintă o creație a spēculațiilor hegeliene și nu mai are nimic comun cu creștinismul reprezentat de Biserica creștină. De altfel, am mai arătat acest lucru și în altă parte⁸⁹. Iar aici am socotit că prin nimic altceva nu se poate arăta

82. *Religionsphilosophie...*, I, p. 290. 83. *Ibidem*, I, p. 111.

84. *Phenologie...*, p. 394. 85. *Ibidem*.

86. *Geschichtsphilosophie...*, p. 742. 87. *Ibidem*, p. 201.

88. Se cunoaște nefasta influență pe care a avut-o în teologia protestantă filozofia religioasă hegeliană împotriva căreia au protestat Sören Kierkegaard, Barth, E. Brunner, Gogarten și alții.

89. Vezi: Dr. Nicolae Balcă. *Die Bedeutung Gogartens und seines Kreises für die Pädagogik der Gegenwart*, Weimar, 1929.

cît de deosebită este poziția doctrinară creștină față de aceea a filozofiei idealiste hegeliene, decît studiind modul în care Hegel interpretează Biblia în sistemul lui panlogist.

Concepția lui Hegel despre Biblie, pe care am expus-o în linii generale mai sus, își are originea în idealismul metafizic și ea este în contradicție radicală cu învățătura creștină despre Revelație. Creștinismul biblic și idealismul absolut hegelian sînt, două puncte de vedere ce se exclud.

Contradicția aceasta merge pînă în adîncurile celor două viziuni: creștină și hegeliană și este vădită mai ales cu privire la Dumnezeu. Este adevărat că aproape nu există pagină în lucrările lui Hegel în care acesta să nu se refere la Dumnezeu, să nu-L numească «Absolutul», «Idea», «Spiritul absolut», «Totalitatea realităților» și «Realul în toată realitatea». Dar El este acest lucru mai întîi ca așadar datorită acestei evoluții — El va deveni ceea ce trebuie să fie: Existență. Pentru idealismul hegelian, la începutul acestei evoluții Dumnezeu este numai «Absolut ca posibilitate» și, abia la sfîrșitul acestei devenirii universale, El devine absolut ca realitate. Aceasta, fiindcă pentru Hegel Dumnezeu este o «Idee».

Concepția hegeliană este astfel idealistă, panlogistă și panteistă. Pentru Hegel Dumnezeu nu poate exista fără această devenire a mărginitului. El nu este «dincolo de lume», ci «prezent și ca spirit și în spirite»⁹⁰. Aceste speculații hegeliene sînt pentru creștinism pure construcții ale gîndirii.

Pentru creștinism Dumnezeu nu este un punct final, sfîrșitul, ci începutul și sfîrșitul deodată. Învățătura creștină despre lume afirmă că Dumnezeu a creat lumea din nimic, lumea și omul fiind entități reale alături de Dumnezeu, chiar dacă nu există o conștiință care să le gîndească⁹¹. Dumnezeu rămîne mereu transcendent creației Sale. Pentru Hegel lumea și Dumnezeu formează o unitate esențială: «Dumnezeu-Natură»⁹². Nimic mai străin pentru doctrina creștină decît aceste speculații metafizice hegeliene. Pentru creștinism Dumnezeu este unul în ființă, în trei fețe, ipostaze sau persoane. Aceste trei persoane sau ipostaze dumnezeiești sînt o taină de nepătruns de minte; de aceea nu se poate cunoaște despre El decît ceea ce ni-s-a descoperit prin Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție. Concepția lui Hegel despre Trinitate nu este altceva decît o interpretare a învățăturii creștine despre Sfînta Treime în sensul filozofiei sale panlogiste, ca și cînd el ar ști totul despre ființa lui Dumnezeu.

În învățătura creștină se arată distincția dintre lume, om și Dumnezeu. Mistica idealistă hegeliană dimpotrivă, pe urmele lui Angelus Silesius, nu mai observă granița reală dintre om și Dumnezeu, creatură și creator. Cu ajutorul particulei «este» Hegel a camuflat această

90. Vezi *Logik...*, I, p. 43.

91. Din acest motiv creștinismul ține la definiția realistă a adevărului ca «adequatio intellectus et rei». În limbajul lui Hegel adevărul constă în «concordanța dintre judecăți» într-un sistem.

92. Hegel a fost influențat de către Spinoza.

graniță, pentru a lăsa impresia că între rațiunea divină și cea umană ar fi o perfectă identitate de esență. Numai în felul acesta Hegel a putut privi rezultatele la care a ajuns rațiunea în sistemul său ca fiind rezultate ultime, absolute, așadar nu ca un scop pentru o activitate viitoare, ci ca ceva definitiv știut, ca și când tot ceea ce este rațional ar fi și real. Ceea ce constituie o eroare fundamentală, fiindcă Hegel n-a ținut cont de adevărul subliniat de Kant că știința este o «temă eternă». Hegel vorbește ca și când ar fi ajuns la sfârșitul acestei eternități⁹³. Aceasta este pretenția lui Hegel atunci când afirmă că el este descoperitorul absolut al «Ideii divine» în ceea ce aceasta are mai intim.

Hegel mai afirmă că descoperirea adevărului absolut, ca Revelația a lui Dumnezeu, nu se poate face decât într-un sistem rațional. În creștinism credința și Revelația însă nu formează un sistem metafizic, ci ele sînt temelia mîntuirii într-o comuniune intimă cu Hristos. Din acest motiv «opera lui Iisus Hristos nu se poate separa de persoana Lui, fiindcă această operă nu este decât manifestarea necesară a însăși structurilor sale personale»⁹⁴.

Desigur că și creștinismul prețuiește cunoașterea rațională a lui Dumnezeu, ca și revelația naturală a Acestuia. Dar la Hegel rațiunea produce din sine însăși tot conținutul revelației, ceea ce duce la negația Revelației supranaturale în Iisus Hristos. Poziția pe care se află creștinismul față de filozofia hegeliană a religiei este că Revelația supranaturală desăvîrșește revelația naturală. Această descoperire a fost făcută oamenilor în creștinism în chipul cel mai deplin de însuși Fiul lui Dumnezeu, Care s-a întrupat devenind om adevărat. Scopul acestei întrupări n-a fost acela «de a ridica, prin renaștere, pe om din sfera intelectului natural la înălțimile speculative ale conceptului viu»⁹⁵, ci de a mijloci între om și Dumnezeu în vederea mîntuirii omenirii din păcat. Iar dacă a venit «plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său născut din femeie, născut sub Lege, ca pe cei ce sub Lege să-i răscumpere de sub robia păcatului, pentru a dobîndi înfierea» (Gal. IV, 4—5). Moartea Acestuia pe cruce n-a fost numai o demonstrație simbolică⁹⁶, ci o moarte reală pentru răscumpărarea neamului omenesc căzut sub puterea păcatului. Răstignindu-se pe cruce, Iisus a răstignit, împreună cu El, păcatul ce ținea înlănțuit pe om. Iar prin viața lipsită de păcat, prin moartea și învierea Sa, El s-a arătat pe Sine eternă paradigmă pentru viața și existența creștinismului, model pentru o viață pămîntească desăvîrșită, pe care omul o poate realiza prin comuniune intimă cu El în Biserică.

Idealismul metafizic hegelian reprezintă o concepție monofizită, fiindcă el neagă omenitatea lui Hristos, considerîndu-L pe Acesta a fi

93. Fundamentat pe credința că categoriile logice ar fi în același timp și categoriile absolute, care ar fi o idee.

94. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1913, p. 187.

95. Cum afirmă un elev al lui Hegel: Göschel, *Aphorismen*, p. 160, citat de Hegel, W.W. Bd. XVII, p. 146.

96. Cum pretinde Hegel (*Religionsphilosophie...* III, 159).

numai un simbol, o idee, ce are însemnătate numai pentru speculația gândirii. În centrul creștinismului se află însă Hristos, a doua persoană a Sfintei Treimi, Care a devenit om adevărat, pentru a salva omenirea din păcat. În creștinism Revelația are cu totul alt scop decît în filozofia hegeliană. La Hegel revelația este de natură ideală — o idee — și, ca atare, impersonală; ea este un sistem de idei. În hristologia creștină Iisus s-a întrupat, făcîndu-se om, pentru a prin această înominare a Logosului firea noastră să se facă tare și nemuritoare (II Cor. VIII, 9). În sistemul hegelian revelația este doar unul dintre cele trei momente ale dialecticii prin care ideea universală revine la sine⁹⁷.

De asemenea în sistemul hegelian termenii biblici ca «mîntuire» și «păcat» nu mai au nici un loc, deoarece ar face sistemul noțional închis, imposibil. În învățătura creștină, păcatul este neascultarea față de voia lui Dumnezeu, descoperită în Sfînta Scriptură; așadar el nu este ceva teoretic, ci cea mai crudă realitate în viața omului. În filozofia hegeliană păcatul, așa cum îl descrie Sfînta Scriptură, își pierde orice semnificație ca vină a omului în fața lui Dumnezeu. El este numai vina omului de a nu fi angrenat în procesul de devenire a ideii și de a nu fi în slujba acesteia⁹⁸.

În centrul creștinismului însă se află adevărul că nu este nimic mai de preț ca mîntuirea sufletului din păcat (Marcu VIII, 36—37). Pentru mîntuirea sufletului e necesar conlucrarea cu harul dăruit de Dumnezeu, așa cum arată Sfînta Scriptură prin credință și fapte bune. De această mîntuire se pot bucura toți oamenii, atît cei simpli cît și cei învățați, fiindcă Dumnezeu «voiește ca toți oamenii să se mîntuiască și să vină la cunoștința adevărului» (I Tim. II, 4) și nu numai filozofii, ca la Hegel. Împotriva lui Hegel, care crede că tot adevărul este immanent rațiunii umane, creștinismul învață că adevărul ce duce la mîntuire nu se află numai în gîndirea umană, ci și în Revelația supranaturală, în Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție. Revelația divină este depozitată în Biserică, iar aceasta este «stilpul și temeliala adevărului» (I Tim. III, 15) conținînd în istorie lucrarea de mîntuire.

Sfînta Scriptură expune acest adevăr în chip istoric. La Hegel aprecierea istoriei este pe de-o parte mai mare decît în creștinism, pe de altă parte mai mică. Mult mai mare deoarece istoria este pentru Hegel «unealta de care absolutul se folosește ca să revină la sine». Mult mai mică, dacă avem în vedere modul cum înțelege Hegel istoria vieții lui Hristos. Aceasta din urmă nu are pentru Hegel nici o importanță, căci ea poate fi neglijată și creștinismul poate totuși să rămînă valabil. Hegel afirmă că istoricul este numai o simplă «ilustrație» și nu o «demonstrație», căci pentru el nu istoricul mîntuiește, ci numai metafizicul. Creștinismul apreciază însă la justa ei valoare istoria, fiindcă numai în aceasta se petrece Revelația divină și mîntuirea omului. «Istoria este mediul de propagare a Revelației»⁹⁹. Creștinismul nu idolatrizează isto-

97. Joh. Hessen, *opt. cit.*, p. 37.

98. De aceea Hegel și elevii lui combat ideea răului radical despre care vorbește Kant. Vezi J. Hempel, *Sünde und Gnade nach alt- und neutestamentlicher Auffassung. Zeitschrift für systematische Theologie*, Bd. X.

99. D. Stănilone, *opt. cit.*, p. 28.

ria, ca pe o realitate absolută și suficientă sieși, dar o apreciază ca un loc important pentru mîntuirea omului.

Inima creștinismului este învățătura cuprinsă în Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție. Hegel nu ține cont de învățătura Bisericii cu privire la sensul și însemnătatea Sfintei Scripturi și ignorează complet importanța Sfintei Tradiții ca izvor al Revelației. Sfînta Scriptură cuprinde descoperirea dumnezeiască cea mai presus de fire în Iisus Hristos. Căci El însuși a zis : «Cercetați Scripturile căci ele sînt cele care mărturisesc despre Mine» (Ioan V, 39). Acesta este marele adevăr al creștinătății: că prin Scriptura Vechiului și a Noului Testament s-a descoperit adevărul dumnezeiesc, propovăduit de Logosul întrupat. Cuvintele Sfintei Scripturi reprezintă deci o uniune ipostatică a omenescului cu divi-
nului¹⁰⁰. Ideea, așa cum o înțelege Hegel, este ceva impersonal, în timp ce în Sfînta Scriptură este vorba despre un Dumnezeu ca persoană absolută și cu care credinciosul intră într-o relație personală. De aceea în Sfînta Scriptură este cuprinsă istoria reală a mîntuirii, istoria împăcării reale a omului cu Dumnezeu.

Sfînta Scriptură cuprinde un adevăr care este valabil nu numai fiindcă l-a descoperit Dumnezeu, ci și fiindcă el a fost realizat în istorie de Iisus Hristos, Cel născut din Fecioara Maria și ascultător pînă la moarte pe lemnul crucii. Totul în Sfînta Scriptură indică spre Cuvîntul întrupat, ca o mărturie reală că credinciosul poate să se ridice, pe urmele Lui, pe cele mai înalte culmi ale desăvîșirii. Din acest motiv Sfînta Scriptură nu este, pentru creștinism, o mărturie a ideii hristologice și nici numai o expresie a conștiinței creștine, ci mărturia întrupării reale istorice a Fiului lui Dumnezeu. Așa că putem spune că un creștinism fără Sfînta Scriptură este o imposibilitate, iar cine ar rămîne un simplu spectator al acestei cărți, angajîndu-și numai rațiunea pentru a tîlmăci speculativ învățătura pe care ea o cuprinde, nu poate pricepe esențialul pe care ea îl cuprinde și de aceea multe învățături ale ei i se par absurde, altele naive, altele ca fiind simple reprezentări, iar cele ce sînt potrivite cu rațiunea sa rămîn niște simple teorii abstracte expuse într-un sistem.

Sfînta Scriptură cuprinde cuvîntul lui Dumnezeu. Atît de adevărat este acest lucru încît unii credincioși au înțeles că Sfînta Scriptură a fost dictată direct de către Dumnezeu. De aici și concepția, ce a stăpînit mult timp teologia protestantă, despre inspirația literală a acesteia. Învățătura creștină corectă afirmă că Sfînta Scriptură a fost inspirată de Dumnezeu, dar nu dictată cuvînt cu cuvînt. Ea cuprinde adevărul dumnezeiesc turnat în limba omenească. Pentru învățătura creștină Sfînta Scriptură cuprinde Revelația divină în toată puritatea ei, exprimată prin cuvinte omenești, cu toată neputința acestora de a cuprinde Necuprinsul.

Un alt adevăr fundamental pentru creștinism este că Sfînta Scriptură nu este singura călăuză spre mîntuire. Pentru aceasta mai este necesară și Sfînta Tradiție, precum și păstrătoarea și tîlcuitoarea acesteia: Biserica. Pentru Hegel Biserica nu are — ca tîlcuitoare și păstrătoarea adevă-

100. *Ibidem*, p. 213.

rului revelat — nici o însemnătate, singura instanță ce are să interpreteze revelația fiind rațiunea speculativă a filozofului. Sau, și mai precis, Hegel se proclamă pe sine a fi singurul exeget veritabil al creștinismului. Aceasta din pricină că, pentru Hegel, logosul gândirii speculative este identic cu Logosul Revelației creștine și de aceea categoriile gândirii logice sînt identice cu categoriile absolutului¹⁰¹.

Hegel nu ține seamă de faptul, foarte important pentru creștinism, că Revelația este depozitată în Biserică. Punctul de vedere creștin este acela că Revelația divină nu poate fi înțeleasă în afara Bisericii. Sfînta Scriptură și Revelația divină nu pot fi înțelese decît de către acela care trăiește într-o comuniune intimă cu Hristos în Biserică și care păzește tradiția bisericească.

Pentru Hegel aceste adevăruri creștine n-au nici o semnificație, ci pentru el important este să interpreteze religia și Revelația creștină de așa manieră, încît — după cum arătăm — să le poată pune în concordanță cu ideea lui centrală, că ceea ce este rațional este și real și că ceea ce este real este și rațional și că mărginitul «este» și nemărginitul. Prin aceste considerații speculative Hegel transformă întreaga dogmatică creștină într-o gnoză.

În considerațiile sale despre Biblie și revelație Hegel se fundamentează pe filozofia platonice și neoplatonică, pe misticii germani, pe Fichte și Schelling, cu itenția vădită de a ajunge la concluzia că în filozofia sa se revelează Absolutul. El vorbește sistematic-obiectiv despre acest absolut în fața căruia concretul, individualul, realul, omul cu viața și existența lui nu mai au nici o semnificație. Toate acestea sînt jertfite sistemului. Căci, cu ajutorul particulei «este», Hegel a construit un sistem de noțiuni cu pretenția de a fi singurul «Testament» al Revelației divine.

Marea preocupare a lui Hegel a fost de a elabora un «creștinism al noțiunii» — în care preoții sînt numai filozofii — și el a sfîrșit prin a construi o concepție filozofică despre religie, care este negația creștinismului¹⁰².

101. De aceea apreciază Hegel alît de mult argumentul ontologic. Vezi *Beweise...*, p. 175.

102. În legătură cu problema tratată în acest studiu pot fi consultate și următoarele lucrări: Th. Dieter, *Die Frage nach der Persönlichkeit Gottes in Hegels Philosophie*, Tübingen, 1917; H. Glockner, *Der Begriff in Hegels Philosophie*, Tübingen, 1924; O. B. Hering, *Vergleichende Darstellung und Berleitung der Religionsphilosophie Schleimachers und Hegels*, Jena, 1882; G. Lasson, *Einführung in Hegels Religionsphilosophie*, Leipzig, 1936; K. Nadler, *Der dialektische Widerspruch in Hegels Philosophie und das Paradoxon des Christentums*, Leipzig, 1931; W. Lütgert, *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*, 3 vol., 1923; G. E. Müller, *Hegel über Offenbarung, Kirche und Philosophie*, München, 1939; J. Iljin, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, 1949; K. Jaspers, *Die grossen Philosophen*, vol. 1, 1960; J. Splett, *Die Trinitätslehre G. F. Hegels*, München, 1966; Tr. Koch, *Diferenz und Versöhnung. Eine Interpretation der Theologie G. F. Hegels nach seiner Wissenschaft der Logik*, Gütersloh, 1967.

TENSIUNEA DINTRE SCAUNUL PAPAL ȘI BISERICILE ROMANO-CATOLICE LOCALE

Considerații asupra scrisorii Papii Paul al VI-lea „Sollicitudo omnium Ecclesiarum” (24 iunie 1969) cu privire la oficiul legaților pontificali

Unul din fenomenele interne care zdruncină din temelii catolicismul contemporan este «criza de autoritate». Conciliul al II-lea de la Vatican a sesizat cu îngrijorare acest fenomen și a căutat să-l contracareze, dar așa-zisul «aggiornamento» conciliar n-a atins decât în mod superficial și în câteva puncte neesențiale criza autorității. Dincolo de critica mai mult de formă a dominației Curiei romane și a unui centralism exagerat, Conciliul n-a făcut — cum era de așteptat — o examinare radicală a autoritarismului papal. De aceea contradicțiile și frământările interne ale catolicismului iau amploare și se agravează, depășind limitele unei «aripi progresiste» sau ale unui grup contestatar și devenind un fapt bisericesc general¹.

În perioada așa-zisă postconciliară, însuși Papa Paul al VI-lea a avut ocazia să constate în Biserică și o tendință de eliberare progresivă și îndrăjită față de autoritate², o «criză de neîncredere» sau o «criză de credință» cu privire la doctrină și tradiție³, o nesocotire a structurilor instituționale și o ușurință cu care se încalcă acea virtute a «ascultării ecleziale» pînă «dincolo de limitele permise»⁴. Sinodul episcopilor (octombrie 1969), de asemenea, a fost conștient de această «criză de autoritate», dar n-a avut curajul să ia decizii radicale într-o problemă extrem de dificilă și delicată ca aceea a raportului dintre Scaunul roman și episcopat⁵.

Sînt cunoscute cauzele complexe și efectele multiple ale acestei crize. Trebuie subliniat aici un lucru important, anume că această «criză» aduce în discuție nu numai caracterul desuet al unor instituții bisericești, ci și principiul de doctrină și structură. Și cel mai evident semn al acestei crize îl reprezintă declinul doctrinar și pastoral al papalității, declin care a fost provocat nu numai de cercetările teologice obiective ce contestă papalității orice fundament biblic, ci și de incapacitatea

1. Despre contradicțiile actuale din Biserică Romano-Catolică, vezi: Pr. Prof. D. Stăniloae, *Prima sesiune a «Sinodului episcopilor» și frământarea din Biserică Romano-Catolică*, în «*Ortodoxia*», XX (1968), nr. 1, p. 152—167; Idem, *Inceput de revizuire și de luptă deschisă în Biserică Romano-Catolică*, în «*Ortodoxia*», XX (1968), nr. 4, p. 623—627; Ierom. Antonie Plămădeală, *Biserică Romano-Catolică într-un «ceas de neliniște*», în «*Ortodoxia*», XXI (1969), nr. 3, p. 416—474.

2. «*L'Osservatore Romano*» (ed. fr.), 12 sept. 1969, p. 1.

3. «*L'Osservatore Romano*» (ed. fr.), 19 sept. 1969, p. 12.

4. «*L'Osservatore Romano*» (ed. fr.), 26 sept. 1969, p. 12.

5. «*L'Osservatore Romano*» (ed. fr.), 24 oct. 1969, p. 8.

«centrului roman» de a înțelege problemele reale ale Bisericii, precum și de noua situație ecumenică în care au intrat confesiunile creștine. Desigur, un asemenea curs al lucrurilor nu poate fi acceptat de autoritatea supremă catolică. În definitiv, Conciliul al II-lea de la Vatican n-a încercat oare — după indicațiile papii — tocmai oprirea acestui declin teologic și pastoral al autorității papale? Dacă primul Conciliu de la Vatican a constituit o teologie autonomă a primatului papal, dându-i și o formulare dogmatică, cel de al II-lea Conciliu de la Vatican s-a străduit anume să-l însereze mai organic în structura Bisericii, să-i dea o configurație pastorală proeminentă, să-l adapteze vremurilor de azi. Cine citește documentele oficiale adoptate de acest ultim Conciliu observă cu câtă îndârjire se respinge orice încercare — teoretică sau practică — de a limita sau pune sub semnul îndoielii puterea centrului roman. Conciliul a admis totuși o alăturare, curioasă din punct de vedere teologic, între primatul papal și colegialitatea episcopală. Fără îndoială că Conciliul a pus la punct modul în care trebuie interpretată această alăturare, dar, o dată ce a fost admisă, «colegialitatea episcopală» a dat naștere la o serie de confuzii pe plan teologic și la o de-zorientare pe plan disciplinar, misionar și pastoral.

Din cauza aceasta, astăzi, unii teologi romano-catolici înclină să creadă că «Biserica universală sub pontiful roman» este o formulă abstractă, revendicînd pentru Biserica locală, adevărata realitate eclezială a Trupului lui Hristos. Învățătura ortodoxă este că Biserica — Trupul lui Hristos — este axată din punct de vedere instituțional-sacramental nu pe un «centru roman», ci pe centrul local, reprezentat de episcopul Bisericii locale. O asemenea doctrină este greu de acceptat de către teologia romano-catolică de azi, dar se constată că semnificația teologico-sacramentală a Bisericii locale nu îi mai este indiferentă. De fapt, Biserica locală nu mai vrea să fie considerată un simplu spațiu jurisdicțional periferic, ci o realitate ecleziologică în sine, cu conducere proprie și tradiții specifice. Ea dorește să se afirme ținînd seama de realitățile ei particulare, să aibă inițiativă proprie și răspundere proprie față de poporul în mijlocul căruia trăiește.

O asemenea tendință firească de descentralizare este suspectată de Scaunul papal ca fiind o «schismă latentă». De aceea, «centrul roman» ia toate măsurile să rămînă autoritatea jurisdicțională supremă, chiar dacă «centrului local» i-ar putea recunoaște o autoritate sacramentală egală cu a sa. În acest efort de a-și menține primatul universal, papalitatea adaptează vechile metode de pastorație și creează noi modalități de prezență și influență în viața Bisericilor locale, a căror autonomie o consideră mai gravă decît erezia. Să nu surprindă deci pe nimeni faptul că, într-o asemenea situație de dezechilibru teologic și pastoral, papalitatea ar dori să ducă Biserica Romană înapoi la situația dinainte de cel de al II-lea Conciliu de la Vatican.

Într-un moment în care tensiunea dintre Roma și Bisericile locale este atît de încordată, Papa Paul al VI-lea încearcă să repună în funcție

un vechi sistem de legătură dintre centru și periferie și anume instituția *legațiilor papali*, cărora episcopul de Roma, în calitate sa de conducător al Bisericii universale și de șef al Statului Vatican, le încredințează misiunea de a-l reprezenta în mod stabil, fie pe lângă Biserici locale, fie pe lângă guverne din diferite națiuni și regiuni ale lumii în care există Biserici Romano-Catolice locale. În acest sens, la 24 iunie 1969 Papa Paul al VI-lea a publicat Scrisoarea apostolică — *Motu proprio* — *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* (Grija de toate Bisericile), care cuprinde noi norme cu privire la statutul și sarcinile reprezentanților pontifului roman ⁶.

Sollicitudo omnium Ecclesiarum are, în primul rând, o importanță canonică și pastorală și de aceea trebuie studiată înainte de orice din acest punct de vedere. Dar întrucît în preambulul scrisorii papa face și unele considerații generale de ecclaziologie, vom stăruii asupra acestui aspect, căutînd să interpretăm semnificația și implicațiile teologice ale documentului amintit.

Apelînd la citate din hotărîrile adoptate de Conciliul al II-lea de la Vatican, Papa Paul al VI-lea își revendică, în preambul, dreptul de jurisdicție universală, în baza căruia trebuie să poarte de grijă tuturor Bisericilor, prin predicarea Evangheliei, administrarea Tainelor și cîrmuire în dragoste. Pentru a îndeplini într-un mod eficace aceste sarcini multiple în condițiile vremurilor de azi, papa găsește că se impune un întens schimb de relații «între noi și frații noștri în episcopat și Bisericile locale», socotînd că în această privință delegarea reprezentanților pontificali pe lângă Bisericile locale și pe lângă state poate fi de cea mai mare importanță.

În ceea ce privește încadrarea oficiului legațiilor pontificali în misiunea pastorală universală a papii și în politica religioasă a Vaticanului sînt de remarcant în preambul următoarele elemente principale :

1. *Legatul papal este inclus în mișcarea de la «centru spre periferie», care vine ca un răspuns la «mișcarea Bisericii spre centru».* — Papa ține să amintească faptul că, luînd în considerare această «mișcare a Bisericii spre centru», el a înființat «sinodul episcopilor», dînd astfel posibilitate episcopilor din diferite părți ale Bisericii Romano-Catolice să participe cu sfaturi la activitatea dicasteriilor și oficiilor Curiei romane. Dar centrul nu poate fi indiferent față de această reacție a «periferiei»; de aceea «mișcării spre centru și spre inima Bisericii trebuie să-i corespundă o altă mișcare, care să se desfășoare de la centru spre extreme și care să ducă într-un fel tuturor și fiecărui păstor și credincios prezența și mărturia aceluia tezaur de adevăr, har și unitate, de care Domnul și Mîntuitorul Hristos ne-a făcut părtaș, păzitor și distribuitor».

2. *Autoritatea reprezentantului pontifical ca organ de control și conducere bisericească superioară și raporturile lui cu episcopii locali.* — Legatul pontifical reprezintă persoana autorității superioare, fiind

6. *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* (text latin și versiune italiană) în «L'Osservatore Romano», 23-24 iunie 1969, p. 1-2.

trimis «de la centru», ca organ superior de supraveghere, pe lângă episcopatul unei Biserici locale. Documentul menționează că oficiul legatului nu desființează funcția pastorală a episcopilor, nu se suprapune puterii episcopale, nici nu i se substituie și nici nu o împiedică; dimpotrivă, o sprijină, o promovează și o întărește cu sfat frățesc... Desigur, trimisul papal nu îndeplinește pur și simplu rolul de ajutor colegial pe lângă episcopii locali, pentru că, în altă parte același document precizează că delegatul apostolic trebuie considerat printre «diferitele officii care se referă la conducerea Bisericii». Prin urmare, oficiul legatului pontifical trebuie interpretat în contextul organelor de conducere bisericească, ceea ce înseamnă că el este un interpus între autoritatea episcopatului Bisericilor locale și autoritatea supremă a pontifului roman. Papa Paul al VI-lea amintește, într-adevăr, că instituind oficiul delegatului apostolic, el respectă principiul jurisdicției locale, afirmat în trecut de papa Grigore cel Mare. Dar această jurisdicție este atît de limitată ca putere bisericească încît nici episcopul local luat în parte și nici chiar conferințele episcopale nu au capacitatea de a reprezenta Biserica locală pe lângă scaunul roman.

3. *Funcția diplomatică a nunțiului și rolul său în politica religioasă a Vaticanului.* — *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* precizează că îndatoririle legaților pontificali nu se limitează la oficiul de «delegat apostolic» pe lângă episcopatul unei Biserici locale. Papa afirmă că, în baza dreptului inerent funcției sale spirituale, trimite legați — «nunții», «pronunții», «trimiși ai Sfintului Scaun» etc. — pe lângă autoritățile supreme ale statelor în care Biserica Romano-Catolică este prezentă într-un fel oarecare. Este de remarcat faptul că papa dă o justificare pur ecleziologică nunțiilor papali, pretinzînd că el îi trimite pe lângă guvernele statelor-mai ales în calitate sa de conducător al Bisericii universale decît ca șef al Statului Vatican. În continuare, Papa Paul al VI-lea dezvoltă teza potrivit căreia, deși finalitatea Bisericii și scopul statului sînt deosebite — fiecare din ele avînd sfere de acțiune independente, drepturi, mijloace și legi proprii —, activitățile lor au totuși un caracter complementar, întrucît Biserica și Statul lucrează în aceeași direcție, adică la procurarea binelui fie al oamenilor individuali, fie al comunităților de popoare. Episcopul de Roma lasă să se înțeleagă că rolul nunțiului papal este tocmai de a întreține dialogul dintre state și Biserica Romano-Catolică, în cursul căruia ar urma să se precizeze condițiile relațiilor reciproce pentru a se ajunge la un schimb de informații și la o înțelegere sinceră, în folosul conviețuirii pașnice dintre popoare.

Partea a II-a a scrisorii apostolice din 22 iunie 1969 a Papii Paul al VI-lea, cuprinde, în articole și paragrafe, normele juridice privitoare la statutul reprezentanților pontificali. În document se arată: denumirea și categoriile legaților papali (art. I și II), raportul lor cu pontiful roman (art. III), sarcinile ce revin misiunii legaților pontificali fie în raport cu oficiile scaunului apostolic în fața cărora sînt răspunzători (art. IV—V), fie în raport cu episcopii locali sau cu conferințele episcopale și comunitățile monahale (art. VI, VII, VIII, IX), rolul lor în raporturile dintre scaunul apostolic și diferite guverne (art. X), dintre Sfîntul Scaun și

consiliile internaționale (art. XI), precum și drepturile și privilegiile personale ale trimișilor papali (art. XII).

Înainte de a face câteva observații din punct de vedere al ecleziologiei ortodoxe asupra scrisorii Papii Paul al VI-lea, amintim că într-un interviu acordat recent de Cardinalul Suenens, Arhiepiscopul romano-catolic de Molines-Bruxelles, acesta s-a ocupat și de problema nunțiilor papali, pronunțându-se pentru revizuirea urgentă a statutului nunțiilor⁷. El a încadrat problema nunțiilor în tensiunea actuală, existentă în catolicism, dintre centru și periferie, pe care a numit-o «conflict al tendințelor»⁸. Pe de o parte, tendința centralizatoare-juridică, înclinată să pună accent mai întâi pe Biserica universală și apoi pe Bisericile locale, socotind descentralizarea drept un fel de «schismă latentă»; pe de altă parte, tendința de descentralizare sau reacția împotriva centrului, care blochează drumul periferiei, tendință ce pune accent pe diversitate și pe Biserica locală, socotită în trecut o periferie pasivă. După părerea Cardinalului Suenens, tensiunea dintre centru și periferie constituie o problemă de teologie, adică implică o ciocnire între concepții diferite despre Biserică, între ecleziologia de tip colegial și ecleziologia anti-colegială. De aceea, pentru a rezolva această controversă, catolicismul nu mai poate ignora «teologia Bisericii locale».

Cu privire la oficiul nunțiilor, Cardinalul Suenens face distincție între funcția «diplomatică» și cea «religioasă». În calitate de diplomat, nunțul este ambasadorul Statului Vatican, având obligația de a stabili dialogul dintre diferite state și Roma la nivelul puterii politice, fiind lipsit astfel de contacte la nivelul poporului. Cardinalul se întreabă de ce funcția de ambasador este încredințată unui preot sau unui episcop fără popor și fără sarcini pastorale și de ce nu este încredințată laicilor, cum s-a cerut de către cel de al II-lea Conciliu de la Vatican.

Funcția religioasă a nunțului este și mai delicată, deoarece el apare ca un membru descentralizat al Curiei, a cărui sarcină este să vegheze, pe locul unde se află, la menținerea legilor canonice și să controleze pe episcopi. Fiind un «inspector dinafară», nunțul rămîne totdeauna «un corp străin» care judecă situațiile și oamenii pe baza teologiei curialiste ce i se indică de obicei. Cardinalul Suenens s-a referit apoi la o frază mai veche a sa: «Teologia unui nunțiu este mai importantă decât naționalitatea sa» — adică ceea ce trebuie avut în vedere în primul rînd este finalitatea funcțiilor nunțului —, arătînd că pentru a exercita funcția de legătură dintre periferie și centru ar fi normal ca nunțul să fie un om al locului, care să cunoască limba și obiceiurile, iar misiunea de bază a nunțului să nu fie un fel de supraveghere negativă, de control asupra episcopilor locali. Un nunțiu provenit din partea locului nu s-ar mai ocupa cu diplomația și ar fi un reprezentant al conferinței episcopale a regiunii respective. Desigur, un nunțiu prea apropiat de episcopi nu se va mai bucura de încrederea centrului.

7. *L'Unità della Chiesa nella logica del Vaticano II*, în «Il Regno» din 15 iunie 1969, p. 251–252.

8. *Ibidem*, p. 244.

Cardinalul Suenens pune în discuție însăși existența nunțiului și este de părere că, în spiritul «teologiei conciliului», rolul lui ar putea fi luat de un reprezentant al conferințelor episcopale: «Dacă de fapt sinodul episcopilor servește să stabilească — așa cum are în programul său — o comunicare directă și reală, legături cu adevărat cinstitute și fraterne între papa și conferințele episcopale, de ce ar mai fi necesară menținerea unui inspector permanent pe lângă episcopatul fiecărei țări? Ar fi suficient un delegat pentru chestiunile mai delicate. Oare, pastorația nu ar fi mai dinamică, mai eficace, mai promptă, dacă ele, conferințele episcopale, și-ar asuma răspunderea proprie în contact direct cu Roma și nu sub un control adeseori ambiguu?»⁹

Deși *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* este, după cum am amintit un document de importanță pastorală și canonică, dispozițiile sale se întemeiază pe anumite principii de ecleziologie. Documentul pune în lumină o anumită doctrină și un anumit sistem, care privesc atît raporturile dintre Biserici cît și cele dintre Biserică și Stat.

Din *punct de vedere teologic*, scrisoarea Papii Paul al VI-lea conține o serie de confuzii de ordin ecleziologic, care, de fapt, pot fi semnalate în mai toate documentele așa-zise postconciliare. În fondul ei, scrisoarea lasă să se întrevadă acele ambiguități cu privire la doctrina și organizarea Bisericii, puse în circulație de Conciliul al II-lea de la Vatican. Nu este cazul să fie expuse aici aceste confuzii. Amintim totuși că, încercînd să formuleze o doctrină despre Biserică în care să se echilibreze raportul dintre aspectul juridic și cel de trup tainic, dintre papă și episcopat, dintre primat și colegialitate, dintre Biserica universală și cea locală, dintre concepția de Biserică-Stat și cea de Biserică văzută ca o comuniune, Conciliul al II-lea de la Vatican n-a reușit să valideze niște coordonate care să depășească ruptura dintre Biserica locală și cea universală. Dintre aceste confuzii, *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* reia poziția de minimalizare a realității și valorii Bisericilor locale, de punere în umbră a episcopatului local. Cel mai pronunțat aspect teologic negativ al acestei scrisori constă tocmai în desconsiderarea autorității juridiciale și pastorale a episcopilor locali, fapt care dă papalității acel caracter anticonciliar și care ține Bisericile Romano-Catolice locale într-o stare de izolare spirituală.

Din *punctul de vedere al organizării bisericesti*, scrisoarea Papii Paul al VI-lea revalidează un mecanism central de inspecție și control pentru a contracara «tensiunea dintre centru și periferie». Papalitatea își dă seama că pentru a-și menține pretinsa sa autoritate universală nu este de ajuns un centru puternic sub forma unei Curii romane — și ea destul de criticată —, ci trebuie să se promoveze forme de prezență și acțiune mai eficiente la periferie, la extreme, în rîndul Bisericilor locale¹⁰. Încadrată în rîndul oficiilor de conducere, legația papală ar urma

9. *Ibidem*, p. 252.

10. Simpozionul de la Choire (iulie 1969) a recunoscut că punctul central al crizei actuale din catolicism îl constituie raportul dintre scaunul roman și conferințele episcopale (*From, Chur to Roma*, în «Herder Correspondance», vol. 6, nr. 9, septembrie 1969, p. 259—262).

să devină o instituție de supraveghere și control, care să atragă atenția episcopatului că puterea sa derivă de la pontiful roman, că nu are o independență jurisdicțională deplină, că singura libertate de care se bucură este libertatea de a suporta legislația impusă de Curia romană¹¹.

Din *punctul de vedere al ecleziologiei ortodoxe*, oficiul și poziția legațiilor pontificale sînt inacceptabile din mai multe motive :

1. Delegatul apostolic nu este un simplu oficiu de legătură între centrul roman și episcopatul local, ci o instituție cu autoritate superioară interpusă între Scaunul apostolic și Biserica locală. El este inclus nu atît în «mișcarea periferiei spre centru» cît mai degrabă în «mișcarea centrului spre periferie». Scrisoarea arată că «delegatul apostolic» lucrează potrivit dispozițiilor și instrucțiunilor pe care le primește de la oficiile competente ale scaunului apostolic, că el își îndeplinește sarcina sub conducerea și potrivit dispozițiilor cardinalului secretar de stat, precum și ale prefectului Consiliului pentru treburile publice ale Bisericii, căruia trebuie să-i dea seama direct despre îndeplinirea funcției încredințate de pontiful roman (art. IV, par. 5). El este deci interpretul actelor, documentelor, informațiilor și dispozițiilor care pleacă de la Scaunul apostolic (art. V, par. 2). Astfel, «delegatul apostolic» nu numai că se pare că blochează drumul Bisericii locale spre centru, cum s-a observat de unii, dar el împiedică orice legătură directă și reală între episcopatul local și Scaunul roman. El se suprapune de fapt conducătorilor Bisericii locale, avînd ca funcție ordinară sarcina de a informa Scaunul apostolic despre starea Bisericii și a ierarhiei de pe teritoriul în care lucrează (art. V, par. 2). Nici măcar conferința episcopală locală — în care episcopatul romano-catolic și-a pus atîta speranță în ultima vreme — nu iese de sub autoritatea delegatului apostolic. Deși nu sînt membri de drept ai conferințelor episcopale ale locului, delegații apostolici au dreptul de a participa la ședințele sesiunilor generale ale conferințelor episcopale, acestora revenindu-le datoria de a le comunica anticipat chestiunile ce urmează să fie tratate.

Mai mult, legații pontificali se amestecă într-o chestiune atît de importantă pentru Biserica locală cum este aceea a recrutării membrilor ierarhiei superioare, avînd sarcina de a propune dicasteriilor competente ale Curiei romane catalogul candidaților propuși pentru funcția de episcopi și ordinari. Și pentru a nu fi sub nici o formă dependent de autoritatea bisericească locală, delegatul apostolic are privilegii onorifice înaintea episcopilor și arhiepiscopilor locali, iar legația sa este scoasă de sub jurisdicția ordinarului locului.

Prin urmare, Scaunul roman folosește oficiul legațiilor papale ca o instituție jurisdicțională autonomă pentru a-și impune autoritatea sa pe plan local. Neavînd nici o legătură firească, spirituală sau canonică cu Biserica locului, deoarece nu are naționalitatea poporului din Biserica respectivă, nu este supus jurisdicției episcopatului local, nu este nici

11. Michel Aumont, *Autorité et collegialité dans l'Église*, în «L'Osservatore Romano» (ed. fr.), 17 oct. 1969, p. 2: «Se pare că aceasta (colegialitatea) nu atinge, pentru a spune astfel, autoritatea însăși a papii. Aceasta este o problemă extrem de dificilă și delicată».

membru al Conferinței episcopale, delegatul apostolic apare ca un «corp străin» ce nu poate cunoaște și interpreta viața Bisericii locale. Dincolo de aparenta și superficiala sa funcție de legătură între Scaunul apostolic și episcopatul local, oficiul legaților pontificali denotă negarea oricărei autonomii a Bisericilor locale, desconsiderarea valorilor și realităților proprii acestor Biserici, refuzul de a fi reprezentate la centru în mod direct de proprii lor conducători. De aceea legația pontificală rămîne o instituție contrară structurii Bisericii locale și a relațiilor ei cu Biserica universală.

2. Oficiul delegatului apostolic trebuie privit și sub raport misionar. Biserica Romano-Catolică trece acum nu numai printr-o criză a instituțiilor de autoritate, ci și printr-un declin pe plan misionar. Deși nu este descrisă în amănuntele ei, funcția misionară a legației pontificale este prevăzută în mod clar de *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*. Astfel delegatul apostolic este interesat direct în înființarea, dezmembrarea și desființarea diocезelor sau provinciilor bisericești. Biserica sediului său, care nu e supusă jurisdicției ordinariului locului, devine un oficiu misionar unde preoții pot săvîrși acte de cult (art. XII, par. 1 și 2). El poate desfășura o activitate misionară — în mod independent și fără avizul episcopului locului, în toate bisericile de pe teritoriul la care este trimis: «Legatul pontifical are dreptul ca după anunțarea pe cît este posibil a ordinariilor locului, să îndeplinească serviciile divine, chiar și cele pontificale, în toate Bisericile dintre hotarele legației sale» (art. XII, p. 3).

3. Legatul papal este un reprezentant al politicii religioase a Vaticanului. Scrisoarea Papii Paul al VI-lea confirmă încă o dată caracterul de Biserică-Stat al Scaunului roman. Pontiful roman vrea să folosească nunții papali — care răspund în fața cardinalului-secretar de stat și a prefectului Consiliului pentru treburile publice ale Bisericii — drept oficiu de informare și legătură între Vatican și diferite state. El este interpus între Biserica locală și Vatican, avînd dreptul să discute pactele, concordatele și convențiile care privesc raporturile dintre scaunul apostolic și guvernul statului respectiv. În această funcție diplomatică, nunțul papal tratează cu statul pe deasupra episcopatului local, nefiind obligat să ceară sfatul și părerea episcopilor decît într-un mod arbitrar și relativ. În felul acesta, Biserica Romano-Catolică locală — ai cărei episcopi, preoți și credincioși aparținînd unei națiuni — este împiedicată să aibă legături cu guvernul statului din care face parte națiunea respectivă. Ea este izolată de însuși statul din care face parte, cu ale cărei interese și idealuri sociale se identifică, fiind reprezentată pe lîngă guvern de o persoană trimisă de centru, străină nu numai de naționalitatea aceluși popor, ci și de tradițiile sale istorice, de spiritualitatea și de aspirațiile sale naționale. Din această cauză nunțul papal va fi socotit totdeauna ca un factor de separare spirituală între Biserică și

poporul unei națiuni. Trimis ca «delegat» al autorității superioare pentru a mijloci dialogul dintre Biserică și Stat, nunțiul papal va fi incapabil să reprezinte o Biserică din care nu face parte, să înțeleagă condițiile sociale în care Biserica își desfășoară activitatea, să se identifice cu nevoile și aspirațiile credincioșilor, în numele cărora pretinde că are delegația să vorbească.

Este evident acum că «tensiunea dintre centru și periferie» nu poate fi rezolvată prin actualizarea unui sistem de dominație a Curiei romane asupra Bisericilor Romano-Catolice locale. Pentru a ieși din această «criză capitală», teologi romano-catolici mai realști caută în prezent o formulă care să exprime un echilibru între colegiul episcopilor și autoritatea papii. Sugerăm aici câteva elemente ale ecleziologiei ortodoxe, care pot fi de un real folos acestei tendințe catolice ce recunoaște că una din trăsăturile generale ale teologiei Bisericii Apusene, în timpul celui de al doilea mileniu, este aceea că «a pierdut sensul importanței comunității locale»¹²:

— Recunoașterea Bisericii locale ca o realitate eclezială și sacramentală deplină. Biserica locală nu este o simplă entitate jurisdicțională, ci manifestarea locală, istorică, a Bisericii universale, după cum Biserica universală nu este o realitate abstractă, ci comuniunea Bisericilor locale; de aceea garanția unității nu stă într-o putere jurisdicțională centrală, ci în comuniunea de credință, de viață sacramentală și spirituală variată a tuturor Bisericilor locale.

— Recunoașterea principiului sinodalității episcopale și autonomiei Bisericilor locale, pornind de la funcția sacramentală de păstor a episcopului. Episcopul local, în baza hirotoniei, se înscrie în succesiunea Apostolilor și deține o autoritate jurisdicțională reală într-o comunitate dată, pe care o reprezintă în calitate de «cap» al ei, în comunione cu întreg trupul ei. A spune că autocefalia unei Biserici locale pune în pericol apartenența ei la Biserica universală înseamnă a nega succesiunea apostolică a episcopilor, în virtutea căreia toți dețin în mod egal puterea sacramentală în Biserica postapostolică. Dacă puterea papii nu e condiționată de a celorlalți episcopi, dacă papa poate lucra fără concursul episcopatului, dacă n-are nici un mandat din partea Bisericii, cum poate să-și asigure, de fapt, universalitatea primatului său?

— Recunoașterea principiului diversității în unitate. Unitatea bisericească nu este o uniformitate rigidă, pentru că există o varietate de experiențe spirituale ale adevărului comun. Astăzi se dă o și mai mare importanță principiului pluralismului doctrinar, liturgic, și canonic¹³.

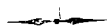
12. Joseph Ratzinger, *La collégialité épiscopale: développement théologique*, în «Textes et commentaires des décrets conciliaires» (tomul III, comentarii): *L'Église de Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1966, p. 755.

13. Comisia teologică pontificală (sesiunea oct. 1966) s-a ocupat de problema «pluralismului teologic», acceptind ca există un pluralism doctrinar legitim și necesar («L'Osservatore Romano» (ed. fr.), 17 oct. 1969, p. 7).

Nu se poate impune un sistem uniform de legi asupra întregii Biserici, neținând seama de diferențele ce există de la țară la țară. S-a spus pe bună dreptate că decît un control direct din partea Romei mai degrabă trebuie sprijinite eforturile Bisericii locale de a-și căpăta o libertate mai mare ¹⁴.

— Recunoașterea principiului loialității Bisericii față de poporul din care face parte, Biserica Ortodoxă recunoaște autonomia puterii de stat și se organizează independent de stat, dar ea nu dă organizării sale o formă juridică și o structură politică asemănătoare cu cele ale statului, pentru că în Ortodoxie Biserica nu e considerată un fel de stat confesional, ca în Catholicism.

Dacă Biserica Romano-Catolică dorește să se mențină în cursul aceluia «aggiornamento» conciliar, atunci ea nu trebuie să accepte repunerea în funcție a acelor mecanisme din tradiția curialistă care s-au dovedit și se dovedesc a fi inacceptabile din punct de vedere teologic, indezirabile din punct de vedere pastoral și desuete din punct de vedere ecumenic.



¹⁴. *The Reform of Canon Law*, în «Herder Correspondance», vol. VI, nr. 4, aprilie 1969, p. 103.

FAPTUL RĂSCUMPĂRĂRII ÎN IMNOGRAFIA BISERICII ORTODOXE

O oarecare intimitate cu opera imnografică ne-a permis să constatăm că între marile teme ale cărților de slujbă figurează în adevăr, pe primul plan, și o anumită înțelegere foarte caracteristică despre modul cum Domnul însuși a lucrat Răscumpărarea noastră și ne-am gândit că n-ar fi de loc o zădărnicié dacă ne-am putea da seama ceva mai de aproape de caracterele fundamentale ale viziunii acesteia.

Sîntem, în adevăr, veșnic ispitiți a uita că de la trecerea Domnului Hristos prin lume «ontologic» trăim, ne mișcăm și sîntem într-o cu totul nouă ordine spirituală de lucruri. E un adevărat nou Univers spiritual acela în care respirăm noi astăzi și nu-i un lucru fără importanță dacă sîntem sau nu conștienți de această adîncă realitate.

Pe scurt, informațiile pe care le-am cerut noi imnografilor privesc adică tocmai temeiurile acestea obiective și permanente ale Răscumpărării în lume, cu un cuvînt, ordinea Răscumpărării așa cum a realizat-o Domnul.

Fixarea atenției noastre, pentru studiu, asupra cărților de slujbă, nu ni s-a părut de loc nefirească într-o vreme cînd, de jur-împrejurul Ortodoxiei «Mișcările liturgice», cu lozinca lor: «lex orandi, lex credendi», sînt la ordinea zilei. Interesantele publicații ale acestor mișcări le-am urmărit multă vreme de aproape și au procurat dese prilejuri de meditație anilor noștri de studii. Dar, la originea acestei fixări, mai e și altceva. Mă refer de fapt la lectura actelor Congresului ortodox de la Atena¹. Erau multe gânduri de preț acolo. Dintre toate, m-a izbit mai cu putere o idee care revenea mereu, ca un cuvînt de ordine: «Să ne întoarcem la Sfinții Părinți». Era dovada unei sănătoase aspirații după o vreme de gîndire teologică, fără timidități și abdicări inadmisibile, fără dominantă polemică și fără servilisme față de noțiuni ori teorii venite de aiurea, dar o gîndire teologică absolut fidelă tuturor datelor realității tradiționale. Era ceea ce impune necesitatea de a ne regăsi integral propria noastră personalitate spirituală². Rezultatul a fost că lucrarea a luat proporțiile studiului de față.

Evident, atare întreprindere presupune tranșată de la început chestiunea textului și a valorii doctrinei a cărților de slujbă, pentru că, în ceea ce privește imnografia, nu dispunem de o ediție critică a textului. Din studiile speciale ce s-au făcut pînă astăzi asupra imnografilor, am putut afla apoi că, la stadiul actual al cercetărilor, nu putem cunoaște în cele mai multe cazuri nici adevărata identitate a autorului cărui îi sînt atribuite imnele și, citeodată, nici măcar dacă imnele

1. *Procès-Verbaux du premier congrès de théologie orthodoxe à Athènes, Atena, 1939.*

2. Astăzi, aceasltă regăsiere o impun, o dată cu rațiunile specifice de existență ale Ortodoxiei (ca structură creștină autonomă) nu mai puțin necesitățile dialogului ecumenic.

În chestiune aparțin cu adevărat autorilor identificați³. Mai mult, producția imnografică nu este egal de întinsă în toate versiunile tipărite: versiunea slavonă și română au o imnografie mult mai bogată decât versiunea grecească. E ceea ce ne-a și silit uneori, în cursul studiului, să recurgem la versiunea slavonă în loc de textul grec, pentru a controla exactitatea afirmațiilor versiunii românești.

Rezultă de aici că, în aceste condiții, un studiu întemeiat pe textul cărților de slujbă, e condamnat dinainte? E drept, e o mare satisfacție să te știi în fața adevăratului text de la obârșie al fiecărui imn, să poți identifica de fiecare dată, cu precizie, imnograful, într-un cuvânt, să poți determina textul și proveniența exactă a imnelor. Spiritul autentic al Bisericii nu-i robit însă acestor preocupări de critică modernă. E ușor de înțeles că, din moment ce Biserica și-a însușit un imn, problema autorului rămâne secundară. Prin faptul acestei adopțiuni imnul în chestiune a intrat în adevăr într-o nouă unitate de duh, într-o nouă apartenență: de aici încolo, adevăratul lui autor devine Biserica.

Nimic nu se opune așadar la studierea cărților de slujbă, considerând toată imnografia ca opera unui singur autor și considerând Biserica drept autor al tuturor imnelor. E punctul de vedere pe care l-am adoptat.

De asemenea, în ceea ce privește textul imnelor, e destul să ia cineva contact mai de aproape cu diferitele versiuni ale imnografiei bisericești ca să-și dea seama că — chiar admitând presupusele interpolări⁴ — toate eventualele divergențe de text se reduc în fond la simple chestiuni de amănunt fără o prea mare însemnătate din punct de vedere doctrinar. Astfel știind lucrurile, putem întrezări cu ușurință autoritatea doctrinară ce revine cărților de slujbă.

Sîntem, e drept, o Biserică eminentamente patristică. Necunoscînd o epocă de hegemonie scolastică în Răsăritul ortodox, pînă în zilele de astăzi, Sfinții Părinți dau tonul. Cînd e vorba însă de imnografie, — deși odraslă bună a gândirii patristice⁵, — totuși valoarea ei doctrinară nu se judecă după autoritatea personală a cutărui sau cutărui imnograf, chiar dacă cei mai de seamă făcători de imne sînt totodată și mari Părinți și Dascăli ai Bisericii, precum: Efrem Sirul, Sofronie al Ierusalimului, Ioan Damaschin, Teodor Studitul etc. Evident, în Biserica Ortodoxă nu avem, după cîte știm, o consacrare oficială a autorității cărților de slujbă.

Dar chiar dacă consacrarea întregii imnografii e rezultatul «practicii și experienței»⁶, al uzului comun, din moment ce Biserica și-a

3. Pr. P. Vintilescu, *Poezia imnografică*, București, 1937, p. 307—308, anexa B., cap. V, ad. 6, p. 87—90.

4. Ne gîndim în special la «interpolările» din cărțile de cult implicate în chestiunea primatului lui Petru.

5. Faptul e vădit chiar din simplul punct de vedere cronologic. Deși pînă la epoca primelor tipăriri și chiar pînă în prima jumătate a secolului al XIX-lea creații sporadice de imne s-au mai putut ivi, se știe în adevăr că adevăratul proces de codificare a cărților de slujbă în starea lor de astăzi s-a încheiat, de fapt, în cursul secolului al X-lea și în prima jumătate a secolului al XI-lea (Cf. Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 149—157). Sîntem așadar în plină epocă de suveranitate patristică.

6. Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 149.

însușit cărțile de slujbă, este evident că în calitatea ei de autor al lor, Eiserica nu putea să nu le investească cu propria ei autoritate.

Cărțile de slujbă reprezintă de fapt învățătura de fiecare zi a Bisericii. Ele sînt, ca structură, expresia autorizată și mereu vie a întregii predanii patristice, contemporană cu toate veacurile. E o formă a tradiției sfinte, izvor de doctrină dumnezeiască: «lex credendi» ajunsă «lex orandi».

Există așadar o strînsă relație între inmografie și *dogmă*, chiar dacă nu toate imnele sînt integral dogmatice. S-ar putea stabili un adevărat paralelism chiar; din acest punct de vedere, între inmografie și iconografie: inmografia reprezentînd poezia pusă în slujba dogmei, după cum icoana reprezintă arta plastică în slujba dogmei (misterului credinței).

Dar inmografia mai are și alt avantaj față de unul sau altul din Sfinții Părinți, luați separat. Ori de cîte ori e vorba de marile adevăruri tradiționale de credință, găsim, în adevăr, în cărțile de slujbă, toate indicațiile necesare unei complete sinteze doctrinare patristice, altfel spus — o justă viziune de ansamblu asupra acestor adevăruri.

Noi n-am putut verifica exactitatea faptică a acestei afirmații decît într-un singur caz; există însă bune temeiuri să credem că de privilegiul acesta nu se bucură numai doctrina Răscumpărării. Între altele, găsim, în adevăr, că nu-i fără o anumită semnificație, din acest punct de vedere, de pildă, coincidența *aparitiei canonului ca gen poetic*⁷, în inmografie, cu *epoca de mare sinteză patristică* a Sfîntului Ioan Damaschin.

Dimpotrivă este cu puțință ca în cărțile de slujbă să avem pregătit un *providențial criteriu de ortodoxie*, ceea ce constituie un motiv în plus pentru a le avea într-o cît mai bună ediție.

Importanța pe care o capătă un studiu de doctrină întemeiat pe cărțile de slujbă, în aceste condiții, nu poate scăpa nimănui. Totul este să nu fie pierdut din vedere nici unul din elementele esențiale ale sintezei inmografice.

În studiul nostru n-am plecat la drum cu nici o teorie plăsmuită dinainte. Ne-am supus dimpotrivă, docili, indicațiilor tradiționale pe care ni le-au servit imnele. Și am constatat, de pildă, mai întii că înțelegerea Răscumpărării presupune, la inmografi, admiterea cîtorva realități de căpetenie. Ne-am oprit să le identificăm și să le conturăm cît mai precis fizionomia. De aici a rezultat prima parte a lucrării noastre: *Temeiurile Răscumpărării*.

Cu această ocazie, am aflat, între altele, că toată opera Răscumpărării, pentru inmografi, nu este altceva decît restaurarea pur și simplu a omului și a lucrurilor, nu în condiția, ci în planul divin de la început, mijloc suveran fiind singură iconomia de taină a existenței Domnului, o înfăptuire uriașă care a deschis nesecate și permanente fîntîni de înnoire, la îndemîna fiecărui om pe lume.

7. Canonul, ca gen poetic, e un vast poem în nouă ode. În inmografia bizantină el apare pe la finele secolului al VII-lea și mai ales în secolul al VIII-lea.

De asemenea, am constatat apoi că fiecare moment mai însemnat din viața Domnului are în cărțile de slujbă o anumită importanță pentru Răscumpărare. Am urmărit cu imnografii, cât s-a putut mai credincios, pe Mîntuitorul în fiecare din aceste momente. Datele culese le-am organizat însă pe cicluri. De aici partea a doua a studiului nostru : *Treptele Răscumpărării*, cu cele patru momente ale ei :

a) Răscumpărarea văzută ca dar gratuit de iubire divină, adus pe pămînt în ceasul întrupării, sau *Taina Răscumpărării în ciclul întrupării (Nașterea și copilăria Domnului)* ;

b) Răscumpărarea înfățișată ca operă de iluminare (naștere din nou, cunoaștere de sus și transfigurare), ca o anticipare și preînchipuire a crucii și învierii, sau *Taina Răscumpărării în ciclul vieții publice a Domnului* ;

c) Răscumpărarea ca dar subordonat împlinirii unei condiții de dreptate, altfel spus — Răscumpărarea ca «dobîndă» a unui efort reprezentativ de colaborare a omului cu Dumnezeu, sau *Taina Răscumpărării în ciclul Sfintelor Patimi* ;

d) Și, în sfîrșit, Răscumpărarea văzută ca efectivă ordine nouă de lucruri, spiritual, definitiv restabilită în toate marile ei funcții înnoitoare și de îndumnezeire, sau *Taina Răscumpărării în ciclul învierii*.

Rînd pe rînd, am precizat mai întîi care sînt, după cărțile de slujbă, înfăptuirile răscumpărătoare specifice fiecăruia din aceste momente pentru ca pe urmă, de fiecare dată, să aflăm tot de la imnografi și principiile după care ei înțeleg aceste înfăptuiri răscumpărătoare.

În sfîrșit, nu se poate contesta existența, în imnografie, a unui impresionant raport al Răscumpărării cu diavolul. Cum vom vedea însă puterea diavolului de a domni peste oameni, departe de a constitui pentru el un «drept» riguros, se verifică dimpotrivă la imnografi, în ciuda tuturor aparențelor, drept o simplă penalitate a căderii, penalitate care, evident, e chemată să dispară o dată cu iertarea «neascultării». Este în tot cazul, un alt aspect al Răscumpărării, cu o problematică specială. De aici, partea a treia a studiului nostru : *Taina Răscumpărării și diavolul*.

Astfel, în substanța ei, ordinea Răscumpărării ne-a apărut drept un dar gratuit de iubire divină la întruparea Domnului ; un dar subordonat totuși împlinirii condiției de dreptate a ispășirii, la Patimă ; pus în toate condițiile lui de rodnicie și îndumnezeire, la Înviere. De fapt, *întruparea, crucea și învierea*, cu respectivele lor rosturi, acestea sînt cele trei momente fundamentale pe care tradiția imnografică le pune la îndemîna modului de gîndire și de viață creștină, în problema de care ne ocupăm. Avem de-a face, în fond, cu o taină de atotputernică iubire divină care închide în ea o taină de «dreptate», — adunate însă într-un neînchipuit efort teandric de transfigurare, spre țelul final al vieții : *iericita îndumnezeire*, «Dumnezeu totul în toate» (I Cor. XV, 28).

În cărțile de slujbă, referințele de care vorbim sînt totuși departe de a se prezenta ca informațiile dintr-un tratat. Pentru că aici avem de-a face dimpotrivă cu simple evocări, cu aluzii și cu insinuări fugare, risipite ici și colo în cele cîteva zeci de mii de imne ale cîntării bise-

ricești. Descoperirea ca și înțelegerea lor reclamă, firește, un efort de atenție, iar cel ce nu se poate opri asupra lor nu mai înțelege nimic.

În schimb, în loc de o simplă expunere ordonată a datelor, acolo unde era nevoie, am explicitat postulatele speculative discret ascunse în meșteșugitele aluzii ale inmografilor, tratând, cu alte cuvinte, cărțile de slujbă nu ca pe o arhivă, ci, pe cât a fost cu putință, cu problematica pe care o reclamă un document de permanentă actualitate, așa cum și sînt de altfel.

Mai rămîne să spunem că indicațiile imnelor, de obicei, nu se pierd în cheștiuni de amănunt; aidoma unor puncte de reper într-un ținut de inefabil, aluziile cărților de slujbă se mărginesc dimpotrivă să evoce doar liniile mari a ceea ce rămîne veșnic o taină vie, neconținut activă în inima lumii și a omului.

Ca încheiere subliniem trăsătura distinctivă a doctrinei, pe care o vedem cu deosebire în caracterul cosmic, intim și comunitar totodată al Răscumpărării din viziunea inmografilor, caracter întreit care apare ca o premisă extrem de importantă pentru deschiderea față de lume și față de om a gîndirii și a vieții, în Ortodoxia modernă.

Nu este o întîmplare desigur faptul că însăși invocarea Duhului salvator, în Ortodoxie, reflectă, ca o sete purtată la adîncuri, expresia acestui triplu caracter:

«Împărate ceresc, Mîngîietorul, Duhul Adevărului, *Care pretutindena ești și toate le împlinești, Vistierul bunătăților și Dătătorule de viață, vino și te sălășluiește întru noi și ne curățește pe noi de toată spurcăciunea și mîntuiește, Bunule, sufletele noastre*».

TEMEIURILE RĂSCUMPĂRĂRII

Urmărirea lucrării răscumpărătoare e condiționată în cărțile noastre de slujbă de admiterea cîtorva date de căpetenie. Deasa lor repetare vădește convingerea sfinților făcători de canoane că, îndată ce le pierdem din vedere, dumnezeiescul edificiu al Răscumpărării nu își mai destăinuie cheia care face cu putință justa lui înțelegere.

Cu deosebire trei șiruri de date împlinesc funcțiunea aceasta de cadru teologic obligatoriu față de doctrina Răscumpărării. Ele privesc: 1. Originea și motivul Răscumpărării; 2. Persoana Răscumpărătorului; și 3. Scopul Răscumpărării.

Vom schița de aceea mai întii, cît mai cuprinzător cu putință, fizionomia lor.

I. — Originea Răscumpărării

Că Răscumpărarea *purcede, ca o înfăptuire în veac, dintr-o tainică inițiativă divină rînduită, în toate amănuntele ei, din veșnicie, o arată* — în graiul lor plin de străveche mireasmă — un întreg șir de țropare.

Iată adevărul acesta spus de câteva din cele mai reprezentative: *Troparul Bunevestiri*:

«Astăzi este începătura mîntuirii noastre și arătarea tainei cei din veac (τῆς σωτηρίας ἡμῶν τὸ κεφάλαιον καὶ τοῦ ἀπαλώνομος μυστηρίου ἢ φανερωσις): Fiul lui Dumnezeu, iu Fecioarei se face și Gavriil darul bine-i vestește. Pentru aceasta și noi Născătoarei de Dumnezeu împreună cu dînsul să-i strigăm: Bucură-te cea plină de dar Domnul este cu tine!»⁸.

Alte tropare ne șugerează că tainica rînduială din veci a lui Dumnezeu cuprinde nu numai întruparea:

«Doamne, vrînd să plinești cele ce ai rînduit din veac (πληρῶσαι βουλόμενος ἃ ὤρισας ἀπαλώνομος) din toată făptura slujitori tainei tale ai luat: din îngeri pe Gavriil, din oameni pe Fecioara, din ceruri steaua, din ape Iordanul (καὶ ἐκ τῶν ὕδάτων Ἰορδάνην). Întru care fărădelegea lumii ai pierdut, Mîntuitorul nostru, slavă Ție!»⁹.

În sfîrșit, alt șir de tropare lasă să întrevădem, cuprinsă în sfatul cel mai presus de veac al lui Dumnezeu, toată binecunoscuta lucrare a Răscumpărării:

«Taina cea din veac ascunsă și de îngeri neștiută (τὸ ἀπαλώνομος ἀπόκρυφον... μυστήριον), prin Tine, Născătoare de Dumnezeu, celor de pe pămînti s-a arătat (τοῖς ἐπὶ τῆς γῆς πεφανέρωται), Dumnezeu întru unire neamestecată întrupîndu-se (σαρκούμενος) și crucea de bunăvoie pentru noi luînd, prin care înviînd pe cel înlîi zidit, a mîntuit de moarte sufletele noastre» (Σταυρὸν... ἀναστήσας... ἔσωσε)¹⁰.

Negreșit izvorul unei asemenea doctrine nu-i geniul imnografilor, oricît de mari ar fi ei. De fapt, autorii cunoscuți sau necunoscuți ai acestor tropare nu fac decît să transpună în straie de imn un adevăr pe care l-au întrezărit, cu înfățișări deosebite, în dumnezeiasca Descoperire.

Apostolul Pavel, de pildă, vorbind despre iconomia lui Dumnezeu al cărei slujitor este, amintește și de doctrina pomenită în troparele de mai sus, astfel:

«Binecuvîntat fie Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, Cel ce întru Hristos ne-a binecuvîntat pre noi în cereștile locașuri, cu tot felul de binecuvîntări duhovnicești; precum în El ne-a fost ales mai înainte de întemeierea lumii ca să fim sfinți fără prihană în fața

8. Mineiul pe martie, în 25 de zile: sfîrșitul vecerniei mici. Mineiul pe septembrie, în 8 zile: vecernia mare, stih. VI: «Astăzi Anna cea steapă naște pe fiica lui Dumnezeu cea mai aleasă din toate neamurile, spre locașul lui Hristos Dumnezeu împăratului tuturor și ziditorului, spre plînirea dumnezeieștii rînduiei prin care iarăși ne-am zidit noi pămîntenii și ne-am înnoit din stricăciune spre viața cea nefcctată».

9. Mineiul pe ianuarie, în 6 zile: Slavă... a litiei.

10. Octoih: Duminică, glasul al 4-lea, troparul Invierii.

«Plinitu-s-a și s-a săvîrșit cit este după a noastră putere, Hristoase Dumnezeu nostru, taina iconomiei Tale: căci avem amintirea morții Tale, văzut-am chipul invierii Tale, umplutu-ne-am de a Ta nesfîrșită viață, îndulcibi-ne-am de hrana Ta cea neîmpușinată, de care binevoiește a ne învrednici pe noi toți și în veacul ce va să fie» (Liturgia Sfintului Vasile cel Mare, Rugăciunea preotului la potrivirea Sfintelor Daruri).

Lui, mai înainte rînduindu-ne, în a Sa iubire, să ne înfieze prin Iisus Hristos, potrivit bunei găsiri cu cale a voinței Sale»¹¹.

Iar altă dată, scriind despre același lucru, folosește aceleași cuvinte, pe care mai târziu, le întilnim într-unul din troparele amintite :

«Cuvîntul lui Dumnezeu este — zice Apostolul — *taina cea ascunsă din veacuri și din neamuri, iar acum dată pe față sfinților*; acestora voit-a Dumnezeu să le arate care este bogăția slavei acestei taine între neamuri, adică Hristos cel dintru noi, nădejdea mării»¹².

Adevărul revelat despre întocmirea planului Răscumpărării în taina lui Dumnezeu din veșnicie este deci același și în Sfînta Scriptură și în cărțile de slujbă. Și aceasta, mai întii, pentru că aceste cărți nu sînt decît răsunetul credincios al Scripturii, dar poate și pentru că adevărul de care vorbim află un tîlc pînă și în smerita noastră înțelegere. Nu ne e greu de loc, în adevăr, să cugetăm că, statornicînd «mai înainte de a fi lumea» planul Său creator, Dumnezeu — cunoscînd deslușit dinainte toate faptele de care-i aveau în stare libera făptură ome-nească, deci și căderea¹³ — a putut fixa, tot atunci, din veșnicie și iconomia răscumpărării în toate amănuntele ei pe care le cunoaștem. Simpla comparație ne arată însă că inmografii au reușit să dea acestor adevăr un stil de expresie propriu: simplu, adînc și plastic ca într-o icoană.

II. — Motivul Răscumpărării

La întrebarea : ce L-a îndemnat pe Dumnezeu să ia, din veșnicie, inițiativa răscumpărătoare al cărei cuprins e bine cunoscut astăzi lumii, — cărțile de slujbă, de acord cu toată predania, răspund: Dumnezeu care ne-a creat *din bunătate*¹⁴ ne-a răscumpărat *din iubire*.

Evident, pentru un creștin, adevărul acesta este de la sine înțeles

11. Efes. I. 3—5

12. Col. I. 26—27.

13. *Mineiul pe aprilie*, în 21 zile: Can. II, Oda III ș.a. «Cel fără de ani cu firea... *văzînd mai înainte... păcatele mele în ani, s-a văzut din Tine sub ani*».

14. Dumnezeu este Binele suprem — spun Sfinții Părinți (Dionisie Areopagitul, Grigorie din Nisa, Maxim Mărturisitorul, Grigorie Palama) și esența binelui este să se comunice, să se dăruiească, să se facă participat, să se împărtășească. Comunicabilitatea aceasta a Binelui suprem — după înțelegerea creștină — nu stă însă sub imperiul necesității, ca în filozofia elenistică (Plotin ș.a.). Dumnezeu nu creează pentru că nu poate altfel, pentru că ar fi constrîns să creeze de propria Sa bunătate.

Nefiind un automat ci o persoană inteligentă, vie, suverană, dăruirea lui Dumnezeu stă — după arătările credinței — la dispoziția liberei Sale voințe: împărtășirea lui Dumnezeu, comunicarea Lui, va fi numai ceea ce El a hotărît să fie și nimic altceva. Teoretic vorbind, Dumnezeu putea, era liber să nu creeze lumea. Dar alegînd să creeze, făptura lui nu va fi o emanație necesară din substanța Sa proprie ca în panteism; lumea va fi, dimpotrivă, o participare la Binele suprem al lui Dumnezeu prin actul liber și suveran *al creației din neîntîlc*: așa a fost voia Lui.

Iată ce înțelege creștinătatea cînd vorbește — după inspirația Scripturii (de ex., Ps. CXXXVI) — de *creația lumii din bunătate*. E o bunătate supusă liberei deliberări divine, de aceea se mai numește și *înțelepciune*, adică bunătate conformă unei orînduirii fixate de inteligentă.

De fapt, cărțile de slujbă pun *la izvorul creației* cînd puterea lui Dumnezeu, cînd bunătatea, cînd mila, cînd înțelepciunea Lui. Iată numai cîteva indicații, luate la împlinare:

a) «Cu *voia* cea dumnezeiește lucrătoare, Doamne al tuturor. Cel ce ești în trei ipostasuri și Atotțiitor, cerurile ai întîns ca o piele, apoi și adîncul pămîntului ai spînzurat, cu palma Ta cea atotputernică» (*Octoih*, Miezonopectica de Duminică, glasul I, Oda VIII, stih 1).

și apriori, din moment ce Dumnezeu este iubirea însăși¹⁵. Dar nu sîntem constrînși la această extremitate: în cărțile de slujbă datele abundă. Iată, mai întii, am zice, afirmarea faptului brut, dacă ne este îngăduit acest calificativ cînd e vorba de iubirea din care a purces Răscumpărarea noastră :

«Cu aceste fericite puteri (îngerești) și noi, iubitorule de oameni, Stăpîne, strigăm și grăim: Sfînt ești și preasfînt, Tu și Unul-Născut Fiul Tău și Duhul Tău cel Sfînt, Sfînt ești și preasfînt și de mare cuviință e slava Ta, *Care lumea Ta așa ai iubit-o, încît pe Unul-Născut Fiul Tău L-ai dat* (ὄψτως ἡγάπησας) *ca tot cel ce crede într-Însul să nu piară, ci să aibă viața de veci*»¹⁶.

E pur și simplu repetarea, amplificată de veacuri de pietate, a neasemuitei descoperiri pe care Însuși Fiul lui Dumnezeu întrupat ne-a făcut-o :

«Dumnezeu, atît de mult a iubit lumea, încît pe Unul-Născut, Fiul Său L-a dat, ca oricine crede într-Însul să nu piară, ci să aibă viață veșnică»¹⁷.

Fiindcă Dumnezeu există în Treime de ipostasuri, ca «o lumină în trei străluciri»¹⁸ și deoarece ipostasurile Sfintei Treimi sînt o *singură voință*, după cum sînt o singură ființă — inefabila ființă infinită — e de la sine înțeles că iubirea aceasta a Tatălui e împărțită în egală măsură și de Fiul și de Duhul Sfînt. Cărțile de slujbă țin însă să ne arate că iubirea de a ne răscumpăra stătea într-un mod cu totul deosebit la inima Celui care a lucrat Răscumpărarea noastră: la inima Logosului făcut om.

«Din sîmurile Părintelui Tău neosebindu-Te, Unule născut Cuvinte al lui Dumnezeu, ai venit pe pămînt, *pentru iubirea de oameni* (διὰ φιλανθρωπίαν) om făcîndu-Te fără schimbare; și crucea și moartea ai răbdat cu trupul, Cel ce ești fără patimă cu Dumnezeirea și înviind din morți, nemurire ai dăruit neamului omenesc și mare milă»¹⁹.

Iar cugetarea la adîncul «filantropiei» Logosului provoacă adevărate revărsări de recunoștință în numele întregii omeniri răscumpărate :

b) «Toate le-ai adus cu Cuvîntul Tău și cu Duhul, *pentru bunătatea Ta Doamne*, apot m-ai făcut jivină cuvîntătoare ca să slăvesc sînt numele Tău întru tot puternic: iar eu mai ales cu faptele mele ceie rele totdeauna nu te cinlesc» (*Ocioid*, Vecernia de Dumînică, glasul I, stih. 1).

c) «Multumim Ție, Imperate nevăzut, *Care cu puterea Ta cea nemăsurată și cu mulțimea mîlei Tale din neștiință la ființă toate le-ai adus...* (*Liturghier*, Rugăciunea protului după Tatăl nostru).

d) «Doamne Dumnezeul nostru, *Cel ce cu înțelepciunea Ta cea negrăită ai făcut pe om din farină și l-ai format cu podoabă și frumusețe și l-ai înrîmusețat ca pe un prețios și ceresc dar, spre lauda și bucurîntia slavei și împărăției Tale, că l-ai creat după chipul și asemănarea Ta...*» (*Echologhiu*, Rugăciunea de iertare la morți). 15. I Ioan IV, 8, 16.

16. *Liturgia Sfîntului Ioan Gură de Aur*, Rugăciunea protului înainte de prefacerea Sfîntelor Daruri, la Sfînt, Sfînt, Sfînt, *Mineiul pe aprilie*, în 8 zile: Oda IV, irmos.

17. Ioan III, 16.

18. *Liturghier*, Rînduiala Sfintei Împărătanii: Rugăciunea Sfîntului Simeon Noul-Teolog, *Mineiul pe noiembrie*, în 23 zile: Oda V, irmos.

19. *Penticostar*, Miercuri în Săptămîna luminată, la Laude, stih IV: «Insumi am venit să slujesc lui Adam celui ce sărăcise, *cu al cărui chip m-am îmbrăcat de bunăvoie, Eu Ziditoru*,

«O nespūsă iubirea Ta de oameni, Hristoase, și negrăitele bunătăți («Ὁ τῆς ἀφράστου σου Χριστέ φιλανθρωπότητος καὶ ἀβήρων ἀγαθων) că pe mine, omul, văzindu-mă pierind în temnița iadului, patimi răbdând, m-ai mîntuit. Pentru aceasta Te binecuvîntăm pe Tine Stăpînul tuturor și Te preainălțăm întru toți vecii»²⁰.

Obiectul de predilecție al acestei dumnezeiești iubiri de oameni stă într-o anumită însușire foarte determinată, care dă ființei omenești tot prețul ei deosebit pe scara ființelor: e chipul lui Dumnezeu din om²¹.

«Pentru dragostea chipului Tău, Milostive (Δι'ἀγάπης, Οὐκτίμων, τῆς σῆς εἰκόνας) ai stăut pe crucea Ta și s-au topit neamurile (s-au șters deosebirile dintre neamuri), că Tu ești, Iubitorule de oameni, țaria și lauda mea»²².

Dar, în dragostea Logosului de a ne răscumpăra, lîngă iubirea Lui de oameni stătea prezentă și bucuria supunerii Lui iubitoare față de Tatăl, Care-i încredința această misiune. E un adevăr nou care evocă, în același timp și anumite locuri din Scriptură²³ dar și una din trăsăturile cele mai caracteristice ale teologiei Sfinților Părinți din Răsărit²⁴.

bogat fiind cu Dumnezeuira și să-mi pun suflul meu mintuire pentru dînsul, Cel ce sînt nepătimitor după Dumnezeu» (*Triod*, Lunea Palimilor, Oda I, stih 11).

20. *Octoih*, Duminică, glasul al 6-lea: Canonul Crucii și Învierii, Oda VIII, stih III.

21. În general chipul și asemănarea lui Dumnezeu din om se înțeleg într-un fel cu totul raționalist, care ignoră chemarea omului la trăirea divină. A fi creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, pentru această înțelegere, înseamnă a purta o ființă spirituală înzestrată cu conștiință, cu voință liberă și rațiune. Altfel și nimic mai mult.

Sub toate rezervele de cuviință, ne permitem a crede că înțelegerea aceasta e radical trunchiată. În realitate, după Sfinții Părinți (cf. J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les pères grecs*), omul e chemat să se împărtășească din Dumnezeu, pînă la a se face un Dumnezeu-creat (cf. Sf. Simeon Noul-Teolog).

Chemarea aceasta împlinită, se numește *asemănare*, deiformizare, îndumnezeire.

Dar dacă asemănarea este — după cum lămurit se vede — o participare, o împărtășire *recreată* din firea dumnezeiască, ce este atunci chipul lui Dumnezeu în om?

Privit static, chipul este exact ceea ce spune și înțelegerea raționalistă de mai sus, numai că Sfinții Părinți îl văd sub un alt unghi: pentru ei chipul este o împărtășire *creată* din chipul cel recreat al lui Dumnezeu care e Logosul (*Mineiul pe decembrie*, în 26 zile: vecernia, stih I), cu alte cuvinte o icoană creată a Logosului, în noi, *persoana umană din om*, icoană care însă nu dispăre niciodată din om, chiar atunci cînd acesta este lipsit de asemănare și la această icoană face aluzie iconograful.

Privit dinamic însă, chipul se confundă cu vocația ființei noastre la viața divină, cu temeliele firești ale asemănării, ale îndumnezeirii în noi și stă la rădăcina ființei noastre spirituale, ca o fundamentală idee diriguitoare de destin. Căci după Sfinții Părinți chipul și asemănarea nu sînt trunchiate și indiferente între ele: chipul după ei este «rănit», «căzut», «bolnav», «întunecat», fără asemănare; iar asemănarea este împlinirea și frumusețea cea firească a chipului (Sf. Vasile cel Mare).

Ca și asemănarea, în iconomia lui Dumnezeu chipul diferă de la om la om, cum diferă particularul de particular într-o noțiune generală. «Toată viața noastră religioasă — spune, cu dreptate Paul Claudel (în *Présence et Prophétie*, p. 97) — este atenție: ia *intenția particulară* pe care a avut-o Dumnezeu chemîndu-ne la existență; ia *icoana particulară de asemănare* pe care s-a îndurat să și-o aduză prin persoana noastră». Se poate de altfel vorbi de un chip al lui Dumnezeu în fiecare individ, după cum se poate vorbi și de chipul lui Dumnezeu în omenirea întregă și în fiecare popor.

22. *Mineiul pe septembrie*, în 13 zile, Canonul, Oda IV, irmosul.

23. II Cor. VIII, 9. Luca XXII, 42; Ioan III, 17; IV 34; V. 30; II, 8.

24. Lăsînd la o parte chestiunea «Filioque», înțelegerea tainei Sfintei Treimi — pe cit

«Ca să se plinească bunăvoința Tatălui, am venit pe pământ îmbrăcându-Mă în sărăcie (ὡς πληρωθῆ τοῦ πατρὸς ἡ εὐδοκία, ἦλθον ἐπὶ γῆς ἔνδυσάμενος πτωχεῖαν). Cerul îmi este Mie scaun și pământul așternut și ție (lui Ioan Botezătorul) grumazii îmi plec, că la aceasta am venit; botează-Mă pe Mine și întru Mine se vor curăți greșelile oamenilor»²⁵.

Ființa iubirii dumnezeiești, Care ne-a adus Răscumpărarea, îmbracă, la rîndul ei, nuanțe din cele mai mișcătoare, în cărțile noastre de slujbă. În meditația imnografilor, mizeriile pe care păcatul strămoșec le-a adus pe pământ, și mai ales cruzimea cu care diavolul, moartea și iadul apăsau asupra oamenilor, sînt înfățișate ca niște stări de lucruri pe care iubirea de oameni a lui Dumnezeu a sfîrșit prin a nu le mai putea suferi. *Înduioșarea aceasta divină* față de adîncă mizerie omenească a dezlănțuit iconomia Răscumpărării noastre. Iată de ce adeseori Răscumpărarea e atribuită *bunătății divine*:

«N-ai suferit Stăpîne pentru bunătatea (δὲ εὐσπλαγχνία) să vezi pe om muncindu-se de moartea păcatului, ci ai venit și l-ai mîntuit cu singele Tău, făcîndu-Te om, Cel ce ești binecuvîntat și proslăvit»²⁶.

Alte ori, mișcat de felul cum Dumnezeu nu mai caută la *nevrednicia* oamenilor, ci, fiindu-i milă de neputința și de slăbiciunea lor, hotărăște să-i răscumpere, uitînd parcă *dreptatea* osîndeii pe care ne-o luasem prin cădere, imnograful atribuie răscumpărarea — *milostivirii divine, milei, iubirii Sale pure, gratuite*²⁷:

«Făcătorul tuturor, Ziditorul și Stăpînul, plecîndu-Se pentru milostivirea cea negrăită și pentru singură iubirea Sa de oameni (ἀβρόχῃ εὐσπλαγχνία καμπτόμενος καὶ μόνη φιλανθρωπία τῆ αὐτοῦ) pe cel ce l-a alcătuit cu minile Sale văzîndu-l căzut, s-a milostivit și a-l ridica pe dînsul a binevoit, prin zidire preafîndumnezeită și prin smerenia Sa»²⁸.

este oamenilor cu puțință — a fost căutată pe altă cale în Apus și pe altă cale în Răsărit, chiar înainte de schismă. E un fapt de istorie.

La apuseni, începînd cu Fer. Augustin și culminînd cu scolasticii, unica natură divină comună ipostasurilor pare lucru mai ușor de înțeles din taina Sfintei Treimi; latura dificilă a problemei este la ei înțelegerea caracterului personal al ipostasurilor în sînul naturii unice.

La răsăriteni, exact dimpotrivă, rolurile personale ale ipostasurilor s-au părut Sfinților Părinți din Răsărit mai ușoare de înțeles din taina Sfintei Treimi. Cu lux de amănunte ei scot în lumină aceste roluri personale și cînd scriu despre viața Ipostasurilor în sînul Dumnezeirii, și cînd scriu despre activitatea lor în lume. Patrologia e martoră. Latura misterioasă a problemei era pentru ei în ce fel aceste Ipostasuri divine atît de reale sînt o singură natură divină concretă și vie, o singură voință. Ei au rezolvat problema, prin doctrina întrepătrunderii ipostasurilor (*περιχώρησις*) care, dacă nu suprimă dificultățile, e o soluție profundă și inteligibilă.

Firește, deosebirea de înțelegere pe care o semnalăm e as'azi un fapt recunoscut (Cf. Théodor De Régnon, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, vol. IV); iar ceea ce este caracteristic Răsăritului — sublinierea rolului personal al fiecărui ipostas în parte — se resimte pe alocuri, cum e și firese și în cărțile de slujbă.

25. *Mineul pe ianuarie*, în 4 zile: Slavă.. la Laude. *Prohodul Domnului*, Starea I, stih 60: «Fiind ascultător Tatălui, Cuvinte, pînă la iad Te-ai pogorit, Iisuse al meu și pe neamul omenesc l-ai înviat».

26. *Octoih, Duminică*, glasul al 2-lea, Canonul Învierii, Oda VII, stih I.

27. *Octoih, Duminică*, glasul al 8-lea, Canonul Învierii, Oda IV, stih I: «Tu pe mine cel eram vrăjmaș, foarte m-ai iubit; Tu cu deșertare străină Te-ai pogorit pe pământ, îndurate Min-tuitoarele, de defăimarea prostiei mele nelenpădîndu-Te și petrecînd întru înălțimea slavei Tale celele negrăite, pe mine cel mai înainte necinsit m-ai preamărit».

28. *Mineul pe noiembrie*, în 20 zile: Ices, Oda VI.

Ca toate acțiunile lui Dumnezeu însă, iconomia iubirii Lui răscumpărătoare se conformează unei orînduiri fixate de înțelepciunea divină, orînduire care permite acestei iubiri să-și atingă scopul: adică, răscumpărarea lumii, în modul cel mai vrednic de Dumnezeu. Urmarea este că innografiile atribuie uneori răscumpărarea acestei negrăite înțelepciuni :

«Pre Dumnezeu Cuvîntul, cel din Dumnezeu, Care cu negrăită înțelepciune (ἀφῆρη σοφία) a venit să înnoiască pe Adam cel căzut rău prin mîncare întru stricăciune, din Sfînta Fecioară negrăit întrupîndu-se pentru noi, cu un gînd întru laude îl slăvim»²⁹.

Ordinea aceasta a înțelepciunii divine se manifestă, între altele, prin introducerea unei condiții de dreptate în planul divinei iubiri răscumpărătoare. Evident, nu poate fi vorba de dreptate strictă între Creator și creatură. Orice raport de dreptate strictă presupune o anumită egalitate între cei în cauză. Or, ce egalitate poate exista acolo unde diferențele sînt infinite iar dependența totală, situație agravată n plus și de condiția noastră de vinovați? Dar unde nu poate fi vorba de dreptate strictă, poate fi vorba de o oarecare dreptate întemeiată pe un fond de milă, de bunătate, de iubire. Și așa sînt toate raporturile de dreptate între noi și Dumnezeu : în adevăr, n-ar putea fi vorba de dreptate între noi și Dumnezeu dacă El nu s-ar fi milostivit mai întii să ne facă să existăm.

Prezența condiției de dreptate în iconomia răscumpărării o vedem mai întii în această aluzie a innografului la parabola celor doi datornici³⁰.

«Tu dreptate și stîntire nouă Te-ai făcut (Σὺ δικαιοσύνη... ἡμῖν γέγονας) și mîntuire sufletelor că ne-ai adus Tatălui îndreptați și mîntuiți, primind asupra-ți datoria cu care eram datorii» (ἀναθε ἀμενος ἡμῖν τὸ ὀφειλόμενον ἐπιτίμων)³¹.

Cărțile de slujbă ne mai prezintă însă și un alt aspect al dreptății: răscumpărîndu-ne, Dumnezeu a găsit cu cale nu numai să ne ceară nouă împlinirea unei condiții de dreptate față de El, ci și-a impus și Lui să procedeze după o anumită dreptate, față de una din creaturile sale: față de diavolul care ne stăpînea. Asupra acestui aspect al dreptății vom mai reveni la locul rînduit, dar ținem să-l semnalăm de pe acum :

«Veniți toate neamurile blagoslovitului lemn să ne închinăm, prin care s-a făcut veșnică dreptate (δι' οὗ γέγονεν ἡ αἰώνιος δικαιοσύνη) căci cel ce a amăgii pe strămoșul Adam prin lemn, prin cruce se amăgește și,

29. *Mineitul pe sep:embrie*, în 22 zile : Oda IX, Irmos.

30. Matei XVIII, 23—35.

31. *Octoih*, Simbăta, glasul al 4-lea : Stihovna laudelor, stih III. *Triod*, Joia Palimilor : Oda IX, stih III : «Judecătorie nevinovate, de voie ai venit să stai Hristoase înaintea judecării lui Pilat, ca să ne scapi de datoriile noastre ; drept aceea ai rădat bunule a fi rănit cu trupul, ca toți să luăm mîntuire».

fiind surpat, cade cădere cumplită cel ce a ținut prin tiranie împărăteasca zidire; cu singele cel dumnezeiesc veninul șarpelui se spală; și blestemul s-a dezlegat cu osîndirea cea pe dreptate (καταδίκης δικαίας) cu nedreaptă judecală cel drept fiind osîndit, căci cu lemnul se cădea să se vindece lemnul și cu patima celui fără de patimă să se dezlege patimile cele prin lemn ale celui osîndit. Ci slavă, Hristoase Împărate, înfricoșătoarei Tale rînduiei celei pentru noi, prin care ai mintuit pe toți, ca un bun și de oameni iubitor»³².

Știind din cartea Proverbelor³³ că desfătarea Logosului e de a se afla cu fiii oamenilor, innograful și-a permis, se pare, să strecoare în iconomia mîntuirii și o notă de grație, în duhul Cîntării Cîntărilor: la dumnezeiasca întocmire a planului răscumpărării, mai înainte de toți vecii, viziunea neprihănirii fără seamăn a celei mai privilegiate dintre făpturile chemate de El la existență — curăția și frumusețea Maicii Domnului — ar fi jucat pentru Logos rolul de tainică *atracție și chemare întru răscumpărarea noastră* :

«Ca un trandafir din văi, Curată, ca un crin cu bun miros, cunoscîndu-te pe tine Făcătorul nostru Domnul, a iubit frumusețea ta, Curată (ἡράσθη σου τοῦ κάλλους, Ἄγνη) și acum va să se întrupeze din singele tău, ca pentru bunătate să gonească duhoarea cea rea a înșelăciunii»³⁴.

Împlinirea Răscumpărării — negrăit plănuită de iubirea Lui de oameni gratuită — Dumnezeu o încredințează în fine puterii Sale atotstăpînitoare. Se cuvenea deci ca innografii să nu scape din vedere nici acest aspect al planului răscumpărării :

«Minunat ești Dumnezeule... și cu volnicia cea împreună-lucrătoare și atotputernică ai venit în lume (συνεργία διὰ παντοδυνάμου ἐξουσία κόσμου ἐπεδημίμας). căutînd ca să împodobesti zidirea Ta, cu negrăită intruparea cea din Maică care nu știe de bărbat, neschimbîndu-Te după Dumnezeire, punînd așezămînturi și ani spre a noastră mîntuire»³⁵.

Cît de străină de duhul cărților de slujbă este ideea unei necesități³⁶ care ar fi obligat pe Dumnezeu să ne răscumpere, o arată credem, pînă la evidență, toată această simfonie de nuanțe, brodată de iconografi pe tema fundamentală a divinei iubiri gratuite din care a odrăslit răscumpărarea noastră. Se adeverește astfel și în această privință, acordul profund dintre cărțile de slujbă și Sfînta Scriptură.

Poate, oare, înțelegerea omenească întrezări ceva din modul tainic cum iconomia răscumpărării s-a născut din iubirea divină? Se pare că da.

În adevăr, ce *necesitate* ar fi putut să-l oblige pe Dumnezeu să ne răscumpere? Au invocat unii necesitatea ce ar rezulta din faptul că

32. *Mineiul pe septembrie*, în 14 zile: Slavă... a vecerniei.

33. Prov. VIII, 31.

34. *Mineiul pe martie*, în 21 zile, Oda VIII, stih III.

35. *Mineiul pe septembrie*, în 1 zile: Stîhoavna vecerniei, stih III.

36. Ne gîrdim aici la juridismul teologic rigid din: *Cur Deus homo* al lui Anselm de Canterbury. E un act de dreptate să recunoaștem că marii scolastici (Thoma d'Aquino, Duns Scot) și

păcatul a desființat orînduirea pe care Dumnezeu o așezase la început. Dumnezeu, se spune, era dator să nu se lase înfrînt de triumful răului. Dar e numai o aparență.

Catastrofa a fost în adevăr prevăzută în planul creator, iar osînda cutremurătoare și dreaptă, ca însuși misterul dreptății lui Dumnezeu.

Dar răsкупărărea, care nu se impunea prin nimic lui Dumnezeu ca necesitate, convenea, răspundea în modul cel mai înalt Ființei lui de iubire. Și iată de ce Răsкупărărea a fost concepută. E primul triumf al iubirii.

Dar nu numai atât. O dată ce s-a hotărît să ne răsкупere, ce putea să-l oblige pe Dumnezeu să ne trimită pe însuși Fiul Lui preaiubit? N-avea El în infinitul atotputerniciei Sale atîtea alte posibilități să ne răsкупere? Dumnezeu însă a ales mijlocul cel mai de necrezut: «atît de mult a iubit lumea, încît pe *Unul-Născut Fiul Său L-a dat*». Iată triumful total al iubirii.

Evident, inmografii nu fac speculații. Cărțile de slujbă se mulțumesc să mărturisească datele Scripturii și să ne transmită rodirile meditației Sfinților Părinți, care ne arată toate perfecțiunile lui Dumnezeu, manifestîndu-se în Răsкупărărea, la porunca iubirii, a bunătății:

«Bun, El e mișcat de milă pentru omul căzut; înțelept, El nu ignoră mijlocul de a ne mîntui; dar e în firea înțelepciunii de a ține seamă de dreptate...»³⁷.

Și rodirile acestui dreptar de cugetare, inmografii ni le dăruiesc în stilul lor: în meșteșugite aluzii simple așezate ici și colo în cursul imnelor.

III. — Persoana Răsкупărătorului

O icoană tot atît de credincioasă ne dau cărțile de slujbă și despre persoana Răsкупărătorului. Nu vom întocmi aici, se înțelege un tratat de hristologie, deși cu siguranță datele n-ar lipsi. Gîndul nostru este numai să semnalăm părțile, aspectele ființei Domnului pe care cărțile de slujbă le socotesc direct angajate în iconomia Răsкупărării. Desigur, mințile oamenilor pot imagina orice — și adevărurile credinței au întîlnit eretici destui de-a lungul a douăzeci de veacuri. Singurul inconvenient e doar că cine nu pornește de la datele tainei riscă să constate că nu-i apt să înțeleagă Răsкупărărea din cărțile noastre de slujbă.

În realitate Biserica își cunoaște bine Răsкупărătorul și imnele ei ni-l propovăduiesc neschimbat. Ar fi de ajuns, în adevăr, numai să-și amintească cineva doctrina tuturor ereticilor condamnați (Arie, Sabelie, Macedonie, Nestorie, Eutihie, Dioscor, Apolinarie, Sever, Pir, Sêrgbie, Onoriu etc.), pe care-i evocă de mai multe ori pe an³⁸ cărțile de

teologii de frunte catolici mai noi (J. Rivière, L. Richard etc.) deși conservă liniile principale ale sistemului anselmian, nu-l mai urmează pe Anselm în această privință. Insuși titlul de articol scris de un teolog mai nou (L. Richard: *La Rédemption mystère d'amour*) e concludent.

37. Grigorie de Nissa, *Marea Cateheză*, cap. 22, P.G., XLV, 59.

38. *Penitenciar*, Duminica VII (Sinod I Ecumenic): Slavă... de la litie; *Mineiul pe iulie*, în 16 zile: Duminica Sfinților Părinți (Sinodul al IV-lea Ecumenic), vecernie, stih II; *Mineiul pe octombrie* în 11 zile: Duminica Sfinților Părinți (Sinodul al VII-lea Ecumenic), vecernie, stih VI.

slujbă, ca să-și dea lămurit seama de ceea ce cu nici un chip Răscumpărătorul nu este.

Cu adevărat El nu este o ființă obișnuită. E cea mai plină de mister ființă din cîte au călcat vreodată pe pămînt, a cărei grandoare nu-și află măsură decît doar în grandoarea unică a misiunii Sale. Răscumpărătorul nostru, în adevărata identitate a ființei Sale, este *Dumnezeu-Omul Iisus Hristos*³⁹, figura dumnezeiască a omului și icoana omenească a lui Dumnezeu.

Nu este tropar aproape în care imnografii să nu facă amintire că Răscumpărătorul e Dumnezeu⁴⁰. Spus în cîteva cuvinte, ei învață că Răscumpărătorul lumii e Dumnezeu identic, după ființă, cu Dumnezeu Tatăl și cu Duhul Sfînt⁴¹ și că El e al doilea din cele trei Ipostasuri care alcătuiesc taina de nebirit a Ființei infinite și anume: Înțelepciunea, Logosul, Fiul, Cuvîntul cel născut din Tatăl ca lumina din lumină — o dată cu veșnicia, și care, la plinirea vremii, pentru noi oamenii și pentru a noastră mîntuire, a binevoit a lua trup din Fecioara Maria, și, păstrîndu-și neschimbată veșnica lui Dumnezeire, s-a smerit pe Sine și s-a făcut om. Este, după cum vedem, pur și simplu doctrina Soboarelor de la Niceea și de la Calcedon, transpusă în imne. Iată drept ilustrare pe cel mai complet și mai reușit dintre ele: admirabilul și binecunoscutul imn «Unule-Născut», atribuit teologului Justinian Împăratul⁴².

«Unule-Născut, Fiule și Cuvîntul lui Dumnezeu (Ὁ Μονογενὴς Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ) Cel ce ești fără de moarte și ai primit, pentru mîntuirea noastră, a Te intrupa (σαρκωθῆναι) din Sfînta Născătoare de Dumnezeu și puturea Fecioara Maria; Care neschimbat Te-ai intrupat (ἀτρέπτως ἐνανθρωπήσας) și răstignindu-Te, Hristoase Dumnezeule (Χριστέ ὁ Θεός) cu moartea pe moarte ai călcat. Unul fiind din Sfînta Treime, împreună slăvit cu Tatăl și cu Duhul Sfînt (Εἷς ὢν τῆς ἁγίας Τριάδος) mîntuiește-ne pre noi»⁴³.

Faptul evident că acest imn celebru nu este decît o tălmăcire de melod a dogmei Soboarelor de la Niceea și de la Calcedon ne dispensează de a mai aminti că doctrina lui izvorăște de-a dreptul din sfînta Descoperire; cînd e vorba de dogmă, lucrul se înțelege de la sine.

Dar după cum firea, natura dumnezeiască a Logosului — în urma unirii Lui cu omul — rămîne neschimbată (ceea ce era, deoarece El «ceea ce a fost a rămas»⁴⁴, același lucru trebuie mărturisit și despre firea, natura Lui omenească: ființa de om pe care și-a unit-o Logosul

39. *Octoih*, Duminică: glesul al 8-lea: Oda V, stih II: «Intocmai este cu Tatăl Fiul Fecioarei Cuvîntul lui Dumnezeu, ipostas desăvîrșit în două firi: *Iisus Domnul Dumnezeu desăvîrșit și om*».

40. De asemenea «Mărturisirile de credință ale Bisericii»: Crezul, Mărturisirea de credință înaintea Sfîntei Împărtășanii; profesiunea: «Dumnezeu este Domnul», la utrenie; la împărtășirea credincioșilor: «Bine este cuvîntat Cel ce vine în numele Domnului» etc.

41. *Octoih*, Duminică, glesul al 3-lea: Oda IV, stih I: «Odrăslă îndoită din Tatăl ca dintru o rădăcină a odrăslit Fiul și Duhul cel drept stîlpări împreună de o ființă și dumnezeiește sădile și flori împreună fără de început, ca să fie trei lumini ale Dumnezeirii».

42. Sf. Gherman al Constantinopolului, *Rerum eccl. contemplatio*, P.G., XCVIII, 404, apud Mitrofanovici, *Liturgica*, 1929, p. 539.

43. *Orologiu*, Rînduiala obednîței.

44. *Mineiel pe decembrie*, în 26 zile: vecernia, stih. I.

este întru totul asemenea cu natura omenească a lui Adam după cădere. E trup și suflet, voință liberă și rațiune superioară, e om supus durerii, muncii, oboselii, morții; cunoaște somnul, foamea, marea dragoste și jertfa, are, într-un cuvânt, toate însușirile unei ființe omenești normale, întregi și active. Un singur lucru îl desparte de noi: fiind născut pe cale suprafirească⁴⁵, El nu s-a împărtășit vinovăției adamice; așijderea, în toată existența Sa pe pământ, El n-a cunoscut păcatul⁴⁶. El e drept, sfânt, fără de păcat:

«Pe omul cel căzut (τὸν πεσόντα ἄνθρωπον) L-ai primit asupra-Ți, Stăpîne Hristoase, din pînțelece fecioresc tot intrupîndu-te și nici cu un păcat împărtășindu-Te (μόνος ἀμαρτίας μὴ μετασφών) pe el tot din stricăciune l-ai mintuit cu precuratele Tale palimi⁴⁷.

Un lucru nu mai puțin vrednic de notat este că, ori de cîte ori e vorba de contribuția firilor Logosului, în lucrul Răscumpărării, imnografii acordă o atenție și o importanță cu totul deosebită uneia din cele mai de seamă însușiri ale Lui *ca om: voinței Sale libere* voind să indice, parcă, în felul acesta, că ființa umană a lui Iisus nu era un automat mort în mâinile Logosului, ci un organ original de lucru — vrednic de Creator — o individualitate umană *psihologicește* liberă, spontană, autonomă:

«Stăpîne, Mintuitorul meu, negrăit ai lucrat mintuirea mea, prin amîndouă firile Tale, cu singură voirea de însăși stăpînire» (αὐτεξουσίῳ θελήσει)⁴⁸.

Iar în altă parte, și mai lămurit:

«Născut-ai Preacurată Fecioară pe Cuvîntul întrupat, în două ființe și în două voci (οὐσίαις ἐν δυοῖν... καὶ θελήμασιν), pe Cel ce minunat ne-a arătat intrările mintuirii, nouă celor ce am fost robiți de înșelăciune»⁴⁹.

Imnografii ne previn, în sfîrșit, să nu credem că unirea lui Dumnezeu cu omul, în ființa divino-umană a Domnului, s-ar fi făcut prin *amestecarea naturii* Lui dumnezeiești cu firea Lui omenească. Ei socotesc erezie o atare înțelegere a ființei Răscumpărătorului. Adăugăm că o asemenea unire ar fi și imposibilă și ar fi anulat însăși Răscumpărarea. Imposibilă, pentru că natura divină este necompozabilă: simplitatea divină nu admite amestec; și ar fi anulat Răscumpărarea, pentru că, după Sfinții Părinți, Domnul Hristos a răscumpărat numai ceea ce și-a unit⁵⁰, ori pe cine ar mai fi răscumpărat El, dacă firea Lui omenească

45. *Octoih*, Duminică, glasul al 6-lea, Canonul III, Oda IX, stih III: «Război te-ai arătat aievea al Dumnezeirii, întru care haina trupului Cuvîntul și-a țesut, Dumnezeu făcînd chipul meu Fecioară; întru care îmbrăcîndu-se pe toți la mintuiri, pe cei ce din cuget curat pe tine te slăvesc».

46. *Triod*, Săptămîna I, Luni, pavecernița: Oda IX, stih. VI: «Hristos s-a făcut om, împreunîndu-se cu mine prin trup și toate cîte sînt ale firii cu voia a plînit afară de păcat» (Ioan VIII, 46).

47. *Octoih*, Duminică, glasul al 5-lea: Canonul Invierii, Oda IX, stih I; *Octoih*, Glasul al 5-lea, Stihovna, la vecernia mică, stih II: «Bucură-te cu totul fără prihană... pe Cel ce a luat firea noastră din singiurile Tale și are suflet înțelegător și de sine stătător. Că fără de lipsă îmbrăcîndu-se întru Adam, a mintuit pe om a doua oară zidîndu-l».

48. *Mineiel pe tunie*, în 14 zile: Canonul I al Născătoarei, Oda IX.

49. *Mineiel pe iulie*, în 9 zile: Canonul Născătoarei, Oda IV.

50. Sf. Grigorie de Nazianz, *Epistola CI*, P.G. XXXVII, 181.

n-ar mai fi fost firea noastră, ci un amestec? Evanghelia e martoră însă că Domnul Hristos a avut o fire de om ca și a noastră. Și cărțile de slujbă transmit această mărturie: cele două firi ale Domnului erau e drept *nedespărțite*, în ființa Lui, dar *neamestecate*:

«Cel ce s-a îmbrăcat în firea mea *fără schimbare, fără amestecare, fără despărțire* (ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως, ἀμερίστως), călcînd cu dumnezeiască putere pe tiranul, vrăjmașul cel potrivnic, a alergat iarăși cu dînsa (firea) la Părintele. Să piară birfelile ereticilor! Iară noi cu gînd creștinesc să-L slăvim»⁵¹.

Atunci, în care latură din ființa Domnului s-au unit Dumnezeu și omul? În genul lor simplu, imnografii ne-o spun cît se poate de lămurit: Dumnezeu se face om și omul se face Dumnezeu, nu prin schimbarea firilor, ci prin *adunarea lor într-un singur ipostas comun: Logosul*.

Cu alte cuvinte: deși liberă, spontană, autonomă din punct de vedere *psihologic*, cum am văzut că este natura umană a Domnului nu mai alcătuieste o unitate *aparte, independentă* din punct de vedere *ontologic*: Omul-Isus nu-și mai aparține Lui însuși. El a trecut întreg, — cu autonomia Lui psihologică cu tot, ca o minunată unealtă vie —, în apartenența *imediată* a altui proprietar *ontologic*, a altei persoane, a altui ipostas: Logosul.

După cît ni-i dat să înțelegem, toată taina întrupării, în substanța ei, stă așadar în faptul că ființa de om a Domnului a primit ca ipostas — din primul ei moment de existență — pe însuși ipostasul de totdeauna al firii Lui dumnezeiești⁵². Urmarea este că, în ființa Domnului Isus, după întrupare, omul și Dumnezeu nu mai sînt două unități separate (Nestorie); deși rămîn deosebite, cele două firi alcătuiesc dimpotrivă o singură unitate vie umano-divină, avînd un singur centru comun de unificare, de apartenență și de atribuție a totului întreg: ipostasul Logosului. Logosul este astfel o persoană care ființează nedespărțit și săvîrșește tot nedespărțit și în perfectă armonie toată lucrarea Sa, împlinind două genuri de lucrări deodată: ca Dumnezeu și ca om, asemenea unui organist care poate cînta la orgă pe mai multe registre dintr-odată. Logosul trăiește cu alte cuvinte, deodată și pe registrul omenesc și pe cel dumnezeiesc al existenței: aceeași persoană divină; ca om, trăiește viață de om: se naște, muncește, învață, pătimește și moare pe cruce; și aceeași persoană, în aceeași vreme, ca Dumnezeu, trăiește viață de Dumnezeu: creează, susține și guvernează universul. Dar nu numai atît: în noua unitate a Logosului întrupat, Dumnezeu și omul rămînînd nedespărțiți, apare în plus și un nou gen de lucrare, omul și Dumnezeu lucrează unul prin altul (Dumnezeu lucrează prin om și omul lucrează prin Dumnezeu), Dumnezeu și omul se *întrepătrund*.

51. *Penticostar*, Săptămîna VII, miercuri, Stihovna vecerniei, stih III.

52. *Penticostar*, Duminica tuturor sfinților: Canonul I, Oda IX, stih I: «După firea cea dumnezeiască și fără de început *singur prin Tine fiind*, Te-ai alcătuit cu lucrarea trupului, *înlocuind pe acela* întru Tine însuși. *Cuvînte al lui Dumnezeu...*». *Mineiul pe iunie*, în 29 zile. Oda V, a Născătoarei: «*Întrupatu-s-a Dumnezeu după ipostas*, Curată, din tine cu trupul unindu-se și rămînînd nemicșorat...».

E uriaș, e unic, e uluitor, desigur. Dar aceasta este, neîndemînatec zugrăvită în sărmăne îngăimări omenești, sublîma, adevărata, tainica față a Răscumpărătorului. Cărțile de slujbă stau martore :

«Veniți toate neamurile să lăudăm cu glas de bucurie pe Preasfînta Fecioara și de Dumnezeu Născătoarea, lămuritoarea firii omenești, comoara nespusei minuni; că întru aceasta s-a lucrat nouă lucrări noi: Cel fără de început se începe, Cuvîntul se întrupează, Dumnezeu om se face, ca pe om să-l facă Dumnezeu, nu prin schimbarea firilor ci prin unirea cea după ipostas. (οὐ τροπῆ τῶν φύσεων ἀλλ' ἐνώσει τῇ καθ' ὑπόστασιν) ⁵³ pentru că unul este în două firi desăvîrșit, lădă despărțire cunoscîndu-se și voitor și lucrător după amîndouă ființele, același (προέρχεται γὰρ εἷς... ἐν δυοῖς τελείαις ταῖς φύσεσιν... θεληματικῶς, ἐνεργητικῶς καθ' ἑκατέραν οὐσίαν, ὁ αὐτός) incredințînd adevărul economiei celei mîntuitoare, *Hristos Dumnezeuul nostru* cel ce dă curățire lumii, pace și mare milă» ⁵⁴.

Întregul interes pentru răscumpărare al acestei doctrine se va vedea mai încolo. O singură concluzie ni se pare însă de pe acum capitală: mai poate să ne mire plîntărea de putere răscumpărătoare și răsfrîngerea universală și cosmică ce recunoaștem unora din faptele Domnului Iisus, din moment ce ne aflăm înaintea faptelor unui ipostas care-i însuși Dumnezeu ?

Funcțiuni comunitare. — Dar o dată cu prezența *personală* a Logosului, făptura de om a Domnului Hristos e înzestrată, după cărțile de slujbă, și cu alte cîteva însușiri speciale care sînt de natură să întregescă icoana reală a Răscumpărătorului nostru.

Pe lîngă perfecțiuni personale, Domnul Hristos e înzestrat în adevăr și cu cîteva perfecțiuni care reprezintă un mandat, o menire comunitară față de restul omenirii. Trei din ele ni se par esențiale :

1. În primul rînd, Logosul întrupat ne este prezentat ca *principiul de îndumnezeire al oamenilor*, sau în graiul imnografilor, ca: «îndumnezeitorul firii omenești» ⁵⁵.

Corect, îndumnezeire înseamnă participarea oamenilor — pe cît le este îngăduit de Dumnezeu — la energiile necreate ale ființei dumnezeiești; în cazul de față însă îndumnezeire înseamnă pur și simplu participare la energiile *ființe îndumnezeite* a Domnului Hristos (Ioan I, 16).

Or, menirea Domnului Hristos de îndumnezeitor al oamenilor este adevărată, în cărțile de slujbă, de însăși numirile cele mai obișnuite ce i se dau de imnografi.

53. Vezi totuși și unele imne care au: «După ființă» (κατ' οὐσίαν) în loc de: «după ipostas» (καθ' ὑπόστασιν). Cf. *Mineiul pe octombrie*, în 14 zile: Oda VIII. Și acum... Evident, e o eroare.

54. *Octoih*, Duminică, Glasul al 6-lea, Slavă... a Sthoavnei, la vecernia mică. *Mineiul pe ianuarie*, în 29 zile: Svetilna ș.a.: «Fecioară Născătoare de Dumnezeu, tu ai născut negrăit în două voi și în două firi și într-un ipostas pe Dumnezeu cel ce a sărăcit pentru noi pînă la cruce, răstignindu-se din voia Sa, și nouă ne-a dăruit bogăția dumnezeirii, Preacurată».

55. *Octoih*, Duminică, glasul al 6-lea: Canonul Învierii, Oda IV, stih II: «De acum șarpele nu-mi va mai pune înainte dumnezeire mincinoasă, că Hristos, *îndumnezeitorul firii omenești*, acum mi-a deschis mie de iznoavă cărarea vieții».

Astfel, ca să introducem puțină ordine în nesfârșita lor felurime, un întreg șir de imne îl sărbătorească pe Domnul, mai întâi ca «Izvorul învierii»⁵⁶, ca «Schimbător al stricăciunii»⁵⁷, ca «Izvor al nemuririi»⁵⁸. Ca să înțelegem cum trebuie, e destul să știm că nemurirea (*ἀθανασία*), nestricăciunea (*ἀφθαρσία*) adică nepătimirea și învierea (*ἀνάστασις*) sînt cele trei fețe sub care Sfinților Părinți greci — din care se inspiră imnografiile — le-a plăcut să vadă stadiul suprem al îndumnezeirii⁵⁹ cît privește rolul causal atribuit de aceste numiri Mîntuitorului, nu mai e nevoie de nici un comentariu.

Dar nu numai atît. Un grup și mai mare de imne ni-L înfățișează pe Domnul Iisus ca : «Dătător de viață»⁶⁰, ca «Izvor al vieții»⁶¹ ca «Viața cea ipostatică»⁶², sau ca «Viața lumii»⁶³; foarte apropiate de acestea, alte imne — poate cele mai numeroase dintre toate — ni-L prezintă apoi ca «Dătătorul de lumină»⁶⁴, ca «Lumina cea din lumină»⁶⁵, ca «Lumina cea adevărată»⁶⁶, ca «Dumnezeu luminătorul»⁶⁷, ca «Focul cunoștinței»⁶⁸, ca «Soarele Dumnezeirii cel luminat»⁶⁹, ca «Dreptul adevăr»⁷⁰, ca «Soarele cel înțelegător»⁷¹, ca «Lumina lumii»⁷². În sfîrșit, un alt grup — mult mai restrîns — vorbește de Domnul Hristos ca de «podoaba»⁷³ și de «împodobitorul lumii»⁷⁴. Explicația e cît se poate de simplă pentru că — pentru cel ce știe că Logosul, ca Dumnezeu, este Viața, Lumina, Frumusețea însăși — numirile acestea date Domnului atestă, în felul lor, că pentru imnografi, întruparea nu este decît un mijloc ca energiile divine amintite să se dăruiască tuturor, îndumnezeindu-i⁷⁵.

Imnografiile știu însă că, în iconomia divină, îndumnezeirea e supusă unei condiții de îndreptare, de restaurare a lumii. Și iată de ce apar, în foarte multe imne și numiri ca acestea date Domnului Hristos : «Soarele Dreptății»⁷⁶, «Sfîntul Sfinților»⁷⁷, «Fîntina curăției»⁷⁸, «Mîntuirea cea

56. Intre foarte multe alte locuri cităm : *Triod*, Sîmbăta Patimilor ; Oda VII, stih. III.

57. *Octoih*, Duminică, glasul al 3-lea, Subascultătorul.

58. *Mineitul pe iulie*, în 3 zile : Oda VII ș.a. 59. Cf. Jules Gross, *op. cit.*, concluzia.

60. *Octoih*, Binecuvîntările Invierii ș.a. 61. *Mineitul pe aprilie*, în 24 zile : Oda V, irmos.

62. *Mineitul pe mai*, în 24 zile : Oda III ș.a. E de notat că în unele tropare în loc de «ipostatică» avem «ipostatnică», de exemplu : *Mineitul pe noiembrie*, în 19 zile, Canonul II, Oda III ș.a.

63. *Mineitul pe decembrie*, în 24 zile : Oda V ș.a.

64. *Mineitul pe aprilie*, în 4 zile : Oda V, irmos.

65. *Mineitul pe decembrie*, în 20 zile : vecernia, stih III.

66. *Orologiu*, Ceesul I, rugăciunea finală.

67. *Mineitul pe aprilie*, în 1 zi, Oda IX, irmos final.

68. *Mineitul pe aprilie*, în 15 zile : Oda IX ș.a.

69. *Mineitul pe decembrie*, în 9 zile : Canonul II, Oda VI, irmos.

70. *Mineitul pe octombrie*, în 7 zile : Oda V ș.a.

71. *Mineitul pe noiembrie*, în 2 zile : Oda V ș.a.

72. *Mineitul pe noiembrie*, în 20 zile : Oda V ș.a.

73. *Mineitul pe ianuarie*, în 8 zile : Canonul II, Oda IV, ș.a.

74. *Mineitul pe februarie*, în 11 zile, Oda III ș.a.

75. *Mineitul pe noiembrie*, în 1 zi : Canonul II, Oda VI : «Lumina cea neapropiată al născut-o cu trup, Preacurată, Care luminează toată lumea cu razele Dumnezeirii».

76. *Mineitul pe decembrie*, în 25 zile : Troparul serbării.

77. *Mineitul pe iulie*, în 8 zile : Oda VI ș.a.

78. *Triod*, Vineri în Săptămîna I : Sedealna III, stih I.

înființată»⁷⁹, «Îndreptătorul tuturor»⁸⁰, «Doctorul oamenilor»⁸¹, «Rîul Păcii»⁸².

Dar pentru a ilustra, într-un mod mult mai puțin laborios, prezența adevărului de care vorbim în cărțile de slujbă, vom cita câteva indicații în stare, poate, să spună mai mult decît o simplă înșirare de numiri.

Plecînd de la străvechi imagini tradiționale, iată, de pildă, cum evocă uneori melozii rolul de îndumnezeitor al Mîntuitorului :

«Din rădăcina lui Iesei a odrăslit toiagul și acesta a purtat floarea care pe tot omul cu mireasma dumnezeirii (τῷ μύρω τῆς θεότητος)⁸³.

În binecunoscuta predilecție a Răsăritului ortodox pentru semnul spiritual al «Luminii» și al «Vieții» însăși îndumnezeirea adusă lumii de Logos e văzută uneori sub unul sau altul din aceste simboale. Din nenumăratele mărturii ale cărților de slujbă, iată în adevăr două imne cu desăvîrșire remarcabile din acest punct de vedere, deși termenul de îndumnezeire nu este rostit în nici unul din ele :

«Lumină fiind întregimii membrelor omenești și Ochi al trupului lumii acesteia, Dumnezeule și Cuvînt (Ὁμομα ὁλομελείας βροτῶν καὶ ὀφθαλμὸς τοῦ κοσμικοῦ τοῦ σώματος, ὑπάρχων Θεὸς καὶ Λόγος) Făcător de obște al ochilor și Ziditor cunoscîndu-Te și acum din amestecarea tînei și a scuipatului, ai luminat ochii orbului, cu degetele Tale cele ce fac și tîna și vederea: pe care dobîndînd-o cel ce se cunoștea mai înainte între cei născuți că nici nu vedea soarele, Te-a văzut pe Tine Soarele cel dulce, văzînd chipul Celui ce ne-a zidit pe noi, pentru milostivirea cea negrăită»⁸⁴.

Cel de-al doilea imn e o neprețuită relicvă din evlavia creștinătății antice, binecunoscutul imn al vecerniei :

«Lumină lină (φῶς ἱλαρὸν) a Sfintei Slave a Tatălui ceresc celui fără de moarte, celui Sfînt și Fericit, Iisuse Hristoase, venind la apusul soarelui, văzînd lumina cea de seară, lăudăm pe Tatăl și pe Fiul și pe Sfîntul Duh, Dumnezeu. Vrednic ești în toată vremea a fi lăudat de glasuri cuvioase, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce dai viață (ζωὴν ὁ διδούς) pentru aceasta lumea Te slăvește»⁸⁵.

Să nu se creadă însă că rolul acesta de îndumnezeitor, pe care cărțile de slujbă îl recunosc Domnului Hristos, este o invenție a imnografilor. Doctrina aceasta nu este decît Descoperirea divină din Evanghelia după Ioan despre Logosul întrupat ca Viață și Lumină a oamenilor⁸⁶, trecută însă prin meditația Sfinților Părinți din Răsărit. De altfel, pînă și termenul «îndumnezeirea» este în substanța lui scriptu-

79. Mineiul pe aprilie, în 23 zile : Canonul II, Oda IV ș.a.

80. Mineiul pe septembrie, în 1 zi : Oda V, a Născătoarei.

81. Octoih, Duminică, glasul al 6-lea : Troisnic, Oda VIII ș.a.

82. Mineiul pe ianuarie, în 2 zile : vecernia, stih III.

83. Mineiul pe septembrie, în 9 zile : Slavă... la Oda IV.

84. Pentecostar, Duminică VI : vecernie. stih I.

85. Orologiu, La rînduiala vecerniei.

86. L. Richard, *Le dogme de la Redemption*, Bloud et Gay, Paris, 1932, p. 6...

ristic⁸⁷. Dar el ne lasă să vedem de pe acum și una din finalitățile pozitive ale Răscumpărării.

2. O dată cu menirea de principiu îndumnezeitor, cărțile de slujbă recunosc Domnului Hristos și un rol reprezentativ față de omenirea întregă: *Domnul Hristos pentru inmografi este în adevăr Noul Adam solidar cu toată familia omenească.*

Nimeni nu ignoră, desigur, că, după iconomia divină, o strînsă solidaritate — și fizică și spirituală — leagă pe toți membrii neamului omenesc de protopărintele lor Adam. Atîrna de el, în adevăr, în calitatea lui de reprezentant al naturii omenești întregi, ca solidaritatea aceasta să funcționeze în bine sau în rău, pentru el și pentru ultimul din descendenții lui. Greșeala lui Adam, în puterea acestei solidarități, a adus însă nenorocirea pentru toți. Or, o solidaritate tot atît de organică îl leagă, după aceeași iconomie divină, și pe Domnul Hristos de natura omenească al cărei cap și reprezentant este în calitatea Lui de nou Protopărinte al naturii omenești, de Nou-Adam.

Imnografiile adevăresc doctrina aceasta în mai multe feluri: unele imne se mulțumesc pur și simplu să constate că întrupîndu-se, Domnul Hristos s-a constituit, ipso facto, Adam al doilea; cum e de pildă, imnul acesta:

«Inchipuindu-Te, pentru milostivire, Hristoase, întru Adam omul cel dintîi, al doilea Adam te-ai arătat din Fecioară (ἐκ Παρθένου ὠφθης δεύτερος Ἀδάμ) și în Muntele Taborului Te-ai schimbat la față, descoperindu-Ți Dumnezeirea, Mintuitorul meu»⁸⁸.

Alteori, imnele sugerează că faptul acesta răspunde unei intenții din iconomia Răscumpărării. O spune destul de discret; e drept, imnul următor:

«Hristoase, Cel ce însuși ai ridicat căderea lui Adam, făcîndu-Te Nou Adam (τὴν ἔκπτωσιν τοῦ Ἀδάμ, νέος Ἀδάμ γεγονώς ὁ μόνος ἀνέστησας), pe cruce mîinile pironindu-Ți și cu trestia bătîndu-Te de bunăvoie, și oțet și fiere gustînd, preainălțăm înălțimea mării milostivirii Tale»⁸⁹.

Noul Adam nu este însă reparația în carne și oase a individualității primului Adam. Domnul Hristos este — ne previn imnele — un «Adam nou, duhovnicesc»⁹⁰. Imnografiile ne obligă astfel să gîndim că în ființa lui duhovnicească, — id est: în izvorul neseecat de îndumnezeire așezat în El pentru noi toți —, ca urmare a condiției Lui de icoană divină a noii omeniri, în mintea și în iubirea Lui, lărgite cu puteri de cunoaștere și de iubire de-a dreptul dumnezeiești, Domnul Hristos a fost înzestrat, după iconomia divină, cu tot ce-i trebuia, ca să poată purta în El toată omenirea trecută, prezentă și viitoare și pe fiecare om în parte, în modul cel mai distinct cu putință. E clar în adevăr — după analogia inmografiilor — că Hristos este Omul care poartă în El duhovnicește toată omenirea, întocmai precum Adam cel

87. II Petru I, 4: «Ca să vă faceți părtași dumnezeieștii firi».

88. *Mineul pe august*, în 8 zile: Stîhoavna la vecrume, stih I.

89. *Octoih*, Vineri, glasul al 3-lea: Canonul Crucii, Oda IV, stih I.

90. *Triod*, Duminica Stîlpărilor: Sedea II, stih I.

dinții purta *trupește* în el pe toți descendenții lui pînă la cel din urmă. E vorba așadar numai de o identitate de rol deși cu lucrare diametral opusă. Și această identitate de rol o arată, pînă la evidență, prin antiteză, imne ca acestea :

«Printr-un om (δι' ἐνός ἀνθρώπου) adică prin Adam cel dinții, a intrat de demult în lume moartea, și prin unul (δι' ἐνός) Fiul lui Dumnezeu, s-a arătat învierea»⁹¹.

Prezența doctrinei despre Hristos ca Noul Adam, la inmografi, nu mai are, credem, nevoie de dovezi. Numele acestei doctrine ne duce însă de-a dreptul la izvorul ei: la Descoperirea divină despre Hristos ca Noul Adam, expusă de Sfântul Pavel⁹², ceea ce arată că e vorba aici de altceva decît de o pioasă invenție poetică.

3. Dar, înglobînd parcă ambele meniri «comunitare» pomenite pînă acum, cărțile de slujbă îi atribuie în sfîrșit Domnului un ultim rol hotărîtor: *mandatul de mijlocitor între Dumnezeu și oameni*, menire care, după dreapta înțelegere, are un cuprins bivalent: Domnul Hristos, adică, este mijlocitor și al lui Dumnezeu către oameni, dar și al oamenilor către Dumnezeu.

Iată mai întîi această menire recunoscută de inmografi în toată plînatatea ei :

«Mijlocitor Te-ai făcut lui Dumnezeu și oamenilor (μεσί της Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων γέγονας.), Hristoase Dumnezeule, că prin Tine, Stăpîne, către Părintele Tău, Începătorul luminii, întoarcere am aflat din noaptea necunoștinței»⁹³.

Negreșit, Domnul Hristos este, în primul rînd, un sol al lui Dumnezeu către noi, fiindcă «întîi, Dumnezeu ne-a iubit»⁹⁴, după cum spune destul de limpede acest imn la Nașterea Domnului :

«Dumnezeu fiind păcii, Tatăl îndurărilor, pe Îngerul Statului Tău celui mare⁹⁵, dăruindu-ne pace L-ai trimis nouă (τῆς μεγάλης βουλής σου τὸν Ἄγγελον εἰρήνην παρεχόμενος ἀπέστειλας ἡμῖν). Deci povățuiri fiind la lumina cunoștinței de Dumnezeu, de noapte mîncînd Te slăvim Iubitorule de oameni»⁹⁶.

Pe de altă parte, tot El este și solul nostru de pace cu Dumnezeu:

«Neamurile cele depărtate de Tine, înăltindu-Te pe cruce, aproape le-ai tras și ne-ai împăcat pe noi cu Părintele Tău, îndelung-răbdătorule, ca un sol iăcîndu-Te mijlocitor (κατήλλαξας δὲ ἡμᾶς τῷ πατρὶ... μέσον ἔμβαλὼν οἷα μεσίτης αὐτόν) și în mijlocul pămîntului patimă de ocară ai răbdat»⁹⁷.

Uneori, mijlocirea aceasta ne este înfățișată de inmografi *sub chipul soliei sacerdotale*, ca în Epistola către Evrei⁹⁸.

91. *Octoih*, Duminică, glasul al 2-lea: Canonul Invierii, Oda VI stih II.

92. I Cor. XV, 45—47; Rom. V, 12—19.

93. *Octoih*: Glas II, Miercuri: Oda V, Can. Crucii, irmos.

94. I Ioan IV, 19.

95. Este o preînchipuire a lui Hristos din Isaia IX, 6, după Biblia, Ediția Sfîntului Sinod din 1914; în ediția 1938, care urmează originalul mazoretic, textul acesta nu există.

96. *Mineiul pe decembrie*, în 25 zile: Oda V, irmos.

97. *Octoih*, Miercuri, glasul I: Canonul Crucii, Oda IV, stih II.

98. Evr. IX, 11—15.

«*Sfinților ai fost ca un om — zice un imn — junghiat ai fost ca un miel, jertlă Te-ai adus Tatălui* (ιεραρχήσας ὡς ἄνθρωπος, σφαγιασθεὶς ὡς ἄμνός, προσφορὰν προσενήνοχας τῷ πατρὶ) scoțind pe om din stricăciune»⁹⁹.

Alteori, în sfârșit, mijlocirea Domnului e prezentată sub chipul dușos al Bunului Păstor care-și aduce pe umeri, la turmă, oaia rătăcită:

«*Ridicat-ai pe umere, Mîntuitorule, oaia cea pierdută (oaia este imaginea evanghelică binecunoscută¹⁰⁰ sub care imnografii văd, în cazul de față, omenirea întreagă)*¹⁰¹ și o ai adus pe ea Părintelui Tău, prin cinstita și de viață purtătoare Crucea Ta (Ἦρας τὸ πλανώμενον... πρόβατον ἐπ' ὤμων, τῷ σῶ προσήξας πατρὶ, διὰ τοῦ τιμίου καὶ ζωηφόρου Σταυροῦ) și ai numărat-o cu îngerii, prin Dumnezeiescul Duh; căci cu lemnul ai lămăduit gustarea lemnului, Hristoase; pe care înălțindu-l acum, cu cinste Te slăvim pe Tine, Cel ce Te-ai înălțat pe el, înălțîndu-ne și pe noi»¹⁰².

Toate aceste imagini arată limpede izvorul din care se inspiră imnografiile. Ca și pentru celelalte meniri, temeiul obiectiv al doctrinei despre Domnul Hristos ca mijlocitor îl aflăm în adevăr tot în Revelație: «*Unul este Dumnezeu, unul este și Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni: Cel ce s-a făcut om: Hristos Iisus*»¹⁰³.

Un singur lucru ne-ar mai rămîne de spus, acum, cînd putem considera laolaltă cele trei meniri «comunitare» ale Domnului: constatarea că, așa cum sînt, ele ni se par cu totul firești pe statura ființei care este însuși înomenitul Logos al lui Dumnezeu.

Dar, oricare ar putea fi impresiile omenеști, ceea ce rămîne sigur e faptul că, în cărțile de slujbă, cu aceste trăsături aveau — foarte schematic și sărac zugrăvite de noi —, se înfățișează persoana Răscumpărătorului pe care Dumnezeu s-a milostivit să-L dea lumii; aceasta este în adevăr figura unică, extraordinară, centrală, caldă și vie a Răscumpărătorului lumii, pe care imnografiile o au în permanență înaintea ochilor și pe care ei se pricep să ne-o redea curată și limpede, în stilul în care ei sînt maeștri: în arta inteligentă și discretă de a evoca o întreagă doctrină prin simple aluzii.

IV. — Scopul Răscumpărării

Ne mai rămîne să înțelegem din cărțile de slujbă, care este răul, nenorocirea universală, din care — potrivit veșnicei iconomii — un Răscumpărător atît de neobișnuit venea să ne scoată. Cu alte cuvinte, ce scop urmărea o Răscumpărare atît de dumnezeiește pregătită?

Doctrina imnografilor, în privința aceasta, se poate aduna pe scurt, în acest răspuns: *lucrarea Răscumpărării a venit să nimicească, pînă în cauza lor, supraomenesc de adîncă, răul și corupția cu care forțele păcatului au infectat și au scos afară din ordinea divină primordială*

99. *Triod*, Șezîndele Octoiului: Stihovna Laudelor, glasul al 8-lea, stih II.

100. Luca XV, 4-6.

101. *Penticostar*, Duminica VII: Canonul II, Oda VII, stih V: «Pe umere ridicînd, Mîntuitorule, firea cea rătăcită și înălțîndu-Te la Dumnezeu și Tatăl ai adus-o».

102. *Mineiu* pe septembrie, în 16 zile: vecernia, stih II.

103. I Tim. II, 5.

omenirea și prin ea creația întreagă¹⁰⁴; iar pe de altă parte, Răscumpărarea a venit să așeze din nou lumea și omenirea în rînduiala destinației lor de la începutul creației.

Două șiruri de date îndreptătesc formulele acestea : mai întii faptul că imnografiile vorbesc despre o «stare dintii» a lucrurilor, stare pe care Răscumpărătorul nu vine decît să o așeze din nou, să o creeze, să o zidească a doua oară, sau cum zic ei mai des, să o «înnoiască». E ceea ce ne spun limpede foarte numeroase imne, dintre care și următorul propar în care Adam e luat, ca pretutindenii la imnografi, drept reprezentantul neamului omenesc întreg :

«...Bucură-le, Adame, împreună cu strămoașa. Nu vă ascundeți ca mai înainte în rai. Că Cel ce v-a văzut pe voi goi s-a arătat să vă îmbrace în halna cea dintii (ἐπέφραεν ἕνα ἐνδύση τὴν πρώτην στολήν) Hrislos S-a arătat, toată făptura vrînd să o înnoiască (τὴν πᾶσαν κτίσιν θέλων ἀνακαινίσει) ¹⁰⁵.

Iar în al doilea rînd, faptul că imnografiile vorbesc de o «cădere» din «starea cea dintii», cădere pe care Răscumpărătorul vine să o nimicească, să o «sfarme», să o «piardă», să o «dezlege», ca să «ridice» și să «îndrepteze» omenirea, aducînd-o la «bun neamul cel dintii». Am putea cita și în privința aceasta o infinitate de imne, dar ne mulțumim cu unul singur în care vorbește Adam și prin el tot neamul omenesc:

«Din pămînt mai întii zidindu-mă, Iubitorele de oameni, m-ai cinstit cu chipul Tău și mi-ai dat desfătarea cea din rai, dar amăgindu-mă eu prin lemnul cunoștinței și căzînd sub stricăciune, iarăși m-ai ridicat (καὶ φθορᾷ ὑποπεσόντα, πάλιν ἀνέστησας) făcîndu-Te om și răstignindu-Te, Nemuritorule, pentru nemăsurata milă și multa bunătate» ¹⁰⁶.

În fond, avem de-a face așadar pur și simplu cu doctrina tradițională despre scopul Răscumpărării, numai că de data aceasta ea e exprimată în imne.

104. O pagină impresionantă despre raportul omului cu făptura scrie Jean Daniélou (*Le signe du Temple*, cap. Le temple cosmique, Gallimard, Paris, 1942, p. 12—13) : «Așa este *inocența* creației. Creaturile sînt sfînte, așteptînd pe om să le conducă la scopul lor. Dar omul are puterea de a răsturna această ordine. Îndată ce se depărtează de la Dumnezeu, îndată ce se profanează, el pingărește o dată cu el și lumea căreia îi impune o folosință sacrilegă. Dar creația e nevinovată de aceste greșeli prin care «*și se face silă*». Iată de ce ea, care-i curată și sfîntă, se revoltă, văzîndu-se profanată prin asemenea folosiri sacrilege. Și expresia revoltei sale este *rezistența* pe care ea ne-o opune atunci cînd o depărtăm de la scopul ei. Între ea și noi se stabilește o luptă care-i urmarea păcatului : «Nu mai cunoști nimic în imensul univers care să nu fie unealta unei nefericiri» (Péguy).

Aceasta-i lumea ostilă pe care o cunoaștem, lume în care totul e amenințare. Și cu cît sîntem mai sensibili cu atît lucrul acesta e mai adevărat. Nimeni n-a simțit mai bine ca Reiner Maria-Rilke : «Prezența teribilului în fiecare pătărică de aer. O respirație o dată cu transparența ei». Revolta aceasta a creaturilor este izvorul suferinței, care este rezistența materiei în fața voinței noastre.

Ea nu exista în paradis, ea nu va exista iarăși în paradisul regăsit și Iisus a adus paradisul acesta cu El, stăpînind marea și vînturile, vindicînd bolnavii. Revolta aceasta este și *opacitatea* lumii care în loc să ne descopere pe Dumnezeu, dimpotrivă, ni-L ascunde și ne lipește de pămînt. Așa devenim sclavi, noi care sîntem chemați a fi regi. Și *jocul iadului* este el altceva decît revolta aceasta a creaturii împotriva păcătoșilor, revollă definitiv fixată?»

105. *Mineul pe ianuarie*, în 2 zile : Troparul Înainte-prăznuirii.

106. *Octoih*, Marți, glasul al 4-lea : Vecernia, stih 1.

Negreșit, am putea să ne oprim aici. O seamă de precizări fiindu-ne însă necesare pentru înțelegerea Răscumpărării vom zăbovi încă un moment, să schițăm după cărțile de slujbă și conținutul concret al celor trei etape din viața omenirii (ordinea cea dintii — căderea — înnoirea), de care ne vorbesc imnografiile. Sperăm că această incursiune ne va da prilejul să cunoaștem și mai fidel — plecând de la noțiuni din lumea lor — felul caracteristic cum înțeleg imnografiile scopul Răscumpărării.

Ordinea cea dintii. — Privitor la starea cea dintii a omului și a lumii, este locul să observăm de la început că situația net centrală a omului în univers constituie în cărțile de slujbă abia un punct de plecare. Urzit pentru un destin înainte de toate duhovnicesc și în același timp legat de întregul univers material, omul e înzestrat totuși de Dumnezeu cu tot ce-i trebuia pentru împlinirea paradoxalei lui existențe.

În adevăr, nu este de ajuns că el este «fire vie», întocmită din «lumea nevăzută (spirituală) și din cea văzută (din pământ)»; în plus omul e «cinstit cu chipul lui Dumnezeu», care-i o împărtășire creată din Dumnezeire și constă (o dată cu ființa spirituală pe care o poartă în trupul lui pământesc) din calitatea omului de a fi o persoană dotată cu conștiință de sine, cu rațiune și cu voie liber stăpînitoare; Dumnezeu a mai zăgrăvit însă și o participare a omului creat la ființa Sa înțelegătoare, «frumusețe» care de data aceasta este o împărtășire ne-creată din Dumnezeire, adevărată înflorire și înnobilare a trunchiului ființei spirituale omenestești cu altoiul unor energii de viață divină emanate de-a dreptul din Dumnezeu.

Dar Adam a fost «părtaș dumnezeieștii ființe»¹⁰⁷ și în alt înțeles încă. «Întocmai cu îngerii pe pământ»¹⁰⁸, el era în adevăr îmbrăcat întru «nevinovăție și nerăutate»¹⁰⁹; ca o cinstită «făptură cerească»¹¹⁰, trupul lui era apoi luminat cu «mărirea nemuririi»¹¹¹, era împodobit de asemenea cu «lumina nepătimirii»¹¹², neavînd a cunoaște durerea nici «necuvîntătoarele patimi»¹¹³; era în sfîrșit străin de «întunericul necunoștinței»¹¹⁴, avînd de sus toată înțelepciunea de trebuință întru împlinirea rostului pentru care-l rînduise Pronia. Și așa era și Eva strămoașa cînd au fost așezați de Dumnezeu în Eden, grădina împodobită cu tot felul de pomi.

În această «osebită vrednicie» una aveau a face: să asculte de Ziditorul lor, slujindu-L la înmulțirea colaboratorilor Săi pe pământ și la creșterea deplină a vieții; iar, drept încercare a ascultării, le-a fost

107. *Penticostar*, Vineri în Săptămîna VII: Stihovna vecerniei, stih II.

108. *Penticostar*, Vineri în Săptămîna VII, Stihovna vecernici, stihira III.

109. *Triod*, Duminica lăsatului sec de brînză; vecernia mare, Slavă... *Mineiul pe ianuarie*, în 3 zile: vecernia, stih. I.

110. *Echologhia*, Rugăciunea I de iertare la morți.

111. *Triod*, Duminica lăsatului sec de brînză: Stihira I la Laude.

112. *Mineiul pe iunie*, în 12 zile: Oda VIII ș.a.

113. *Octoih*, Vineri, glasul I: Oda IX, stih. II.

114. *Mineiul pe iunie*, în 19 zile: Oda VIII ș.a. *Mineiul pe iulie*, în 12 zile: Oda V, Irmos. *Mineiul pe septembrie*, în 30 zile: Oda V, Irmos.

pusă o singură opreliște, închipuită prin «oprirea de a gusta din rodul pomului cunoștinței binelui și al răului», o misterioasă opreliște reală, nu greu de ținut, dar care însemna mult. Cu acest dreptar a fost pus Adam în rai «ca să-l păzească și să-l lucreze»¹¹⁵.

«Slobod fiind de durere și de grijă» munca omului însă nu cunoștea înfrustarea și truda; iar «bun neamul cel dintii»¹¹⁶ și «viața dumnezeiască și fericită din rai»¹¹⁷ se arată în unirea vieții cu mintea și a minții cu Dumnezeu, fără împotrivire, ori de câte ori era vorba de ascultat «poruncile stăpînești».

«Frumusețea cea dintii»¹¹⁸ purta însă și «chipul cel împărătesc»¹¹⁹, omul fiind rînduit să stăpînească, cu a lui singură voie toate cele de pe pămînt, și să le îndrumeze cu dăruire de sine spre slujba nevoilor vieții și nevoilor Duhului.

E locul să spunem, așadar, că Adam era un adevărat «dumnezeu — creat»¹²⁰ în mijlocul făpturii, cu atît mai mult cu cît toate puterile și cinstea cu care era înfrumusețat, el avea misiunea — în calitatea lui de protopărinte și cap, după trup, al întregului neam omenesc — să le treacă, prin naștere, neîmpuținate, fiecăruia din urmașii lui¹²¹.

Negreșit, icoana aceasta despre starea cea dintii a omului imnografii nu o inventează; ei o scot dimpotrivă, ca de obicei, din meditația Sfinților Părinți asupra Descoperirii divine din primele pagini și din alte locuri ale Sfintei Scripturi. Dar stilul lor evocator e plin uneori de o suavă adîncime. Iată numai cîteva imne:

«Început de ființare fu mie porunca Ta cea plăsmuitoare; că voind din cea văzută și din cea nevăzută să-mi alcătuești fire vie¹²² din pămînt trupul mi-ai zidit și mi-ai dat suflet (γῆθεν μου τὸ σῶμα διέπλασας, δέδωκας δέ μοι ψυχῆν)¹²³ cu însuflarea cea dumnezeiască și făcătoare de viață...»¹²⁴.

«Cinstit-ai cu chipul Tău făptura mîinilor Tale Mîntuitoare (ἐτίμησας εἰκόνα σου), zugrăvit-ai în chip material asemănarea ființei celei înțelegătoare, căreia și părtaș mi-ai făcut (τῆς νοερᾶς οὐσίας τὸ ὁμοίωμα, ἧς καὶ κοινωνὸν κατέστησας), punîndu-mă să stăpînesc cu a mea singură voie cele de pe pămînt, Cuvînte...».

115. *Mineiul pe decembrie*, în 24 zile: pavecernița, Oda I, stih I.

116. Un rol creator al omului în mijlocul creației (Fac. II, 15).

117. *Mineiul pe noiembrie*, în 17 zile: Svetilna ș.a.

118. *Euloghiu*, Binecuvîntările morților, stih V.

119. *Mineiul pe decembrie*, în 20 zile: Laude, stih. III.

120. Plecînd de la expresia Sf. Simeon Noul Teolog: «Om după fire, sînt Dumnezeu prin har» (cf. N. Stetatos, *Viața Sf. Simion Noul Teolog*), I. Nichifor Crainic (*Curs de mistică ortodoxă*) ajunge la folosirea expresiei: «Dumnezeu-creat».

121. «Negreșit, ca să admîtă cineva asemenea fapt și doctrină, trebuie numaidecît să creadă în Descoperirea divină cuprinsă în primele pagini ale Bibliei sub forma unei istorisiri figurate și de asemenea în pagina doctrinară a Epistolei către Romani (cap. V) în care Sîntul Apostol Pavel pune în contrast pe cei doi Adami, domnia păcatului și domnia harului... Dogma păcatului original cuprinde această unitate de rădăcină și îi este destul dacă drumul către această soluție nu-i este închis de știința pozitivă» (L. Richard, *op. cit.*, p. 171—172, în notă). (Cf. Pierre Termier, *La joie de connaître*, Cap. «Despre vechimea omului»).

122. În altă parte: «Jivină amestecată», de exemplu *Octoih*, Simbătă, glasul al 6-lea, Canonul morților, Oda I, stih II.

123. Sufletul este o creație directă a lui Dumnezeu și cuprinde de fiecare dată o intenție divină specială.

124. *Penticostar*, Vineri în Săptămîna VII: Sîlhoana vecerniei, stih. II.

«Ca să-mi osebești vrednicie de viață mai mult decât celorlalte, mi-ai sădit în Eden, o grădină împodobită cu tot felul de pomi; scutit fiind de întristare și de grijă, *părtaș dumnezeieștii vieți* (μέτοχον θείας ζωής) întocmai cu îngerii pe pământ înlocmit din amestecătură»¹²⁵.

Și desigur imnografia nu scapă nici unul din amănunțele doctrinei, la care renunțăm, căci, pentru a o ilustra toată, ar trebui să recurgem la un adevărat mozaic de texte¹²⁶.

Căderea. — E clar că, privită la adânc, toată splendoarea «așezămintelor» ordinii dintii, toată măreția excepțională a darurilor cu care Dumnezeu a înzestrat-o, se centra în fond pe om, era încredințată omului, constituia ca un vast domeniu de rezonanță, atent la actul decisiv al singurei creaturi libere și suverane, omul. În scurt, întreaga piramidă a creației era ca în echilibru pe vârful ei. Totul depindea acum de ce avea să facă omul.

125. *Penticostar*, Vineri în Săptămîna VII: Stihovna vecerniei, stih. III și Slavă...

126. Sînt în cărțile de slujbă imne care pot da naștere la adevărate nedumeriri în mintea cititorului neprevenit: așa este, de pildă, chestiunea îndumnezeirii lui Adam. Atît din portretul lui Adam pe care l-am descris, cît și din imnele pe care le-am citit — imne în care am subliniat înadins cuvintele *părtaș dumnezeieștii vieți* — rezultă cu evidență că Adam a fost împărtașit cu darul îndumnezeirii în cea mai necontestată formă. Or, iată, sînt imne din care ar reieși contrariul; acesta de pildă: «Începătorul necamului omeneșc, *de nădejdea îndumnezeirii* amăgindu-se, s-a arătat pricinuiitor de stricăciune celor dintr-însul. Iar Tu prin crucea Ta izvorăști viața ca un prea-bun: că Te-ai pironit voind ca osîndirea cea dintii să o dezlegi. Pentru aceasta lăudăm, Hristoase, palima Ta cea de bună-voie» (*Octoih*, Vineri, glasul al 8-lea: Ședea III, stih. 1).

Altele, prin antiteza pe care o cuprind, par să fie și mai categorice încă: «Poftă punîndu-mi șarpele cel viclean *a mă asemăna* Ziditorului, ca pe un rob m-a răpit; iar prin Tine Precurată iarăși m-a chemat înapoi, *îndumnezeindu-mă cu adevărat*, că tu ai născut pe Cel ce m-a îndumnezeit» (*Mineiul pe decembrie*, în 4 zile: Canonul II, Oda I ș.a.).

Cum se rezolvă această dificultate? După cum înțelegem noi, imnele acestea nu pun în discuție adevărul îndumnezeirii lui Adam. Acest lucru e stabilit limpede de însăși noțiunea de Răscumpărare, care, după cum am văzut, nu este decît o *restaurare a ordinii de la început*, plecînd de la faptul că Mîntuitorul a îndumnezeit pe oameni. Căci dacă în adevăr prin Domnul Hristos noi căpătăm înapoi ceea ce am pierdut prin Adam, concluzia e clară: Adam a fost îndumnezeit.

Ceea ce pun în discuție imnele citate este deci altceva decît îndumnezeirea lui Adam și anume *natura acestei îndumnezeiri*.

Există în adevăr două feluri de a fi îndumnezeit: a fi îndumnezeit *prin participare* la adevărata și unica Dumnezeire și a fi îndumnezeit *prin egalitate* cu Dumnezeu. Această simplă distincție ni se pare de natură să limpezească dificultatea: Din milostivirea lui Dumnezeu, Adam fusese înfrumusețat cu îndumnezeirea prin participare; aceasta îl obliga însă la dependență totală față de Izvorul îndumnezeirii.

Demonul i-a pus de aceea în inimă pofta de a fi ca Dumnezeu *prin egalitatea cu El*, egal cu El, așa cum spun și astăzi cuvintele demonului păstrate în Scriptură: «Veți fi ca Dumnezeu» (Fac. III, 5).

Și imnografia recunoșc această, cînd scriu: «Cu vicleșug înșelîndu-mă șarpele, m-a luat robînd întru mine poftă *a mă face Dumnezeu*, iar prin Tine, Precurată, chemîndu-mă din nou, chiar cu adevărat m-am îndumnezeit» (*Mineiul pe mai*, în 29 zile: Oda I ș.a.). Evident, rațional vorbind, perspectiva pentru om de a fi ca Dumnezeu, în afară de cazul unic al întrupării, reprezintă o imposibilitate absolută. Că ceea ce s-a întîmplat prin actul întrupării realizează intenția ascunsă din «ispita» lui Adam, pare s-o arate imnul acesta, care înțelege prin Adam firea omenească: «Căzut-a Adam fiind amăgit și s-a zdrobit *înșelîndu-se de demult cu nădejdea îndumnezeirii*, dar s-a sculat (Adam) *cu împreunarea Cuvîntului îndumnezeindu-se* și cu pațma nepătimire a lui, pe scaun ca un fiu se păzește (Adam) *șezînd împreună cu Tatăl și cu Duhul*» (*Octoih*, Duminică, glasul I: Canonul Crucii și Învierii, Oda VI, stih. II).

Și astfel distincția noastră ar lămurii, o dată cu dificultatea în discuție și natura îndumnezeirii omului, dar și enormitatea ispitei diabolice, după înțelegerea cărților de slujbă.

De ce să ne mirăm când îi auzim pe inmografi spunând că un act de neascultare din partea omului a cauzat ruina lumii întregi ?

De fapt, toată dăinuirea ordinii dintii, iconomia divină o subordonează, în adevăr, *ascultării* de o poruncă de încercare, — al cărei conținut concret ne scapă —, poruncă tainic înfățișată însă sub chipul bine cunoscut al «rodului oprit din pomul cunoștinței», simbol din care înțelegem, așa cum am spus, că încercarea nu era ceva greu de ținut, dar însemna mult.

Or, cu toate prevenirile divine, părintele și reprezentantul întregii familii omenești, «Adam cel vechi» a călcat «cu socotință» și «de voie» această poruncă dumnezeiască. Ordinea cea dintii a lumii a fost desființată astfel, nimicindu-se ascultarea, condiția ei de existență.

Că nesupunerea, neascultarea față de Făcătorul a adus «căderea» o spun în multe imne făcătorii de cîntări :

«Cu mîncarea din pom în Eden, amăgindu-se începătorul neamului întru stricăciune s-a alunecat, *neascullînd*, Doamne, porunca Ta, *Preabunule* (παρακούσας ἐντολῆς τῆς σῆς). Ci pe acesta prin cruce iarăși l-ai ridicat la frumusețea cea dintii, ascultător Tatălui făcîndu-Te Mîntuitorule»¹²⁷.

Urmînd arătările Scripturii¹²⁸, inmografiilor le place să ne spună că la neascultarea aceasta l-au îndemnat pe Adam doi sfătuitori ; cel dintii e Eva :

«Înălțatu-Te-ai pe lemn și cu piroane pironindu-Te, degetele Ți-ai sîngerat, Îndelung-răbdătorule, și cu pătrunderea sulitei Te-ai împuns în coastă, vindecînd rana lui Adam, pe care a suferit-o, *ascullînd* de *coasî*»¹²⁹ (τῆς πλευρᾶς ὑπακούσας) și neascullînd pe Făcătorul»¹³⁰.

Dar gîndul răzvrătirii a pornit de la «ucigașul de om» de totdeauna, de la diavolul :

«Gol fiind zidit întru nerăutate și viață neamăgitoare *m-a îmbrăcat* vrăjmașul cu *tăutatea* călcării de poruncă (παραβάσεως δηπλόη περιεβαλέ με ἐχθρός) și cu grosimea trupului; iar acum prin mijlocirea Ta, Fecioară, mă mîntuiesc»¹³¹.

127. *Octoih*, Duminică, Glasul al 6-lea, Canonul Crucii și Invierii, Oda V, stih I. *Octoih*, Duminică, glasul al 5-lea, Canonul Invierii, Oda VI, stih I: «Întru stricăciune s-a alunecat începătorul neamului, Hristoase, *mîncarea neascullării gustînd* și la viață s-a ridicat prin patima Ta».

128. Fac. III, 1—7.

129. Aluzie la coasta simbolică din care Dumnezeu a creat pe Eva. Cf. Fac. II, 21. Simbolul «coastei» vrea să indice că Adam e luat ca *model* pentru Eva.

130. *Octoih*, Miercuri, glasul I: Canonul Crucii, Oda V, stih II.

131. *Triod*, Duminica Vameșului și a Fariseului: Oda VI ș.a. a) *Motivul sugestiei diabolice*: «Șarpele cel prea viclean ce *mi-a zăvisluit odinioară viețuirea în Eden și m-a scos dintr-însul*, prin dumnezeiască nașterea Ta, Preasfîntă Fecioară, căzînd s-a omorît; iar eu iarăși m-am suit către mărirea pe care o pierdusem» (*Mineicul pe februarie*, în 18 zile: Svetilna ș.a.). b) *Mijlocul și scopul diavolului*: «*Amăgindu-mă ucigașul de oameni, șarpele cel prea viclean că voi fi întocmai cu Dumnezeu, m-a ridicat ca pe un rob de la desfătarea raiului*, iar Stăpînul cel din fire Fiul lui Dumnezeu, intrupîndu-se din Fecioară, a venit și m-a ridicat către înălțime, îndumnezeindu-mă» (*Mineicul pe octombrie*, în 1 zi: Canonul II, Oda VIII ș.a. c) *Privitor la chipul șarpelui luat de diavol*: «...Iar satana, înșelătorul, *lucrînd cu șarpele ca și cu o unealtă*, m-a amăgit și de slava lui Dumnezeu m-a osebit» (*Triod*, Duminica lăsatului sec de brînză: vecernie, stih I).

Cea dintii urmare a neascultării a fost, firește, începătura unui astfel de trai al creaturii cu Dumnezeuul său, a cărui iconomie a fost desființată și a cărui bunătate a fost atit de neluată în seamă. În locul fericitei uniri de pînă atunci, un «perete» despărțitor se așază «la mijloc»..

Dar înfățișarea cea mai simțită a acestei pedepse este retragerea tuturor darurilor cu care El îi cinstise odinioară, în Adam. E fața căderii care-i face pe imnografi să folosească cele mai sfișietoare accente. Și în adevăr, deși la imnograf portretul omului căzut nu este ruina totală a omului din paradis, simpla comparație este spăimîntătoare.

Ca singur semn de mîngîiere în mijlocul unui întreg cîmp de ruine, imnografii ne asigură însă că, prin cădere, omul n-a pierdut chipul lui Dumnezeu din el. E drept, avem de-a face acum cu un chip «rănit», «golit», «îngropat în nenumărate patimi», «bolnav», «întunecat» etc.¹³², dar el subzistă încă și-și poate afirma prezența. De fapt, spre el se îndreaptă Răscumpărarea ca «să-l vindece», «să-l îmbrace», «să-l îmbo-gățească», «să-l înnoiască»¹³³.

Încolo, căderea «l-a dezbrăcat» pe om de toate darurile necreate de odinioară. Omul căzut a pierdut în adevăr asemănarea cu Dumnezeu din ființa lui duhovnicească: e lipsit de «dar», de «viață dumnezeiască», de «frumusețea cea dintii».

Dar totodată el a pierdut și «podoaba» firească a «frumuseții» și a asemănării cu Dumnezeu, adică darul nevinovăției, al nemuririi, al cunoștinței de sus și al nepătimirii, — podoabă¹³⁴ în care imnografii, inspirați din doctrina Sfinților Părinți greci văd coroana și forma cea mai deplină a îndumnezeirii omului. Și în pierderea aceasta totală a îndumnezeirii văd, cu dreptate, cărțile de slujbă adevărate «întin-ăciune», «sărăcie» și «rană» a «chipului căzut».

Căci, firește, toate acestea nu ne-ar interesa prea mult dacă ar fi vorba numai de persoana lui Adam. Prin el, părintele obștesc al tuturor, însă, aceste urmări au ajuns starea comună a întregului neam omenesc. Plecînd de la imaginea impresionantă a unui uriaș puhoi de necurățeni, imnografii ne arată, în adevăr, goliciunea, moartea, coruperea, suferința și întunericul lui Adam tălăzuindu-se și «murdărind» toată familia oamenilor.

Ilustrînd «întinăciunea», «rana» și mizeria aceasta a lumii întregi printr-o personificare puternică, imnografii prezintă expresiv toată omenirea «bolînd de nedumnezeire».

132. Negreșit, imnografii care pe vremea lor n-aveau a se teme de greșite înțelegeri sectare puteau vorbi chiar de «chipul cel stricat», «pierdut» ori «putred» al omului «căzut», dar firește acesta-i un mod poetic de a vorbi și rostirile acestea țin de o anumită lume de înțelegere cu totul deosebită de cea de astăzi.

133. Să se vadă imnul citat la 75.

134. Intenția distincției pe care o facem vorbind de îndumnezeirea lui Adam — între «frumusețea cea mai dinainte» sau viața dumnezeiască propriu-zisă și între «podoaba» ei firească, a darurilor — o vedem insinuîndu-se în mod lămurit în imne ca acestea: «Neamul omenesc cel ce-a fost dezbrăcat de frumusețea cea mai dinainte (τὴν πρώην ὀραϊότητα) și de podoaba (τὸ ἔμπροσθεν) cea după chipul lui Dumnezeu pentru păcat, cu acelea (ταῦτα) iarăși se îmbracă. Fecioară, prin nașterea ta, cu mai frumos chip dumnezeiesc» (*Mineiul pe februarie*, în 25 zile: Oda V ș.a.; *Penticostar*, Catavasiile Invierii, Oda VII: «Cu podoaba nestrăicăciunii»).

«Născînd pe Dumnezeu Vindecătorul, minunat ai vindecat, Fecioară, toată făptura ce boala cu nedumnezeirea (νοσοῦσαν ἀθετὰ τῆν πᾶσαν κτίσιν). Pentru aceasta ție mulțumindu-ți strigăm: Nu este fără prihană afară de tine Fecioară»¹³⁵.

Cum explică imnografia participarea neamului omenesc întreg pînă și la *vinovăția* lui Adam, — o vinovăție fiind, după cum se știe, strîns legată totdeauna de săvîrșitorul faptei vinovate —, din moment ce noi, neexistînd încă pe vremea lui Adam, n-am participat și la săvîrșirea păcatului? Există la ei, în privința aceasta, vreun indiciu lămuritor?

Deși n-am studiat special în tot întregul, cum înfățișează imnografia problema aceasta, totuși din materialul imnografic pe care l-am putut consulta, rezultă că acest indiciu există. Potrivit acestei arătări, părtașia noastră la *vinovăția lui Adam*, vorbind în termenii de astăzi, n-ar fi, în fondul ei, decît un caz aparte din categoria responsabilității solidară¹³⁶.

E clar în adevăr — după cărțile de slujbă — că în cazul discutat aici, noi, urmașii lui Adam, sîntem făcuți răspunzători pentru un păcat al *firii* noastre de oameni și nu pentru un păcat al *voinței* noastre personale. Dacă e mai lesne de înțeles, ne găsim în fața unui păcat sui generis al *firii omenesti întregi* săvîrșit însă prin *unica voință personală* a lui Adam, ca «începător» și reprezentant al neamului omenesc întreg. Întrucît însă, înaintea lui Dumnezeu, în clipa păcatului, trupește, noi eram *virtual* toți în Adam, pentru că toți din el ne tragem, o dată cu celelalte urmări ale păcatului, participăm și la *vinovăția* lui, *întrucîtva*, în felul cum trupul nostru propriu participă de obicei la propriile noastre vinovății.

Negreșit, nu găsim la imnografi de-a gata asemenea explicație. E de ajuns însă că ne-o sugerează. Și noi socotim că-i destul dacă-i auzim vorbind despre «*firea* noastră cea greșită» ca să înțelegem în ce fel sînt «*vinovați*» oamenii de «*păcatul a toată lumea*».

Or, aluzii de acestea, printre alte imne, întîlnim și-n următorul:

«Lăudămu-te, Fecioară, ca o Maică a Celui din fire Ziditor, *căci firea oamenilor cea greșită ai împăcat-o cu Dumnezeu* (καταλλάξασαν τῷ Θεῷ προσ κρούσασαν φύσιν τῶν ἀνθρώπων), Preacurată Stăpină, Născătoare de Dumnezeu»¹³⁷.

În scurt, față de starea cea dintîi, cu aceste caractere, în linii mari, ne înfățișează cărțile de slujbă «*asezămînturile cele stricate*» ale neascultării lui Adam: starea de cădere a lumii.

Înnoirea. — Acum, după ce am văzut ce a fost ordinea dintîi și ce a fost căderea, putem determina cu ușurință «*înnoirea*» ordinii divine de la început pe care ne-a adus-o Răscumpărarea.

135. *Mineiul pe august*, în 17 zile: Oda III ș.a. Sentimentul nostru cel adevărat este însă că «*boala de nedumnezeire*» atribuită făpturii, mai mult decît o figură de stil, ascunde o doctrină și anume: conștiința imnografilor că îndumnezeirea e atît de organic integrată în alcătuirea ființei noastre concrete încît lipsa ei e o adevărată «*boală*», «*rană*» etc. Expresia aceasta oglindește, cu alte cuvinte, condiția omului destinat îndumnezeirii și în același timp lipsit de ea.

136. E. Baudin, *Cours de philosophie morale*, Gigord, Paris, 1936, p. 191, ad. nr. 1.

137. *Mineiul pe iulie*, în 22 zile: Oda I ș.a.

E, în general, o înnoire a lumii prin înnoirea omului, cu alte cuvinte, e o restituire integrală a minunatului destin spiritual pentru care omul a fost creat, prin așezarea acestuia în planul de viață de la început, nu însă ca și când căderea nu ar fi avut loc. Înțelepciunea divină a găsit în adevăr *că e mai bine pentru om*, cel puțin pentru stadiul existenței lui terestre, să nu dispară orice amintire despre cădere. Dar din acest rău, în iconomia Răscumpărării, Providența a făcut un instrument de bine. În fond, omul e invitat să ia act de această nouă realitate.

Iată acum, în linii mari, trăsăturile ordinii dintii, «înnoite» prin răscumpărare :

În primul rînd, Răscumpărarea a restaurat în lume *pacea cu Dumnezeu, unirea oamenilor între ei și nevinovăția de la început*, desființînd păcatul care le ruinase. Tot păcatul, pe care-l mai pot zămisli oamenii, a ajuns acum ca «un nou născut condamnat dinainte la moarte sigură»¹³⁸. Oricum, înțelegem de ce autorii păcatului sînt chemați să consimtă la această desființare, folosind «energiile» misterului împăcării. Imnografiile preamăresc realizările acestea destul de transparent în imne ca următorul :

«Ca să împreune pe cei de jos cu cei de sus, însuși Dumnezeu l tuturor s-a sălășluit în pîntece neispitit de nuntă și arătîndu-se întru asemănare de trup, ridicînd peretele cel din mijloc al vrajbei, a mijlocit pacea (τῆς ἑθρας τὸ μεσότοιχον ἑλὼν εἰρήνην ἐμεσίτευσε) și a dat Viață și dumnezeiască mîntuire»¹³⁹.

Restaurarea unirii oamenilor între ei, unire pe care păcatul a fărîmițat-o, nu scapă nici ea imnografiilor :

«Îndurate, pentru dragosțea chipului Tău, ai stătut pe Crucea Ta, și s-au lopiț neamurile (καὶ ἐπάκησαν τὰ ἔθνη), că Tu ești, Iubitorule de oameni, tăria mea și lauda»¹⁴⁰.

Iar înnoirea nevinovăției o preamăresc astfel :

«Întărește-ne pe noi întru Tine, Doamne, Cel ce prin Ierni ai omorît păcatul (ὁ ζῶλον νεκρώσας τὴν ἀμαρτίαν) și frica Ta o sădește în inimile noastre, celor ce Te lăudăm pe Tine»¹⁴¹.

Totodată Răscumpărarea a înnoit în lume nemurirea și nepătîmirea¹⁴² de la început, desființînd moartea și suferința, chiar dacă înțelepciunea divină a rînduit să nu ne împărtășim pe de-a întregul¹⁴³ din aceste bunuri restaurate, înainte de a trece noi înșine prin moarte și prin suferințe. Destul că, din forțe permanente și definitive cum erau

138. Don Anshaire Venier. *La Victoire du Christ*, Desclée. Paris, 1935, p. 175.

139. *Mineul pe noiembrie*, în 12 zile: Canonul I al Născătoarei, Oda I.

140. *Mineul pe septembrie*, în 3 zile: Oda III, irmos.

141. *Mineul pe martie*, în 13 zile: Oda III, irmos.

142. Cuvîntul «patimă» are la imnografi un înțeles: unul fizic: durere, suferință, de exemplu: «Patima Domnului»; altul moral: viciu etc. de exemplu: «necuvîntătoare patimi».

143. Zicem: «Nu pe de-a întregul» pentru că, după imnografi, Botezul și Euharistia ne dau, în felul lor, încă de pe acum, o arvnă, un început de împărtășire din nemurire și nepătîmire: «Răstignindu-Te ai clătît temeliele pămîntului; cu sulița împungîndu-Te izvorăști sînge (Euharistia) și apă (Botezul) picăturile nemuririi prin care de patimi ai curățit omenirea (Octoih, Miercuri, glasul I: Canonul Crucii, Oda IX, stih II).

mai înainte, după Răscumpărare, ele au rămas simple accidente provizorii¹⁴⁴, deși torturante probleme ale vieții.

Cu revărsări de nestăvilite entuziasm cîntă imnografii aceste înnoiri ale Răscumpărării :

«Prăznuim *omorirea morții* (Θανάτου νέκρωσιν) sfărîmarea iadului și *începătura altei vieți veșnice* (ἄλλης βιοτῆς αἰωνίου ἀπαρχῆν) și săltînd lăudăm pe Pricinuitorul, pe unul cel binecuvîntat, Dumnezeuul părinților și preaslăvit»¹⁴⁵.

Iată o aluzie și la înnoirea nepătimirii :

«Patimi și moarte pentru mine ai primit, ca din patimi și din stricăciunea morții să mă mîntuiești, ca un dătător de viață și *să-mi dai nepătimirea cea dinlîi* (καὶ τὴν πρὶν ἀπάθειαν ἀποδώσῃς μοι). Pentru aceea, Mîntuitorule, pe mine cel ce zac în mormintul păcalului ridică-mă mai înainte pînă ce nu mă ia moartea cea veșnică»¹⁴⁶.

Așijderea, Răscumpărarea a restaurat în lume puterea și slobozenia copiilor lui Dumnezeu, de la început, înlănțuind pe satan, desființînd csînda stăpînirii lui asupra oamenilor și dînd tuturor așezare din nou la sînul adevăratului lor Părinte. Semnul acestei restaurări este *puterea de a birui pe satan*, care ni-i împărtășită chiar de pe acum. De fapt, niciodată imnografii nu pun mai multă energie și pitoresc în imnele lor ca atunci cînd preamăresc această latură a Răscumpărării :

«Tot s-a surpat în pămînt — tot s-a răsturnat și zace cădere de spaimă, prea vicleanul șarpe (ὄλος καταβέβληται εἰς γῆν, ὄλος ἀνετράπη καὶ κείθως ὁ παμπόνηρος) înălțîndu-Te Tu pe lemn, *Iubitorule de oameni, și Adam din blestem se dezleagă și se mîntuiește cel mai înainte osîndit* (Ἄδὰμ δὲ ματάρως λύεται καὶ σώζεται ὁ πρὶν κατὰκριτος). Pentru aceasta și noi ne rugăm: mîntuiește-ne, miluiește-ne pe noi toți și *împărăției Tale ne învrednicește*»¹⁴⁷.

Așezarea oamenilor la sînul Părintelui ne este vestită astfel :

«Ca un miel Te-ai spînzurat pe lemn, Stăpîne Hristoase, falcile lupului celui gîndit (nevăzut) zdrobindu-le și *din gura lui răpind oile Tale cele cuvîntătoare și aducîndu-le Părintelui* (καὶ τοῦτου ἐκ στόματος ἀφαρπάξων σοῦ τὰ λογικὰ πρόβατα καὶ προσάγων τῷ Γεννήτορι) ¹⁴⁸.

Iar puterea de a birui pe vrăjmaș care ne e împărtășită, o cîntă în acest chip :

«Din tinerețele mele vrăjmașul mă ispitește și cu *desfătări* mă aprinde; iar eu, *vădăjduind spre Tine, Doamne, îl biruiesc pe el*» (τροποῦμαι τοῦτον) ¹⁴⁹.

144. Anschaire Vonier, *op. cit.*, p. 57, 62.

145. *Penticostar*, Canonul Paștilor, Oda VII, stih. II.

146. *Octoih*, Vineri, glasul al 4-lea: vecernia, stih. III. *Octoih*. Miercuri, glasul al 8-lea, Canonul Crucii, Oda IV, stih. II : «Crucea s-a înălțat și toată înșelăciunea a căzut ; golindu-Te Tu, Mîntuitorule, s-a despuiat cel străin și *Adam cu veșmintul dumnezeieștii nesticăciuni s-a îmbrăcat*; zidirea s-a luminat iar soarele s-a întanecat, răstîgnîndu-Te pre lemn, Hristoase».

147. *Octoih*, Marți, glasul al 2-lea, vecernia, stih. II.

148. *Octoih*, Miercuri, glasul al 5-lea: Canonul Crucii, Oda IX, stih I.

149. *Octoih*, Duminică, glasul al 8-lea: Antifonul I, stih I.

Ca o încoronare însă a tuturor bunurilor de mai sus, Răscumpărarea a restaurat în omenire splendoarea «frumuseții», asemănarea cu Dumnezeu, «îndumnezeirea» de la început, desființînd din lume «întunericul cel adînc al nedumnezeirii». Un lucru vrednic de remarcat e conștiința imnografilor că îndumnezeirea restaurată prin Răscumpărare depășește în frumusețe podoaba îndumnezeirii din starea cea dintîi. Răscumpărarea, cu alte cuvinte, ne-a adus *ceva mai bun* decît ceea ce pierdusem prin cădere. E o înțelegere pe care o întîlnim aidoma și în cărțile de slujbă din Apus¹⁵⁰, dar, privită mai în adînc, înțelegerea aceasta nu-i, cu siguranță, decît felul propriu al Răsăritului de a-și strecura discret mărturisirea acelei: «O, fericita lui Adam cădere», atribuită de unii Fericitului Augustin¹⁵¹.

Oricum, superioritatea restaurării față de ordinea dintîi, în privința îndumnezeirii, e un fapt mărturisit limpede de imnografi:

«Neamul omenesc cel ce a fost dezbrăcat pentru păcat de frumusețea cea mai dinainte și de podoaba cea după chipul lui Dumnezeu, cu acelea iarăși se îmbracă, Fecioară, prin nașterea ta, cu *mai frumos chip dumnezeiesc* (Θεοειδέστερα)¹⁵².

Dintre formele sub care ne este împărtășită încă de pe acum această dumnezeiască «frumusețe», imnografiile amintesc adeseori de «focul cunoștinței»:

«Ceea ce mai presus de cuget ai născut lumina cea nesuferită mințuiește-mă de văpaia gheenei și aprinde sufletul meu spre dragostea Celui ce a venit să pună pe pămînt locul cunoștinței (ogni rîzuma ne zemle vovresci), de Dumnezeu dăruită precurată Fecioară»¹⁵³. Altorori, împărtășirea aceasta e numită «podoaba Darului»:

«Îmbrăcîndu-se cu mine Hristos, din dumnezeieștile tale singiuri, Precurată, *m-a îmbrăcat cu podoaba Darului* (καταστολήν χάριτος... ἐνέδυσεν), de care eram de demult despuiat»¹⁵⁴.

De cele mai multe ori, ei îi spun însă într-un cuvînt «Viață dumnezeiască»¹⁵⁵, sau «viață» pur și simplu:

«Dătătorul de viață născîndu-l, Fecioară, de păcat pre Adam l-ai mîntuit și bucuria Evei, în locul întristării, ai dăruit, și *pe cei căzuți din Viață i-a îndreptat la aceeași*» (ῥευσαντα ζωῆς ἔθουε πρὸς ταύτην δέ) Cel ce s-a întrupat din tine, Dumnezeu și om»¹⁵⁶.

150. *Missale romanum*, Ordo Missae: «Mi-abiliter creasti, *mirabilius reformasti*».

151. *Missale romanum*, Benedictio Fontis: «O, Felix Adae peccatum qui tale et tantum meruit nobis Redemptorem».

152. *Mineiul pe februarie*, în 25 zile: Oda V ș.a.
153. *Mineiul pe aprilie*, în 15 zile: Canonul Apostolilor, Oda IX ș.a. *Mineiul pe iulie*, în 15 zile: Oda VIII ș.a.: «Întupîndu-se Cuvîntul din precuratele tale singiuri, Doamnă Precurată, a îndumnezeit prin dumnezeiască cunoștință pe cei plecați mai înainte către patimile trupului cele necuvîntătoare»

154. *Mineiul pe octombrie*, în 22 zile: Canonul II, Oda III, ș.a.

155. *Octoih*, Miercuri, glasul al 4-lea: Sedelna II, stih I: «Pre mine cel ce am căzut cumplit în rai prin sfatul cel amar al ucigătorului de oameni, în locul căpățîni iarăși m-ai ridicat, Hristoase, cu lemnul vindicînd blestemul lemnului și ucigînd pe șarpele cel ce m-a omorît cu înșelăciunea, *mi-ai dăruit dumnezeiască viață*; Mărire, Doamne, dumnezeieștii răstignirii Tale».

156. *Octoih*, Binecuvîntările Invierii ș.a.

Pe scurt, acestea sînt, în linii mari, așezămintele definitive și în veci «nepieritoare» ale noului univers duhovnicesc pe care l-a clădit Răscumpărarea, desființînd «așezămînturile cele stricate ale lui Adam» și înnoind în lume ordinea divină de la începutul creației. Totul e acum ca oamenii să se integreze liber în acest edificiu statornic.

*

E evident după cele spuse că, la inmografi, Răscumpărarea, privită în întregul scopului ei, are în primul rînd în vedere înnoirea omului; cu alte cuvinte, fața antropocentrică a Răscumpărării, și nu împăcarea miniei lui Dumnezeu sau fața teocentrică, așa cum ne-a obișnuit teologia modernă. De bună seamă, aceasta nu înseamnă că fața din urmă a Răscumpărării n-ar fi prezentă în cărțile de slujbă. La locul cuvenit am semnalat prezența ei. Antropocentrismul inmografiilor e de fapt mai mult o chestiune de nuanță și de viziune de ansamblu. Și acest fel de a vedea al lor ni se pare o foarte adîncă vedere: căci, în definitiv, obstacolul, piedica restaurării noastre nu stătea în Dumnezeu, ci în adîncimile perversității din noi¹⁵⁷. Din acest punct de vedere, ei au deci perfectă dreptate. Fața teocentrică a Răscumpărării se adeverește astfel a nu fi, în fond, decît o inefabilă, o uimitoare iconomie a milostivirii lui Dumnezeu pentru și mai buna tămăduire a înfricoșătoarelor adîncimi pe care le-a săpat în noi păcatul.

Problema care ne stă înainte. — Lămuririle esențiale pentru urmărirea lucrării de Răscumpărare le avem acum la îndemînă: știm de unde vine Răscumpărarea, care este scopul ei și Cine a făcut-o. Dar cu acestea ne aflăm de-abia în fața întrebării de căpetenie și anume: *cum s-a lucrat Răscumpărarea noastră*, după cărțile de slujbă? E tocmai ceea ce vom încerca să arătăm în ceea ce am numit «treptele Răscumpărării».

Și acum o ultimă precizare: cunosătorii spun că, spre deosebire de alte lumi de artă, arta religioasă bizantină se caracterizează prin fixarea definitivă a artistului la scene-tipuri, stilizate, iconografice, de unde a rezultat icoana. În inmografia bizantină constatăm ceva asemănător: vedem, în adevăr, adunată lucrarea de Răscumpărare a lumii în câteva momente esențiale din viața Domnului. Negreșit, după cum o constata, cu dreptate, însuși anticul ereziarh Marcion: «Îi era de ajuns Dumnezeului nostru o singură faptă pentru a elibera pe om, prin prea marea și neînchipuita Lui bunătate»¹⁵⁸. Dar nu aceasta a fost iconomia lui Dumnezeu.

Faptul cel mare este că Domnul Hristos n-a încetat a fi Mîntuitor și n-a întrerupt lucrul mîntuirii în nici unul din momentele vieții Sale. E ceea ce îl făcea pe Sfîntul Ambrozie să spună: «Dacă ai șterge un singur fapt din viața Lui, ai șters mîntuirea ta»¹⁵⁹.

157. L. Richard, *op. cit.*, p. 148—149.

158. Terțulian, *Adversus Marcionem*, I, 17, I, 29, P.L., II, 290, 306.

159. Sf. Ambrozie: *In Lucam*, VI, 101, P.L., XV, 1782.

Potrivit însă felului bizantin de a vedea, numai în câteva momente mari din viața pămîntească a Domnului, tainica lucrare a Răscumpărării a apărut imnografilor Bizanțului mai aproape de omeneasca înțelegere: sînt marile momente care coincid cu sărbătorile împărătești din calendarul ortodox. Și în aceste mari popasuri ale înnoirii, ei au preamărit marea taină, — atît cît au putut-o cuprinde —, cu pana, cu duhul, și cu divin-inspirata lor liră.

Situația aceasta a Răscumpărării în cărțile de slujbă e de așa natură că evocă în mintea noastră o apropiere irezistibilă. Căci e posibil ca în cultura bizantină, ca și în Univers, totul să se înlănțuie. În adevăr, nu a scris oare în secolul al VII-lea Ioan Sinaitul *Scara desăvîrșirii creștine*? Ei bine, mi se pare că imnele cărților noastre de slujbă permit să se poată scrie o altă scară: *Scara treptelor Răscumpărării așa cum a lucrat-o Domnul*.



VALOAREA MORAL-SOCIALĂ a «CĂRȚII PSALMILOR»

Între cărțile poetice ale Vechiului Testament, cartea Psalmilor ocupă locul cel mai important, atât din punct de vedere al întinderii cât și din punct de vedere al conținutului ei, bogat în învățături religioase și moral-sociale. Alcătuită de bărbați luminați de Duhul Sfânt, pe paginile ei, se întâlnește cea mai vie expresie a sentimentelor ce le înveșmîntau sufletul. Dintre aceștia amintim pe regele David, despre care profetul Amos afirmă că a fost iscusit în arta poeziei și a muzicii (Amos. VI, 5), și pe care aghiograful îl numește «unsul lui Dumnezeu și dulcele cântăreț al lui Israel» (II Regi XXIII, 1). Psaltirea este «produsul reflecției și gândirii nutrite de viața trăită sub îndrumarea Legii, precum și de cunoștința lui Dumnezeu și a ideilor despre însușirile Lui, dobândite prin frământările sufletești ale problemelor superioare ale vieții»¹. Încă de la început, cei mai mulți dintre psalmi au fost destinați de către autorii lor cultului divin care se desfășura la Templul din Ierusalim, fiind folosiți ca imne sau modele de rugăciune, deoarece înfățișau dorințele și năzuințele sufletului omenesc, de a se ridica de la cele pămîntești către cele mai înalte sfere spirituale. Pe cât de mare este numărul acestor imne de laudă, pe atât de variat este și cuprinsul lor. De aceea cu greu s-ar putea întocmi o expunere de ansamblu a Cărții, mai ales că psalmii au fost scriși în epoci diferite și cu preocupări tot atât de diferite.

Ei sînt cea mai aleasă mărturie despre înălțimea și puterea sentimentelor pioase, pe care le-au trăit fiii lui Israel în curs de alțea veacuri. De aceea, mulți cercetători ai Cărții Psalmilor, consideră «că subiectul acestor scurte dar impresionante rugăciuni este Dumnezeu și omul. Dumnezeu în toată măreția Sa, în toată bună-tatea, milostivirea și dreptatea Sa, iar omul cu toate slăbiciunile, lipsurile, trebuințele, păcatele și fărâdelegile sale»².

Se reliefează totodată aici «raportul viu ce a existat și există între ființa supremă și făptura omenească, prin activitatea omului ca ființă morală și dezvoltarea sentimentelor sale religioase»³.

În fruntea psalmilor stau imnele de laudă sau de preamărire a lui Dumnezeu. Psalmistul laudă alți atributele ființei divine, cât mai ales creația a toată făptura, care depune mărturie despre atotputernicia lui Dumnezeu, căci «cerurile spun slava lui Dumnezeu, și facerea minilor Lui o vestește tăria» (Ps. XVIII, 1). Creatorul lumii este înfățișat ca un adevărat părinte al tuturor care își ocrotește fiii: «Cum miluiește un tată pe copiii săi, așa miluiește Domnul pe cei ce se tem de El» (Ps.

* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea Pr. Prof. Mircea Chialda, care a și dat avizul să fie publicată.

1. Pr. Prof. Vladimir Prelipcean, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Pr. Prof. Gheorghe Barna, *Studiul Vechiului Testament*, manual pentru uzul studenților Institutelor Teologice, București, 1955, p. 207.

2. I. Gh. Fillion, *La Sainte Bible, commentée d'après la Vulgate et les textes originaux*, t. IV, Paris, 1934, p. 7.

3. Gherasim Timuș, episcopul Argeșului, *Note și meditații asupra psalmilor*, vol. I, București, 1896, p. 3.

CII, 13). Ca adevărat părinte, El este bun și îndurător, dar în același timp și drept, răsplătind fiecăruia după faptele lui (Ps. XVII, 27—28), purtând grijă de cei în nevoi și apăsați (Ps. IX, 10), acoperind pământul cu bunătăți și făcându-l să rodească toate din belșug. (Ps. LXVIII, 9 urm.). Cu privire la om, psalmiștii vorbesc despre două mari adevăruri dogmatice: înalta demnitate a omului, privit drept cununa creațiunii, și nemurirea sufletului (Ps. VIII, 4—7). Aceasta se datorește faptului că el a fost creat în chip special de Dumnezeu. Avînd această origine înaltă, el n-a fost lăsat de Creatorul său în părăsire, ci-i poartă necontenit de grijă, grijă fără de care omul s-ar pierde (Ps. XXXII, 13; LXXII, 24—27). Vorbînd despre originea și strălucirea naturii omenești, psalmistul amintește și despre nemurirea sufletului, mai mult indirect și mai ales în legătură cu ideea de răsplată a tuturor, în funcție de felul cum a înțeles fiecare să împlinească pe pământ legea Domnului.

În psalmi, cititorii găsesc rezolvate multe din problemele acestei vieți pămîntești plină de zbucium, raportate la viața de dincolo, după cum spune psalmistul: «Bine e pentru mine să mă apropii de Dumnezeu, să-mi pun nădejdea în Domnul Dumnezeu meu, ca să vestesc toate laudele Lui» (Ps. LXXII, 28).

Nu este de mirare deci că Psaltirea a constituit de la început pentru toți creștinii «izvorul cel mai îmbelșugat de cugetări înalte și de sfaturi folositoare pentru binele comun»⁴.

Dar, pe lângă valoarea lor religioasă, teologică și duhovnicească, psalmii au și o neprețuită valoare moral-socială, fapt ce a determinat pe unii cercetători, care s-au ocupat cu studiul acestei cărți, să-i dea numele de «Carte a săracilor»⁵.

I. — Dreptatea socială în cartea Psalmilor

În cartea Psalmilor, ca de altfel și în celelalte cărți ale Vechiului Testament⁶, «pentru a se determina ideea de «drept» și de «dreptate», se folosesc expresiile: *tsedek* צֶדֶק și *tsedaka* צְדָקָה precum și cuvîntul *mišpat* מִשְׁפָּט în câteva cazuri cu sens similar»⁷.

«Radicalul *tsdk* (צֶדֶק) de la care derivă *tsedek* și *tsedeka* are semnificația originală de: «drept» (Ps. V, 13), «credincios» (Ps. I, 5—6), «iubitori de bine» (Ps. XI, 7), «cuvios» (Ps. XXXVII, 28), «curat» (Ps. XXXII, 11), «neprihănit» (Ps. XXXIII, 1), «fără răutate» (Ps. VII, 10), «nepărtinitor» (Ps. VII, 12).

În sens figurat însă, *tsdk* cuprinde întotdeauna ideea de conformitate cu norma de drept morală și religioasă»⁸.

După cum se observă, sensurile acestui radical sînt foarte multe în cartea Psalmilor, încît determinarea lor se face avîndu-se în vedere contextul. Analizînd mai atent Psalmii, se observă în mod clar, că de cele mai multe ori dreptatea socială este caracterizată ca o angajare spre îndeplinirea unor acțiuni oneste, ca o activitate juridică, după cum citim în Psalmul CIX: «Domnul va judeca neamurile și va umplea pămîntul de cei căzuți» (v. 6). «În sens religios-moral, prin *tsedek*, *tsedaka*, și *mišpat* se redă ideea de «plinătate», «desăvîrșire», «mîntuire», precum și atitudinea justă în raporturile cu semenii, cu sensul de «echitate», «sinceritate» și «lipsă de păcate» (Cf. Ps. LXXI, 10; LXXII, 3; XXXVII, 2; LXXXV, 12—14;»

4. *Ibidem*, p. 5.

5. A. Causse, *Les pauvres d'Israël*, Strasbourg și Paris, 1922, p. 81.

6. Pr. Prof. Nicolae Neaga, *Vechiul Testament în «Cartea de învățătură»*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 9—10, p. 590.

7. Emil Kautzsch: *Die Derivate des Stammes צֶדֶק in alttestamentlichen Sprachgebrauch*, Tübingen, 1881, p. 53.

8. *Ibidem*, p. 32.

LXXXIX, 17 etc.)⁹, punîndu-se un accent deosebit pe sensul de activitate juridică, alîl cînd se referă la Dumnezeu, cît și atunci cînd îi are în vedere pe oameni, după cum reiese din Psalmul CV: «Ferice de cei ce păzesc legea și fac dreptate în toată vremea» (v. 3). «Ori a păzi legea nu este altceva decît a lucra cu dreptate, a face dreptate celui care merită potrivit normelor de drept»¹⁰. De aceea, dreptatea socială este prezentată în Psalmi ca una din principalele condiții care se cer oamenilor, pentru ca nivelul de viață al tuturor să se ridice pe culmi nebănuite, în care nedreptatea, exploatarea, sărăcia, ura și fărădelegile să nu-și mai aibă locul (Cf. Ps. XXIV, 7—8; VII; XXV, 7; LXXII etc.).

În concepția psalmistului, unul dintre atributele esențiale ale lui Dumnezeu este dreptatea: «Doamne, adevărul Tău e pînă la nori și mila Ta pînă la ceruri. Dreptatea Ta e ca munții cei mai înalți și judecățile Tale-s ca adîncul cel mai mare», zice psalmistul (Ps. XXXV, 5—6). Dumnezeu este însuși izvorul și posesorul dreptății (Ps. XLIV, 7—8). De aceea peste tot în psalmi ideea de «dreptate socială» este pusă în legătură cu ideea de «dreptate divină», pe care oamenii trebuie să o realizeze. Ca izvor și împlinitor al dreptății, Dumnezeu iubește faptele bune și celor drepti le arată fața Sa (Ps. X, 7), cercetează pe cel bun și pe cel rău, dar pe cel rău nu-l iubește (Ps. X, 5), face să strălucească pe pămînt dreptatea Sa ca lumina soarelui (Ps. XXXVI, 6), «pentru că dreptatea Lui este una pe care nici un adversar nu-o corupe și nici un martor nu o înșală»¹¹.

Psalmistul, avînd în vedere alîl caracterul religios-moral, cît și cel juridic al normelor și orînduieilor divine, a căutat să redea cît mai clar influența și rolul pe care îl au aceste orînduiri divine în viața socială a oamenilor. El cere tuturor ca legea lui Dumnezeu să nu fie numai auzită ci și învățată, să fie luată în considerare și împlinită. «Drept ești Tu Doamne și drepte sînt hotărîrile Tale! Tu ai legiuît rînduiele Tale cu dreptate și cu tot adevărul», zice psalmistul (Ps. CXVIII, 137—138). Procedînd ca un judecător drept înainte de a hotărî sentința, Dumnezeu examinează cu atenție starea morală a credinciosului și gîndurile lui cele mai ascunse. El cercetează inima și răunchii (Ps. VII, 9), «privește din înălțimea cerului și vede pe toți credincioșii Săi, le frămîntă inimile și se uită cu grijă la toate faptele lor» (Ps. LI, 4—7).

Psalmistul cere oamenilor să caute ca faptele lor să fie conforme cu legile și hotărîrile divine, convins că dreptatea și judecata lui Dumnezeu va cuprinde pe toți (Cf. Ps. VII, 7—10; IX, 6—9; XXXIV, 23—25; LXXV, 8; CX, 5—7 etc.). Mai ales cei credincioși trebuie să se străduiască spre împlinirea legii și a dreptății, pentru cele primite de la Dumnezeu, «de sfatul celor fărădelege să nu asculte, să nu umble în calea păcătoșilor, și în adunarea batjocoritorilor să nu se oprească» (Ps. I). Ascultînd de legea divină, oamenii vor îndepărta cu ușurință din viața lor socială desfrînările, minciunile, judecățile nedrepte, pîra, ocara, asuprairea văduvelor și a orfanilor, realizînd armonia și dragostea între ei (Cf. Ps. L, 12—20; LXXXII, 2—5). «Dați dreptate orfanului și celui slab, săracului și celui necăjit, faceți dreptate. Izbăviți pe cel lipsit și pe nevoiași și-i scăpați din mina celor nedrepți», zice psalmistul (Ps. LXXXI, 3—4), căci Dumnezeu face cunoscută dreptatea Sa din înălțimea

9. Dumitru Abrudan, *Dreptatea și pacea în Cartea Psalmilor*, în «Studii Teologice», XV (1963), nr. 7—8, p. 416—417.

10. Fer. Augustin, *Enarratio in Psalmum CV, 4, Ibidem*, P.L., XXXVII, 299.

11. Idem. *Sermo in Psalmum XLVII, 6, Ibidem*.

locașului Său (Ps. LXIV, 5—6), nu iubește răutatea (Ps. V, 5), iar celor buni și implinitori ai poruncilor le trimite darurile și bunătațile Sale (Ps. CXLI, 11).

Deseori, psalmii evidențiază profilul religios-moral al celui drept, arătând că un astfel de om este întotdeauna bun, fără prihană, ia aminte la legea Domnului (Ps. CXVIII, 10), este sincer și fără vicieșug (Ps. XVI, 1—5), și în sufletul lui sălășluiește numai adevărul (Ps. CXLII, 2). Convins că «al Domnului este pământul și toate cele dinlăuntrul lui» (Ps. XXI, 1), omul drept și în relațiile cu semenii săi cultivă oricând dreptatea și adevărul, știind că Dumnezeu «iubește faptele bune și celor drepti le arată fața Sa» (Ps. X, 5), sau că «El este numai cu neamul celor drepti» (Ps. XIII, 5), și dreptatea Lui «pentru cei răi înseamnă nimicire, iar pentru cei buni mîntuire» (Ps. XXVIII, 10—11). «Ochii Domnului caută spre cei drepti și urechile Lui iau aminte la ruga lor» (Ps. XXXIII, 15), pe cînd cel rău «cu răutatea îl va ucide» (Ps. XXXIII, 21).

Peste tot, în cartea Psalmilor, întîlnim contrastul dintre omul bun ca implinitor al poruncilor divine și, prin aceasta, realizator al dreptății sociale și omul rău ca dușman al dreptății sociale (Ps. LXIII, 2—11). Această problemă însă psalmistul o vede realizată în mod deplin în împărăția mesianică. De aceea, prezicînd despăvenirea și faptele lui Mesia, el accentuează și lucrarea de dreptate socială desfășurată de El în împărăția pe care o va avea și în întemeia în mijlocul oamenilor (Cf. Ps. II 6—9; XLIII, 3—6; XIII, 18; LXXI; și CIX).

În acest sens, Psalmul LXXI face o descriere amănunțită a împărăției mesianice, care va însemna o nouă ordine în lume. Psalmistul subliniază marile linii și limite în cadrul cărora se va desfășura activitatea mîntuitoare a lui Mesia. Acesta apare aici ca un restaurator al ordinii morale primare, ca un apărător al drepturilor celor lipsiți și exploatați: «Dumnezeule, judecata Ta dă-o împăratului și dreptatea Ta Fiului împăratului! Ca să judece drept pe poporul Tău și pe săracii Tăi la judecată, încît munții să aducă oamenilor pace și dealurile dreptatea. Ca să judece pe săracii poporului și să mîntuiască pe fiii celor lipsiți, iar pe apăsător să-l smerească» (v. I, 5). «Împăratul și Fiul împăratului din versetul 1 sînt una și aceeași persoană — adică Iisus Hristos — după cum au arătat Sfinții Părinți»¹², așteptat cu nerăbdare de omenire pentru înfăptuirea ordinii morale și sociale, bazate pe dreptate și iubire. Este remarcată îndeosebi grija pe care Mesia o va avea față de cei săraci și orfani. Va nimici pe asupritori și va face ca cei lipsiți să intre în toate drepturile lor firești. «Săracii sînt numiți aici «săracii Tăi», adică săracii lui Dumnezeu. Prin aceasta cei puternici sînt avertizați că nu au dreptul de proprietate asupra celor mulți, căci acest drept îi aparține lui Dumnezeu»¹³. Ca și în ceilalți psalmi este vizată aici «nedreptatea sub toate aspectele ei: nedreptatea omului în legătură cu Dumnezeu, care nu-i iubit și cinstit cum se cuvine, nedreptatea cu privire la semenii săi, expuși oricînd împilărilor, violenței și apăsărilor, nedreptatea omului cu privire la el însuși, care nu reflectă aproape niciodată temeinicia acțiunilor sale, asupra intereselor și speranțelor sale»¹⁴.

Inspirat de Duhul Sfînt, psalmistul îl vede pe Mesia venind în lume și abolind tot felul de nedreptăți, ca unul care iubește dreptatea și urăște asuprirea, aducînd credincioșilor binele și fericirea, după cum citim: «Încinge peste coapsa ta, Puternice,

12. Theodoret al Cirului, *Comentîn Psalmos*, P.G., CXXVIII, 721; Origen, *Selecta in Psalmos*, Ps. LXXI, P.G., XII, 1521.

13. J. A. Petit, *La Sainte Bible, avec commentaire*, tom. VI, Les psaumes (1-èr partie), Arras, 1892, p. 494. 14. *Ibidem*.

sabia Ta; aceasta e Slava Ta și frumusețea Ta, înaintează și sporește în măreția Ta pentru adevăr, blîndețe și dreptate și la lucruri minunate te va povățui dreapta Ta» (Ps. XLIV, 4—5; CIX; VII etc.).

Psalmiile privesc îndeaproape relațiile sociale dintre oameni, deși în ei nu se întilnește o analiză amănunțită a stărilor și raporturilor existente între ei. Forma în care se exprimă psalmistul împotriva nedreptăților sociale îmbracă adesea haina sentințelor scurte dar expresive, care nu reliefează numai starea de lucruri, ci o, și condamnă ca fiind deosebit de rea. Astfel, vom întilni în psalmi formule scurte și lapidare care condamnă și combat puternic și hotărît nedreptatea socială, arătînd că ea este rezultatul invidiei dintre oameni, care nesocotesc legea și poruncile lui Dumnezeu (Ps. XCVIII, 28; C). Totodată, psalmistul nu analizează amănunțit cauzele relelor sociale și nu stăruie asupra mobilului acestora. El le semnalizează și se ridică cu vehemență împotriva lor, pentru că ele reprezintă călcarea intenționată a poruncilor lui Dumnezeu, desființarea legii dreptății pe care El însuși a rinduit-o în lume. Iată cum se adresează psalmistul către Dumnezeu, atunci cînd își manifestă dorința de a se instaura o viață socială justă, în care înfăptuirea binelui și a dreptății să constituie idealul suprem: «Pentru ce, Doamne, stai departe, pentru ce treci cu vederea la vreme de necaz? Necedinciosul cu trufie urmărește pe cei necăjiți și aceștia se prind în mrejele urzite de ei» (Ps. IX, 21—22). «Scoală-Te, judecătorule al pămîntului și dă lor după faptele lor. Pînă cînd păcătoșii vor propăși?» (Ps. XCIII, 1—10).

Cei care săvîrșesc crime împotriva săracilor și orfanilor cred că aceștia nu sînt apărați de nimeni, și că nu vor da socoteală de faptele lor în fața nimănu. Dar, se înșeală amarnic, deoarece Dumnezeu «e cu ochii spre cel obijduit, cercetează pe cel bun iar peste cei răi aruncă cu fulgere și vînt dogoritor va fi cupa soartei lor» (Ps. X, 46).

O caracteristică însemnată a omului lipsit de scrupule în viața socială este și aceea că cel nedrept nu se sfătuieste cu nimeni cînd uneltește împotriva celui lipsit, ci se mulțumește cu convorbirea pe care o are cu sine însuși. E prea mult stăpînit de duhul mîndriei pentru a consulta pe semenii săi, care poate i-ar imputa nedreptățile și faptele lui. De aceea, vom întilni adesea un astfel de soliloquiul al celor nelegiuți: «El (cel rău) zice în inima lui», sau «Zis-a cel rău în inima lui cu trufie» (Ps. IX, 26). Surprinzînd cu multă iscusință această caracteristică psihologică a celor nedrepti, psalmistul se adresează lui Dumnezeu: «Scoală, Doamne, Dumnezeuule, nu uita pe săracii Tăi» (Ps. IX, 32), sau: «Tu urăști pe cei fărădelege și pierzi pe cei mincinoși care varsă sînge și înșeală» (Ps. V, 5—6). «Pe cei buni însă psalmistul îi sfătuieste să-și încredințeze soarta lui Dumnezeu, singurul apărător și ajutător al tuturor, izvorul și posesorul dreptății»¹⁵ (Cf. Ps. XXI, 27—28; XXXIV, 10; LIX, 23; LVIII, 5—6; LXVIII, 33; LXIX, 2—6; LXXXIII, 10; XCIII, 15; CII, 6 etc.).

Ajunghind la concluzia că majoritatea nedreptăților sociale izvorăsc din dorința onora de a stăpîni pe cei inferiori lor și în special din pofta de înavuțire, psalmistul se ridică plin de revoltă și de ură împotriva *bogației*, al cărei izvor este *lăcomia*. În acumularea de bunuri el nu vede decît nevoia firească a omului de a-și întreține existența fizică, dar aceasta poate deveni «o nevoie degenerată în excese și abuzuri prin ceea ce se numește patima lăcomiei»¹⁶. Pericolul pe care îl prezintă

15. Iuliu Olariu, *Explicarea psalmilor din Orologiu*, Caransebeș, 1899, p. 145—146.

16. Prof. Dr. Constantin C. Pavel, *Lăcomia, patimă dăunătoare vieții individuale și obștești*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 7—8, p. 469.

lăcomia, alit pentru viața celui stăpinit de această patimă, cât și pentru viața semenilor, justifică pe deplin îndemnul psalmistului: «Nu vă nădăjduiți în prăzi și în răpiri nu vă bizuiți. Nădăjduiți în Dumnezeu, că El este mîntuirea și slava noastră» (Ps. LXI, 10, 7, 8). Această patimă se manifestă prin «năzuința continuă a omului de a-și spori averea și prin zelul de a păstra cu tenacitate cele adunate, numai pentru scopuri egoiste», pentru satisfacerea plăcerilor personale sau pentru refuzul de a ajuta pe cei lipsiți (Ps. XLVIII). Gravitătea lăcomiei constă în faptul că prin ea «se păcătuiește alit contra milosteniei (Ps. LXI) cât și contra dreptății (Ps. LVII): contra milosteniei, întrucît cel lacom păstrează bunurile de prisos, care ar putea fi de mare folos celor lipsiți de ele; contra dreptății, întrucît orice avere mai mare se strînge în paguba semenilor»¹⁷, fie prin aspirarea lor directă: prin furt și înșelăciune (Ps. XXXIV, 10), prin violență și viclenie (Ps. XLVIII, 18—19; LIV, 14—16), precum și prin tot felul de minciuni (Ps. LVII, 2—5), fie prin aspirare indirectă, adică prin specularea legilor nedrepte, săvîrșindu-se astfel grave abateri sociale. Or, tocmai aceste abateri sociale — în concepția psalmistului — nu sînt decît negația conținutului dreptății sociale, ceea ce înseamnă «Dispreț față de semenii noștri, care au aceeași valoare morală și aceleași drepturi de viață; înseamnă disprețuirea «chipului lui Dumnezeu» în om, desfigurarea morală a ființei umane, răsturnarea arbitrară a relațiilor sociale voite de Dumnezeu»¹⁸. Psalmistul cere ca relațiile dintre oameni să fie guvernate de legea dragostei și ajutorării reciproce. Acolo unde pune stăpînire lăcomia, dragostea și ajutorarea reciprocă sînt ca inexistente. Cel lacom, nu numai că nu iubește și nu ajută pe aproapele, ci, dimpotrivă, îi ia și ce-i aparține, lăsîndu-l în stare de cerșetor, lipsindu-l chiar și de strictul necesar vieții (Ps. LX; LXI; CXI).

Cei lacomi nu trebuie să uite că Dumnezeu «pe cei răi cu răutatea îi va pierde, iar pe cei buni, nu-i va lipsi de niciun bine» (Ps. XXXIII, 21, 10). Recomandîndu-le milostenie, îndurare și bunătate față de cei lipsiți, psalmistul îi asigură «că vor ieși la judecată cu dreptate, că nimeni nu-i va putea vădi de vreo fărădelege, pentru că Dumnezeu apără virtutea și-i face pe cei buni să triumfe asupra tuturor celor nemiloși și avari»¹⁹ (Ps. CXI, 6—8) El revarsă peste ei bunăvoința Sa, pentru că nădăjduiesc în bunătatea Lui (Ps. CXLVI, 11). Iată cum avertizează psalmistul «pe cei cuprinși de patima lăcomiei, arătîndu-le că bogățiile izvorîte din această patimă nu pot avea un fundament solid, fiind rezultatul nedreptății și exploatării»²⁰.

Paralel cu lăcomia, este condamnată în termeni cît se poate de aspri și *camăta*, una dintre cele mai rușinoase plăgi ale realității sociale din toate timpurile, mai ales că ea era oprită și de legea Vechiului Testament (Deut. XVIII, 19; vezi și Iez. XXII, 12).

Era o faptă destul de dureroasă ca de la cei lipsiți de cele necesare vieții lor, bogății să mai născocescă metode meschine pentru a profita cît mai mult de pe urma nenorocirilor lor. Unii ca aceștia «nu vor locui în casa lui Dumnezeu», «înce autorul Psalmului XIV, consacrat în întregime acestei probleme. Citindu-l cu atenție, se observă, că sînt menționate unsprezece condiții, care se cer celor ce vor să moște-

17. *Ibidem*.

18. Diac. Prof. Orest Bucevski, *Nedreptatea socială piedică în calea mîntuirii*, în «Studii Teologice». VI (1954), nr. 5—6, p. 238.

19. Sf. Vasile cel Mare, *Comentar la Psalmi*, în «Izvoarele Ortodoxiei», nr. 2, trad. din limba greacă de Pr. Dr. Olimp Căciulă, București, 1939, p. 25—26. Vezi și Isidor de Onciul, *Cartea Psalmilor*, traducere și explicare făcută după textul masoretic, 1898, p. 136.

20. Gherasim Timuș, *op. cit.*, vol. I, p. 482.

nească împărăția lui Dumnezeu. «Opt sînt comune și obligă pe toți oamenii, iar trei sînt particulare unor stări, sau obligă în unele împrejurări. Cele opt sînt datorii spirituale ce le avem față de semenii, și anume: a umbla cu nevinovăție, a face dreptate și a spune adevărul, a nu amăgi, a nu face rău aproapelui, a nu primi și aproba injuriile făcute altora, a disprețui viciul, a cinști pe cei cu frică de Dumnezeu. Celelalte trei sînt: a fi credincios cuvîntului dat, dacă ești silit să-l dai, a nu lua camătă și a nu te lăsa corupt de daruri dacă ești judecător. Aceste trei obligă numai în unele cazuri și se mărginesc la unele persoane»²¹ (Cf. Ps. XIV, 1—5; XXIII, 4—6; XXV, 3—5; XXXIII, 14—15; XXXVI, 37).

Comentînd acest psalm, Sfîntul Vasile cel Mare remarcă neomenia cămătarului, cu un ascuțit simț al cunoașterii proceselor de conștiință, care îl stăpînesc pe cel cu camăta atunci cînd vine cineva la el. «Iubitorul de arginți — spune Sfîntul Vasile — văzînd pe un bărbat care, sub presiunea nevoilor, vine și-i cade la picioare rugîndu-l și umilindu-se, ce vorbește? Nu-l miluiește făcînd ceva vrednic de el, nu se gîndește la natura lui, nu se înduplecă la rugămintele lui, ci rămîne dîrz, refuzînd, jurîndu-se și mărturisind că el însuși este lipsit de bani, și caută în toate părțile să găsească pe cineva dintre cei ce dau bani cu împrumut... De îndată însă ce acela care cere bani aduce vorba de camătă, coborîndu-și sprinceana, începe să zimbească vorbindu-i de dragostea părintească ce-i poartă, numîndu-l prieten și zicîndu-i: voi căuta să văd dacă am ceva bani puși deoparte. Un prieten de al meu are o sumă de bani pe care a pus-o la dispoziția mea pentru a i-o înmulți; acesta însă a hotărît o camătă foarte mare. Eu voi scădea totuși ceva din ea și-ți voi da cu camăta cea mai mică»²². Cămătarii, pe lângă faptul că-i luau celui sărac banii, îi răpeau și libertatea, deoarece, cel ce se supunea la răspunderea cametei și n-o putea suporta, putea fi vîndut ca rob în piețe de sclavi. De aceea psalmistul, cînd întrebă pe Dumnezeu «că cine va locui în locașul Său, sau cine va sălășlui în muntele cel sfînt al Său?» (Ps. XIV, 1), printre cei ce umblă fără prihană (v. 2) sau cei ce nu clevetesc împotriva aproapelui (v. 4), include și pe cel ce argintul său cu camătă nu-l dă, și daruri ca să apese pe cel nevinovat nu ia (v. 5). Numai prin împlinirea acestora psalmistul socotește că, între oameni va domni acea cordialitate, intimitate, dragoste și bună înțelegere, care să răspundă la calitatea ce o au ei de fii ai aceluiași părinte (Ps. XV, 5) și împreună-moștenitori ai împărăției Sale. Astfel «se vor bucura de ocrotirea Lui, de satisfacerea nemărginită că prin faptele lor, au putut să se apropie de Dumnezeu»²³, scutul și puterea tuturor celor ce nădăjduiesc în El (Ps. XVII, 2—3).

II. — Bunurile materiale și valoarea lor

Autorii psalmilor stăruie în repetate rînduri asupra valorii bunurilor materiale și a felului cum trebuie credinciosul să le chivernisească. În concepția sa despre bunurile materiale, psalmistul subliniază necesitatea lor pentru susținerea vieții și ideea că singura cale pentru cîștigarea lor este munca cinstită și continuă. De aceea el se ridică împotriva dobîndirii lor prin mijloace necinstite (Ps. XXXIII, 21; CXI, 6—8; CXLVI, 5—11 etc.). Psalmistul recomandă oamenilor tact și măsură în folosirea bunurilor, mai ales că ei nu sînt decît uzufructuarii acestora. Chiar dacă toate i-au fost supuse omului la creație (Ps. VIII, 5—7), adevăratul stăpîn al lor este Dumnezeu:

21. Jean Cales, *Le livre des psaumes, traduit et commenté*, Paris, 1936, vol. I, p. 193; Gherasim Timuș, *op. cit.*, vol. I, p. 169.

22. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia la Ps. XIV*, P.G., XXIX, 265 CD, 268 A.

23. J. Calès, *op. cit.*, vol. II, p. 364.

«Al Domnului este — pământul cu tot ce este pe el — zice psalmistul —, căci El l-a întemeiat pe mări și l-a întărit» (Ps. XXIII, 1—2). «El trimite pământului poruncile sale și cu grăsimă de grâu îl satură» (Ps. CXC VII, 3—4), pentru că mare este puterea Lui și înțelepciunea Lui e nemăsurată» (Ps. CXLVI, 5).

Creator al întregului univers, desigur că El este și stăpînul lui absolut și dispune de aceste bunuri după voia Sa (Ps. LXXIV, 8—9), ca unul care cercetează pământul ((Ps. LXIV, 10) și-l încunează cu tot felul de bunătăți necesare omului (Ps. LXXIII, 15—18; CVI, 33—42).

Știind că bunurile sînt trecătoare, omul trebuie să-și aducă aminte de obligațiile pe care le are față de toți cei din jurul său, convins că «dreptatea lui cu privire la aproapele său, se manifestă nu numai în voința fermă și conștientă de a-i respecta drepturile, ci și în a voi să-i facă binele»²⁴.

Se înșeală toți cei care doresc să adune cît mai multe bunuri materiale în dauna celor lipsiți. Aceștia ajung să creadă chiar «că locuințele lor sînt veșnice și casele lor vor dăinui din neam în neam» (Ps. XLVIII, 11), dar nu se gîndesc că Domnul îi va pierde pentru înșelăciunea lor (Ps. XLIX, 11—12). «În sufletul lor, cu greu și-ar mai putea face loc și alte preocupări, ca de exemplu, preocupări privind ajutorarea semenilor!»²⁵.

Din înțelegerea greșită a folosirii bunurilor materiale, se ajunge la abuzul creator de nedreptate socială, fapt pe care psalmistul îl condamnă cu cuvinte aspre, adresîndu-se bogăților (Ps. XXXIII, 15—17). «Fiecare vede că înțelepții mor cum mor cei neînțelepți și lasă altora bogățiile lor, de aceea oamenii să nu socoată că locuințele lor sînt veșnice, căci atunci cînd vor muri belșugul lor nu se va duce cu ei» (Ps. XLVIII, 10, 11, 19). Cei robiți de bogății sînt stăpîniți de diavol și tocmai din această cauză nu se pot dezlipi de aceste dorinți care-i duc spre pieire.

Comentînd Psalmul XLVIII, Sfîntul Vasile cel Mare se adresează celor înrobiți de bunuri sau bogății: «Voi aveți nevoie de un mare preț de răscumpărare, pentru a fi duși la libertatea ce vi s-a luat, fiind înfrînti de puterea diavolului (...) și se cuvine ca prețul de răscumpărare să nu fie ca pentru cei de același neam cu cei stăpîniți. Pentru aceasta un frate de-al vostru nu poate să convingă pe diavol să elibereze de sub stăpînirea sa pe cel ce i-a căzut o dată în mînă»²⁶. Bunurile materiale nu pot avea deci funcție de răscumpărare, fapt pentru care cei bogăți nu pot să nădăjduiască că își vor putea răscumpăra cu ajutorul lor păcatele săvîrșite. «Ce este însă mai prolific rațiunii decît a încredința viața materiei neînsuflețite după cum fac bogății? — zice Sfîntul Ioan Gură de Aur. Ei au luat de la familii întregi bunurile, au exploatat pe văduve, au jefuit pe orfani, adunînd averi prin nedreptate. Dar, oare, la ce le vor folosi acestea atîta vreme cît ei nu vor putea opri descompunerea trupului lor?»²⁷.

Pe cei lipsiți psalmistul îi îndeamnă să nu pizmuiască pe cei avuți, căci nu sînt cu nimic mai presus față de ei (Ps. XLVIII, 18). Fericirea lor este trecătoare, pe cînd a celor că păzesc poruncile lui Dumnezeu este veșnică și-n casele lor belșug va fi și dreptatea lor va dăinui în veac (Ps. CXI, 1—3).

24. Diac. Prof. Orest Bucevschi, *Învățătura creștină despre iubire și dreptate*, în «Studii Teologice», X (1958), nr. 5—6, p. 348.

25. Prof. D. I. Belu, *Un aspect al iubirii față de semenii*, în «Studii Teologice», X (1958), nr. 5—6, p. 348.

26. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia la Ps. XLVIII*, P.G., XXIX, 437, BC.

27. Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentar la Psalmul XLVIII*, 11—14, P.G., LV, 234.

A fi stăpîniți și legați de bunurile materiale înseamnă ca totdeauna să ne aflăm în situația tînărului din Evanghelie (Matei XIV) care nu reușește să renunțe la ele, nici cel puțin în schimbul desăvîrșirii pe care i-o oferea Mîntuitorul.

Iată de ce psalmistul îndeamnă pe credincioși să folosească bunurile materiale în scopuri utile, vrednice de dorit și plăcute lui Dumnezeu, spre binele și fericirea aproapelui. Numai atunci dreptatea lor «va dăinui în veacul veacului și fruntea li se va înălța cu slavă (Ps. CXI, 4, 5, 9).

După cum se poate observa, «cele arătate de psalmist în legătură cu această problemă au constituit regulă generală nu numai pentru Vechiul Testament, ci și pentru Noul Testament. Domnul Iisus Hristos în nenumărate rînduri a vorbit despre bunurile pămîntești ca fiind bune, numai atunci cînd ele sînt puse în slujba aproapelui și ne vor putea aduce binefacerile spirituale și supranaturale (Matei XIX, 21—24; Marcu X, 21—23)»²⁸.

Din cele expuse pînă aici, se vede că psalmistul subliniază teza că bunurile materiale nu constituie un scop în sine, ci un mijloc pentru realizarea scopului suprem al oamenilor, viața veșnică (Ps. XLVIII). «Servind viața pămîntească, implicit servesc viața veșnică și astfel ele sînt mijloc și nu un scop pentru creștini»²⁹.

Potrivit concepției psalmistului, caracteristica principală a bunurilor materiale constă în faptul că ele nu atribuie oamenilor un drept de proprietate absolut. «Acest drept revine numai lui Dumnezeu, Creatorul și susținătorul întregului univers. Oamenii au numai un drept relativ, de administratori ale lor, în conformitate cu intențiile Creatorului»³⁰.

În această calitate, creștinii să dea dovadă de credincioșie și pricepere. Credincioșie față de Dumnezeu, manifestată prin năzuința de a împlini voia Lui prin dreapta chivernisire a bunurilor materiale; credincioșie față de semenii, prin împlinirea datoriilor față de ei, cerute de porunca iubirii aproapelui. Iar priceperea, în cîștigarea, păstrarea și repartizarea bunurilor materiale, pentru ca ele să servească cît mai bine scopul destinat lor; satisfacerea trebuințelor cerute de trăirea vieții pămîntești în condiții cît mai bune, conform voinței autorului lor (Cf. Ps. IV, 6—8; VIII, 5—9), «căci El a zis și s-au făcut, El a poruncit și s-au zidit» (Ps. XXXII, 5, 9, 15).

În felul acesta, bunurile materiale nu vor mai constitui izvorul multor păcate sociale precum: furtul, înșelăciunea și mai ales exploatarea, pe care le întreprind cei robiți de ele, cu scopul de a-și mări proprietățile și bogățiile, nepăsîndu-le de suferințele și dezastrele pe care le pricinuesc semenilor.

III. — *Pacea, condiție pentru realizarea binelui între oameni*

O altă problemă ridicată de psalmiști este problema *păcii*, «prezentată ca o realitate ce aparține tuturor timpurilor, ca o stare de prosperitate și fericire a omenirii»³¹. Nenumărate texte invocă pacea drept condiție indispensabilă pentru binele și fericirea întregii lumi. «Nu se poate însă vorbi despre pace în cartea Psalmilor fără a arunca în prealabil o privire de ansamblu asupra întregului Vechi Testament,

28 J. Calès, *op. cit.*, vol. II, p. 364.

29. Diac. Prof. Orest Bucevschi, *Nedreptatea socială...*, p. 232.

30. *Ibidem*, p. 234.

31. Îr. Prof. Nicolae Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, Sibiu, 1944, p. 58.

arătînd că peste tot unde se vorbește despre pace și înfăptuirea ei, ea este motivată religios, adică pusă în legătură cu Dumnezeu»³², și mai ales cu venirea lui Mesia.

Ideile despre pace la profeti «și au izvorul în concepția despre Dumnezeu cel Atotbun și Atotdrept, despre Dumnezeu Creatorul, Proniatorul și Părintele popoarelor. Dumnezeu, în toată bunătatea Sa, va trimite în lume un Mîntuitor care va izbăvi pe oameni, îi va împăca cu Dumnezeu, ridicîndu-i la starea lor cea dinainte de cădere. Astfel, ideea de pace se desprinde mai departe din ideea de mîntuire, care este atît de veche, pe cît de veche este și omenirea căzută în păcat»³³.

Sensurile cuvîntului șalom (שָׁלוֹם = pace) sînt multiple în Vechiul Testament.

De obicei, această expresie redă ideea de integritate, puritate, liniște, prosperitate, fericire, etc. (Ps. IX, 7; Ier. XXIII, 5—6; Miheia V, 4). În sens restrîns, prin pace se înțelege lipsa a tot ce tulbură pe om, fie înlăuntrul său, fie în afară, precum și securitatea de care se bucură un popor care n-are de ce să se teamă de vecinii săi, cu care trăiește în bune relații. De aceea, profetii aveau convingerea că răul dintre oameni poate fi înlăturat numai prin pace și bună înțelegere (Ps. II, 2—4), realizîndu-se toate în chip deplin prin legămîntul păcii (Iez. XXXIX, 25; XXXIV, 27—29; XXXIX, 9—10 etc.). Potrivit concepției psalmistului, Dumnezeu este izvorul păcii. «Eu mă culc și dorm în pace — zice psalmistul — că numai Tu, Doamne, îmi dai liniștea deplină în locuința mea» (Ps. IV, 3) și «trimiți pacea Ta tuturor celor ce urmează legea Ta» (Ps. XXXIV, 27), celor drepti (Ps. XXXVI, 26—27), și celor ce-ți slujesc cu credință (Ps. XXVIII, 11).

Socotită totdeauna între bunurile superioare în relațiile dintre oameni, psalmistul cere ca mai întîi să căutăm pacea cu Dumnezeu (Ps. CXVIII, 163, 170) pe care s-o realizăm apoi prin dreptatea și iubirea față de oameni. Permanent în psalmi, ideea de pace este alături de ideea de dreptate și de iubire. Una fără alta nu pot să existe. De aceea — zice psalmistul — «dezbinările dintre oameni și vrăjmășiile sînt neplăcute lui Dumnezeu, pentru că El nu iubește răutatea» (Ps. V, 4—7), ci ca unul care iubește pacea și o dă lumii «a sfărîmat săgețile arcului, scutul și carele de război» (Ps. LXXV, 3—4) și a statornicit binecuvîntarea sa, «viața de veci» (Ps. CXXXII, 1—3).

Nimic nu poate să realizeze omul în lume dacă nu primește în suflet acest dar dumnezeiesc, sădit lui cu multă înțelepciune, «gustînd viața în pace cu toți semenii săi» (Ps. LXXXIX, 9—12). «Cei blinzi vor moșteni pămîntul și se vor desfăta de binefacerile păcii», citim în Psalm XXXVI, 11, căci «mila și adevărul se vor întîmpina, dreptatea și pacea se vor săruta» (Ps. LXXXIV, 11).

În contrast cu iubitorii de pace, psalmistul reliefează și chipul dușmanilor păcii pe care Dumnezeu îi va pierde cu propria lor sabie (Ps. XXXVI, 13—15). Aceștia «cu gura vorbesc pace poporului lor, dar în inima lor au răutate» (Ps. XXVII, 3—4), «plănuind cele rele» (Ps. XXIV, 20—24).

Pe dușmanul păcii psalmistul îl îndeamnă: «Caută la omul fără prihană și ia seama la cel drept, că viitorul lor e pacea» (Ps. XXXVI, 37) arătîndu-i totodată că «cei răi vor fi stîrpiți, și pieirea va fi partea lor» (Ps. XXXVI, 38).

Punctul culminant îl atinge psalmistul atunci cînd ne vorbește despre pacea în împărăția veșnică (Ps. LXXI, 1—5). Mesia cel așteptat de popoare este înfățișat ca un domnitor pașnic prin excelență. El va face dreptate celor smeriți, va veni în ajutorul

32. Pr. Prof. Vladimir Prelicean, *Pacea mesianică, la profeții Vechiului Testament, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 1—2, p. 6.*

33 *Ibidem.*

celor nevoiași și va pedepsi pe apăsători (Ps. LXXI, 4). Consecința acestei guvernări drepte în folosul celor mulți și oropsiți va fi pacea: «atunci munții vor rodi pace și colinele mîntuirea» (Ps. LXXI, 3)³⁴. Și pe drept cuvînt, pentru că experiența trecutului a arătat că acolo unde domnește dreptatea, pacea și dragostea între oameni și popoare nu pot avea loc neînțelegerile care generează războiul. Așadar, bucuria adevărată a vieții, realizarea binelui și progresului întregii omeniri sînt strîns legate de pace, după cum spune psalmistul: «de vrea omul să trăiască și să vadă zile bune, să-și oprească limba de la rău și buzele sale de la minciună, să se ferească de rău și să facă bine; să caute pacea și s-o urmeze» (Ps. XXXIII, 12—15). «Cuvintele «să caute pacea și s-o urmeze» sînt ca o poartă a evlaviei (ἰσχυροὶ εἰς εὐσεβείαν) și amintesc de cuvintele Mîntuitorului: «Pacea Mea las vouă, pacea Mea dau vouă» (Ioan XIV, 27), pentru că El este pacea care a zidit pe cei doi într-un singur om nou făcînd pace, zice Sfîntul Vasile cel Mare»³⁵.

Din cele expuse pînă aici, rezultă că pacea în cartea Psalmilor apare ca binele cel mai înalt pe care Dumnezeu îl dă oamenilor. Privirile psalmistului sînt mereu îndreptate spre progresul moral și social al omenirii, spre zările unui viitor mai bun și mai frumos prin pace și bună înțelegere, îmbrățișînd nu numai destinul unui popor, ci destinul tuturor popoarelor. Cuvintele psalmistului trebuie mereu trăite în viața și faptele oamenilor, ca astfel să nu se mai vorbească de neînțelegeri și războaie mai ales astăzi, cînd mijloacele tehnice, care pun pacea în primejdie sînt atît de avansate. Toate realizările minunate ale spiritului uman să fie puse în slujba apropierii dintre oameni, a vieții și fericirii tuturor popoarelor. «Întrebați pe toți oamenii — zice Fericitul Augustin —: doriți voi pacea? Neamul omenesc vă va răspunde într-un glas: o doresc, o aștept, o vreau, o iubesc»³⁶.

Numai «participînd activ la toate acțiunile ce se întreprind în vederea instaurării unei păci în lume, profund ancorată în dreptate, care să garanteze și să mențină dreptatea»³⁷, vom ajunge la acea urare de pace adresată de psalmist Ierusalimului (Ps. CXXI, 7—9), ne vom putea numi cu adevărat creștini, ridicînd pe culmi înalte, sublimul mesaj de pace și dreptate al întregii Sfinte Scripturi.

IV. — Egalitatea și frățietatea dintre oameni

Privită sub aspectul social, egalitatea și frățietatea dintre oameni apare în psalmi ca un nobil efort de a menține buna înțelegere în lume, prin înfăptuirea idealului de dreptate și iubire cu toți și între toți. «Plecînd de la convingerea unui singur Dumnezeu atotputernic, bun, cîrmuitorul a toate, psalmistul relevează ideea de libertate, egalitate, fraternitate, care a încălzit și încălzește sufletele oamenilor, ceea ce aduce cu sine o superioară concepție de viață socială»³⁸.

34. Considerăm necesar să precizăm că expresiile «munții și colinele» folosite de psalmist au înțeles figurat, însemnînd întreaga țară, căci, după cum se știe, Palestina, țara despre care vorbește psalmistul în textul nostru și prin care înțelege întreaga lume, este țara munților și colinelor prin excelență (Vezi L. Ch. Fillion, *La Sainte Bible* ..., vol. IV, p. 7; Meignan, *David, Roi, Psalmiste, Prophète*, Paris 1893, p. 433, și Gherasim Timuș, *op. cit.*, vol. I, p. 860).

35. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia la Ps. XXXIII*, 15, P.G., XXIX, 366 A și 366 BC.

36. Fericitul Augustin, *Enarratio in Psalmum LXXXIV*, 12, P.L., XXXVII, 1078.

37. J. L. Hromadka, *Paix et Justice*, în «Documents de la troisième conférence chrétienne pour la paix», Praha, 1960, p. 37.

38. Pr. Prof. Vladimir Prelipcean, *Probleme sociale în Vechiul Testament*, în «Studii Teologice», I (1949), nr. 1—2, p. 60.

În cartea Psalmilor nu vom întâlni termeni specifici pentru noțiunea de egalitate sau fraternitate, dar, în toate locurile unde psalmistul vrea să evidențieze aceste idei, folosește termeni asemănători cu cei prin care se exprimă dreptatea (Ps. LXXXI, 3), sau termeni care se referă la relațiile dintre oameni, sau relații care presupun existența frățietății, egalității și apropierii dintre ei. Dintre aceștia amintim: «Iadid (יָדִיד) cel iubit, prietenul (Ps. LIX, 6); aluf (אֲלוּף) folosit cu sensul de prieten sau confident, pentru că prietenia presupune împărtășirea ideilor și ajutor reciproc (Ps. LIV, 14), k̄arob (קָרוֹב) de la karab (קָרַב) a se apropia, arată pe cel care se apropie de cineva, adică, pe aproapele (Ps. CXVIII, 151), precum și rea (רֵעַ) folosit cu sensul de frate»³⁹ (Ps. XXXIV, 14).

Însă cel mai obișnuit termen pentru a exprima noțiunea de frățietate, este cuvântul ah (אָח) = frate (Ps. XXXIV, 14), a cărui extensiune începe cu fratele propriu-zis, continuând cu rudele apropiate, și sfârșind cu cei de același neam. Toate aceste noțiuni desigur că nu-și aveau originea decât în concepția psalmistului că toți oamenii sînt fiii unui singur Părinte, fapt pentru care se și considerau întotdeauna frați. Chiar dacă psalmistul n-a înțeles întotdeauna această problemă în accepțiunea Noului Testament, limitînd egalitatea și frățietatea, în practică, deseori, situația se prezenta cu totul altfel. Este cunoscut faptul că la evrei străinii și sclavii se bucurau de mai multe drepturi și libertăți ca la celelalte popoare, fiind tratați cu îndurare și bunățate. Să amintim numai de anul sabatic și de anul jubiliar, și este suficient pentru susținerea celor afirmate mai sus. «Să nu judeci strîmb pe străin, pe orfan și pe văduvă — citim în Deuteronom —, iar văduvei să nu-i iei haina zălog. Cînd vei uita vreun snop în țarină, să nu te întorci să-l iei, ci lasă-l să rămînă și străinului, săracului, orfanului și văduvei, ca Domnul Dumnezeuul tău să te binecuvînteze întru toate lucrurile mîinilor tale» (XXIV, 19—22; vezi și XV, XXIII, 7—9).

«Ideea că orice om e frate cu ceilalți (Ps. LIV, 14) aducea după sine considerația că nimeni nu mai era socotit singur proprietar al bunurilor ce le posedă. Prin însăși calitatea lor de frați, ceilalți dobîndeau și ei un drept asupra a tot ce posedau alții. În felul acesta, ei se obligau să fie mereu cu grijă pentru cei din jurul lor și să participe la efortul menit să creeze condiții prielnice unei vieți compatibile cu demnitatea credincioșilor de fii ai lui Dumnezeu»⁴⁰. În fața lui Dumnezeu toți oamenii sînt egali și se învrednicesc de aceeași iubire și dreptate (Ps. CIV, 7—10), ceea ce impune ca între ei să existe numai raporturi de dragoste (Ps. XXXIX, 1) și blîndețe (Ps. XXXVI, 11), îndepărtînd vrajba și neînțelegerile. Egalitatea și frățietatea sînt rodul creației lui Dumnezeu, care toate le-a întemeiat din veșnicie (Ps. XCII, 2—3) și le-a dat omului din iubire. Pentru aceasta, «toți cei ce se tem de Domnul și de legămîntul făcut de El» (Ps. XXIV, 11—14), sînt ca frații și Domnul îi păzește pe ei (Ps. CXLIV, 19—21). Pe cei ce doresc vrajba, psalmistul ne îndeamnă să-i îndepărtăm, căci Domnul le va da pedeapsa cuvenită (Ps. XI, 35; LXIII, 8—9). La aceștia simțul omeniei dispare, îngîmfarea li ametește, încît ajung să creadă că s-ar compromite, dînd ajutor unuia care se află în strîmtorare (Ps. XXXIV, 11—15).

Egalitatea și frățietatea dintre oameni exclud² exploatarea, fac ca răul să fie ocultat în numele credinței în Dumnezeu și al dragostei pentru om, deoarece Dumnezeu

39. Doctorand Cornișescu Emilian, *Concepția despre prietenie în cărțile didactice ale Vechiului Testament*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 9—10, p. 604.

40. Prof. D. I. Belu, *op. cit.*, p. 353—351.

Își arată continuu iubirea Sa față de toți, după cum spune psalmistul: «Domnul mi-a venit în ajutor și m-a scos la loc larg și m-a mîntuit, căci m-a iubit» (Ps. XVII, 20—21). Astfel se întreține în lume «aceea armonie socială care aduce prietenie și progres în viața de toate zilele, înlăturînd dintre oameni invidia și ura»⁴¹, generatoare de dușmănie, neînțelegeri și vrajbă.

Dumnezeu i-a răscumpărat pe toți și i-a adunat din cele patru părți ale lumii (Ps. CVI, 2—4) și dacă El nu a făcut distincție între popoare, cu atît mai mult noi oamenii nu avem dreptul să facem. De aceea Biserica chiar de la începutul ei a chemat la pace și înfrățire prin dragoste, ca toți în Iisus Hristos să formeze o singură familie. «În cursul veacurilor această familie mare s-a înmulțit, iar numele lui Iisus Hristos, propovăduit pretutindeni, și-a găsit credincioși care au cunoscut și au preamărit, împreună cu psalmistul, bunătatea și milostivirea infinită a lui Dumnezeu»⁴². Călăuziți de cuvintele psalmistului că Domnul păzește pe toți cei ce-L iubesc și convinși că «El cu mîntuirea îmbracă pe cei buni» (Ps. CXLIX, 4) trebuie să se desființeze barierele care separă pe oameni între ei, realizînd prin fapte acest măreț ideal de egalitate și fraternitate. Numai așa ne vom putea face moștenitori ai binelui și progresului, reușind să înfăptuim idealul de pace și fericire în lume, vom putea spune împreună cu psalmistul, «cît e de bine și cît e de frumos să locuiască frații în unire» (Ps. CXXXII, 1).

Cartea Psalmilor, cu toate că este o culegere de cîntări și rugăciuni destinate în cea mai mare parte cultului, oglindește în tot cuprinsul ei multe din frămîntările sociale ale epocii în care a fost alcătuită și se impune cu multă autoritate tuturor cititorilor. Problemele moral-sociale ridicate și soluționate în ea constituie moduri fericite și pe deplin îmbrățișate și acceptate de învățătura creștină, care a văzut întotdeauna în Psaltire un autentic izvor al descoperirii dumnezeiești făcute oamenilor.

Psalmiștii au îmbrățișat adesea cauza celor lipsiți și nedreptățiți. Ridicînd glasul lor împotriva asupritorilor și a celor nedrepti și combătînd fărădelegile lor, ei relevă ideea unui Dumnezeu unic, atotputernic și drept, «care va judeca cu dreptate, răsplătînd faptele bune și pedepsind pe cele rele»⁴³. Psalmiștii sesizează cu un deosebit simț al realității că nedreptatea și relele sociale, în marea lor majoritate, își au originea în special în dorința onora de a domina pe alții și mai ales în lăcomia după bogății, cu gîndul că în ele stă ultima menire a omului în societate. Pentru acest motiv ei se ridică împotriva unei astfel de mentalități greșite, recomandînd tuturor folosirea bogățiilor pentru ajutorarea aproapelui (Vezi: Ps. IX, 32; XIV, 1—4; XXV 3—5; XXXVI; XXXVII etc.).

Cît despre pace, aceasta este prezentată ca un bun de mare preț, care trebuie să se împlinească în oameni și între oameni, izvorîtă fiind din dreptate și iubire. De aici marea obligație a tuturor, de a depune toate eforturile s-o instaureze definitiv — după cuvintele psalmistului — «pînă la capătul pămîntului» (Ps. XLVIII, 8—11), ca astfel războaiele să fie stăvilite, iar ura dintre popoare să se transforme în dragoste, spre progresul și fericirea tuturor.

41. J. A. Petit, *La Sainte Bible* ..., vol. VII, p. 33.

42. Gherasim Timuș, *op. cit.*, vol. III, p. 4—5.

43. J. Calés, *op. cit.*, I, p. 62—63.

Ca un rezultat al celor relatate mai sus, apare în psalm problema egalității și frățietății oamenilor, problemă de neînlăturat pentru toți cei ce iubesc binele și adevărul. Este de neconceput o lume fericită, fără traducerea în viață a acestor năzuințe sociale, care să elibereze sufletele oamenilor de sub presiunea instinctelor lăelurice și de sub teroarea păcatelor, prielnice neînțelegerilor și diferențierilor sociale.

Promovarea unei atmosfere pline de sugestii privind înnoirea și îmbunătățirea vieții, difuzarea unei concepții înalte despre oameni și societatea în care ei trăiesc, reliefată de cartea Psalmilor, constituie mijloacele necesare unei vieți frumcuse și înalte, pe culmea căreia să strălucească pacea, dreptatea și iubirea între popoare.

Iată pe scurt câteva din problemele principale pe care le ridică această carte și din a căror analiză reiese în mod evident valoarea moral-socială de care se bucură ca întoideauna. Cu drept cuvânt deci studierea și adîncirea psalmilor se impune neîncet pentru cercetătorii Sfintei Scripturi și mai ales pentru credincioșii creștini.

BISERICA ORTODOXĂ DIN CIPRU ȘI SITUAȚIA EI ACTUALĂ *

Situată la răspîntia căilor ce leagă Europa, Asia și Africa, în partea cea mai de răsărit a Mediteranei, Insula Cipru număra, încă înainte de evanghelizarea ei, multe secole de istorie, pînă în vremuri legendare cînd mitologia greacă așează în aceste părți nașterea zeiței Afrodita¹.

Alături de greci, a căror sosire masivă se produce după războiul troian², evreii sînt cunoscuți pe insulă în număr foarte mare, încă din epoca Ptolemeică³. Nu este exclus ca între cei trei mii de convertiți, în ziua Cincizecimii, la Ierusalim, să se fi găsit și unii evrei ciprioti și lor să li se datoreze începutul de viață creștină în Cipru⁴. Nu peste multă vreme, de altfel, Ciprul se va înscrie ca primul punct în uriașa acțiune de propovăduire a Sfîntului Apostol Pavel, care, plecînd din Seleucia, în anul 45, însoțit de Barnaba și de Ioan Marcu, străbate insula de la Salamina pînă la Pafos, convertind și pe Proconsulul Sergius Paulus și pedepsind cu severitate pe Elima, vrăjitorul care încerca să se pună de-a curmezișul misionarilor (Fapte XIII, 4—12).

Dezvoltarea Bisericii cipriote în cursul secolelor

Pe această primă temelie, calaboratorul Sfîntului Apostol Pavel, Barnaba, care se va reîntoarce în anul 50, împreună cu Ioan Marcu, va continua propovăduirea și va organiza Biserica de aici. Barnaba, considerat «apostol și patron al țării»⁵, era originar din Cipru, fiind evreu din tribul lui Levi. În comunitatea de la Ierusalim, unde s-a distins prin generozitate, era omul de încredere al celor doisprezece Apostoli⁶. Originea sa cipriotă, calitățile sale și o activitate mai îndelungată ca prim episcop al insulei au dus, fără îndoială, la rezultate deosebite.

Potrivit tradiției, consemnate în două scrieri apocrife⁷, activitatea lui Barnaba

* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea P. C. Prof. Ioan Rămureanu, care a și dat avizul să fie publicată.

1. Sir Ronald Storrs and Bryan Justin O'Brien, *The Handbook of Cyprus*, London, 1930, p. 6; *Cyprus, a handbook of the Island's past and present*, Nicosia (Cyprus), 1964, p. 31.

2. E. Phoebus, *Odiseea Ciprului*, București, 1964, p. 5.

3. Mc. Guire, *Cyprus*, în «New Catholic Encyclopedia», Washington, IV, (1967), p. 567.

4. 'Α. Παπαγεωργίου, *Σύντομος Ἱστορία τῆς κυπριακῆς Ἐκκλησίας*: «Ἀπόστολος Βαρνάβας» an. 22 (1961), p. 83.

5. R. Janin, *Les Églises séparées d'Orient*, Paris, 1927, p. 45.

6. A. M. Jacquin, *Histoire de l'Église*, tom. I, Paris, 1928, p. 11. Un autor cipriot (Arhim. Hippolytos (Paphos). *Die autokephale, apostolische, orthodoxe Kirche von Cypern*, în «Ekklesia». Band X, Leipzig, 1941, p. 278, socotește că n-ar fi exclusă identitatea dintre Iosif Barnaba și acel Iosif Barsaba, care a candidat împreună cu Matia pentru ocuparea celui de al doisprezecelea loc între Sfinții Apostoli, după sinuciderea lui Iuda (Fapte, I, 23) și care, mai tîrziu, va fi putut ocupa un loc, după moartea Sfîntului Apostol Iacob.

7. *Acta et passio Barnabae in Cyprus*, datînd din secolul al V-lea și «Ἐγκώμιον εἰς Ἀπόστολον Βαρνάβαν» din secolul al VI-lea. Tot din secolul al VI-lea datează și legenda episcopatului în Cipru al lui Lazăr cel înviat de Mîntuitorul. A. Papageorghiu, *art. cit.*, p. 84 și B. Neliubov, *Kiprskaia Pravoslavnaia Tserkovi* (Kratkii istoriceski ocerk), în «Jurnal Moskovskoi Patriarhii», nr. 6/1964, p. 38.

este întreruptă de moartea sa martirică, în anul 57, când evreii din Salamina Ciprului îlucid cu pietre.

Dezvoltarea firească a Bisericii din Cipru este stinjenită și mai târziu de revolta evreilor din anul 115, revoltă care atrage aspre represalii din partea romanilor⁸. La reorganizarea ei, după această dată, își vor da contribuția misionari trimiși de la Antiohia.

În intervalul în care documentele lipsesc, pînă în secolul al IV-lea, pulsul viu al creștinismului cipriot îl marchează numărul mare al martirilor⁹ și faptul că la întiul Sinod Ecumenic de la Niceea (325) această Biserică este reprezentată de trei episcopi: Chiril al Pafosului, Gelasie al Salaminei și Sfîntul Spiridon al Trimitundeii¹⁰. De mare importanță este, în această vreme, vizita Sfintei Elena, mama împăratului Constantin, în insulă¹¹.

O participare numeroasă a ierarhiei cipriote este observată și la unele sinoade locale precum și la sinoadele ecumenice care vor urma. La cel de al doilea Sinod Ecumenic ținut în capitala imperiului sînt prezenți: Mnimonios din Kition, Tihon din Tamamos, Iuliu din Pafos și Teopompos din Trimitunda¹².

Pentru motivul că insula Cipru aparținea diocezei civile a Orientului, metropola diocezei fiind Antiohia, patriarhul acestei cetăți dorea ca și din punct de vedere bisericesc Ciprul să fie supus Antiohiei. În preajma deschiderii Sinodului al III-lea Ecumenic (431), murind arhiepiscopul Troilos, patriarhul antiohian Ioan I (423—440) a crezut că a sosit momentul favorabil pentru înfăptuirea intențiilor sale¹³. Ciprioții însă își aleg un nou arhiepiscop, în persoana lui Righinos, care pleacă la Efes în fruntea a trei sufragani: Saprikios de Pafos, Zenon de Kurios, Evagiros de Soli, însoțit și de protopopul Kesarion.

Cu citirea memoriului prin care delegația cipriotă cere recunoașterea autocefaliei Bisericii din Insula Cipru se deschide cea de a 7-a sesiune a Sinodului, ținută în biserica Sfînta Maria¹⁴. Mitropolitul Zenon a asigurat pe sinodali că fostul arhiepiscop Troilos și toți înaintașii săi, pînă în vremurile apostolice, au fost aleși și hirotoniți de către mitropoliții locali și nu de către cei de la Antiohia.

În încheierea sesiunii, Părinții sinodali au recunoscut temeinicia acestor cereri și au consfințit autocefalia Bisericii din Cipru prin canonul 8¹⁵.

8. R. Janin, *Les Eglises orientales et les rites orientaux*, 4-e éd., Paris, 1955, p. 139. A. Palmieri, *Église de Chypre*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», II, 2, Paris, 1923, col. 2427.

9. *Christianity in Cyprus*, în «The Oxford Dictionary of the Christian Church», London (Oxford University Press), 1966, p. 364.

Alături de Barnaba și Lazăr, martirologiile grecești citează între sfinții și martirii primelor secole numele multor ciprioți, ca: Ioan Marcu, Ariston, Heraclides, Aristobulos, fratele Sfîntului Barnaba, Epafras, Tychios, Philagrius, Tit și chiar Sergius Paulus, care ar fi ajuns episcop (A. Palmieri, *art. cit.*, col. 2427).

10. A. Palmieri, *art. cit.*, col. 2428, *art. cit.*, p. 87. B. Neliubov, *art. cit.*, p. 40.

11. R. Storrs, *op. cit.*, p. 44—45. L. Macheras, *Chronique de Chypre*, traduction française E. Miller, Paris, 1882, p. 4.

12. A. Palmieri, *art. cit.*, col. 2428; A. Papagheorghiu, *art. cit.*, p. 90; B. Neliubov, *art. cit.*, p. 41.

13. A. Palmieri, *art. cit.*, col. 2428.

14. Chr. J. Hefele, Dom. H. Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. II, partea I, Paris, 1908, p. 334.

15. E. T. Παντελάκης, Κύπρος (Ἐκκλησία), în «Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια» t. XV, Atena, 1932, p. 448. Dr. Nicodim Mișăș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I, partea II (Canoanele Sinoadelor ecumenice), trad. Uroș Kovincici și Dr. N. Popovici, Arad, 1931, p. 158. I. Mihălcescu, *Sinodul III Ecumenic din Efes*, București, 1939, p. 81.

Încercarea patriarhului monofizit Petru, de a supune din nou Ciprul Bisericii din Antiohia va determina, din partea împăratului Zenon, în anul 488, o confirmare a autocefaliei Bisericii din Cipru, așa cum fusese hotărâtă de Sinodul al III-lea Ecumenic de la Efes. Sînt adăugate și o serie de privilegii pentru arhiepiscop, care sînt observate pînă astăzi. Titulîndu-se «fericit» (*Μακαριώτης*) acesta este autorizat să poarte veșminte de mătase și purpură, sceptru imperial în loc de baston arhieresc, în timpul serviciilor divine, și de a se semna în acte cu cerneală roșie¹⁶.

O nouă recunoaștere a autocefaliei cipriote se face prin canonul 39 al Sinodului quini-sext (691—692)¹⁷.

Contribuția Bisericii din Cipru la limpezirea problemelor religioase se datorează, alături de delegațiile trimise la sinoadele ecumenice și la unele sinoade locale, și unor autori de scrieri teologice ca: Sfîntul Spiridon al Trimitundeii, Sfîntul Epifanie al Salaminei, a cărui operă reprezentativă «*Panarion*», este îndreptată împotriva a 80 de erezii¹⁸, Filon Carpasios, Leonțiu din Neapolis, autor de scrieri dogmatice, dar care s-a remarcat mai ales pe tărîm aghiografic, Teodor din Pafos și Ioan cel Milostiv, fost patriarh al Alexandriei între anii 611—619.

Invadarea insulei de către arabi în anii 647—648¹⁹ va aduce pagube serioase vieții bisericești, între altele biserica mitropolitană din Constanția, construită de către Sfîntul Epifanie, a fost distrusă și profanată împreună cu întregul oraș care este prefăcut în ruină, reședința arhiepiscopiei mutîndu-se la Arsinoe (Famagusta)²⁰. Dar nici aici nu va rămîne prea mult pentru că, în urma războiului izbucnit în anul 688 între Justinian al II-lea și Abdemelek, se va produce un exod în masă al ciprioților, transportați de împărat mai ales în insulele Helespontului, unde se constituie o Biserică autocefală, cu reședința în noul oraș Nea Justinianopolis. Titular al acestui scaun este ales și hirotonit de către sufraganii săi, chiar mitropolitul de Cizic depinzînd de arhiepiscopul de Nea Justinianopolis²¹. Primul și ultimul arhiepiscop cunoscut a fost Ioan, din această perioadă de șapte ani petrecuți aici rămînd doar numele cetății Nea Justinianopolis în titulatura arhiepiscopilor din Cipru.

În timpul iconoclasmului, Ciprul va deveni loc de refugiu al celor persecutați și va da apărători ai icoanelor de talia lui Gheorghe de Cipru, anatematizat împreună cu patriarhul Gherman al Constantinopolului și cu Sfîntul Ioan Damaschin de către sinodul iconoclast de la Hieria (754)²², care se înscrie astfel, alături de Sfîntul

16. A. Palmieri, *art. cit.*, col. 2431, Arhim. Hippolytos (Paphos), *art. cit.*, p. 279. A. Papageorghiu, *art. cit.*, p. 153.

17. *Cyprus, a handbook on the island's past and present*, p. 37; A. Papageorghiu, *art. cit.*, p. 153, B. Neliubov, *art. cit.*, p. 42.

18. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patrologia*, București, 1956, p. 161. Sf. Epifanie duce o luptă sistematică împotriva ereziilor și pentru faptul că mulți ereziarhi persecutați dintre marcioniți, valentinieni, oșiți, sabelieni, nicolași, carpocrați s-au refugiat în insula Cipru. Mai pe larg, despre ereziile care au cîștigat adepti în insula Cipru, a se vedea: *Μοναχικά τάγματα, αίρέσεις και αίρεσάρχαι σχηματιζόμενοι με την καθ' ὅλον Κυπριακήν Ἱστορίαν*, în «*Ἀπόστολος Βαρνάβας*» an. 18 (1957), p. 18—21.

19. V. Vasiliev, *Histoire de l'empire byzantin*, traduit du russe par P. Brodin, A. Bourgnina. t. I, Paris, 1932, p. 23 r. J. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, Paris, 1923, p. 145. A. Palmieri, *art. cit.*, col. 2432.

20. A. Palmieri, *art. cit.*, col. 2432; H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 199; Art. *Zypern* în «*Lexikon für Theologie und Kirche*», X Band, Freiburg, 1965, col. 1448.

21. J. Pargoire, *op. cit.*, p. 156; H. G. Beck, *op. cit.*, p. 200, E. G. Pantelakis, *art. cit.*, p. 448.

22. A. Palmieri, *art. cit.*, col. 2432.

Spiridon al Třimitundeii și de Sfintul Epifanie în galeria marilor apărători ai Ortodoxiei.

La Sinodul al VII-lea Ecumenic, care restabilește cultul icoanelor, Biserica din Cipru este reprezentată prin șase dintre episcopii săi: arhiepiscopul Constantin, mitropolii Teodor de Kition, Alexandru al Amathundeii, Spiridon de Hitros, Gheorghel al Třimitundeii și Eustatie de Soli²³.

Stăpînirii arabe îi pune capăt în anul 965 Nicefor Focas, care, prin generalul său Nicetas Helcutzes, realipește insula, pentru încă o perioadă de două sute de ani, la Imperiul bizantin²⁴, timp în care prosperitatea vieții bisericești o atestă numărul mare de biserici înălțate, de la care s-au păstrat fresce de o admirabilă măiestrie.

Spre sfirșitul secolului al XII-lea, în anul 1184, Ciprul intră sub stăpînirea aventurierului Isaac Comnenul, care nu reprezintă decît o perioadă de trecere spre cele cîteva secole de dominație latină care încep cu debarcarea în insulă a lui Richard Inimă de Leu, la 6 mai 1191. Vîndută de acesta cavalerilor templieri, Insula Cipru intră în 1192 în stăpînirea lui Guy de Lusignan, al cărui frate și succesor, Amaury, își asumă titlul de rege și întemeiază o dinastie ce va stăpîni insula pînă cînd Cattarina Cernaro, văduva lui Iacob al II-lea, abdică, în anul 1484, în favoarea Republicii Venetiene²⁵.

Abia așezați pe insulă, cruciații sînt urmași și de o ierarhie latină care-și instalează o arhiepiscopie la Nicosia și trei episcopii la Ammohostos, Lemesos și Pafos²⁶, numărul eparhiilor ortodoxe fiind reduse de la 14 la 4, iar centrele lor mutate în localități obscure: arhiepiscopului i se fixează ca reședință orașul Soli, mitropolitului de Pafos localitatea Arsinoe, celui de Limasol localitatea Sefarca, iar celui de la Famagusta localitatea Carpasia²⁷.

Biserica Ortodoxă, ale cărei locașuri de cult și minăstiri sînt ocupate, averile trecute pe seama latinilor, va avea de făcut față unui întreg șir de violențe și presiuni²⁸, de la arestarea și întemnițarea unora dintre membrii ei pînă la executarea altora, cum s-au petrecut lucrurile cu cei 13 călugări arși de vii în anul 1231²⁹. Toate acestea, ca și unele sinoade țînute de latini în insulă, ca cel de la Lemesos (1220), la care a luat parte regina Alice și arhiepiscopul latin Evstorgios, sau cel de la Ammohostos (1222), sub președinția cardinalului Pelagios, urmăreau supunerea ierarhiei ortodoxe față de cea latină, acțiune care se desăvîrșește prin bula papei Alexandru al IV-lea, «Constitutia Cypria» din 3 iulie 1260³⁰. La această dată, arhiepiscop ortodox al Ciprului era Gherman Persimandros³¹.

23. *Ibidem*, A. Papagheorghiu, *art. cit.*, p. 90.

24. *Cyprus, a handbook on the island's past and present*, p. 39.

25. W. H. Flinn, *Cyprus, a briefturvey of isi history and development*, Nicosia, 1924, p. 10. Sir R. Storrs, *op. cit.*, p. 22. R. Hamilton Langue, *Chypre, son passé, son présent et son avenir*, trad. fr. V. Dave, Paris, 1879, p. 178—179.

26. Sir R. Storrs, *op. cit.*, p. 50, *art. cit.*, p. 268. B. Neliubov, *art. cit.*, p. 42.

27. A se vedea numele eparhiilor suprimate la A. Palmieri, *art. cit.*, col. 2435 și A. Papagheorghiu, *art. cit.*, p. 278.

28. *Cyprus, op. cit.*, p. 71.

29. J. Hergenroether, *Histoire de l'Eglise*, traduite par l'abbé P. Balet, t. IV, Paris, 1905, p. 166. E. Popovici, *Istoria bisericească*, traducere de Atanasie Mironescu, ed. II-a, vol. III, Mînăstirea Cernica, 1927, p. 35; *Cyprus, op. cit.*, p. 41.

30. Sir R. Storrs, *op. cit.*, p. 51. Arhim. Hippolytos (Paphos), *art. cit.*, p. 280.

31. O listă a ierarhiei ortodoxe, de la Barnaba la Gherman, se află la: V. Laurent, *Les-fastes épiscopaux de l'Eglise de Chypre*, în «Revue des Études Byzantines», t. VI, fasc. 2, Bucarest, 1948, p. 164.

Situația se va îmbunătăți puțin în secolul al XIV-lea, când regii ciprioți din dinastia de Lusignan au dus o politică mai moderată, și în secolul următor, când se înregistrează încercarea Elenei Paleologhina, fiica despotului Teodor al Peloponezului, căsătorită în 1441 cu regele Ioan al II-lea al Ciprului, de a scoate pe arhiepiscopul grec de sub dependența față de Roma. Ea reușește să întemeieze mănăstiri ortodoxe și să le înzestreze cu bogate donații³².

Venețienii stăpinesc insula din anul 1489 pînă în anul 1571. Nici ei n-au dovedit însă mai puțină asprime față de populația locală, determinînd emigrări în Asia Mică. Așa încît unul dintre istoricii Ciprului se întreba: «Ce urme a lăsat, în trecerea sa, dominația latină? Turnuri în număr mic și cîteva pagini negre în istorie»³³.

Cipriotii vor primi, în 1571, cu simpatie oștile lui Selim al II-lea, fără să știe că, ajunse pe insulă, și acestea vor repeta și vor întrece actele de cruzime și de jaf ale latinilor, transformînd biserici în moschei și mănăstiri în cazărmi. Cînd însă puterea turcească se statornicește, marele vizir Mehmed-pașa îngăduie ortodocșilor să-și refacă viața bisericească, arhiepiscopul reîntorcîndu-se în Levcoșia (Nicosia), iar mitropoliții în centrele lor. O precizare definitivă a eparhiilor cipriote se va face în timpul arhiepiscopului Nikifor (1639—1674). Arhiepiscopiei îi urmează mitropoliile de Pafos, Kition și Kirenia. Această organizare există pînă în zilele noastre³⁴.

În vremea stăpînirii turcești, Biserica Ortodoxă a fost adevăratul «chivot național»³⁵, arhiepiscopul, în special, bucurîndu-se în fața autorităților de prerogativele unui etnarh. În această calitate, arhiepiscopul Silvestru (1718—1731) intervine, la Constantinopol, pe lângă sultan pentru o ușurare a impozitelor păstoriiților săi³⁶. La fel procedează arhiepiscopul Filoteos în anul 1740. Un adevărat veac de aur este considerată arhipăstorirea lui Hrisant (1767—1810), cel care a construit și refăcut multe biserici și mănăstiri și a favorizat o renaștere spiritual-culturală³⁷.

O altă figură eminentă este arhiepiscopul Ciprian. Fost elev al școlii din Iași, ajuns arhiepiscop, el va întemeia, în 1812, școala «Sfînta Treime», pe terenurile mănăstirii Machera³⁸. Ciprian se afla în fruntea Bisericii Ciprului în clipa izbucnirii revoluției grecești din anul 1821, pierind atît el, cît și mitropoliții Hrisantos de Pafos, Meletios de Kition și Laurentiu de Cerines³⁹, în timpul masacrului organizat, din ordinul lui Kuciuk Mehmed, la 9 iulie în Nicosia.

Cînd vremurile s-au liniștit, ca arhiepiscop a fost ales Ioachim, fostul econom al bisericii Sfîntul Barnaba, viața religioasă continuîndu-și cursul. Între succesorii săi, se remarcă arhiepiscopul Makarios I (1854—1865), cel care dă impuls renașterii literare, deschide școli și trimite bursieri pentru a studia teologia la Ierusalim, Halki și Atena⁴⁰.

32. K. Herquet, *Cyprische Königsgestalten des Hauses Lusignan*, Halle, 1881, p. 52—53.

33. G. S. Frankudis, *Ἱστορία τοῦ ἀρχιεπισκοπικοῦ ζητήματος Κύπρου*, Alexandria, 1911, cf. N. Iorga, *France de Chypre*, Paris, 1931, p. 42.

34. A. Papagheorghiu, *art. cit.*, în «Ἀπόστολος Βαρνάβας» an. 23 (1962), p. 364.

35. *Ibidem*, p. 364—265.

36. A. Palmieri, *art. cit.*, col. 2444.

37. A. Papagheorghiu, *art. cit.*, p. 36.

38. *Cyprus*, *op. cit.*, p. 73.

39. W. H. Flinn, *op. cit.*, p. 56, Sir R. Storrs, *op. cit.*, p. 26. *Cyprus*, *op. cit.*, p. 73. A. Palmieri, *art. cit.*, col. 2444.

40. A. Palmieri, *art. cit.*, col. 2445. A. Papagheorghiu, *art. cit.*, p. 33.

În anul 1878, în urma acordurilor de la San Stefano și Berlin, Turcia, slăbită în urma războiului din 1877⁴¹, cedează insula Cipru Marii Britanii, la început spre a fi administrată «temporar» de către aceasta, pentru ca în 1925 să devină colonie a coroanei engleze. Începe acum o epocă mai bună pentru Biserica Ciprului, care nu va dura prea mult. La sosirea englezilor, arhiepiscopul era Sofronie al II-lea (1865—1900). După moartea acestuia, în anul 1900, pe insulă aflându-se doar doi mitropoliți în viață: Kiril de Kition și Kiril de Kirenia, izbucnește un conflict de lungă durată, deoarece amândoi doreau scaunul de arhiepiscop⁴². Cel ales, în 1909, a fost Kiril de Kition (1909—1956).

În anul 1909 se dă și primul Statut al Bisericii Ortodoxe din Cipru, iar în 1914 s-a votat Statutul definitiv, care, cu unele modificări ulterioare, este în vigoare și astăzi⁴³.

Între timp, în 1910, s-a deschis și primul seminar pentru pregătirea clerului, la Mănăstirea Sfântul Gheorghe — Larnaca, organizat pe baze noi în anul 1925.

Din 1916 și pînă în 1933 urmează celălalt Kiril ca arhiepiscop, personalitate culturală, un încurajator și întemeietor de școli.

Unei noi crize trebuie să-i facă față Biserica Ciprului în anul 1931, ca urmare a exilării mitropoliților de Kition și Kirenia după moartea arhiepiscopului Kiril al II-lea, în 1933, în insulă rămînînd doar mitropolitul Leonțiu de Pafos⁴⁴. Dintre cei doi exilați, se va întoarce, în 1946, doar Makarios de Kirenia, mitropolitul Nicodim de Kition murind în exil. După un an, murind și arhiepiscopul Leonțiu, este urmat de Makarios de Kirenia. În fruntea celorlalte mitropolii au fost aleși: Cleopa la Pafos, Makarios la Kition, Ciprian la Kirenia și Ghenadie, horepiscop de Salamina⁴⁵.

Mitropolitul Makarios de Kition, devenit în 1950 arhiepiscop, cu numele de Makarios al III-lea, va sprijini nișcarea de eliberare de sub jugul colonial englez. Încă din 1953 începe o serie de convorbiri cu autoritățile engleze. Pe motiv însă că ar fi fost găsite arme în mănăstiri, guvernatorul englez al Ciprului, feldmareșalul Sir John Harding, exilează, la 9 martie 1956, pe arhiepiscopul Makarios al III-lea și pe mitropolitul Ciprian de Kirenia, în insula Seychelles din Oceanul Indian⁴⁶, conducerea Bisericii Cipriote fiind asigurată în acest timp de mitropolitul Fotios de Pafos. Deși în 1957 cei doi ierarhi sînt eliberați din exil, nu se pot reîntoarce în patrie, ci rămîn în Grecia.

După ce înscrierea «problemei cipriote» pe ordinea de zi a fost cerută la cea de a XI-a (1957) și la cea de a XII-a (1958) sesiune a Adunării Generale a Organizației Națiunilor Unite⁴⁷, se ajunge, în anul 1959, la acordurile de la Zürich și Londra, semnate de reprezentanții Angliei, Greciei, Turciei și de reprezentanții celor două comunități din insulă, prin care se hotărâște acordarea independenței de stat a Ciprului, care este proclamată republică, la 16 august 1960, ca primul președinte al noului stat fiind ales arhiepiscopul Makarios⁴⁸. Populația Ciprului, în număr de 577.615 locuitori⁴⁹, este formată din două mari grupuri etnice: grecii, reprezentînd 81,1% din totalul populației, și turcii care formează 18,9% din totalul populației. Între aceste două grupuri, a izbucnit în 1964 un conflict care nu este rezolvat încă.

41. M. N. Pobedina, *Republica Kipr.*, Moscova, 1964, p. 9—10.

42. A. Palmieri, *art. cit.*, col. 2447.

43. A. Papagheorghiu, *art. cit.*, p. 36.

44. Arhim. Hippolytos (Paphos), *art. cit.*, p. 281.

45. A. Papagheorghiu, *art. cit.*, p. 98.

46. B. Spuler, *Die orthodoxe Kirchen* în «Internationale Kirchliche Zeitschrift», Bern, an. 46 (1956), p. 90. T. M. Manolache, *Biserica Ortodoxă din Cipru*, în «Mitropolia Olteniei», VIII (1956), nr. 4—5, p. 245—249.

47. M. N. Pobedisa, *op. cit.*, p. 54, E. Phoebus, *op. cit.*, p. 17.

48. *Cyprus, op. cit.*, p. 48.

49. *Ibidem*, p. 3.

nici astãzi. Biserica Ortodoxã a Ciprului care a sprijinit lupta poporului cipriot pentru independenãã, militeazã și acum, prin conducãtorii ei, pentru buna înțelegerere a credincioșilor ei cu ceilalți locuitori ai insulei.

Organizarea actualã a Bisericii Ortodoxe din Cipru

Biserica Ortodoxã din Cipru, care numãrã astãzi peste 400.000 credincioși⁵⁰, este organizatã ca Arhiepiscopie autocefalã, alcãtuitã din patru eparhii: Arhiepiscopia Nicosiei și Mitropoliile de Pafos, Kition (Larnaca) și Kirenia.

1. *Arhiepiscopia Nicosiei*, cuprinzînd partea de rãsãrit a insulei, cu reședința în orașul Nicosia, capitala țãrii, este condusã din anul 1950, de Arhiepiscopul Makarios al III-lea, care se intituleazã «Fericitul arhiepiscop de Nea Justinianopolis și întreg Ciprul» (Μακαριώτατος Ἀρχιεπίσκοπος Νέας Ἰουστινιανῆς καὶ πάσης Κύπρου). Sub jurisdicția arhiepiscopiei se aflã 195 parohii, numãrul preoților fiind de 275⁵¹.

Arhiepiscopia Nicosiei patroneazã activitatea școlilor catehetice de toate gradele, precum și a unor organizații de ajutor social și a unor fraternități de caritate care sînt observate și la celelalte eparhii.

2. *Mitropolia de Pafos*, aflatã în vestul insulei, cu reședința în orașul Pafos, este condusã din anul 1959 de cãtre Mitropolitul Ghenadie, fostul horepiscop de Salamina. Titlul pe care-l poartã conducãtorul acestei mitropolii este: «Prea Sfințitul Mitropolit de Pafos Precinstit și exarh al Arsinoei și al Romanilor» (Πανιερώτατος μητροπολίτης Πάφου, ὑπέρτιμος καὶ Ἐξαρχος Ἀρσινόης καὶ Ρωμαίων). Numãrul parohiilor este astãzi de 120, iar al preoților de 150⁵².

La centrul mitropolitan funcționeazã «Biblioteca Leontios» care cuprinde un numãr de 4.000 volume, reprezentînd donația mitropolitului Leontios (1901—1947).

3. *Mitropolia de Kition*, cu reședința în orașul Larnaca, își întinde jurisdicția peste partea sudicã a insulei, însumînd 135 parohii și 150 preoți⁵³. Mitropolitul acestei eparhii, care se intituleazã «Prea Sfințitul Mitropolit de Kition, Întîistãtãtor al Amathundeii, Neapolisului, Lemesosului și Kurionului» (Πανιερώτατος μητροπολίτης Κιτίου καὶ Πρόεδρος Ἀμαθούντος Νέας Πόλεως, Λεμεσοῦ καὶ Κουρίου) este din anul 1957 Antimos, alãturi de care activeazã Prea Sfințitul Kalinikos, horepiscopul Amathundeii.

4. *Mitropolia de Kirenia*, așezatã în nordul Ciprului, are în fruntea ei pe mitropolitul Ciprian, «Prea Sfințitul Mitropolit de Kirenia și Întîistãtãtor de Soli» (Πανιερώτατος μητροπολίτης Κυρηναίας καὶ Πρόεδρος Σολέας) personalitate proeminentã a Bisericii Cipriote⁵⁴ care împãrtãșise, împreunã cu arhiepiscopul Makarios al III-lea, exilul în Insulele Seyehelles. Spre deosebire de celelalte eparhii, aici numãrul preoților (110) este mai mic decît cel al parohiilor (120)⁵⁵.

Biserica Ortodoxã a Ciprului se conduce dupã Statutul din 21 mai/3 iunie 1914, completat cu diferite regulamente organice ulterioare (1917 și 1918)⁵⁶.

Autoritatea supremã o reprezintã Sfințitul Sinod care este alcãtuit din arhiepiscop și ceilalți mitropoliți, la dezbateri putînd participa, în cazuri limitate, și horepiscopii⁵⁷, pe care aceastã Bisericã le-a pãstrat din timpuri strãvechi, din rîndul lor recrutîndu-se viitorii mitropoliți.

50. *Ibidem*, p. 3. 51. Ἡμερολόγιον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Atena, 1967, p. 356.

52. *Ibidem*, p. 356. 53. *Ibidem*, p. 356.

54. H. Kykkotis, *The Church of Cyprus*, în «Eastern Church Review», nr. 3/1967, p. 274.

55. «Ἡμερολόγιον...», p. 317.

56. R. Janin, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, p. 142.

57. Arhim. Hippolytos (Paphos), *art. cit.*, p. 282.

Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Cipriote se întrunește sub președinția arhiepiscopului, în palatul arhiepiscopal sau în altă parte, în mod normal o dată pe an, în timpul Marelui Post al Sfințelor Paști. În mod extraordinar însă se poate întruni oricând crede necesar președintele său, sau când cel puțin doi dintre membri îi cer, pentru un motiv bine precizat, să-l convoace. O sesiune ordinară durează de la 15 la 30 zile. În cazul în care arhiepiscopul este împiedicat să participe, Sinodul își desfășoară lucrările, cu consimțământul acestuia, sub președinția mitropolitului care are precădere între cei prezenți⁵⁸.

În competența Sfântului Sinod intră chestiunile de ordin general privind credința, morala și disciplina. El este și tribunalul suprem bisericesc, dar un episcop judecat de către acesta poate face apel la un tribunal format din aceiași membri ai Sfântului Sinod, la care se adaugă câte un delegat din partea fiecărei din cele patru Patriarhii mari și a Bisericii Greciei⁵⁹.

Alegerea arhiepiscopului se face de către o Adunare alcătuită din mitropoliți, horepiscopi, egumenii minăstirilor și din 66 reprezentanți ai credincioșilor, dintre care 22 clerici și 44 laici. Sfântul Sinod posedă dreptul de contestare a persoanei alese, în cazul în care constată o nerespectare a dispozițiilor canonice și regulamentare⁶⁰.

Pentru mitropoliți sînt valabile aceleași dispozițiuni, cu deosebire că arhiepiscopul prezidează alegerea, — motiv pentru care alegerile de mitropoliți nu pot avea loc în timpul vacanței arhiepiscopale⁶¹.

Administrația diecezelor și parohiilor se face cu ajutorul comisiilor diecezane sau parohiale. Comisiile diecezane sînt alcătuite din 8 membri (4 clerici aleși de către mitropolit și 4 laici aleși de către comisiile parohiale), iar cele parohiale din 3—5 membri. Membrii celor dintîi sînt aleși pentru o perioadă de 4 ani, iar ai celor parohiale pentru o perioadă de 3 ani.

Minăstirile. — Aplecarea locuitorilor Ciprului spre viața monahală este dovădită de numărul mare al minăstirilor care au existat sau există pe insulă, primul semn de viață minăstirească datînd din secolul al IV-lea, cînd a venit aici anahoretul Ilarion cel Mare⁶². În secolul al VII-lea este cunoscută existența Minăstirii Simvulos; din secolul al IX-lea Minăstirea Sfîntul Antonie, aproape de Hiltos, iar în secolul al X-lea Minăstirea Preoților de la Pafos. Secolele al XI-lea și al XII-lea sînt deosebit de favorabile vieții călugărești, în această vreme ridicîndu-se numeroase minăstiri, ca: Kikkos, Machera, Enclistra, Hrisoroghitissa, Trooditissa, Araka, Sfîntul Hrisostom de Kutzuveni⁶³.

Numărul minăstirilor în care se desfășoară viața călugărească astăzi este de 11, repartizate după cum urmează în cadrul eparhiilor: în Arhiepiscopia Nicosiei numărul este de 5:

1. *Minăstirea Kykkos*, construită cu ajutorul lui Alexios Comnenos (1081—1158), în munții Troodos, este renumită prin icoana Sîntei Fecioare care — potrivit tradiției — a fost pictată de Sfîntul Evanghelist Luca⁶⁴. Această minăstire, cu hramul Sîntei Fecioare, adăpostește astăzi 25 călugări⁶⁵.

58. *Ibidem*, p. 282.

59. R. Janin, *Les Églises orientales et les rites orientaux...*, p. 284.

60. Arhim. Hippolytos (Paphos), *art. cit.*, p. 284.

61. R. Janin, *Les Églises orientales et les rites orientaux...*, p. 142.

62. A. Papagheorghiu, *art. cit.*, p. 215.

63. *Ibidem*, p. 255—256.

64. *Cyprus...*, p. 39; R. Gunnis, *Historic Cyprus, a Guide to its Town and Villages, Monasteries and Castle*, London, 1936, p. 302.

65. *Ἡμερολόγιον* p. 316.

2. *Minăstirea Machera*, purtând același hram ca și *Minăstirea Kykkos*, se află tot pe munții Troodos și are un număr de 12 călugări. Portretul arhiepiscopului Ciprianos, care a refăcut minăstirea în anul 1795, se află pictat pe unul din pereții minăstirii, de către un artist moldovean, la sfârșitul secolului al XVIII-lea⁶⁶.

3. *Minăstirea Sfântul Neofit*, cu un număr de 12 călugări.

Aceste prime trei minăstiri sînt stavropighii arhiepiscopale⁶⁷.

4. *Minăstirea Apostolos Barnabas*, cu 5 călugări.

5. *Minăstirea Heraclidios*, în care viețuiesc 10 călugărițe.

Mitropolia de Pafos are doar două minăstiri: *Trooditissa*, un adevărat «stup-spiritual»⁶⁸, cu 10 călugări, și *Hrisotoiatissa*, cu 5 călugări.

Minăstirile existente în Mitropolia de Kition sînt: *Stavrovunios*, a cărei primă așezare se crede că datează din secolul al IV-lea⁶⁹, și care numără astăzi 15 călugări: *Sfântul Gheorghe Alamanos*, cu 55 călugărițe, și *Sfântul Mina*, cu 10 călugărițe.

În Mitropolia Kireniei există doar o singură minăstire: *Sfântul Panteleimon*, în care viețuiesc 2 călugări.

Toate minăstirile cipriote duc o viață de obște. În fruntea lor se află un egumen ales de comunitatea călugărilor, dar așezat în demnitate de către episcopul locului. Egumenul are în jurul său un consiliu ales tot de către comunitate⁷⁰.

Instituțiile și presa bisericească

Seminarul teologic. — Prima școală pentru pregătirea clericilor a luat ființă în anul 1910, cînd se deschide seminarul de la *Minăstirea Sfântul Gheorghe (Larnaca)* la care, alături de studii de teologie, se mai predă agricultura și lucrul manual⁷¹.

În anul 1949 se pun bazele unui nou seminar numit «*Apostolos Barnabas*», care primea absolvenți ai școlilor elementare, durata studiilor fiind de 2 și apoi de 3 ani. Acesta funcționează și astăzi, într-un metoc al *Minăstirii Kykkos*, din capitala țării, care susține din punct de vedere financiar seminarul. Fiecare elev primește un ajutor din partea Bisericii, în funcție de situația sa, o bună parte dintre elevi fiind preoți.

Seminarul «*Apostolos Barnabas*» este condus de către o Eforie, avînd ca președinte pe mitropolitul Ghenadios de Pafos. Directorul acestui seminar este în prezent Constantin Levcosiatis. Dintre cei 5 profesori, 3 sînt monahi, aparținînd *Minăstirii Kykkos*⁷².

În anul 1968, numărul absolvenților seminarului a fost de 6⁷³.

Printr-o hotărîre a Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe a Ciprului, din 12 martie 1966, numărul anilor de studii a fost mărit la 4 pentru anul în curs, urmînd să se ajungă în viitor la 6 ani⁷⁴. Așadar, din 1910, această școală s-a dezvoltat progresiv.

Absolvenții seminarului sau absolvenții de liceu care doresc să-și desăvîrșească studiile teologice, fac aceasta, cel mai adesea, la Facultatea de teologie a Universității din Atena și la «*Școala Crucii*» din Ierusalim⁷⁵.

66. R. Gunnis, *op. cit.*, p. 335.

67. Arhim. Hippolytos (Paphos), *art. cit.*, p. 286.

68. H. Kykkotis, *art. cit.*, p. 275.

69. Arhim. Hippolytos (Paphos), *art. cit.*, p. 286.

70. *Ibidem*, p. 286—287.

71. R. Janin, *Les Églises orientales et les rites orientaux...*, p. 113.

72. «*Ημερολόγιον*» p. 317.

73. «*Ἀπόστολος Βαρνάβας*», an. 29 (1968), p. 179.

74. *Ibidem*, an. 27 (1966), p. 71.

75. Arhim. Hippolytos (Paphos), *art. cit.*, p. 287.

Între publicațiile Bisericii din Cipru, trebuie amintită mai întâi revista religioasă «Φῶς» (Lumina), întemeiată în 1911 de teologul Harilaos Papavionnu. În același an, mitropolitul de Kition, Meletios Metaxakis scoate, la Larnaca, revista «Ἐκκλησιαστικός Κύρηξ» (Propovăduitorul bisericesc), care-și urmează fondatorul în Grecia, în 1916, când acesta este ales arhiepiscop al Atenei⁷⁶.

Actualul organ oficial al Bisericii din Cipru, «Ἀπόστολος Βαρνάβας» (Apostolul Barnaba), este editat pentru prima dată în anul 1918; sub direcția lui I. Papaporfiriu. Încetînd în anul 1923, reapare în 1929. După o nouă întrerupere, între 1936—1939, apariția sa este reluată, continuînd fără întrerupere pînă astăzi.

Alte publicații bisericești au fost «Ἀγάπη» (Dragostea) (1940—1946), «Χριστιανική Ἀναγέννησις» (Renașterea creștină), (1944—1954) și «Ἐλπίς» (Speranța). Din 1954 pînă în 1956, se editează bilunarul «Ἐκκλησιαστικὸν Βῆμα» (Tribuna bisericească), care reapare în 1959, cu titlul «Ἐκκλησιαστικὴ Ζωή» (Viața bisericească).

*

Biserica Ciprului, cu o istorie care începe în vremuri apostolice, și-a adus contribuția sa, de-a lungul secolelor, la definirea și la păstrarea Ortodoxiei răsăritene. Este grăitoare în acest sens participarea — uneori numeroasă — a delegațiilor cipriote la toate sinoadele ecumenice, cu excepția celui de al V-lea, și la multe dintre sinoadele locale.

În vremea ocupației latine, cînd se făceau presiuni mari pentru ruperea acestei Biserici din comunitatea ortodoxă, ea nu va face nici o concesie, reușind, în ciuda greutăților, să întrețină relații cu Biserica Constantinopolului.

În vremea noastră, această Biserică nu lipsește de la marile întruniri ortodoxe. Astfel, la prima Conferință Panortodoxă de la Rodos (1961), alături de ceilalți reprezentanți ai Bisericilor Ortodoxe, iau parte și I. P. S. Ghenadie, mitropolitul de Pafos, Arhim. C. Levkosiatis, directorul seminarului «Apostolos Barnabas» și prof. Andrei Mitzidis, directorul Cancelariei arhiepiscopiei. O delegație condusă de I. P. S. Sa Ghenadie, participă și la cea de a doua Conferință Panortodoxă de la Rodos (1963), precum și la cea de a treia Conferință (1964), din delegație mai făcînd parte P. S. Gheorghe, horepiscop al Trinitudei, și Prof. Andrei Mitzidis⁷⁷. În 1966; la lucrările Comisiilor teologice interortodoxe pentru pregătirea dialogului cu anglicanii și cu vechii-catolici, ținute la Belgrad, între 1—15 septembrie 1966, participă P. Cuv. Hrisostom Kikotis și Prof. Antim Papadopol⁷⁸, iar la a patra Conferință Panortodoxă care a avut loc la Chambesy (8—15 iunie 1968), au luat parte I. P. S. Ghenadie de Pafos și P. Cuv. Hrisant⁷⁹.

76. A. Papagheorghiu, *art. cit.*, p. 101.

77. P. S. Episcop Antim Tîrgovișteanul, *A doua Conferință Pan-Ortodoxă de la Rodos* (26—29 sept. 1963), în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXI (1963), nr. 9—10, p. 911; Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *A treia Conferință Panortodoxă de la Rodos*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXII (1964), nr. 11—12, p. 1006.

78. *Lucrările Comisiilor teologice interortodoxe pentru pregătirea dialogului cu anglicanii și cu vechii-catolici* (Belgrad, 1—15 septembrie 1966), în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIV (1966), nr. 9—10, p. 916.

79. Arch. Basile, *Conférence pan-orthodoxe à Genève*, în «Messenger de l'Exarchat du Patriarcat Russe en Europe Occidentale», nr. 64 (1968), p. 186.

Făcînd parte din comunitatea Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Biserica Ortodoxă din Cipru a luat parte la sesiunile de lucru și la Adunările Generale ale acestuia, la ultimele două — cel de la New Delhi (1961) și Upsala (1968) — fiind reprezentată de către Prof. Andrei Mitzidis⁸⁰.

Relațiile frățesti care există între Biserica Ortodoxă Cipriotă și Biserica Ortodoxă Română își au începutul în vremea arhiepiscopului Ciprian care a învățat în țara noastră și în timpul căruia un moldovean este întilnit între pictorii de biserici din Cipru. În vremea noastră, aceste legături de dragoste sînt continuate — prin schimbul de corespondență care există — între Întîistătătorii celor două Biserici. O delegație a Bisericii Ortodoxe din Cipru, alcătuită din P.S. Hrisostom, horepiscop al Constantiniei, și P. Cuv. Arhim. Grigorie Kikokis, a participat în iunie 1968 la serbările prilejuite de aniversarea a 20 ani de arhipăstorire a Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian.

Biserica Ortodoxă a Ciprului, una din cele mai vechi Biserici, existînd de aproape două mii de ani, este prima autocefalie cunoscută în istorie. În ciuda adversităților cărora a trebuit să le facă față, în timpul slăpîinirilor străine, ea și-a păstrat caracterul ortodox și vigoarea apostolică, prezentîndu-se astăzi ca o Biserică vie, în rîndul celorlalte Biserici Ortodoxe surori și al întregii creștinătăți.



⁸⁰. *Nouvelle-Delhi, Conseil Oecuménique des Eglises*, Rapport de la Troisième Assemblée, publié sous la direction de W. A. Visser't Hooft, Neuchâtel (Suisse), 1962, p. 347; *Bericht aus Uppsala 68*, Oecumenischer Rat der Kirchen, Genf, 1968, p. 448.

Old Testament Quotations in the New Testament, Edited by Robert G. Bratcher, Revised Edition, London, United Bible Societies, 1967, X + 76 p.

Lucrarea a fost elaborată de Robert G. Bratcher, în cooperare cu subcomiteul de traduceri al Societăților Biblice Unificate (United Bible Societies), secția londoneză.

O mențiune pe copertă arată că scopul întocmirii ei a fost acela de a se veni în ajutorul specialiștilor activi astăzi pe tărîmul traducerilor biblice, promovate cu deosebită osîrdie de amintita federație a societăților biblice apusene (Helps for translators). Lucrarea depășește însă cercul traducătorilor specializați ai Bibliiei. Ea prezintă interes pentru oricine studiază — la nu importă ce nivel — cuvîntul inspirat al Sfintei Scripturi.

Legătura dintre Vechiul și Noul Testament — firească și organică — este înaintea de toate și mai presus de orice una de fond. În miezul ambelor Testamente se află Persoana divino-umană a Fiului lui Dumnezeu: în Vechiul Testament — ca făgăduință mesianică; în Noul Testament — ca încoronare a plîromei.

Din această pricină, infiltrarea textelor vechitestamentare în textul Noului Testament este o realitate de sine înțeleasă: *Noul Testament* este acela care pune în lumină valoarea profetică — am putea zice, fără risc: și istorică — a textelor mesianice existente în Vechiul Testament. Tocmai de aceea, legătura dintre cele două Testamente este și o legătură formală, textuală. Legătura aceasta nu interesează mai puțin decît legătura de fond pe teolog, pe orice credincios care studiază textele Noului Testament.

O lucrare de specialitate ca cea de care ne ocupăm aici se dovedește a fi nu numai valoroasă ca realizare teologică-științifică, ci și necesară spre a determina frecvența citatelor vechitestamentare în singuraticile cărți ale Noului Testament, pe grupe de cărți nouetestamentare și apoi, firește, ca volum de citate în Noul Testament.

Lucrarea lui Bratcher și soții oferă, pe două coloane, în limba engleză, citatele nouetestamentare din Vechiul Testament și corespondentele lor (exacte și complete) din Vechiul Testament, fapt care permite să se vadă numai decît unde este vorba de citat propriu-zis și unde de parafrază (sau rezumare a textului vechitestamentar).

Am calculat frecvența citatelor vechitestamentare în cărțile Noului Testament, care se prezintă precum urmează:

Mathei — 66 citate; *Marcu* — 34; *Luca* — 43; *Ioan* — 19; *Faptele Apostolilor* — 42; *Romani* — 58; *I Corinteni* — 22; *II Corinteni* — 14; *Galateni* — 12; *Efesenii* — 13; *Filipeni* — 2; *Colosenii* — 2; *I Tesaloniceni* — 1; *II Tesaloniceni* — 4; *I Timotei* — 3; *II Timotei* — 2; *Tit* — 1; *Evrei* — 58; *Iacov* — 11; *I Petru* — 18; *II Petru* — 4; *I-II-III Ioan* — 0; *Iuda* — 2; *Apocalipsa* — 11.

Operînd cu aceste date în felurite combinații, se pot stabili situații care să arate frecvența citatelor vechitestamentare în Noul Testament pe grupe de cărți inspirate, pe autori inspirați și, eventual din alte perspective.

Lucrarea e un repertoriu întocmit cu luare-aminte și, de aceea de real folos. — (Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu).

E. Turdeanu, *Notes sur la tradition littéraire du «Testament d'Abraham»*, în «Studii bizantine e neoellenice», vol. nono, Roma, 1967, p. 405—410.

Din 1892, cînd apare lucrarea lui Montagne Rhodes James, *The Testament of Abraham. The Greek Text now first edited with an introduction and notes* (Cambridge, XI + 166 p.), istoria *Apocalipsului apocrif* cunoscut sub numele de *Testamentul lui Avraam*, nu s-a înregistrat nici un progres deosebit. De la data apariției lucrării de mai sus au mai fost publicate cinci redactări slave, adăugîndu-se celor patru deja cu-

noscute. Materialele slave capătă astfel un loc de frunte în cercetarea acestor texte (Vezi: A. Angelov și M. Genov, *Stara bîlgarska literătura*, Sofia, 1922; P. A. Lavrov, *Apocrifičeskîe tekstii*, 1899). Bogdan Petriceicu-Hașdeu, în *Cărțile populare ale Românilor în secolul XVI* (București, 1879, p. 189—194), prezintă un text bulgar din secolul al XVI-lea.

Atît materialele bizantine cît și cele slave au fost studiate pînă acum fără a se face o legătură între ele, fără a avea o perspectivă de ansamblu și fără a se preciza locul ce-l ocupă această carte în cultura popoarelor ortodoxe. Numai N. Cartoian, în *Cărțile populare în literatura românească* (I, București, 1929, p. 82—91), consacră redactărilor românești ale *Apocalipsului apocrif* un capitol, cu o încercare de apreciere comparativă.

Emil Turdeanu consideră că o confruntare a diferitelor forme grecești și slave în care a fost redactat *Testamentul lui Avraam* poate aduce cercetătorilor noi lumini asupra structurii și fizionomiei acestei opere de la sfîrșitul evului mediu. Emil Turdeanu consideră că izvorul așa-zisei versiuni scurte a acestei lucrări se găsește în cele *trei manuscrise grecești*: a) Manuscrisul din Fondul grecesc 1613, din secolul al XV-lea, aflat în Biblioteca Națională din Paris; b) Suplimentul grecesc 162, din secolul al XIV-lea din aceeași bibliotecă; c) Manuscrisul grecesc 126, din secolul al XV-lea, din Viena, Cod. Histor.

Față de aceste manuscrise grecești, cultura slavă înregistrează și ea trei manuscrise: a) O copie medio-bulgară din secolul al XIII-lea, publicată de Tichonrov în 1894, incompletă; b) Manuscrisul nr. 730, o redactare rusă din secolul al XVI-lea, publicat tot de Tichonrov în 1813; c) O versiune ucrainiană din secolul al XVIII-lea, publicată de Ivan Franko în 1906. Aceste trei copii reprezintă de-a lungul a cinci secole și în trei regiuni diferite aceeași traducere bulgară.

Comparînd cele trei manuscrise de mai sus, E. Turdeanu afirmă că originalul traducerii slave trebuie căutat într-o redactare bizantină dispărută. Copia bulgară păstrează alături de formele lingvistice ale secolului al XIII-lea cîteva trăsături arhaice, care probabil provin din prototip. Datorită acestor caracteristice, traducerea *Testamentului lui Avraam* se poate fixa ca aparținînd secolului al XII-lea, fiind cu două-trei secole anterioară manuscriselor grecești cunoscute pînă astăzi. Rezultatele obținute în urma studiilor redactărilor slave ne obligă să ne întrebăm dacă așa-zisa versiune scurtă nu e cumva mai fidelă față de prototipul apocrif vechi decît versiunea mai lungă.

În încheiere, autorul precizează că atît textele slave cît și forma românească editată de Hașdeu derivă de asemenea din așa-zisa versiune scurtă. — (C. B.).

Schild des Glaubens. Geschichten der Bibel. Alten und Neuen Testaments samt einem Auszug aus dem Psalter und den Briefen der Apostel, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, zwölfte Auflage, 246 p.

Prima ediție a acestei lucrări, care urmărește atît o acțiune instructiv-religioasă, cît și una religioasă-educativă a credincioșilor Bisericii Evanghelice, a apărut în anul 1941 și s-a epuizat în foarte scurt timp. La mai puțin de un pătrar de veac, ea a apărut în mai multe ediții, cea pe care o prezentăm aici fiind a douăsprezecea.

Remarcăm că lucrarea nu este nici asemenea unui catehism, căci nu folosește forma dialogică, întrebătoare, ci forma expozitivă, prezentînd, scurt și condensat, dar atrăgător, întreg cuprinsul Bibliei. Într-un anume fel, aduce cu o *Istorie biblică*, dar fără a adopta expunerea liberă pe care o întîlnim în acest gen de manual; ea face o prezentare rezumativă a Sfintei Scripturi, cu scopul mărturisit de a-i cuceri pe copii (de bună seamă fii ai Bisericii Evanghelice) pentru cuvîntul lui Dumnezeu.

În total, lucrarea numără 158 de caleheze, din care 54 se referă la Vechiul Testament, iar restul cuprind material din Noul Testament. Cele dintîi urmăresc să înfățișeze *Pregătirea mîntuirii*, iar cele asupra Noului Testament *Implinirea (realizarea) mîntuirii* prin Iisus Hristos. Nu ne oprim la amănunte. Dar specificăm că materialul ales din Vechiul Testament înfățișează elemente într-adevăr esențiale din istoria biblică. Faptul este mai evident cu deosebire în încheierea capitolelor, la Profeti, în extrasele din Psalmi și prin legătura ce se face foarte des între materialul din Vechiul

Testament și citatele caracteristice din Noul Testament privind împlinirea făgăduinței sau luminarea unei probleme morale prin «plinirea Legii» în superioritatea Legii Noi față de Legea Veche.

Fiecărei cateheze îi urmează un cântec religios cu sens legat de un verset biblic. De cele mai multe ori cântecele au ca text versete din Psalmi și încă mai frecvent din Sfintele Evanghelii și din Epistolele Sfinților Apostoli, încercându-se astfel legarea învățăturilor din Vechiul Testament de Noul Testament. Fără îndoială însă că acest procedeu este întrebuintat nu numai cu acest scop, ci și pentru motive de cult, pentru sprijinirea specificului cultului evanghelic.

Sugestiv și metodic sînt închegate și catehezele din Noul Testament, cărora le este rezervat chiar un număr mai mare și anume 104, care reprezintă, rezumativ, întreg cuprinsul Noului Testament, grupînd momentele cele mai de seamă ale acestuia. Fiecare cateheză este însoțită de un desen care intuiește momentul principal cuprins în cateheză. Ca material documentar și intuitiv slujesc și hărțile, colorate (patru la număr); celuiiași scop slujește și labelul cronologic, care cuprinde date esențiale dinaintea venirii Mîntuitorului, apoi din timpul întrupării și activității Lui, încheindu-se cu anul 313 (Edictul de la Milan). — (Pr. Prof. D. Călugăr).

Eduard Schweizer, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments*, München und Hamburg, Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1968, 192 p.

În introducerea autorul exprimă punctul de vedere că «în situații noi trebuie să fie din nou spus ceea ce a făcut Dumnezeu în Iisus Hristos». Căci într-un timp nou, Noul Testament trebuie să vorbească într-un chip nou. Din această convingere a rezultat cartea de față, pe care autorul o oferă cititorilor cu nădejdea că va putea ajuta oare să iubească Noul Testament și pe însuși Domnul mărturisit în acesta.

Numai comunitatea de după înviere poate spune că Iisus este bărbatul care sparge toate schemele; «faptele și cuvintele lui Iisus sparg schema tuturor așteptărilor mesianice». Patimile și moartea lui Iisus depășesc «tot ceea ce Vechiul Testament și iudaismul așteptau de la suferințele servului lui Dumnezeu». Faptul că Iisus nu întrebuintează nici titlul de serv al lui Dumnezeu, nici pe acela de Mesia, nici pe acela de Fiu al lui Dumnezeu, pentru a desemna însemnătatea Sa, și probabil nici alte nume de demnitate apocaliptice, arată că El sparge toate aceste scheme. Căci nici un titlu nu poate dispensa de înțilnirea reală cu El. Prin faptul că a evitat orice etichetă curentă, Iisus păstrează liberă inima omului care-L înțilnește.

Numai cel ce trăiește însuși din iubire infinită poate și trebuie să lase să curgă mai departe la altul evenimentul acestei iubiri. Nici în această privință nu ajunge vre-o schemă pentru a-L cuprinde pe Iisus.

În continuare, Iisus este prezentat ca Cel ce va veni în curînd din nou, ca Cel înălțat la cer și venit din cer, precum și ca Cel răstignit pentru lume, arătînd ecoul vieții și activității Mîntuitorului în sînul comunității postpauline și postioaneice.

Cu toate că după titlu s-ar părea că autorul intenționează să prezinte viața și activitatea Mîntuitorului, totuși de fapt preocuparea principală a cărții este să înfățișeze ecoul vieții și faptelor Domnului în credința comunității de atunci, adică modul cum se conturau viața și activitatea Mîntuitorului în sufletul comunității creștine primare.

Autorul subliniază diversitatea modurilor în care este văzut Iisus: urmașul lui David, care trebuie să vină ca Mesia la sfîrșitul timpurilor; Logosul lui Dumnezeu, care se coboară din cer ca Fiu al lui Dumnezeu; Cel înălțat pe tron alături de Dumnezeu spre exercitarea puterii; Fiul Omului care va veni cu norii cerului etc.

Aceasta pentru că în fiecare situație nouă comunitatea trebuia să spună din nou cine este Iisus, întrucît: «Niciodată Biserica nu va putea să cuprindă aceasta (adică cine este Iisus) definitiv într-o formulă pentru toate timpurile. Ea ar fi devenit astfel domn peste El și El n-ar mai fi fost domn peste ea».

Această vedere multiplă cu privire la Iisus este determinată de ceea ce prezintă Iisus mai caracteristic și mai unic pentru înțelegerea credincioșilor. Iar alfta vreme cît nu există unitate între confesiuni cu privire la Iisus, se va pune mereu problema lui Iisus. De aceea autorul pune accentul principal pe înțelegerea directă (personală) cu Iisus Hristos: «Numai cine poate crede așa fel în Iisus, încît să experimenteze puterea de viață deja prezentă în El, crede realmente că în El este întemeiată și învierea după moarte». Dar subliniază în același timp că: «O credință care ar voi garanții sau care și-ar închide ochii în fața faptelor clare din punct de vedere științific, este un lucru primejdios pentru viață». — (Pr. Prof. Corneliu Sirbu).

Robert G. Bratcher și Eugene A. Nida, *Manuel du traducteur pour l'Evangile de Marc*. Trad. franc. de P. Weber. Publicată în Elveția, de către Societățile Biblice Unificate, 1968, XVIII + 542 p.

Autorii pornesc de la convingerea că arta traducerii se întemeiază pe două calități: cunoașterea aprofundată (intimă) a limbii receptoare (în care urmează să se facă traducerea) și stăpînirea desăvîrșită (perfectă) a limbii originare a textului inspirat, la care, trebuie adăugată o metodă adecvată, corespunzătoare scopului urmărit, de transferare a conceptelor și concepțiilor, a imaginilor și idiomurilor dintr-o limbă (originară) în alta (receptoare).

Volumul de față apărut, inițial, în englezește, în anul 1961, sub titlul *A Translator's Handbook on the Gospel of Mark* și care face parte — ca al doilea volum — din seria așa-numitelor «auxiliare pentru traducători» (Auxiliaires pour Traducteurs) pregătite sub auspiciile Societăților Biblice Unificate nu este destinat să înlocuiască comentariile existente în munca traducătorului, să dispenseze de consultarea lor. Din anumite puncte de vedere, manualul diferă în mod esențial de comentarii și ca atare, urmărește un scop particular, fiind astfel conceput încît să evite infiltrația exegezei părtinitoare în considerentele care fac să fie preferată cutare sau cutare formulare, într-o anumită traducere, a textului original. El vizează, așadar, perfectă obiectivitate.

Mai mult decît alit: pentru a traduce într-o limbă care nu face parte din familia limbilor europene, traducătorul onest și temeinic pregătit are să facă față nu numai problemelor ridicate de textul original grec, ci și particularităților de multe ori derutante ale respectivei limbi extraeuropene.

Manualul de față — prin toate volumele lui — vrea să fie o călăuză fidelă și competentă în stabilirea și adoptarea nuanțelor lingvistice care corespund mai bine textului original și, pe de altă parte, transmit cît mai fidel mesajul religios al acestui text în limba factorului receptor. Limbile vorbite de popoarele de diverse culturi, din alte continente decît al nostru, sînt situate foarte departe de greaca dialectului comun din punct de vedere morfologic și sintactic deopotrivă. Traducerea Bibliei în aceste limbi este împreună, de aceea, cu dificultăți care nu se întîlnesc la efectuarea traducerilor biblice în limbile europene.

Lucrarea de față constă din două părți clar distincte: prima — scrisă de Robert G. Bratcher — constă din note privilegiate la text, punctuație și exegeză; a doua — alcătuită de Eugene A. Nida — studiază modalitățile de redare în alte limbi a diferitelor sensuri pe care le are textul inspirat.

E o lucrare folositoare oricărui traducător al Bibliei. — (Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu).

C. Daniel, *Esséniens et Eunuques (Matthieu XIX, 10—12)*, în «Revue de Qumran», Paris, t. VI (1968), nr. 23, p. 353—390.

Reluînd exegeza asupra textului respectiv din Evanghelia după Matei «există eunuci care s-au făcut ei înșiși eunuci pentru împărăția cerurilor...», autorul prezintă un material valoros, cu numeroase referințe la patristica spirituală. Acești «eunuci» sînt oameni care, prin exercițiul propriei alegeri și al libertății, au renunțat la căsătorie, pentru a trăi în mod cast. Exegeza Sfinților Părinți s-a exercitat în acest sens, iar Biserica a condamnat pe toți cei care și-au mutilat trupul. Cei care

au renunțat la viața de familie au îndeplinit un act *voluntar*, iar Mîntuitorul, răs-punzînd Apostolilor că aceștia s-au dedicat împărăției cerurilor, definea «un război continuu și nevăzut» împotriva păcatului.

În ceea ce privește «eunucii care au fost făcuți eunuci de oameni», C. Daniel consideră că această categorie corespunde esenienilor. La ei făcea aluzie Mîntuitorul, deoarece ei reprezentau grupul cel mai cunoscut și mai numeros dintre evreii necăsătoriti din această epocă. Eusebiu al Cezareei, în a sa *Istorie bisericască* (VI, cap. VIII, P.G., XX, 536) prezintă cazul lui Origen care s-a automutilat, luînd înțelesul Evangheliei în sens literal. Mai tîrziu Origen și-a recunoscut eroarea la vîrsta de 59 de ani, relevînd sensul «spiritual» atît de frecvent în Noul Testament.

Esenienii rămîneau celibatari (vezi referințele la modul lor de viață în opera lui Filon de Alexandria și Iosif Flaviu) nu datorită unor principii divine, ci constrînși de necesitate. Doctrinile «omenesti» care împiedicau pe oameni să se căsătorească sînt doctrine eseniene, identificabile în Egipt (terapeuții) și în alte zone (Vezi de asemenea H. E. Del Medico, *L'énigme des manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1957).

Înainte de apariția gnosticismului, numai esenienii trăiau în chip celibatar. În concluzie, Mîntuitorul în «fragmentul evanghelic» enunțat mai sus se referă cu siguranță la esenieni. — (C. B.).

A New Testament Wordbook for Translators. Some Translational Articles in Preliminary Form, New York, American Bible Society (1966), 76 p.

Prîmul Seminar European de Traduceri Biblice (Arnoldshain — R.F. a Germaniei, 7—21 august 1968) — la lucrările căruia a participat cu o delegație și Biserica noastră (vezi revistele: «Biserica Ortodoxă Română» LXXXVI (1968), nr. 7—8, p. 930 ș.u.; «Mitropolia Ardealului» XIII (1968), nr. 7—8, p. 596 ș.u.) — a arătat, între altele, că traducerea Bibliei nu mai este lăsată la voia întîmplării, ci este efectuată organizat, de către elemente competente, cu pregătire corespunzătoare. Federalizarea celor mai de seamă societăți biblice — britanică, americană, olandeză, scoțiană și germană (würtembergheză) — în organizația unitară care poartă numele «Societățile Biblice Unificate» (United Bible Societies — Alliance Biblique Universelle — Weltbund der Bibelgesellschaften), promite să pună capăt improvizațiilor în materie de traduceri biblice, care au dăunat destul și destulă vreme nu numai curăției cuvîntului inspirat, ci și relațiilor interconfesionale în diferite părți ale lumii contemporane.

Specialiștilor ei — și, indirect altor specialiști activi în acest tărîm — «United Bible Societies» le pune la dispoziție felurite mijloace ajutătoare (helps for translators) în îndeplinirea cu succes a misiunii lor binecuvîntate.

Un astfel de mijloc — prezentat deocamdată doar ca except de probă — este și lucrarea de față.

Încă în anul 1964 a fost publicată o primă fascicolă analog acestuia, conținînd articole privitoare la aspectele exegetice ale unor cuvinte din vocabularul specific Noului Testament.

Este mai presus de orice îndoială că luarea în considerare a diferitelor semnificații sau nuanțe pe care le poate avea un cuvînt în contextul biblic respectiv, asigură o traducere a textului inspirat calitativ superioară din toate punctele de vedere.

În afară de aceasta: o astfel de lucrare economisește timpul pe care traducătorul competent și conștiincios îl consumă de obicei cu consultarea feluritelor dicționare teologice și filologice, de care se lasă asistat obligatoriu în cursul efectuării traducerii.

Firește că o astfel de lucrare este folositoare în primul rînd traducătorului și din limba engleză. Dar ea nu este de ocolit nici de traducătorii în alte limbi.

Tehnica adoptată de alcătuitoarea ei combină ordinea alfabetică a termenilor cu aceea a sinonimiei, fapt care o face deosebit de interesantă și de practică în utilizările ei posibile.

Extensiunea articolelor singuratice este concentrată, arareori depășind o coloană.

Ca exemplificare pentru sinonimie, reținem: — *demons*, demon possession, evil and unclean spirits; — *divide*, separate, distribute, distract, division, separation, boudary, dissension; — *father*, patriarch.

Lucrarea e un veritabil sprijin pentru traducători. — (Pr. Prof. Dr. Gr. Marcu).

Prinosul României și al Bisericii Ortodoxe Române în războiul de eliberare ruso-turc. în «Țărcoven Vestnic», organ al Bisericii Ortodoxe Bulgare, an. 70, nr. 4, din 1 februarie 1969.

După ce dă scurte dar precise date referitoare la intrarea României în acest război de aruncare a jugului turcesc, autorul scoate în evidență că «prin participarea în războiul de nealtnare și în special prin acțiunile sale la Grivița și Plevna, armatele române și-au dat contribuția lor prețioasă pentru victoria armatelor ruse în acest război și pentru eliberarea Bulgariei». În continuare se redau o seamă de evenimente și date istorice care descriu mersul României alături de armatele rusești spre ținta finală a eliberării țării, subliniindu-se că «guvernul român la 9 mai 1877 și-a proclamat independența», citind într-un loc foarte potrivit cuvintele lui Mihail Kogălniceanu care pe atunci era ministru de externe: «Sîntem dezlegați de legăturile noastre cu Înalta Poartă. Noi sîntem o națiune suverană și independentă. Noi sîntem un popor liber și suveran».

După proclamarea independenței naționale spre care tinjeau și alte popoare vecine, armatele române și-au continuat acțiunea lor de urmărire și de alungare a dușmanului. «Ele se îndreaptă spre Plevna. La Grivița armatele române întreprind câteva atacuri și, cu prețul a 793 de morți de 1182 de răniți, reușesc, la 30 august, să ocupe prima poziție puternic întărită. Româniilor continuă să se jertfească vitejește alături de ostașii ruși. După căderea Plevnei rușii își îndreaptă forțele lor spre Sofia, iar armata română pleacă spre Belogradic și Vidin».

A doua parte a articolului este consacrată contribuției Bisericii Ortodoxe Române în războiul de eliberare. «Participarea Bisericii Române în acest război se poate urmări în diferite împrejurări. Ea a binecuvîntat acest război, deoarece nu era de cucerire sau de jaf, ci cu binefăcătorul scop de a asigura deplina independență a poporului român și de a elibera popoarele balcanice înrobite, printre care și poporul bulgar. La rîndul său, a dat preoți militari spre ajutorul luptătorilor de pe front, a organizat comitete pentru strîngerea de ajutoare în bani și natură pentru soldați, a trimis monahi și monahii ca sanitari și infirmieri pe front și în spitalele din România. Mitropoliți și preoți au contribuit cu importante sume de bani în cadrul Crucii Roșii române».

Se subliniază, în continuare, că ierarhii români au participat la toate evenimentele mai de seamă legate de războiul din 1877—1878. Astfel mitropolitul Ungro-Vlahiei Calinic Miculescu, mitropolitul Iosif Naniescu al Moldovei, precum și episcopii Iosif Bobulescu, Ieremia Vladimir, Melchisedec, Inochentie, Ghenadie și Atanasie au întîmpinat și au binecuvîntat oștile româno-ruse care porneau la războiul de eliberare a popoarelor creștine de sub jugul otoman.

Autorul se oprește asupra cazului preotului militar Gavrilă Ursu, care pentru actele sale de vitejie și curaj a fost decorat cu crucea militară.

În încheiere, P. Cuv. Arhimandrit Nicolae Kațarski arată, că «astăzi poporul român, împreună cu celelalte popoare socialiste, își construiește în pace viața sa internă, mergînd pe calea păcii și a bunei înțelegeri între popoarele balcanice și în lumea întregă». — (Ion Bănățednu).

Alexandra Popescu-Dolj, *Un document de la Matei Basarab pentru Mănăstirea Arnota*, în «Mitropolia Olteniei» XXI (1969), nr. 5—6, p. 416—419.

Se publică textul integral al traducerii românești a documentului slavon inedit, dat la 24 decembrie 1641, de Matei Basarab, prin care întărește Mănăstirii Arnota stăpînirea asupra satelor Dobriceni și Bărbătești, ai căror locuitori s-au vîndut ca «rumîni» cu părțile lor de moșie pentru a-și plăti dările la vistierie.

Autoarea precede publicarea textului de o succintă prezentare a împrejurărilor și motivelor care au făcut pe voievodul Matei Basarab să dea acest hrisov. Totodată face o analiză sistematică a știrilor noi pe care le pune la dispoziție istoricilor cuprinsului acestui document.

Pr. D. Bălășa, *Trei pergamente slavone privitoare la satele Iablanița (Mehedinți) și Ștefănești (Gorj)*, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 5—6, p. 412—416.

Sînt publicate integral următoarele documente scrise pe pergament, achiziționate recent de Arhivele Statului Craiova.

I. — Documentul dat, la 30 mai 1582 de către Mihnea Vodă Turcitul, prin care întărește lui Drăghici și nepoților săi (Buzea, Baciul, Ștefan, Pîrvul și Radu) și copiilor lor, jumătate din satul Iablanița (din Mehedinți), și care aduce știri noi privitoare la hotarele satului.

II. — Documentul inedit, dat la 11 februarie 1637 de Matei Basarab, prin care întărește stăpînirea lui Dumitru Filipeanu, mare pitar, peste satul Iablanița (Mehedinți), care aduce date noi și asupra satelor Anini și Dragoicea, și în care sînt amintite și satele Moldărești, Goești și Fălcoi.

III. — Documentul inedit dat la 26 noiembrie 1639, de Matei Basarab, prin care întărește slugii sale Neagoe fiul lui Stancu din Ungurel ocină în Ștefănești (Gorj) și în care se cuprind date noi în legătură cu muntele Ștefanul (de la care și-a luat numele satul) și cu toponimele: Valea Rea, Birănești, Negoiești, Dealul Scoarței și Ungurelul.

Pr. D. Bălășa, *Biserici din Gorj*, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 5—6, p. 402—408.

Autorul — continuînd publicarea succintă a cercetărilor sale pe teren — publică sub formă de mici schițe monografice, în acest număr al revistei, rezultatul cercetărilor sale asupra:

I. — *Biserica din Artan, Comuna Căpreni*, întemeiată pe descrierea stării reale de pe teren, în care prezintă date istorice referitoare la această biserică: pictura și însemnări pe cărți ce au aparținut bisericii din Artan.

II. — *Biserica Golumbeni-Plopu, Comuna Hurezeni*, în care, după înfățișarea stării de pe teren a bisericii, prezintă între datele istorice privitoare la biserică, scoase din inscripția: pietrei de mormînt a ctitorului Ștefan Golumbeanu și din însemnările de pe cărți ce au aparținut bisericii Golumbeni-Plopu.

III. — *Biserica Sfîntul Dumitru din satul Glodeni, comuna Bălănești*, în prezentarea căreia autorul se oprește îndeaproape asupra descrierii temeliei, pridvorului, intrării, naosului și altarului, din punct de vedere arhitectonic și pictural; precum și asupra inscripțiilor aflate în interiorul bisericii, ca și asupra unor scurte însemnări pe unele cărți de cult.

Pr. D. Bălășa, *Încă un manuscris necunoscut al cronicarului Dionisie Eclisiarhul: Pomelnicul bisericii Sfântul Nicolae din Tirgu-Jiu, 1814*, în «Mitropolia Olteniei»; XXI (1969), nr. 3—4, p. 252—258.

În completarea înfățișării bogatei activități a lui Dionisie Eclisiarhul — «căr-turar fără veleități, neapreciat de contemporanii săi pe care i-a depășit în teologie, în istorie, în filologie, în topografie și în arta plastică», rămas doar «ieromonah», poate, pentru că era «un român neaoș în mijlocul invadatorilor greci și al simoniaciilor» — autorul prezintă și publică un nou manuscris inedit al acestuia.

Este vorba de *Pomelnicul bisericii Sfântul Nicolae din orașul Tirgu-Jiu*, pe care autorul îl prezintă la început, din punctul de vedere al graficii, materialului și forme-i, pentru ca apoi să înfățișeze în amănunt cuprinsul manuscrisului. Din această prezentare analitică a cuprinsului se dovedește că, pe lângă datele cu privire la istoricul bisericii Sfântul Nicolae, manuscrisul constituie un «izvor demografic des-lul de importanță», în care apar: treizeci de nume de domni; zece nume de mitro-poliți; zece nume de arhieriei; mai multe nume de demnitari (slugeri, pitari, logo-feți, 1 medelnicer, 1 armaș, 1 cămărășel, 1 vătăf, 2 protopopi, 1 dascăl); nume de meseriași (1 cojocar, 1 bragagiu, 1 tâmplar, 1 tăbăcar, o brutărită); nume de negustori; și de alți creștini.

Pr. Gabriel Căciora, *Contribuția episcopului Dionisie Romano la dezvoltarea omileticii românești*, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 3—4, p. 207—243.

În atmosfera nouă creată în Biserica Ortodoxă Română în veacul al XIX-lea, «veacul organizării», după înființarea Seminarilor teologice, devenise necesară or-ganizarea unei activități omiletice sistematice și regulate a preoților absolvenți de seminar. La dezvoltarea și sistematizarea omileticii românești a contribuit efectiv e-piscopul Dionisie Romano al Buzăului.

Această figură de harnic lucrător în câmpul omileticii din vremea aceea, în diversele sale funcții avute în viață — «învățător, profesor și director de seminar, stareț la Mănăstirile Sadova și Neamț și apoi episcop, dar și gazetar și editor» — a desfășurat o deosebită activitate omiletică.

În continuare, autorul analizează fondul și forma diferitelor predici, cuvântări ocazionale, precum a diferitelor volume (studii, articole și cărți) publicate de epis-copul Dionisie Romano, în diferitele funcții și stadii din viața și activitatea sa. Tot-odată autorul încadrează și explică diferitele produse de omiletică ale episcopului Dionisie Romano în împrejurările istorice ale vremii.

În partea doua a studiului său, autorul prezintă, analizează și grupează produ-sele omiletice ale lui Dionisie Romano în: Cuvântări funebre (11); Cuvântări de in-stalare (5); Cuvântări ocazionale (9); Cuvântări la sfinții de biserici (2); și Predici (2).

Iar în anexe se publică textul integral: a 9 *cuvântări funebre*; a 4 *cuvântări de instalare*; a 7 *cuvântări ocazionale*; a 2 *cuvântări la sfinții de biserici*; și a 2 *predici* (la Sfântul Mare Mucenic Gheorghe; și la Pogorîrea Duhului Sfânt).

Ignatie Lesbianul, mitropolit al Ungrovlahiei (1765—1828), volum oma-gial editat de mitropolitul Iacobos al Mitilenei, Atena, 1965, 236 p. (în limba greacă).

Cartea descrie aducerea în insula Mitilene (vechea Lesbos) a rămășițelor pă-mîntești ale cunoscutului ierarh și luptător pentru reînnoirea poporului grec. mitropolitul Ignatie, înmormintat la 2 septembrie 1838 în orașul Livorno din Italia.

Gîndul aducerii «acasă» a osemintelor marelui ierarh le-a nutrit actualul mi-tropolit al Mitilenei, iar pentru realizarea lui au contribuit bănește bisericile și slu-jitorii Mitilenei, institutiile publice și mulți insulari plecați în alte părți.

Aducerea rămășițelor mitropolitului Ignatie s-a făcut cu ajutorul unui vapor pe care s-a celebrat sfînta liturghie și slujbele de priveghere, în tot timpul călătoriei.

La Atena, Pireu și Mililene au participat la acest eveniment toate organele puterii de stat, civile și bisericești. Cuvântările ținute cu aceste ocazii, ca și unele momente mai festive, sînt redată textual și în reproduceri fotografice.

Cartea se încheie cu o anexă care cuprinde 5 predici inedite, ținute de mitropolitul Ignatie la București între 30 iunie 1810 — 21 mai 1811. După cum se știe, el n-a păstorit la noi decît doi ani și ceva (5 mai 1810—10 august 1812) și s-ar putea spune că pentru români păstoria lui n-a fost prea luminoasă întrucît, în entuziasmul lor pentru renașterea politică și culturală a Greciei, eteriștii și ierarhii greci de la începutul secolului al XIX-lea nu puteau avea înțelegere și pentru o promovare a culturii româneștii sau pentru dobîndirea unei vieți independente a țărilor române.

Pentru greci, însă, numelē mitropolitului Ignatie spune mai mult. Vlădică la vîrsta de 29 ani, într-o regiune săracă (Epir), acest ierarh cult și precaut a apărut timp de mai bine de 10 ani (1794—1805) o serie întreagă de sate și oameni de jafurile și cruzimile cotoptitorilor turci. În cele din urmă, către sfîrșitul anului 1805 a fost nevoit să se refugieze în insulele ionice.

Activitatea lui de luminător prin școli, prin acordarea de burse celor ce studiau în străinătate, prin încurajarea celor rămași sub turci și chiar prin strîngerea de arme pe seama haiducilor și «clefților» este cunoscută. Totuși mitropolitul Ignatie era de părere că încă n-a sosit momentul ca grecii să pornească răscoala, ci că ei trebuie să se pregătească mai înlii printr-o muncă de luminare și culturalizare.

Refugiat în noiembrie 1807 în Rusia, Ignatie rămîne aici pînă în anul 1810, cînd trece în Țara Românească, ajungînd în scaunul de mitropolit al Ungrovlahiei. Aici mitropolitul Ignatie organizează școala grecească și societatea filologică din București, iar pentru Viena pune bazele primului ziar grec «Loghios Hermis», susținînd — în plină luptă dintre arhaizanți și moderniști — dreptul limbii populare pentru ridicarea și cultivarea tinerimii.

Din toamna anului 1812 mitropolitul Ignatie trăiește în Viena, unde în timpul Congresului din 1815 reușește să obțină prin ajutorul țarului Alexandru I fonduri bănești și sprijin diplomatic pentru mișcarea «Eteriei». Nu degeaba îl numea Ad. Korais «fala neamului grec, ca și care dacă ar mai fi măcar 10 vlădici, soarta grecilor ar fi asigurată».

În ultima parte a vieții sale, mitropolitul Ignatie se refugiază în Italia, la Pisa, de unde, împreună cu alți conaționali, ajută în diferite chipuri la reușita cauzei naționale grecești.

Fiind o carte cu caracter mai mult comemorativ, lucrarea de față se adresează marelui public. Totuși, era bine dacă s-ar fi dat o bibliografie mai completă în legătură cu viața și opera mitropolitului Ignatie. — (*Pr. Prof. T. Bodogae*).

Ion N. Mailat, *Noi date asupra Mînăstirii și Schitului Ghighiu*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 5—6, p. 623—628.

Autorul urmărește să completeze datele publicate în articolul: T. G. Bulat, *Ctitorii Mînăstirii Ghighiu — Prahova* («Glasul Bisericii», XV (1956), nr. 6—7) cu datele din unele documente mai vechi — necunoscute în 1956, dar publicate recent în colecția de documente a Academiei R. S. România (vol. I (1601—1625), p. 27 și 39), din analiza cărora reiese că: logofătul Coressi și soția sa, jupînița Slavița, sînt primii ctitori ai Mînăstirii Ghighiu, unde au și fost înmormîntați, la sfîrșitul veacului al XVI-lea.

Totodată socotește că urmează să se facă reconsiderarea pisaniei de la intrarea bisericii mari a Schitului Ghighiu, «spre a înlătura erorile înscrise acolo (care nu corespund nici ca timp — anul construcției este 1817, nu 1814 — și nici ca nume — Uța Cantacuzino, Corneanca, trebuie înlocuită cu Uța Rîforeanca), urmînd a fi redactat corect: «Acest lăcaș al Schitului Ghighiu s-a ridicat în anul 1817, pe terenul donat de Uța Rîforeanca, de călugărul Agapie și frații săi călugărul părinți, cu cheltuiala ctitorei și din agonisirea lor, pe vatra fostei Mînăstiri Ghighiu, zidită la sfîrșitul veacului al XVI-lea de logofătul Coressi și soția sa jupînița Slavița, unde se găsesc mormintele lor».

L. Demény, *A dus oare Coresi tiparnița de la Tîrgoviște la Brașov?*, în «Limbă și literatură», București, 1968, nr. 19, p. 77—90.

Autorul aduce în discuție una dintre problemele ce a provocat vii discuții: în momentul stabilirii definitive la Brașov renumitul tipograf a adus cu el tiparnița de la Tîrgoviște, a folosit tiparnița din Brașov făcîndu-și litere chirilice, sau a creat o tiparniță nouă?

Din primul volum al lucrării *Bibliografia românească veche* se deduce că autorii lucrării (Nerya Hodoș și Ioan Bianu) considerau că diaconul Coresi nu a adus la Brașov tiparnița din Tîrgoviște, întrucît caracterele *Tetraevanghelului* românesc din 1560—1561 se deosebesc de caracterele tipăriturilor lui Liubavici. În sprijinul acestei teze se aduceau și asemănările dintre tipăriturile coresiene și cele macariene.

În anul 1904 această leză avea să fie afirmată cu claritate de Nicolae Iorga care, analizînd *Tetraevanghelul* românesc din 1560—1561 sublinia că literele acestuia erau mai mari, mai puțin aspectuoase, turnate deci după modelul slovei lui Macarie și Bojidar Vucovi. Prin urmare această imitație fusese făcută la Brașov de vreun săpător sas și Coresi nu adusese cu el tiparnița din Tîrgoviște.

Mergînd pe aceeași linie, Nicolae Sulică afirmă chiar că tipograful român stabilit definitiv la Brașov nu ar fi lucrat cu tiparnița sa, ci cu tiparnița unor sași.

În deceniul al patrulea al secolului nostru, susținînd că la Brașov s-a folosit o tiparniță cu totul nouă, D. R. Mazilu explică aceasta prin plecarea pe neașteptate a diaconului, plecare ce nu i-a permis să-și ia și materialul necesar.

Iată însă că în anul 1940, în *Istoria literaturii române-vechi*, N. Cartoian afirmă categoric că diaconul Coresi ar fi venit la Brașov cu tipar chirilic de la Tîrgoviște. Deși fără argumentare, teza lui Nicolae Iorga a continuat totuși să fie susținută și în *Bibliografia românească veche*, vol. IV, a Prof. D. Simonescu.

Discuțiile asupra acestei probleme au continuat cu mai mare intensitate cu ocazia aniversării a patru sute de ani de la tipărirea *Întrebării creștinești*.

Dintre cercetătorii acestei probleme, V. Molin și B. Teodorescu continuă să susțină, în mare, teza lui Nicolae Iorga.

Barbu Teodorescu nu respinge definitiv teoria potrivit căreia tiparul lui Coresi, de la Brașov, ar fi fost de origine tîrgoviștenă.

Și N. Șerbănescu, în studiul *La patru sute de ani de la apariția Întrebării creștinești*, face afirmația că diaconul Coresi plecînd la Brașov și stabilindu-se acolo va fi luat literă chirilică și probabil și unele piese de tipografie de la Tîrgoviște.

Teza opusă tezei lui Nicolae Iorga a fost reluată de P. P. Panaiteșcu care a remarcat asemănarea forțată a tipăriturilor tîrgoviștene cu cele de la Brașov.

După acest scurt istoric, L. Demény — întrebîndu-se dacă teoria lui N. Iorga, Ioan Bianu și a altor cercetători era bazată pe argumente greșite și nefondate și dacă dimpotrivă argumentele lui P. P. Panaiteșcu corespund adevărului — se situează net de partea tezei lui Nicolae Iorga: după stabilirea definitivă la Brașov în 1559 Coresi nu a folosit în tipăriturile sale elemente tipografice tîrgoviștene de la Dimitrie Liubavici.

Pentru a argumenta această leză, autorul face o analiză poligrafică comparată asupra: *Molitvelnicului* slavonesc (Tîrgoviște, 1545), *Apostolului* slavonesc (Tîrgoviște, 1547), *Octoihului mic* (Brașov, 1556, 1557), *Triod-Penticostarului* (Tîrgoviște, 1557—1558), *Întrebării creștinești* (Brașov, 1559—1560), *Tetraevanghelului românesc* (Brașov, 1560—1561), *Tetraevanghelului slavon* (Brașov, 1562).

Sînt prezentate mai întîi pe scurt caracteristicile poligrafice ale tiparului lui D. Liubavici, cu documentație mult mai simplă decît cele ale lui Macarie, lipsa ornamentației cu nuiele împletite la inițiale, aspectul caracteristic ale rîndurilor gravate în lemn, de litere mari. Nici unul din aceste elemente poligrafice și grafice nu se întîlnește în tipăriturile realizate de Coresi, în primii ani după stabilirea la Brașov.

Dacă în *Octoihul mic* din 1556 și 1557 și *Triod-Penticostarul* din 1557 și 1558 apar elemente ornamentale ce vor reveni în alte tipărituri coresiene, nu trebuie omis faptul că ele apăruseră pentru prima dată într-o tipăritură brașoveană — *Octoihul mic* (1556 și 1557) și după aceea la Triodul-Penticostar din Tîrgoviște (1557—1558).

De aici concluzia că la Tîrgoviște au fost aduse clișee realizate la Brașov pentru tipărirea *Triod-Penticostarului* și nu invers.

După stabilirea definitivă a lui Coresi la Brașov, 5—6 ani în continuare, tipograful nu va folosi elemente poligrafice sau grafice asemănătoare cu cele ale tipografului

grafiei din Tîrgoviște, decît pe cele luate de această tipografie din atelierul de la Brașov. Pentru aceasta autorul analizează în amănunțime, pe baza clișeeilor inserate în text, tiparul coresian de la Brașov (1559—1562) cu cel de la Tîrgoviște (1545—1547).

Frontispiciile, vignetele, inițialele și alte elemente de ornamentație reprezintă în fond pe cele ale *Octoihului mic* tipărit tot la Brașov. Totodată inexistența în lucrările coresiene tipările între anii 1559—1564 a vreunui element al tipăriturilor tîrgoviștene întărește convingerea că nu poate fi vorba de o transportare a tiparului de la Tîrgoviște la Brașov o dată cu stabilirea lui Coresi în această localitate. Ci, la Brașov, diaconul Coresi și-a creat un nou tip de litere, tip ce va deveni caracteristic pentru tipăriturile coresiene. — (Ioan F. Stănculescu).

L. Demény, *Noi contribuții la activitatea tipografică a lui Lavrentie*, în «Revista bibliotecilor», nr. 4/1969, p. 219—227.

Autorul, cunoscut cercetător al activității tipografice a lui Filip Moldoveanul de la Sibiu, aduce o nouă contribuție la *Bibliografia românească veche*, legată de data aceasta de *Tetraevanghelul slavon* tipărit de ieromonahul Lavrentie în secolul al XVI-lea, despre care știm foarte puține lucruri. Singura tipăritură care îi poartă numele este *Tetraevanghelul slavon*, cunoscută după unicul exemplar, incomplet, aflat în Biblioteca Universității Babeș-Bolyai din Cluj, dar care nu știm nici cînd și nici unde s-a tipărit. După o însemnare pe care o poartă din 1668 reiese că tipăritura a fost cumpărată de Cocovan Petru pe seama bisericii ortodoxe din Lugoj. S-a păstrat aici pînă în 1922 cînd ea a fost dusă la Cluj de profesorul universitar Iosif Popovici, iar la moartea lui, Prof. Emil Petrovici a depus-o la Biblioteca universitară. A fost descrisă documentat de Prof. Dan Simonescu în *Adăogirile* la volumul al IV-lea din *Bibliografia românească veche*, arătîndu-i asemănările cu tipăriturile coresiene și fixîndu-i data tipăririi între 1562—1570. Ca și N. Iorga, identifică pe Lavrentie cu diacul Lorintz (Lorenz), cel care tipărește *Evangheliarul slavonesc* în 1579 la Alba Iulia.

În cadrul cercetărilor întreprinse de autor în U.R.S.S. în anii 1964—1967 au fost identificate în bibliotecile din Moscova și din Leningrad două exemplare noi, necunoscute pînă acum bibliografiei cărții vechi românești. Unul dintre aceste exemplare se păstrează la Biblioteca de Stat «V. I. Lenin» din Moscova, la secția de cărți rare, dovedind că această carte a avut cel puțin două ediții diferite; iar al doilea exemplar se păstrează la secția de carte rară a Bibliotecii publice de Stat «M. E. Saltikov-Scedrin» din Leningrad, identic cu exemplarul aflat la Cluj. Făcînd descrierea acestui exemplar, autorul se oprește asupra caracteristicilor frontispiciilor, care nu duc spre asemănarea cu tiparul coresian. În medalionul de sub crucea frontispiciului, de la începutul *Evangheliilor*, se află înscris ca text Ермѣяхъ Лаврентіе, considerat de toți cercetătorii ca fiind numele tipăriturii cărții. Este absolut sigur, spune autorul, că la originea acestui frontispiciu stă frontispiciul tipărit de Bojidar Vukovici la Veneția, în *Mineitul* din 1538, însă realizat la Lavrentie, mai puțin cizelat.

O altă caracteristică a *Tetraevangheliarului slavon* tipărit de Lavrentie o constituie inițialele sale foarte multe și de dimensiuni diferite. Ele nu imită inițialele ornate în împletituri din tiparul coresian și sînt cu totul diferite de acestea. Unele din inițialele lui Lavrentie se mai întîlnesc în tiparul nostru din secolul al XVI-lea. Tiparul apare foarte puțin îngrijit și nu seamănă nici cu cel coresian și nici cu cel al lui Lorintz.

Exemplarul din Leningrad este absolut identic cu cel de la Cluj, numai că în exemplarul de la Cluj s-au păstrat mai multe file din unele caiete, iar în exemplarul din Leningrad din alte caiete. Faptul cel mai important pe care ni-l procură exemplarul din Leningrad este însă acela că în el s-a păstrat fila ruptă ce conține epilogul cărții, în care se spune lămurit că «S-a săvîrșit această carte în anul 1582 de la nașterea lui Christos».

În concluzie, spune autorul, trebuie să fie făcută rectificarea necesară și în *Bibliografia românească veche* și abandonată definitiv datarea veche, care situa tipărirea cărții între anii 1562—1570. În aceste împrejurări, se cer să fie revizuite și teoriile legate de «identitatea dintre tiparul coresian și cel al lui Lavrentie», dar nu este cu desăvîrșire exclusă și posibilitatea identității între Lavrentie și Lorintz, deși «ea devine extrem de problematică».

Prin datarea *Tetraevanghelului slavon*, tipărit de Lavrentie, spune autorul în încheierea articolului său, se face un pas important spre lămurirea unor aspecte ale istoriei tiparului chirilic la români în secolul al XVI-lea. Rămâne însă nedezlegată problema locului de tipărire. Ea va putea fi soluționată, adaugă autorul, numai prin depistarea textului integral al epilogului, care conține probabil și această precizare, precum și numele tipografului. În acest sens, cercetarea bibliotecilor străine și interne se impune cu necesitate. Cercetătorul bulgar Peter Atanasov a făcut cunoscut existența unui exemplar complet din *Tetraevanghelul slavon* al lui Lavrentie la Plovdiv, care conține întregul text al epilogului, a cărui publicare se așteaptă.

Până la publicarea textului integral al epilogului, presupunem că tipărirea *Tetraevanghelului slavon* din 1582 s-a făcut, fie pe lângă unul din centrele eparhiale, fie în vreo mănăstire, fiindcă *Lavrentie* semnează «*eromonah*». — (Pr. I. Ionescu).

Damian P. Bogdan, «*Letopisețul de la Bistrița*», *la plus vieille des chroniques roumaines*, — *sa langue*, în «*Revue des études sud est européennes*», București VI (1968), nr. 3, p. 499—524.

În manuscrisul slav nr. 649, filele 237—246 r, din Biblioteca Academiei R. S. România se găsește textul Cronicii, care a fost scrisă la Mănăstirea Bistrița din Moldova, datînd din secolul al XVI-lea. (Vezi Ioan Bogdan, *Cronici inedite atîngătoare de istoria Românilor*, 1895; P. P. Panaitescu, *Cronicele slavo-române din sec. XV-XVI*, publicate de Ioan Bogdan, București, 1959; Același, *Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei R.P.R.*, 1959, p. XIII). Ultimele cercetări arată că *Letopisețul* a fost scris la curtea domnitorului Ștefan cel Mare, textul fiind copie transcrisă în a doua jumătate a secolului al XVI-lea.

Studiindu-i aspectele fonetice, morfologia, particularitățile lingvistice, Prof. Damian P. Bogdan constată *influența românească*, de altfel prezentă de asemeni și în textul slav al *Învățăturilor lui Neagoe*. Întîlnim forma nominativului plural român «viteji», antroponime, comportînd forme românești Alexădrel, Ilias, Tăpăluș, toponime în întregime românești: Botoșani, Piperestii, Rătedzații, Doljești. Ordinea cuvintelor e uneori proprie limbii române, atestată prin expresii ca «și-a lăsat Radu voievod toate ale sale», «*din partea oștilor moldovenești*», «*din partea Călușărului*», «și a mers pe urma altor domni munteni», «a văzut Ștefan voievod că a fost înșelat de Leși», «a trecut *apa Prutului*», «cetatea *Chiliei*» etc.

În compoziția textului slav al cronicii pot fi identificate ecouri ale vechei slave, a medio-bulgarei, a rusei, ucrainienei, sirbo-croatei și influențele inevitabile ale limbii materne a autorului ei, român.

Letopisețul de la Bistrița, ca și alte scrieri slavo-valahe, sînt un produs al spiritului românesc al epocii. Elementele slave sînt receptate din mediul bizantin prin intermediul sud-slav, sîrbesc, însă modelate după nevoile cancelariilor slavo-române. În cazul de față, ca și în alte texte similare, limba e formată din vechea slavă medio-bulgară sau alte limbi slave, însă totul apare amestecat cu influențele românești. Adaptînd exigențelor culturale românești limbajul acestor cronici, spiritul creator românesc a modificat structura sintactică, morfologică a slavei, marcînd-o cu o amprentă originală. Pe bună dreptate eruditul Jagić remarcă la sfîrșitul secolului trecut că limba slavă a textelor vechi românești e exprimată într-un «*mod moldo-valah de slavă bisericească*». (Vezi *Issledovanie po russkomu iazıku*, I, St. Petersburg 1885—1895, p. 582). Afirmatia lui I. Bogdan că limba de redacție a *Letopisețului de la Bistrița* ar fi medio-bulgară — așadar trebuie înlăturată. — (C. B.).

T. G. Bulat, *Întregiri la istoria Bisericii Moldovene pînă la Ștefan cel Mare, după mărturiile mai noi*, în «*Mitropolia Moldovei și Sucevei*», XLV (1969), nr. 5—6, p. 324—347.

În întocmirea studiului se pornește de la constatarea că cea mai completă lucrare de istoria Bisericii Române (N. Iorga, *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a Românilor*, 2 vol., ed. I, 1908; ed. II, 1929) nu a putut avea la îndemîna multe documente identificate și publicate mai tîrziu (Mihai Costăchescu, *Documente moldo-*

venești înainte de Ștefan cel Mare, 2 vol., Iași, 1931 și 1932; și Academia R. P. Române, *Documentele privind istoria României*, veac. XIV și XV: Moldova, vol. I, București, 1954). Autorul prezintă și interpretează datele din documentele publicate în aceste colecții nefolosite pînă acum în lucrările de sinteză sau în monografiile, iar în alte cazuri rectifică utilizarea lor necorectă ori necompletă. În acest fel prezentarea istoriei Bisericii Moldovene din vremea lui Petru I Mușat pînă în vremea lui Petru Vodă Aron capătă un aspect mai unitar și mai complet.

N. C. E n e s c u, *Ștefan vel dascăl de la Putna*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969), nr. 5—6, p. 348—353.

Printr-o analizare deosebit de atentă și multilaterală a însemnărilor aflate pe diferite manuscrise și cărți care au circulat la sfîrșitul veacului al XVIII-lea în Moldova și în Țara Românească, însemnări în care este consemnată prezența și activitatea culturalizatoare a lui Ștefan din Raia, fost ucenic și dascăl la Școala cea mare de la Putna în vremea epocii ei de glorie, autorul schițează chipul fostului dascăl de la Putna, om de înaltă cultură și stăpînit de puternică dragoste pentru patrie și neam.

Circulînd din loc în loc, Ștefan vel dascăl de la Putna, timp de un sfert de veac a contribuit efectiv la instruirea și educarea poporului, activînd consecvent pe linia învățămîntului și educației laice de morala superioară, împlinite cu cunoștințe din istoria patriei.

Materialul didactic obișnuit pentru aceasta — *Alexandria și Esopia* — au fost fie traduse direct din grecește (*Esopia*), fie tîlmăcite critic (*Alexandria*) de către Ștefan vel dascăl de la Putna, care, prin grija de a alege cuvintele românești cele mai potrivite pentru a reda cu limpezime ideile din textul original, într-o traducere înțeleasă și atractivă, a adus o contribuție importantă la formarea limbii literare române.

Demonstrînd că spre a face înțeles un text laic alegoric, Ștefan vel dascăl de la Putna folosea o metodă nouă — expunerea pildei, învățătura în forma abstractă; tîlmăcirile ei în condițiile concrete ale realității contemporane cu traducătorul și cu cititorul —, autorul evidențiază faptul că «procedeul sau principiul actualizării în procesul învățăturii are deci un lung trecut istoric la români».

N. G r i g o r a ș, *Bisericile curții domnești din Iași*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei» XLV (1969), nr. 5—6, p. 312—320.

Întemeindu-se îndeaproape pe date din cronici, din scrierile călătorilor străini care au vizitat Moldova în decursul timpului, din însemnările contemporanilor ca și pe lucrări de specialitate, autorul precizează existența în incinta curții domnești din Iași — încă de la mutarea capitalei aci — a mai multor biserici și paraclise: un paraclis de mici proporții pentru soția domnitorului în cuprinsul palatului; un paraclis pentru domnitor de asemenea în cuprinsul palatului; o biserică construită în 1614 de Ștefan Toma împreună cu turnul-vistiegie de deasupra temnitei, chiar la intrarea în curtea palatului (din care cauză se numea biserica «pre poartă»), rezidită și mărită — după dărîmarea turnului de Mihail Racoviță (în primul deceniu al veacului al XVIII-lea).

Folosind cu pricepere datele, autorul realizează o cursivă prezentare a istoriei bisericilor curții domnești din Iași.

Ștefan G o r o v e i, *Taina mormîntului domnesc de la Rădăuți și piatra de la Probota*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969), nr. 5—6, p. 367—369.

Articolul publicat în rubrica «Însemnări» a revistei analizează critic diferitele ipoteze făcute în legătură cu mormîntul al treilea de pe latura sudică a bisericii de la Rădăuți, precum și pe cele în legătură cu înmormîntarea lui Petru I la Neamț ori la Probota. Autorul concludă că — întrucît pînă la Alexandru cel Bun toți voievozii

din dinastia mușatinilor au fost îngropați la necropola de la Rădăuți, iar soțiile și copiii lor care nu au domnit erau îngropați aiurea, și că numai de la Alexandru cel Bun voievozii au fost îngropați la ctitoriile lor — în mormîntul al treilea de la Rădăuți, care urmează după mormîntul lui Lațcu Vodă, a fost îngropat Petru I, care a domnit după Lațcu Vodă.

Diac. Prof. Ioan Ivan, *Schitul Tarcău*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969), nr. 5—6, p. 359—366.

Articolul publicat în rubrica «Biserici de lemn din Moldova, monumente istorice» constituie o sintetică prezentare monografică a Schitului Tarcău, folosind — pe lângă diferite documente publicate și lucrări de specialitate — următoarele trei vestigii istorice păstrate din veacul trecut, pe care autorul le analizează îndeaproape:

«Crucea de piatră ctitoricească» aflată în afara bisericii în dreptul absidei de magazii; «Pomelnicul» manuscris, cu litere chirilice în două culori care cuprinde și «Stihuri poeticești la viața omului» (textul pomelnicului este publicat în anexă); «Istoria întocmită de Arhimandritul Varnava» asupra înființării și viețuirii călugărilor la Schitul Tarcău.

Ioana Cristache-Panait, *Cărți vechi cu însemnări din bisericile Mitropoliei Banatului*, în «Mitropolia Banatului» XIX (1969), nr. 4—6, p. 264—271.

Participînd la lucrările de inventariere a monumentelor istorice (22 de biserici de lemn și 2 de zid), autoarea a descoperit la zece din aceste biserici vechi tipărituri, care suplinesc lipsa datelor privitoare la ridicarea monumentului prin însemnările aflate pe filele lor.

Autoarea prezintă cele 50 de cărți vechi descoperite, grupîndu-le după tipografiile din care au ieșit.

Astfel din *tipografia de la Alba Iulia*, două cărți (un exemplar din *Noul Testament* de la 1648 și două exemplare din *Chiriadodromionul* de la 1699);

Din *tipografia de la Blaj*: 9 cărți (*Penticostarul* de la 1768; 2 exemplare din *Octoihul* de la 1770; *Strașnic* de la 1773; *Evanghelia* de la 1776; *Biblia* de la 1795; *Triodul* de la 1800; *Apostolul* de la 1802; *Penticostarul* din 1808; *Triodul* din 1813);

Din *tipografia de la Sibiu*: 5 tipărituri (*Psallirea* de la 1791; *Liturghierul* de la 1795; *Liturghierul* de la 1798; *Catavasierul* de la 1803; *Evanghelia* de la 1806);

Din *tipografia de la Tîrgoviște*: 2 tipărituri (*Îndreptarea legii* de la 1652, *Ceaslovul*);

Din *tipografia Mitropoliei din București*: 14 tipărituri (*Evanghelie* de la 1723; *Octoihul* de la 1730; *Cazania* de la 1742; *Evanghelia* de la 1742; *Evanghelia* de la 1769; *Antologhionul* de la 1766; *Cazania* de la 1768; *Triodul* de la 1769; *Octoihul* de la 1774; *Evanghelia* de la 1780; *Penticostarul* de la 1782; *Apostolul* de la 1784; *Ceaslovul* de la 1785; *Antologhionul* de la 1786);

Din *tipografia de la Rîmnic*: 12 tipărituri (2 exemplare din *Triodul* de la 1731; *Molitvelnicul* de la 1747; *Cazania* de la 1748; *Octoihul* de la 1750; *Triodul* de la 1761; *Antologhionul* de la 1766; *Penticostarul* de la 1767; un *Minei*; *Triodul* de la 1781; *Ceaslovul* de la 1784; *Penticostarul* de la 1785; *Antologhionul* de la 1786).

În afară de aceste cărți identificate au mai fost aflate 11 cărți lipsite de foile de titlu — tipărite în Țara Românească dar fiind lipsite de foaia de titlu nu se poate preciza tipografia și anul unde au fost tipărite.

În continuare autoarea înfățișează însemnările ce se află pe filele acestor cărți cu privire la prețul cărții, la posesorii succesivi ai cărții și la cei ce le-au donat bisericilor; ori cu privire la biserici și la evenimente din viața satelor respective.

Prof. N. Bănescu, *Din istoria Imperiului bizantin. Perioada protobizantină: I. — Constantin cel Mare*, în «Mitropolia Olteniei», XXI, (1969), nr. 5—6, p. 355—386.

Renumitul profesor și bizantinolog, Nicolae Bănescu, începe publicarea, în revista «Mitropolia Olteniei», a unei serii de studii sintetice asupra perioadei protobizantine din istoria Imperiului bizantin.

În primul din aceste studii publicat în acest număr, după o succintă prezentare a feluritelor împărțiri a istoriei Imperiului bizantin, și după afirmația că «noi vom începe istoria Imperiului bizantin de la Constantin cel Mare, schițând astfel evenimentele veacurilor al IV-lea și al V-lea fără de care greu s-ar înțelege această istorie și care constituie înțlia sa perioadă, caracterizată altfel de bine prin expresia «frühbyzantinisch» a germanilor, căreia îi corespunde în limba noastră cea de protobizantină. În ce privește expunerea acestei istorii, faptele au fost grupate practic în jurul dinastiilor de împărați», — Prof. N. Bănescu grupează materialul privitor la Constantin cel Mare în aceste paragrafe:

1. «Luptele cu rivalii». «Convertirea» sa. Recunoașterea creștinismului. Politica religioasă. 2. Întemeierea Constantinopolului. 3. Reformele: a) Modificarea structurii statului. Concepția orientală a suveranității. Ceremonialul; b) Reforma administrativă; c) Organizarea militară; d) Decăderea economică și reforma financiară. 4. Acțiunea de apărare a imperiului. 5. Ultimele evenimente ale domniei.

Cronici și povestiri românești versificate (sec. XVII—XVIII), studiu și ediție critică de Dan Simonescu, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1967, 352 p.

Genul cronicilor rimate a fost cultivat destul de puțin de către cronicarii români; totuși el s-a dovedit foarte interesant, a plăcut mult și a avut o largă circulație. Editate mai întâi sporadic de cercetători ca Cezar Boliac, M. Kogălniceanu, V. A. Urechia, B. P. Hașdeu, Gr. Tocilescu, Gr. Crețu și Const. Erbiceanu, cronicile rimate românești au cunoscut apoi ediții științifice și critice, datorită lui N. Docan, C. C. Giurescu și Emil Turdeanu, care le-au analizat mai adânc conținutul și sensul. Întocmirea, pentru prima dată, a unui *corpus* al cronicilor versificate medievale românești reprezintă însă un mare pas înainte în activitatea științifică a istoricilor români, fiind rezultatul unei îndelungate munci de cercetare a manuscriselor care conțin asemenea cronici.

În volumul de față Prof. Dan Simonescu prezintă 22 texte de cronici rimate, însoțite fiecare de un studiu critic documentat.

În *Introducere* autorul analizează conținutul tematic al cronicilor românești versificate și descifrează valoarea lor istorică și documentară. Se arată, astfel, că în cele peste 9.000 de versuri pe care le conține volumul de față au intrat numai acele «stihuri politicești» care se referă la desfășurarea diferitelor evenimente din istoria patriei noastre, de la început și pînă la mișcarea revoluționară din anul 1821, avînd caracter de cronică, dar dezvăluind și sentimentele autorului, ale clasei și categoriei sale sociale. Faptele sînt prezentate cronologic, volumul începînd cu *Versurile lui Miron Costin despre originea romană a românilor* (1675) și încheindu-se cu *Mazilirea lui Alexandru Moruzi din domnia Moldovei* (august 1806).

Definind cronică rimată ca «prezentarea analitică, în versuri, a evenimentelor, fără preocuparea din partea autorului de a le explica adînc și complet», Prof. Dan Simonescu dă informații interesante cu privire la tema cronicilor rimate ale altor popoare, apoi analizează conținutul tematic al cronicilor rimate românești, împărțindu-le — din acest punct de vedere, — în 6 mari grupe:

a) *Cronici care povestesc despre cîderea unor mari leudali*. — (Postelnicul Constantin Cantacuzino, domnitorul Constantin Brîncoveanu, spătarul Iordache Stavarache ș.a.). Această temă poate fi considerată drept o temă de protest și satiră antifeudală a autorilor respectivi, identificați drept țirgoveți din orașe.

b) *Cronici și povestiri care prezintă episoade din războaiele ruso-austro-turce din secolul al XVIII-lea, purtate în Moldova și Țara Românească*. — Acestea, în comparație cu alte categorii tematice, sînt mai numeroase, mai întinse ca număr de versuri și au o superioară valoare istorică și artistică.

c) *Povestiri satirice*. — Fără a relata fapte istorice precise, povestirile satirice rimate au luat naștere ca urmare a accentuării luptei de clasă, fiind create de autori din păturile democratice și progresiste și constituind un gen nou în literatura noastră.

d) *Povestiri care tratează despre maziștea domnului Moruzi*. — Cele trei cronici care tratează această temă se dovedesc a fi scrise de un admirator sau devotat al domnitorului, dar reflectă și ideea că regretul domnului maziștea se datora faptului că «o dată cu maziștea înceta și prilejul acumulării de bogății prin exploatarea țărănimii iobage».

e) *Versuri istorice ocazionale*. — Formînd un gen destul de răspîndit în poezia medievală, aceste cronici, alcătuite în epoci și în condiții materiale diferite, oglindesc realitățile vremii respective, precum și participarea la evenimente a autorului și a clasei sale sociale.

f) *Cronica polemică*. — Dezvoltată în Transilvania, acest gen de cronică înfățișează rezistența credincioșilor ortodocși, păstrători ai credinței străbune, față de prozelitismul catolic și demască opresiunile papalității împotriva românilor transilvăneni care nu acceptaseră «unirea» cu Roșia.

Clasificarea tematică adoptată de autor dovedește varietatea în conținut a cronicilor rimate românești. Nu e mai puțin adevărat însă că ele apar ca fiind omogene în ceea ce privește zugrăvirea realităților economice, sociale, culturale și religioase din țara noastră, precum și în ceea ce privește atitudinea față de abuzurile orînduirii feudale.

Marea majoritate a autorilor acestor texte au fost și au rămas anonimi. Lipsa de libertate a cuvîntului în acea vreme, teama de a nu atrage ura și persecuția stăpînitorilor și, în general, condițiile grele ale frămîntărilor social-politice din acea epocă au făcut ca anonimul să fie un procedeu destul de răspîndit în literatura istorică românească din secolul al XVIII-lea. Doar patru autori de texte, din cele 22 cîte cuprind volumul, și-au transmis numele: Miron Costin, mitropolitul Dosoftei, pițarul Hristache și Gh. Nacul. Ceilalți au preferat anonimul, care era pe atunci un mijloc foarte potrivit de a critica sau a lăuda pe cineva, fără prea mari riscuri pentru autor.

În studiile recente: *Contribuții la stabilirea paternității unor povestiri istorice în versuri*. Anonimul A, în «Limba română», XV (1966), nr. 1, p. 53—72 și *Noi contribuții la stabilirea paternității unor povestiri istorice în versuri*. Anonimul B, în «Limba Română», XV (1966), nr. 2, p. 163—183 (publicate și în extrase), N. A. Ursu aduce exemple și argumente în susținerea părerii că povestirile istorice versificate românești nu au avut mai mulți autori, ci numai doi, rămași pînă în prezent, încă anonimi. Mai probabilă este însă opinia profesorului Dan Simonescu, care admite o diversitate de autori, apropiați ca timp de evenimentele relatate în povestirile versificate, explicînd asemănările dintre aceste povestiri prin largă lor circulație și influențarea reciprocă.

Punînd la îndemînă textele de bază autentice respective, însoțite de variantele lor și precedate de o introducere informativă, lucrarea e de un real folos istoricilor, filologilor, criticilor literari și teologilor, ca un izvîr și material pentru studiile de specialitate.

Un *Glosar* alfabetic arătînd sensurile unor arhaisme dispărute din limba română și un *Indice* al numelor proprii din versurile cuprinse în volum întregesc ținuta științifică a acestei lucrări. — (Pr. D. Soare).

Ioan I. Ică, *Principiul individuațiunii la Toma de Aquino privit din punct de vedere ortodox*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969) nr. 5—6, p. 485—602.

Principiul «individuațiunii», prin care se înțelege «factorul determinat care produce infinita diversitate și varietate a indivizilor din univers, care structurează și individualizează toate lucrurile și ființele create, făcînd din ele un întreg unic, specific și singular, întrucît în mod concret și în realitate nu există natură generală, ci numai lucruri și ființe individuale sau indivizi», așa cum ea s-a încetățenit de la scolastică înainte. Scolastica — întemeiată pe înțelegerea lui Toma de Aquino despre «individuațiune» (ea este «constituirea unei ființe nedivizată în sine și în același timp separată de toate celelalte ființe») — conține individuațiunea în trei moduri: «metafizic,

fizic și logic». În înfățișarea concepției tomiste despre individuațiune, autorul studiază: 1. Individuațiunea prin materie; 2. Indivizii și speciile — mijloace de realizare a perfecțiunii universului sau rațiunea ultimă a indivizilor în concepția tomistă; 3. Consecințele ultime ce rezultă din concepția tomistă despre individuațiune; 4. «Gîndirea — voința veșnică a lui Dumnezeu» sau paradigmele divine — lemeiul ultim al individuațiunii, al oricărui lucru și ființe create; 5. Critici aduse concepției tomiste despre individuațiune din punct de vedere filozofic. O punere la punct din perspectiva ortodoxă încheie studiul.

În încheiere, autorul precizează că problema individuațiunii este importantă nu numai în sine, ci și, prin implicațiile și consecințele ei în domeniile și planurile majore ale existenței. Însă Toma de Aquino, pornind de pe alte poziții decît Sfînta Scriptură și teologia patristică «a denaturat în chip grav și nepermis învățătura creștină biblică și patristică despre om și lume, ajungînd la unele consecințe cu totul străine și contrare spiritului creștinismului, cugetării filozofice sănătoase și spiritului umanist în general».

Autorul socotește însă că vina cea mai gravă a înțelegerii lui Toma de Aquino despre individuațiune constă în faptul că «concepția sa a oferit Bisericii Apusene suportul doctrinar pentru deprecieră și disprețul față de omul și individul real», făcînd din el un simplu mijloc și instrument de realizare a unei perfecțiuni universale «sui-generis» a speciei umane în cadrul Bisericii Romano-Catolice.

Semnănd că teologi și gînditori realiști catolici au evidențiat «caracterul anti-creștin, antiumanist și antiprogresist al concepției tomiste despre individuațiune în general», autorul afirmă că din punct de vedere ortodox concepția tomistă este străină de teologia patristică, după care fiecare om este individual «veșnic», pentru că «veșnic» rămîne chipul său ideal în Dumnezeu, ideal pe care trebuie să-l realizeze. De aceea omul este «individual mai înainte de a apărea în lume, în planul lui Dumnezeu»; este «individual în viața aceasta prin strădănia de a se realiza pe sine conform cu modelul său veșnic; și individual rămîne și în viața de dincolo, deci veșnic, primind răsplată cuvenită pentru realizarea sau nerealizarea modelului său veșnic în Dumnezeu».

Ion V. P a r a s c h i v, *Teologia frumosului*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 5—6, p. 652—664.

Articolul constituie prezentarea referatelor ce au fost susținute la «zilele teologice» de la Massy-Franța în anul 1968, în cadrul dezbaterii temei «frumosul din punct de vedere teologic».

La început este prezentat succint cuprinsul a trei referate: *Manifestarea frumosului*, susținut de eseistul și criticul catolic Jean Onimus; *Un poet în fața frumuseții*, susținut de Pierre Emmanuel, de la Academia franceză; și *Criză și promisiuni în legătură cu frumusețea*, susținut de Prof. Olivier Clement, pentru ca să se oprească apoi pe larg asupra referatului *Viziunea frumosului în Biblie, la Sfinții Părinți și în icoană*, de Paul Evdochimov.

Acest studiu analizează frumusețea în tradiția biblică, patristică și iconografică și reușește să contureze o «teologie a frumosului» ca nume divin și să pună în valoare sensul filocalic (iubitor de frumos) al Ortodoxiei, în care frumusețea culminează în icoană, unde persoana devine taina Prezenței divine a Parusiei, iar frumusețea luminoasă transfigurativă introduce pe credincios în limbajul lumii ce va să vină.

Prof. Paul Evdochimov grupează studiul său în următoarele paragrafe: «Istoric»; «lumina»; «cuvîntul și imaginea»; «viziunea frumuseții în Biblie»; «viziunea frumuseții la Sfinții Părinți»; «ambiguitatea frumuseții și depășirea ei» «icoana» care zugrăvește numele lui Dumnezeu îl invocă în felul său și se înfățișează acolo unde Frumusețea divină coboară și de unde pornește în întîlnirea noastră. De aceea se poate spune că «în sfintele icoane noi contemplăm corturile cerești și ne ulem de o bucurie sfîntă» — bucuria festivă — pentru că Biblia se deschide spunînd: «să fie lumină», și se oprește la pragul Împărăției al cărei nume înseamnă Frumusețe desăvirșită. În acest fel primul cuvînt din biblie: «Să fie lumină» îi răspunde cel din urmă cuvînt din Biblie: «Să fie frumusețe».

Dictionnaire de la foi chrétienne, publié sous la direction de Olivier de La Brosse, Antonin-Marie Henry, Philippe Rouillard, Les éditions du Cerf, tome I (*Les mots*), Paris, 1968, XIV + 839 p.

Lucrare de proporții, noul *Dicționar al credinței creștine* «formează un lexicon teologic și urmărește să inițieze, să lămurească pe cei care doresc să cunoască termeni și expresii din vorbirea curentă, a căror rădăcină este aceeași în științele sociale». De aceea autorii — prelați, teologi, istorici, sociologi, filozofi ș.a., au căutat să redea sensul cât mai exact al cuvintelor, ca să poată fi de folos atât specialiștilor în domeniul teologiei (exegeți, liturgiști etc.) cât și cititorilor din alte domenii de activitate, preocupați de problemele credinței creștine.

Apariția *Dicționarului credinței creștine* fusese proiectată cu zece ani în urmă, când a apărut *Initiation théologique*, cu scopul de a reda sensul «termenilor teologici» cât mai aproape de adevăr. Cei peste patru sute de termeni completați cu peste șase mii de explicații și adnotări întocmite de specialiști, în general, îmbrățișează domenii variate ca exegeza biblică, ermineutica, patristica, liturgica, dogmatica, filozofia, psihologia și psihanaliza, economia și sociologia.

În *Dicționarul credinței creștine* se dă deosebită atenție numelor proprii, personajelor, evenimentelor, documentelor, instituțiilor, care au jucat, în viața Bisericii și în precizarea învățăturii Bisericii, un rol important. Astfel, în legătură cu instituția Bisericii, autorii au urmărit să lămurească nu numai noțiunea «Biserică» — pe care o socotesc noțiune foarte cuprinzătoare (interesând și alte domenii de gândire) și «fundamentală pentru teologie» —, ci au stăruit să explice toate aspectele legate de geneza, organizarea și istoria Bisericii creștine sub forma marilor confesiuni cu spiritualitatea și principiile lor de drept canonic. Autorii s-au oprit îndeosebi asupra *Bisericii de Răsărit intrucât reprezintă forma cea mai apropiată de Biserica Veche*.

În nădejdea apropierii creștinilor și a unirii Bisericilor, editorii arată că astăzi se caută evidențierea a ceea ce apropie pe creștini și să se evite ceea ce-i desparte și din acest punct de vedere se pune accent deosebit pe rolul *exprimării credinței prin cuvânt*; totodată se nădăduiește un contact și cu celelalte religii care au la bază «adevărul, binele, dreptatea» care sînt bunuri comune. Se urmărește apoi găsirea unui loc comun pentru discuțiile între curentele sociologice, filozofice și teologice care au nevoie de o înțelegere comună a termenilor.

Dicționarul, elaborat de un număr de șasezeci de colaboratori din diferite orașe ale Europei, înfăptuiește o dorință de mult exprimată de creștinismul apusean. Mișcarea ecumenică în general și Consiliul Ecumenic al Bisericilor în special au creat posibilități din ce în ce mai mari de contacte, întreveneri, cunoaștere, în care un limbaj comun apropie și mai mult pe creștini. Ținînd seama că termenii cercetați nu au aceeași semnificație pentru oameni cu diferite preocupări, cu diverse convingeri religioase și filozofice, *Dicționarul credinței creștine* caută să le dea cheia unei înțelegeri comune.

Dacă *Dicționarul* n-ar fi fost gândit confesional (catolic) importanța sa ecumenică ar fi fost mult mai mare și și-ar fi justificat pe deplin titlul de *Dictionnaire de la Foi Chrétienne*.

*

Al II-lea volum din *Dictionnaire de la foi chrétienne*, intitulat *Istoria* (publicat sub direcția lui Olivier de la Brosse, Antonin-Marie Henry, Philippe Rouillard, Les Editions du Cerf, Paris, 1968, 356 p.) își propune să prezinte cititorilor obișnuiți și specialiștilor istoria confesiunilor creștine (nașterea, originea, evoluția și stadiul lor actual).

Viața Bisericii pînă la 1870 (p. 9—124) formează capitolul prim al volumului, care arată geneza nu numai a Bisericii ci și date privitoare la istoria biblică. Autorii, specialiști în istoria biblică și arheologia biblică, A. M. Henry, O. de La Brosse, C. Dumont utilizează datele arheologice la zi pentru a prezenta cititorilor realitatea istorică nu presupunerii sau subpoziții, care au dat în trecut naștere la confuzii și interpretări de parte de adevăr. Ei pornesc istoria biblică de la veacul al XIX-lea î.d.Hr.

Sînt trecute în paralel evenimentele; civilizațiile, regii, popoarele care au legă-

tură cu poporul evreu, pentru ca evenimentele care se petrec în aceeași epocă să fie reținute în ansamblul lor.

Trecind la epoca nouetamentară, autorii înfățișează activitatea Mintuitorului și Apostolilor în cadrul evenimentelor istorice, urmărind să prezinte începuturile organizării Bisericii creștine. După aceea, în aceeași împerechere între evenimentele bisericesti și evenimentele istorice este înfățișată viața Bisericii creștine până la 1054 cind a avut loc Schisma cea mare, pentru ca apoi să fie înfățișat felul în care au luat naștere diferitele confesiuni creștine și cum s-a conturat organizarea confesiunilor ce au luat naștere prin Reforma care a generat la noi orientări în creștinismul apusean.

În această parte autorul se ocupă foarte puțin de Biserica Ortodoxă, probabil, socotind-o trunchiul sănătos al Bisericii. Se ocupă însă îndeaproape de istoria Bisericii Catolice.

În continuare sînt prezentate de către C. Dumond *Ierarhia și riturile* cu stăruința de a explica evoluția riturilor liturgice apusene: *ritul roman* (roman propriu-zis, ritul lionez și ritul Braga (Portugalia); *mozarab* și *ambrozian* și folosirea lor în sfera catolicismului roman. Autorul trece apoi în revistă și riturile liturgice ale Bisericii Ortodoxe, riturile Bisericilor Ortodoxe Orientale și riturile Bisericilor Orientale unite cu Roma, ca apoi să se oprească îndeaproape asupra *ritului bizantin*.

Iar A.-M. Henry se ocupă de *Ordinele religioase* (călugărești) pornind de la Paul din Teba și Sfințul Antonie cel Mare și ajungînd pînă la Petru Carischaranti († 1890) pentru ca apoi să treacă la monahismul apusean pe care-l înfățișează îndeaproape, pe epoci, insistînd asupra congregațiilor apărute după Revoluția franceză (congregații atît ale monahilor cît și laicilor).

Enunțarea credinței (p. 125—186) constituie al doilea mare despărțămînt al volumului în care este urmărită evoluția formulării credinței creștine după sinoadele ecumenice (începînd cu cel de la Niceea 325 și oprindu-se la Conciliul al II-lea de la Vatican).

În continuare sînt expuse aspecte ale teologiei catolice începînd cu: Decretele Conciliului Tridentin și continuînd cu lucrările și hotărîrile Conciliului I de la Vatican și ale Conciliului al II-lea de la Vatican; sînt analizate apoi documentele pontificale (decretele și enciclicile papale emise cu diferite ocazii) și *Sentințele* lui Petru Lombard; *Summa teologica* a lui Toma de Aquino, iar la sfîrșit sînt înfățișate aspectele ortodoxe ale învățăturii hristologice.

Biserica întoarsă spre lume: Sinopsa ecumenică și istoria evanghelizării (187—310) constituie partea în care se pune în paralelă «Biserica universală» și «Tendențele dizidente», îndeosebi de la organizarea Bisericilor Reformate și a nenumăratelor secte apărute ulterior.

Religiile lumii (p. 311—353) constituie partea ultimă a volumului în care sînt descrise: religiile Asiei, iudaismul și islamismul, cu explicarea hotărîrilor Conciliului al II-lea de la Vatican, îndeosebi Constituția «Lumen gentium»; Declarația «Nostra Aetate».

Se poate afirma, în general, că *Dicționarul credinței creștine* este construit pe ideea că Biserica Romano-Catolică socotită singura Biserică adevărată și se încadrează în fondul declarațiilor papale din ultimii ani, ceea ce face din el o lucrare lipsită de obiectivitatea cerută unor astfel de lucrări. — (P.I.D.).

M. Basilea S c h l i n k, *Der niemand traurig sehen kann. Ein Wort des Zuspruchs für jeden Tag des Jahres, Evangelische Marienschwesternschaft, Darmstadt-Eberstadt, 1967, 236 p.*

Autoarea s-a făcut cunoscută printr-o susținută activitate pe plan religios-creștin și, cu deosebire, prin înființarea Asociației religioase «Oekumenische Marienschwesternschaft», din Darmstadt-Eberstadt. Din lucrările pe care le-a publicat amintim: *Vater der Liebe, Realitäten (Gottes-Wirken-heute erlebt), Krankentrost-Büchlein, Busse-Glückseliges Leben, Immer ist Gott grösser, Heiliges Land-heute, Sinai-heute, Ich will euch trösten* etc.

Mobilul care a dus la întocmirea și publicarea lucrării de față pornește de la o întrebare și anume: ce legătură este între necuprinsul Dumnezeu și viața crești-

nului? Autoarea consideră că există posibilitatea care să facă această legătură — între om și Dumnezeu —, ba ca este chiar foarte aproape de noi și e asemenea raportului personal de dragoste și de încredere al unui copil față de tatăl său. Noi sintem copiii lui Dumnezeu dacă credem în Iisus Hristos, Fiul Său Cel Unul născut. În El, în Iisus Hristos, Dumnezeu-Tatăl ne-a venit aproape de tot. Prin jertfa Fiului Său ne-a dăruit privilegiul acestei stări de fii ai Săi. Pentru aceea El vrea să ni se descopere zilnic, vrea să ne descopere iubirea Sa părintească mereu nouă, mereu altfel. Aceasta este o expresie a credinței, care, teoretic, este bine cunoscută între creștini. Dar în mod practic pentru mulți ea trebuie din nou descoperită. Aceasta este o necesitate deosebit de însemnată în vremea noastră cînd un război atomic amenință lumea cu o groaznică distrugere.

În aceste împrejurări, numai acela poate avea parte de ajutor moral și poate trece peste greutăți, care a învățat să se încredințeze lui Dumnezeu. Și la aceasta tînde să ducă lucrarea de față, prin meditațiile religioase pe care le cuprinde la fiecare zi a anului. Meditațiile corespund rostului cu care au fost întocmite și puse la îndemîna cititorilor. Ele rezultă dintr-un fond sufleteș plin de sensibilitate creștin-umană, pentru care pricină înfrîunesc pozitiv.

Lucrarea poate fi folosită în scop educativ-religios. — (Pr. Prof. D. Călugăr).

Prof. Dr. Iwan G. P a n t s c h o w s k i, *Das Prinzip der christlichen Liebe*. (Ethische Genealogie und Axiologie), Sofia, 1968, 88 p.

Etica creștină face deosebiri între iubirea naturală și cea harismatică. Prima e produsă de puterile morale naturale, a doua de harul divin. Firește, deosebirea aceasta are numai caracter condiționat, fiindcă izvorul prim al fiecărei iubiri morale este Dumnezeu, «Care este iubire» (I Ioan IV, 8, 16). Iubirea creștină este însă harismatică într-un sens mai restrîns al cuvîntului, fiindcă credinciosii o primesc ca dar al Duhului Sfînt (Rom. V, 5). Prin păcat iubirea naturală și-a pierdut curăția și intensitatea ei. Astfel, lumea păgînă a rămas, de fapt, fără iubire morală. Virtutea cea mai mare a antichității n-a fost iubirea, ci dreptatea. Totuși, în păgînism se vorbește și de iubire, care este însă total deosebită de iubirea Evangheliei pe care Iisus Hristos a revelat-o prin noua Sa poruncă (Ioan XIII, 34) și prin autojertfiera vieții Sale.

Pentru ilustrarea acestui fapt, autorul face cîteva comparații. Doctrina budistă vorbește despre milă și iubire, dar mila aceasta, în ființa ei, este negativă, căci Buddha nu cunoaște valoarea pozitivă și necondiționată a persoanei umane, punînd-o pe aceasta pe aceeași linie cu orice altă ființă vie. Iubirea budistă, la rîndul ei, este o virtute contemplativă, care nu poate depăși domeniul meditației pasive. Total deosebită este iubirea creștină, care prețuiește și respectă pe fiecare persoană umană, pentru valoarea ei proprie, și se caracterizează prin caracter pozitiv și activ. În continuare autorul precizează că «erosul» platonice este iubire umană, avînd ca obiectiv ideile, pe cînd «agapé», cea creștină, este iubire divină, cuprinzînd pe toți oamenii. Dintre virtuțile aristotelice «philia» este cea mai apropiată de iubirea creștină. Dar, pe cînd «philia» este numai o iubire prietenească și deci privește numai persoane singulare, «agapé» este o iubire morală universală, cuprinzînd pe toți oamenii. Iubirea stoică este o simpatie naturală sau o bunăvoință rațională, lipsită de căldura personală. Total alta este însă structura morală a iubirii creștine, ea fiind o manifestare a spiritului, care-l iubește pe fiecare om ca pe un fiu al lui Dumnezeu.

În antichitate întîlnim și alte concepte despre iubire. Confucius vorbește despre umanitate, Mo Ti despre iubirea generală a oamenilor, *Cartea egipteană a morților* despre dreptate și îndurare, parsismul despre iubire față de cei de aceeași credință ș.a. Dar în toate aceste cazuri este vorba de iubirea interesată, pe care Mîntuitorul o condamnă (Mat. V, 46—47). Religia vechitestamentară era mai ales religia «dreptății și a fricii». Toluși Vechiul Testament cunoaște și iubirea lui Dumnezeu față de oameni și iubirea mulțumitoare a oamenilor față de Dumnezeu. Dar principiul iubirii față de aproapele activează în Vechiul Testament pe un plan moral inferior.

În urma păcatului, iubirea n-a mai constituit suportul moralității în păgînism. De aceea Mîntuitorul cînd i-a dat omenirii noua Sa poruncă, i-a descoperit iubirea morală ca o nouă valoare etică. Elementele noi în iubirea creștină sînt: cuprinsul,

înținderea și motivarea ei. «Agapē» este iubire universală și altruistă, dăruitoare și autojertfitoare. Creștinul o primește ca dar al lui Dumnezeu prin credința sa în Evanghelie și prin participarea sa la viața harică a Bisericii. Și totuși iubirea creștină este o virtute autentică, fiindcă la practicarea ei credinciosul își activează și libertatea sa morală și propriile sale puteri spirituale.

Frumusețea iubirii creștine se reflectă din fiecare pagină a volumului.

E o lucrare cu cuprins dens, logic organizat și bogat documentat, cu fine analize teologice și clare forme de expunere, vădind competența specialistului consumat: profesor de teologie morală la Academia teologică din Sofia, bine cunoscut prin lucrări de certă valoare.

Teologia morală ortodoxă și teologia morală creștină în general înregistrează încă o lucrare utilă. — (Prof. O. Bucevschi).

Henri de Lavalette, *Aperçus sur l'autorité de l'Église et l'autorité dans l'Église*, în «Études», tome 330, janvier — 1969, p. 59—67.

Urmărind să găsească o explicație și perspective de rezolvare a crizei de autoritate care se face adînc simțită în Biserica Romano-Catolică în vremea noastră, autorul socotește că este absolut necesar să se facă distincție între folosirea normală de autoritate și între abuzul de autoritate, pe care-l numește autoritarism. Această distincție este necesară pentru impunerea adevăratului respect al autorității, întrucît «autoritatea care iese din limitele sale se descreditează și se distruge».

Autoritatea Bisericii nu poate să se întemeieze pe constrîngerea fizică — așa cum a făcut Biserica Romano-Catolică în evul mediu; ea nici nu-și poate aroga prestigiul de a fi singura educatoare în sensul moral al cuvîntului, și nici nu poate să se întemeieze pe altceva decît pe ascultarea de credință, și, făcînd apel la credință, autoritatea Bisericii face apel la promptitudinea de a urma chemării lui Dumnezeu însuși.

Criza de autoritate în Biserică duce la legitimitatea sau la abuzul apelării la supunerea din credință, fiind limpede însă că abuzul trebuie denunțat în numele credinței însăși. Așa au făcut profeții față de falșii profeți și față de abuzurile regilor și preoților în împărăția teocratică mozaică. În această perspectivă autorul analizează sub următoarele trei aspecte cerința creștinilor din zilele noastre pentru o reînnoire profundă a atitudinilor în legătură cu autoritatea Bisericii și cu autoritatea în Biserică: 1. Să se țină seamă de plenitudinea autorității lui Dumnezeu care s-a revelat; 2. Aspectul ecumenic al crizei de autoritate în Biserică; și 3. Legătura între autoritatea Bisericii și autoritatea în Biserică.

Paul Lebeau, S. J., *Vatican II et l'espérance d'une Eucharistie oecuménique*, în «Nouvelle revue théologique», 101-e année, tome 81, nr. 1, janv. 1969, p. 23—46.

Autorul justifică publicarea acestui articol pe realitatea obiecției ce poate fi adusă de creștinii zilelor noastre activității Bisericilor creștine că: «Lumea constituie dovada împărțirii și a interției Bisericii față de suferința celor săraci. Simplul gest de adunare a reprezentanților Bisericilor la aceeași masă de discuții nu convinge despre iubirea creștinilor. Nu este, oare, vremea să începem pentru a ne așeza împreună, în chip mai concret, în serviciul fraților noștri?»

Pentru aceasta autorul, socotind că este mai înțeles să se țină seama de faptul că «nu se poate disocia Euharistia de diaconie», susține că este necesar ca Bisericile la mărturisirea de credință să accepte de a se angaja într-o Euharistie ecumenică — expresia cea mai concretă cu putință a angajamentului comun și concret al slujirii lumii, al lumii săracilor. De aceea «nu ne pare mai puțin important ca la slujirea față de lume să fie atașată organic Euharistia. Altfel s-ar degenera într-un fel de activism sau filantropism ecumenic, în loc de a manifesta ca o iradiere în plină viață, a milostivirii lui Dumnezeu față de oameni». În continuare autorul spune că numai participînd — cel puțin ocazional — la aceeași Euharistie, creștinii angajați într-o acțiune diaconală comună pot dobîndi conștiința că iubirea

Ior față de semeni nu provine din ei înșiși ci că ei o primesc fără încelare de la Cel ce ne-a iubit întâi» (I Ioan IV, 10).

Demonstrarea acestei necesități a unei *Euharistii ecumenice* drept condiție a participării creștinilor catolici la diaconia comună, la *dialogul slujirii* tuturor Bisericilor creștine în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor, autorul o întemeiază pe «învățăturile Conciliului al II-lea de la Vatican, care constituie un punct valabil de plecare și de orientări limpezi».

Dezvoltarea studiului cuprinde următoarele capitole și paragrafe: 1. *Conciliul al II-lea de la Vatican și Euharistia Bisericilor necatolice*: a) «Cazul special al Bisericilor Orientale separate»; b) «Euharistia Bisericilor ieșite din Reformă»; 2. *Conciliul al II-lea de la Vatican și «miniștrii», slujitorii Bisericilor ieșite din Reformă*. 3. *Condițiile celebrării ecumenice a Euharistiei*.

Socotim semnalarea ce facem acestui articol ca o invitare a teologilor specialiști ortodocși de a studia și răspunde pozițiilor amintite. — (O. P.).

Karl K u p i s c h, *Vale senex magister et amica paterne*, în «Die Zeichen der Zeit», Evangelische Monatsschrift für Mitarbeiter der Kirche, nr. 3/1969.

În cinstea lui Karl Barth, autorul consemnează câteva experiențe și impresii, pe care le-a făcut și le-a primit în cei 45 de ani de îndeletnicire cu Karl Barth și cu activitatea sa spirituală.

Karl Barth a fost un participant treaz la evenimentele lumii ce-l înconjurau. În toate exprimările sale despre lumea și Biserica din vremea sa, K. Barth a rămas teologul cu urechea deschisă la mărturia vie a Evangheliei și își îndreptase ochiul său către lipsa semenilor.

Este întru totul vrednică de reținut strinsa legătură pe care Karl Barth o face între teologie și propovăduire: «Sarcina teologiei este una cu sarcina prediciei. Ea constă în a prelua cuvântul lui Hristos și a-l transmite mai departe». Cuvântul lui Dumnezeu trebuie lămurit, căci acesta este lucrul cel mai mareț, pe care o teologie îl poate dărua omului. Orice teologie, fie ea oricât de pregnant și de profund întemeiată științific, își greșește ținta dacă se depărtează de Biblie și nu conduce la ea. Studiul teologiei trebuie să creeze bucuria de a vesti Evanghelia. Sau cum a spus o dată Karl Barth însuși: teologia trebuie să facă drumul liber spre amvon.

În continuare, se redau — tot ca omagiere a marelui teolog — câteva pasaje esențiale din începutul și sfârșitul lucrării lui Karl Barth, *Existența teologică astăzi*, apărută în 1933.

Iată ce înțelege Karl Barth prin existență teologică: «Existența noastră teologică este existența noastră în Biserică, și anume ca predicator și dascăl chemat al Bisericii». Cu privire la această existență teologică, Karl Barth recomandă: «Ceea ce nu trebuie să se împline în nici o împrejurare este ca noi — în zelul pentru ceva pe care-l socotim ca lucru bun — să pierdem existența noastră teologică. Dacă Dumnezeu este în Iisus Hristos cu totul pentru noi oamenii, și atunci Biserica, ca locul în care locuiește cinstea Sa, trebuie să fie cu totul pentru oameni... Noi trebuie să fim aceasta ca cei care sintem noi și cu ceea ce ni s-a dat în sarcină. Noi păcătuim nu numai față de Dumnezeu ci și față de acest popor, dacă urmărim alte idealuri și sarcini, care tocmai nouă nu ni s-au dat».

Rudolf G r a b s, *Albert Schweitzer. Wegbereiter der etischen Erneuerung*. Colecția «Reihe Christ in der Welt», Heft 3,3, erweiterte Auflage Berlin, Union Verlag, 1968, 32 p.

Pornită din interesul față de viața și activitatea celui ce a fost Albert Schweitzer, broșura prezintă în introducere opera umanitară a «medicului, eticianului cultural, savantului în ale religiei și interpretului lui Bach», Albert Schweitzer.

În continuare, e prezentată viața și activitatea pilduitoare a marelui dispărut. Ca cercetător teologic, Albert Schweitzer dă marea operă *Geschichte der Leben-*

Jesu-Forschung. Pe Iisus Hristos îl vede din perspectiva a ceea ce numește el «eshatologie consecventă». Împărăția lui Dumnezeu, pe care credinciosul creștin o mărturisește cu fiecare rostire a rugăciunii «Tatăl nostru», trebuie să stea în centrul credinței și al nădejdii noastre. Grija pentru viitorul lumii trebuie să fie imboldul care să nu ne lase liniștiți.

Este apoi înfățișată activitatea lui Albert Schweitzer în Africa interioară, unde l-a îndemnat să se ducă primirea unui raport despre mizeria cauzată de boală în Congo francez de pe atunci și mizeria pricinuită de colonialism. Așadar Albert Schweitzer s-a dus în Africa în numele umanității, din spirit de solidaritate față de semenii și din spirit de «venerație față de viață».

Începuturile de la Lambarene sînt mici. Spitalul se întreține din mijloacele proprii ale lui Albert Schweitzer (onorarii pentru cărți și câștiguri din concerte), precum și din danii ale prietenilor.

După cel de al doilea război mondial, spitalul se mută pe un alt loc din apropierea primului spital. Aici s-a dezvoltat într-un spital de dimensiunile unui sat, în cadrul căruia Albert Schweitzer depune o muncă asiduă, care îl dezvăluie ca pe un fenomen extraordinar.

Experiența de după primul război mondial îi dă lui Albert Schweitzer bărbăția inimii, adică lipsa de teamă și privirea clară, care au făcut din el pe aprigul luptător împotriva morții atomice.

După cel de al doilea război mondial, Albert Schweitzer începe lupta pentru pace. Adevărata temelie a acestei lupte nu putea fi decît convertirea inimilor pentru o nouă simțire. Etica lui Schweitzer are la bază principiul menținerii vieții, promovării vieții, ridicării vieții la cea mai înaltă valoare. De aceea, el este împotriva vălămării, nimicirii și ținerii vieții, în subdezvoltare. De asemenea, pune accent puternic pe solidaritatea și compasiunea interumană.

La vîrsta de 80 de ani Albert Schweitzer devine omul ce striga în gura mare pentru viitorul omenirii. Marea lui autoritate morală îl ajută să se impună ca un remarcabil luptător împotriva războiului atomic.

Albert Schweitzer ne învață că, fără să fim unitari în viziunea despre lume și viață, putem fi unitari în venerația față de tainele vieții, unitari în promovarea umanității și a culturii.

Moștenirea și sarcina lui Albert Schweitzer ca dascăl etic al omenirii se pot concentra în cuvîntul umanitate: atitudinea cu adevărat bună a omului față de semenii, care corespunde esenței noastre. Numai biruirea inumanității prin umanitate dă omenirii posibilitatea să privească cu nădejde în viitor. — (Pr. Prof. Corneliu Sirbu).

Prof. Dr. N. N. Uspenski, *Cina cea de taină și trapeza Domnului*, în «Mitropolia Banatului», XIX (1969), nr. 4—6, p. 202—225.

Acest sistematic și larg întemeiat studiu urmărește să lămurească problemele legate de momentul Cinei celei de taină din viața Mîntuitorului.

Pornind de la diferențierea între afirmația Evangheliștilor sinoptici — că la Cina cea de taină Mîntuitorul a mîncat Paștile — și afirmația Evanghelistului Ioan că în anul morții Mîntuitorului Paștile iudaice trebuia să aibă loc vineri, autorul înfățișează mai înlîi în scurt ipotezele celor care au încercat să împace această contradicție pentru ca apoi — semnalînd existența, în urma descoperirilor de la Qumran, în vremea Mîntuitorului a două calendare religioase: unul îndreptat din punct de vedere astronomic, care prevedea sărbătorirea Paștilor vineri și altul mai puțin perfect care prevedea sărbătorirea Paștilor cu două zile mai devreme, miercuri — să demonstreze (pe temelii literaturii talmudice și patristice) mersul evenimentelor petrecute în ultimile zile ale vieții Mîntuitorului și îndeosebi asupra caracterului pascal al Cinei celei de taină.

În partea a doua a studiului autorul analizează unele particularități ale Cinei celei de taină și a evenimentelor care s-au împlinit după ea — moartea și învierea Mîntuitorului, care justifică faptul că cea din urmă trapeză a Mîntuitorului cu ucenicii Săi a constituit temeliea celei mai importante slujbe dumnezeiești creștine — Euharistia, sau liturgia.

Studiul a fost publicat în limba rusă, în «Revista Patriarhiei din Moscova» nr. 3/1967, p. 70—74 și nr. 4/1967, p. 65—78, de unde a fost tradus de Ion V. Paraschiv.

Jean Bernardi, *La predication des Pères Cappadociens, Le prédicateur et son auditoire*, Sopic, Marseille, 1968, 422 p.

După ce prezintă în linii generale trăsăturile specifice ale creștinismului răsăritean din veacul al IV-lea, Jean Bernardi analizează opera predicatorială a celor trei mari ierarhi capadocieni.

Prima parte a lucrării este consacrată Sfântului Vasile cel Mare (330—379). După o scurtă prezentare biografică, autorul analizează opera omiletică a acestuia, pe care o împarte în trei categorii: 1. Treisprezece *Omilii la Psalmi*, rostite între anii 368—375 și adresate unei mari mulțimi de ascultători, dintre care mulți nu primiseră încă Botezul; 2. Nouă *Cuvântări la Hexaimeron*, rostite în cursul unei singure săp-tămîni din postul Sfințelor Paști ale anului 378, în fața unor ascultători care nu difereau de cei cărora au fost adresate primele cuvântări; 3. Restul cuvântărilor, în număr de 24, care poartă denumirea de *Omilii diferite*. Subliniind specificul predicilor Sfântului Vasile cel Mare, autorul arată că principala lor caracteristică o constituie exegeza propriu-zisă, care ocupă un mare loc în cuprinsul lor, marcînd astfel linia tradițională a predicii sub formă de omilie, păstrată de marelui predicator.

Urmînd aceeași metodă de expunere, autorul prezintă în partea a doua a lucrării activitatea predicatorială a Sfântului Grigore de Nazianz (329 sau 330—390). Opera sa omiletică înregistrează 45 cuvântări rostite între anii 362—383. În calitate de preot și episcop la Nazianz (362—375), Sfîntul Grigore a rostit 17 predici, între care se numără și cuvîntările funebre rostite la moartea fratelui său Chesarie, a surorii sale Gorgonia și a tatălui său Grigore cel Bătrîn. După un timp de aproape cinci ani de retragere din viața publică, Sfîntul Grigore este chemat la Constantinopol, ca protector al ortodocșilor împotriva arienilor, roșind aici cele mai multe din cuvîntările sale. Între anii 379—380 a predicat în biserica «Învierii», iar între 380—381, în calitate de episcop la «Sfinții Apostoli», cea mai vestită biserică din capitala Imperiului de Răsărit. În decursul ultimilor ani petrecuți în Capadocia, Sfîntul Grigore a mai rostit un cuvînt funebru în cinstea Sfîntului Vasile cel Mare, o predică despre învierea Domnului (383) și altă predică în prima duminică de după Paștile aceluiași an, care marchează ultimul moment al activității lui predicatoriale.

Deși prezintă pas cu pas activitatea predicatorială desfășurată timp de 21 ani de Sfîntul Grigorie, atît în fața ascultătorilor din provincie cît și a celor din capitala imperiului, autorul recunoaște că nu se poate afirma că avem o idee precisă despre ceea ce au fost predicile sale. Numărul cuvîntărilor păstrate este foarte redus. Nu s-a păstrat decît o singură omilie (la Matei XIX, 1—12), deși în calitate de preot și episcop a comentat de multe ori Sfînta Scriptură, după cum atestă Fericitul Ieronim, care îl considera «maestrul său în materie de interpretare a Sfîntei Scripturi». Spre deosebire de Sfîntul Vasile, el nu apare ca un moralist. În schimb, este animat neîncetat de grija pentru păstrarea nealterată a ortodoxiei credinței creștine.

În partea a treia a lucrării, autorul se ocupă de opera predicatorială a Sfîntului Grigore de Nisa (332—395). El observă că Sfîntul Grigore de Nisa s-a bucurat în ultimii 20 de ani de o mare atenție din partea teologilor apuseni, care l-au făcut cunoscut ca teolog și filozof, însă nu ca predicator. Opera sa omiletică se reduce la 26 de cuvîntări, rostite într-o perioadă relativ scurtă (379—388). Nu se păstrează nici o predică din primii 7 ani ai episcopatului său. Temele abordate și circumstanțele în care au fost rostite predicile păstrate permit clasificarea lor în cele trei mari perioade ale anului liturgic: perioada Postului mare, perioada de la Sfintele Paști la Rusalii și perioada de la Crăciun la Bobotează.

De la Sfîntul Grigore se păstrează și patru panegirice în cinstea martirilor, în trei din acestea făcîndu-se elogiul Sfinților 40 de Mucenici, iar al patrulea referîndu-se la Sfîntul Mucenic Teodor. Cuvîntările funebre, în număr de cinci, ocupă un loc însemnat în activitatea predicatorială a Sfîntului Grigore. El a rostit și două discursuri conciliare, la Constantinopol, în anii 381 și 383.

Numărul limitat al cuvîntărilor păstrate de la Sfîntul Grigore nu permite o viziune clară asupra activității sale predicatoriale. Explicarea Sfîntei Scripturi ocupă puțin loc în cuprinsul lor, pentru că ele sînt predici de circumstanță, rostite în Cezareea, Constantinopol, Sebastia, Nisa etc.

În ultima parte a lucrării, autorul prezintă pe ascultătorii predicilor capadocieni, personalitatea predicatorilor și temele majore tratate.

În ceea ce privește ideile principale din cuvântările predicatorilor capadocieni, sînt semnalate unele subiecte pe care aceștia nu le-au tratat (ca de exemplu: evlavia față de Maica Domnului, apostolatul propriu-zis, situația sclavilor, starea familiei și problema căsătoriei) și temele majore tratate de capadocieni: invitația pentru primirea Bolezului, îndemnul la asceză, ortodoxia credinței trinitare, cultul martirilor, dragostea față de săraci, lupta împotriva cametei etc.

În concluziile finale, autorul seamănă predică Părinților capadocieni cu un roman care, ca o oglindă, reflectă imaginea unei societăți dintr-o anumită epocă. Analiza operei predicatoriale a celor trei mari cuvîntători bisericești ajută la cunoașterea chipului creștinului capadocien din veacul al IV-lea și explică eforturile depuse de marii ierarhi pentru păstrarea nealterată a credinței, a unității bisericești, a conviețuirii în dragoste, pace și ajutor reciproc. — (Ierom. Veniamin Micle).

Henri Denis, *Le prêtre de demain*, Ed. Casterman-Tournai, 1967, 147 p.

Una din componentele «crizei» care se observă în Biserica Romano-Catolică o constituie și situația preotului: incertitudinea sa cu privire la rolul și sarcinile ce-i revin în Biserica postconciliară, dificultatea sa de a se angaja într-o lume pe cale de desacralizare, problema celibatului etc.

Se pune întrebarea: Cum trebuie să se orienteze preotul în lumea modernă? Care sînt perspectivele sale de mîine? Fără a avea intenția de a da răspunsuri-rețetă la atîtea probleme spinoase pe care le întîmpină preoțimea catolică, autorul face o aprofundată analiză a preoției creștine de lădăuna, avînd drept referință textele conciliare (Presbyterorum Ordinis, Lumen Gentium, Dei Verbum).

În introducere H. Denis se explică în acest sens: Noi am vrea să vorbim despre preotul de mîine, nu imaginîndu-se ceea ce el va fi, ci aprofundînd taina preotului de astăzi, care face pe slujitorul lui Hristos solidar cu preotul de ieri.

Avînd în vedere esențialul funcției sacerdotale, autorul schițează trăsăturile fundamentale ale preotului. Acesta este alesul Mîntuitorului, instrument al harului divin, cel ce pregătește calea Parusiei Domnului. Preotul este semn și martor al dragostei lui Dumnezeu față de omi, manifestată în jertfa mîntuitoare a lui Iisus Hristos. Ceea ce caracterizează pe preot este datoria sa de a face ca lucrarea Bisericii să fie recunoscută, primită și trăită ca operă a Mîntuitorului însuși. Lui îi revine sarcina de a garanta continuitatea credinței creștine și de a asigura fidelitatea la actul mîntuitor al lui Hristos.

Slujirea preoțească este întemeiată pe Hristos, dar ea este într-o legătură organică cu structura ierarhică episcopală. De aici reiese, după cum afirmă autorul, că nici un preot nu poate determina prin el însuși nici locul, nici timpul, nici oportunitatea trimiterii sale. Darul preoției presupune fidelitate față de Hristos și Biserica Sa. În încheiere autorul îndeamnă pe preoți să stăruie în misiunea pe care Hristos le-a încredințat-o. — (Alexandru Andrei).

Corina Nicolescu, *Studii recente despre icoane, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei»*, XLV (1969), nr. 5—6, p. 302—311.

Cunoscuta cercetătoare în problemele de artă deschide cu acest articol o serie de studii asupra icoanelor românești, în care oglindește spiritualitatea gândirii și redă cu sinceritate sentimentele printr-o tehnică artistică aparte. Ocupînd un loc important în tezaurul artei bizantine, icoanele ortodoxe au constituit în ultimele decenii obiectul a numeroase acțiuni de restaurare în înfățișarea originară și de repunere în circuitul universal al cunoașterii; de aceea preocuparea de a cunoaște conținutul și arta icoanelor a intrat în atenția generală, ceea ce a dus la apariția a numeroase studii și cataloage a icoanelor din Orientul Mijlociu, din Grecia, Bulgaria, Jugoslavia, România, dar mai ales din Uniunea Sovietică. Autoarea își propune să comenteze principalele lucrări despre icoane îndeosebi din ultimul deceniu, întrucît majoritatea din lucrările apărute pînă la 1959 au fost prezentate de Prof. A. Grabar (*Etudes critiques. Livres sur les icônes «Cahiers archéologiques»*, X,

Paris, 1959, p. 311—321). În acest prim articol, autoarea se ocupă de publicațiile străine privind icoanele ortodoxe, bizantine balcanice, ruse și slovace, urmînd ca într-un alt articol să comenteze publicațiile referitoare la icoana românească.

Socotim utilă pentru a avea o perspectivă mai limpede a seriozității și amplitudinii cu care sînt studiate icoanele ortodoxe în vremea din urmă, să semnalăm următoarele lucrări dintre cele comentate în acest articol: G. et M. Sotirou, *Icones du Mont Sinai* (Athenes, 1956: tom. I, 22 p. + 238 pl.; tom. II, 1958, 247 p.); M. Chatzidakis, *Icones de Saint-George des Grecs et la Collection de l'Institut hellénique de Venise* (Veneția, 1962); A. Banck, *Bizantine Art in the collections of the USSR* (Leningrad-Moscova, 1965); V. Lazarev, *Storia della pittura bizantina* (Torino, 1967); Vojislav J. Djuric, *Icones de Yougoslavie* (Belgrad, 1961); Svetozar Radojeiĉ, *The icons of Serbia and Macedonia* (Beograd, 1963); Heinz Skrobucha, *Iconen-Museum, Kunstsammlungen der Stadt Recklinghausen* (ed. IV Recklinghausen, 1968); Același, *Les message des icones* (Friebourg, 1966); Același, *Sammlung Popoff, Russische Ikonen vom 15—19 Jahrhundert*, Kunstsammlungen der Stadt Recklinghausen (1965); Janina Klosinka, *Ikonen aus Polen*, Ikonenmuseum Recklinghausen 12.VI—31.VII.1966; M. V. Alpatov, *Trésors de l'art russe* (Paris, 1966); V. N. Lazarev, *Geschichte der russischen Kunst* (3 vol. Dresda, 1957—1960, în colaborare cu I. Grabar și V. S. Kernenov); B. I. Antonova și I. E. Mieva, *Katalog drevnerusskoi jivopisi* (tom. I-II; sec. XI—XVIII, Moscova, 1963); B. I. Antonova, *Drevnerusskoe istcusstvo va sobranii Pavla Corina* (Moscova, 1966); J. A. Lebedewa, Andrej Rublyiov und seine Zeitgenossen (Dresden, 1962); *Tehnica bizantină și tehnică europeană*, Zappeion Megaron (Atena, 1964); *Trésors de Chypre*, Musée d'Art et d'Histoire (6.VII—15.IX. 1968, Geneva); M. Lazovic et E. Rossier, *Les icones dans des collections suisses* (Musée Rath, 14.VI—29.IX. 1968, Geneva); Ouspenski, *Essai sur la théologie de l'icône dans l'Eglise Orthodoxe* (Paris, 1960); K. Weitzmann, M. Catzidakis, K. Miatev, S. Radojĉiĉ, *Frühe Ikonen, Sinai, Griechenland, Bulgarien, Yougoslavien* (München, 1966 — ediția germană; Paris-Grenoble, 1966 — ediția franceză); Al. Fricky, *Objovené poklady* (în «Krasny slovenska» nr. 9, 10, 11/1967); Același, *Ikonen malerci in der Ostslowakei* (în «Slovenské kúpele», nr. 5/1969).

Nicolae Vățămanu, *Considerații în legătură cu iconografia răsăriteană a sfinților vindecători*, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 3—4, p. 202—206.

Pornind de la constatarea că reprezentarea sfinților vindecători în picturile sau mozaicurile bisericilor mai vechi ridică interesante probleme de istoria artei, ca și de istoria medicinei, întrucît constituie un mijloc de documentare asupra portului medicilor în primele veacuri ale creștinismului, autorul cercetează felul în care sînt înfățișați sfinții vindecători în monumentele vechi de artă bisericească.

După precizarea că *Erminiile* — în special *Erminia atonită* —, care constituie pentru zugrăvi regula de urmat în executarea iconografiei bisericești, nu sînt prea bogate amănunte, autorul analizează cîteva documente iconografice menite să lumineze anumite aspecte ale problemei. Între acestea, studiul analizează picturile: de la biserica Sfintei Fecioare de la Patriarhia din Peci (ale Sfinților vindecători Cosma, Damian și Pantelimon), de la biserica Sfîntul Nicolae Domnesc din Curtea de Argeș (Sfinții Pantelimon și Chir), de la biserica din Densuș (Sfinții Pantelimon și Chir); de la edificiul bisericesc, din veacul al XIII-lea, de la Mileșovo-Serbia; diferite icoane vechi între care icoana Sfinților «anarghiri» Cosma și Damian de la fostul paraclis al spitalului Colțea (opera zugrăvului Pîrvu Mutu, din anii 1701—1703).

Analizînd, amănunțit și sistematic, aceste reprezentări iconografice, îndeosebi în legătură cu îmbrăcămintea și cu ustensilele medicale pe care sfinții vindecători le poartă, autorul face interesante apropieri și comparații între reprezentări iconografice cu îmbrăcămintea și cu ustensilele folosite de medicii bizantini.

Autorul concludă că prin argumentele scoase din aceste reprezentări iconografice și din alte reprezentări contemporane, sau cel puțin apropiate de epoca ridicării fiecărui monument religios, se dovedește necesitatea studierii acestei probleme care rămîne deschisă.

Prof. Nicolae Zabolotski, *Rugăciunea pentru unitatea creștină*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 1/1969, p. 63—65.

După ce înfățișează exemple de rugăciuni pentru unitatea creștină în vremea veche, îndeosebi din *Învățătura celor doisprezece Apostoli*, din textul vechi al *Liturghiei Sfântului Iacob*, și după ce înfățișează faptul că Biserica Ortodoxă se roagă mai pe larg pentru unitatea creștină în slujba fiecărei sfinte liturghii, autorul afirmă că rugăciunea pentru unitate s-a săvârșit și se săvârșește fără întrerupere în biserică, și că această rugăciune formează «însăși inima ecumenismului ortodox».

Analizând efectele pozitive practice ale rugăciunii în comun între creștinii de diferite confesiuni, autorul prezintă apoi conținutul tematic al «săptămîinii de rugăciuni pentru unitatea creștină» stabilită pentru începutul anului 1969 de către Consiliul Ecumenic al Bisericilor și de către Biserica Romano-Catolică. Tematica acestei săptămîni este închinată libertății și indică locuri alese în special din Epistolele Sfîntului Apostol Pavel, pentru meditații în fiecare zi: «Sfînteți chemați la libertate» (Gal. V, 13); «Hristos ne-a dăruit libertatea» (Gal. V, 1); «Unde se află Duhul Domnului, acolo este libertatea» (II Cor. III, 17); «Adevărul ne face liberi» (Ioan VIII, 32); «Împăcarea lumii» (II Cor. V, 19); «Să slujiți cu dragoste unul altuia» (Gal. V, 13); «Tu n-ai avut milă de frațele tău» (Fac. XXII, 16); «Libertatea definitivă» (Rom. VIII, 21).

În continuare este urmărită interpretarea rugăciunii pentru unitatea creștină de către anumite Biserici creștine. Astfel Consiliul britanic al Bisericilor în colaborare cu Comisia ecumenică romano-catolică din Anglia și din Wels interpretează astfel tema aceasta: «Dumnezeu a dăruit oamenilor libertatea; făgăduința ei a fost dată încă din vechime prin Moise; acum făgăduința libertății și împlinirea se împlinesc pentru noi și pentru toată omenirea în Hristos prin Duhul Sfînt, Care zidește și înnoiește și ne conduce la libertatea Noului Testament în Hristos; libertatea este darul lui Dumnezeu, obținut prin răscumpărarea lui Hristos și prin supunerea noastră către adevăr; libertatea în care trăiesc creștinii nu ne este dăruită numai nouă, ci este destinată pentru lume; ea obligă pe creștini să ia parte la misiunea dumnezeiască de împăcare a omenirii pentru care Hristos a venit pe pămînt; libertatea creștină noi o putem slăpini numai cu condiția de a o transmite cu dragoste semenilor noștri, de aceea sîntem datori să urmărim înfăptuirea unei mari libertăți pentru semenii noștri, decît pentru noi înșine; libertatea creștină include suferințele și jertfelnicia prin liberă voie, întrucît numele nostru ne obligă să urmărim lui Hristos, Care pentru mîntuirea lumii a ales suferința pe cruce; libertatea creștină trebuie să slujească celor ce muncesc și celor împovărați, prin care slujire se înfăptuiește împărăția lui Dumnezeu...» (*Week of Prayer for Christian Unity*, 1969, *Leaflet printed by the Dolphin Press* (W. L. P. Group), Brighton, 1968).

Așadar tematica propusă a fost interpretată din punct de vedere sociologic, urmînd ca roadele ei să fie date în activitatea practică creștină, putînd duce la adîncirea slujirii creștine păcii și dreptății și a procesului umanistic prin care Mișcarea ecumenică exprimă atitudinea sa între popoarele lumii.

În continuare autorul reproduce textul rugăciunilor întocmite de credincioșii protestanți și catolici din Anglia pentru a fi rostite de creștini în timpul săptămîinii de rugăciune pentru unitatea creștină.

O analiză a textului acestor rugăciuni demonstrează că rugăciunile folosite de Biserica Ortodoxă timp de atîtea veacuri — îndeosebi cele de la Duminica Ortodoxiei și cele din Duminica Cinczecimii — sînt cu mult mai expresive și mai adînci, dar încă nu sînt cunoscute creștinilor apuseni. Iar la sfîrșit este reprodus textul unor rugăciuni din slujba de la Duminica Ortodoxiei.

Alexandr Reabtev, «Canonul cel mare» — *Școala pocăinței; Studiu*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 3/1969, p. 71—76.

Într-o primă parte, cu caracter general, se arată că acest Canon al Sfîntului Andrei, arhiepiscopul Cretei în veacurile al VII-lea — al VIII-lea, reprezintă nu numai o operă cu adînc caracter religios pătrunsă de flacăra fierbinte a credinței

creștine, ci reprezintă totodată unul din cele mai luminoase monumente ale poeziei universale, al cărei conținut constituie o fină analiză a adâncimii simțirilor omenești.

Deși troparele *Canonului cel mare* al Sfântului Andrei Criteanul nu sînt scrise în versuri, ci în proză, însă datorită ritmului lor ele transformă textul în poezie de cea mai înaltă ținută. Iar conținutul lor se grupează asupra adevărului credinței, care înfrîngînd simțurile trezește modele de înălțare duhovnicească; un singur gînd, gîndul despre necesitatea pentru sufletul păcătos de a se întoarce la Dumnezeu dă diferitelor părți o unitate organică; o singură simțire — cea de mîhnire — pătrunde toate părțile întregului; ochiul poetului vede în lumina credinței evenimentele din cele două Testamente: personajele din istoria sfîntă sînt prezentate fie ca modele de viață duhovnicească, fie ca exemple de cădere în păcat care îndeamnă la eroismul îndreptării, înfățișînd în ambele cazuri tainele vieții lăuntrice (Episcopul Filaret de Ceringov și Nejinsk, *Invățătura istorică despre Sfinții Părinții* Sanct-Petersburg, 1882, p. 185).

Cele două sute cincizeci de tropare ale *Canonului cel mare* al Sfântului Andrei Criteanul, cu toată varietatea de subiecte, urmăresc un singur țel: să trezească în suflet sentimentul pocăinței.

În continuare autorul analizează succint conținutul *Canonului cel mare* din această perspectivă și grupează datele culese în următoarele momente care constituie cheia intimă a mersului gîndirii Sfântului Andrei Criteanul. Mai întîi momentul *căderii* în păcatul pe care omul îl alege de bună voie; apoi momentul numit oceanul *nădejdi* creștinului căzut în păcat la ajutorul lui Dumnezeu, momentul următor este deja prezentat ca fapt — *grădina pocăinței* prin care omul căzut în păcat ajunge să înfăptuiască nădejdea de mai înainte; momentul pocăinței este urmat de momentul intitulat *ușa mintuirii*, după exemplele de post pe care le cuprinde Noul Testament; în sfîrșit trecut prin aceste momente cel căzut în păcat ajunge, avînd deja conștiința ascezei ortodoxe — că «el este cel mai mare păcătos» —, la momentul final cînd poate să dea *răspuns lui Dumnezeu*.

Urmărit după această cheie intimă, *Canonul cel mare* al Sfântului Andrei Criteanul justifică titlul de opera literară care poate fi citită sau ascultată, cu atenție și cu cultremur suflelesc, zilnic. Din punct de vedere sistematic însă *Canonul cel mare* poate fi socotit un desăvîrșit «Codice de pocăință» creștină. — (P.V.I.).

L. Simanșchi, *Curtea și Biserica domnească din Piatra Neamț*, Editura Meridiane, București, 1969, 48 p. + 18 ilustrații.

Piatra Neamț își are trecutul oglindit de monumentele sale istorice ce au înfruntat veacurile. În a doua jumătate a secolului al XIII-lea a existat probabil o așezare sălească ce s-a transformat cu timpul într-un centru comercial și meșteșugăresc. Spre sfîrșitul secolului al XIV-lea, centrul, denumit și Piatra lui Crăciun, după numele vreunei căpetenii feudale, începe să rivalizeze cu bogata Mînaștire Bistrița, reședința temporară a lui Alexandru cel Bun.

În prima jumătate a secolului al XV-lea, documentele dovedesc existența la Piatra a bisericii Adormirea Maicii Domnului (Precista) și a unor clădiri urbane. Cîteva decenii mai tîrziu au apărut aici un «ocol» de sate domnești și o «curte» a voievodului. Ștefan cel Mare a construit, alături de vechea biserică, biserica Sfîntul Ioan Botezătorul.

Așa cum precizează pisaniile, biserica Sfîntul Ioan și turnul au fost construite la sfîrșitul secolului al XV-lea. Curtea propriu-zisă este atestată documentar, prima dată, la 20 aprilie 1491. Se presupune că ea a fost construită înaintea bisericii.

Dintre construcțiile din timpul lui Ștefan cel Mare s-au păstrat, aproape intacte, biserica și turnul-clopotnița și resturi din pivnițele curții.

Despre curtea și biserica domnească din Piatra în secolele al XVI-lea — al XVIII-lea știrile sînt puține și fără o valoare documentară. Se știe însă că, în urma stabilirii capitalei țării la Iași, curtea domnească de la Piatra a fost lăsată, treptat, în părăsire. Decăderea s-a accentuat în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, cînd orașele subcarpatice au căpătat o mai mare întîietate economică.

La începutul secolului al XIX-lea, curtea domnească de la Piatra a fost dată familiei Crupenschi Boloboc care a dărîmat resturile de temelii ale fostelor clădiri. Ulterior, pe la 1890—1892 au fost distruse și pivnițele, cu ocazia construirii liceului.

Tirgovetii au acordat însă o atenție deosebită bisericii și turnului-clopotniță. La 8 mai 1797 domnitorul Alexandru Calimachi poruncea locuitorilor din Piatra să aibă grijă de biserica domnească, pentru ca la 6 iunie 1814 Scarlat Calimachi să dea bisericii venituri speciale și șapte oameni care să o slujească. În scopul restabilirii construcțiilor, între anii 1871—1873 s-au făcut reparații care au transformat într-o mare măsură aspectul vechi al bisericii.

Principala construcție de la Piatra a fost deci casa domnească. Cercetările arheologice au dezvăluit resturi de zidărie, fragmente de cărămizi smălțuite, cahle de sobe cu motive florale, geometrice sau figurative. Toate acestea dovedesc întinderea deosebită a curții domnești precum și preocuparea pentru confortul și fastul interioarelor.

S-au mai dat la iveală, în colțul sud-vestic al clădirii liceului o parte din pivnițele casei domnești. Zidul de incintă, păstrat numai pe latura de nord, urmărea probabil conturul platoului.

Biserica de la Piatra, care a păstrat aproape aspectul său inițial, este ctitoria lui Ștefan cel Mare și reprezintă rezultatul îmbinării dintre cele două tipuri de biserici preexistente: dreptunghiular (bolți semicilindrice) și trilobat (turlă pe naos).

Exprimind un nou tip, apărut la sfârșitul secolului al XV-lea, biserica se caracterizează prin «adoptarea planimetriei bisericilor în formă de navă simplă (dreptunghi prelungit spre est cu o absidă) și a acoperișului unitar, în timp ce pentru boltirile interioare s-a preferat o succesiune de calote rezemate pe un sistem ingenios și original de arce transversale și longitudinale».

În interior, monumentul are împărțirea tradițională: pronaos, naos și altar. Restaurările ulterioare au desființat zidul dintre pronaos și naos, înlocuindu-l cu o arcadă și au adăugat un pridvor la intrare.

La exterior se pot observa elemente particulare: pe porțiunea dintre contraforturile ce mărginesc naosul, zidurile sînt îngroșate, probabil ca urmare a subțierii pereților naosului prin crearea nișelor interioare. O altă caracteristică o constituie soclul puternic evidențiat cu calități de plastică decorativă unice pentru acea epocă. Fațadele sînt decorate prin efectele pietrei de talie și mai ales prin tonalitatea vie a ceramicii policrome. Trei benzi de cărămizi, aparente, împart în trei registre zidăria fațadelor. Cărămizile și discurile ce decorează fațadele bisericii au un efect sporit de alternanță a culorilor îmbinate la maximum: verde — verde-galben, verde — verde-cafeniu, galben — galben-verde, etc. După presupunerea autorului, interiorul bisericii, inițial, nu a fost zugrăvit. Vechea calapeteasmă nu se mai păstrează.

Turnul clopotniță al bisericii Sfîntul Ioan din Piatra face parte din grupul de edificii cu aceeași destinație, puține la număr, păstrate pînă astăzi, din a doua jumătate a secolului al XV-lea.

Cu fațade modelate în spiritul celor de la biserică, turnul clopotniță exprimă totuși înclinarea meșterului spre tradiția gotică. Turnul prezintă, în interior, patru nivele și un foișor de pază. Parterul, format dintr-o singură încăpere cu două ferestre mici, etajul la care se ajunge printr-o scară exterioară, format dintr-un culoar de trecere, o scară interioară pentru etajele superioare și o încăpere ca cea de la parter. Urmează cel de al doilea etaj, puțin transformat, cu camera clopotelor și cele patru deschideri ale acesteia. În exterior pereții turnului au zidăria din piatră brută și sînt decorați cu cărămidă, probabil, la origine, smălțuită în parte.

Din zidul de incintă al bisericii și turnului-clopotniță s-au mai descoperit ruine și metereze și contraforturi. În partea de răsărit a turnului se află poarta de intrare, deasupra căreia, acum un secol, se mai putea vedea stema Moldovei.

Dintre doarele cu care a fost înzestrată biserica se mai păstrează astăzi un *Tetraevangheliar* dăruit de Ștefan cel Mare în 1502, scris pe pergament de ieromonahul Spiridon. Continuînd tradiția caligrafului și miniaturistului Gavriil Uric, Ieromonahul Spiridon scrie *Tetraevangheliarul* cu titluri, cuvinte și chiar rinduri cu aur; inițialele mari și mici sînt ornate tot cu aur. Manuscrisul este ilustrat cu figurile celor patru evangheliști. El se păstrează astăzi la Muzeul de artă al Republicii Socialiste România. În biserică se mai păstrează o cruce mare de lemn îmbrăcată în argint filigranat, din 1819, un potir de argint filigranat, din același an etc.

Nicolae Iorga, vizitînd monumentul, la începutul secolului nostru, îl considera ca «înfățișînd desăvîrșita biserică a lui Ștefan cel Mare». — (Ioan F. Stănculescu).

Platon, *Dialoguri*. După traducerea lui Cezar Papacostea, revizuită și întregită cu două traduceri noi și cu «Viața lui Platon» de Constantin Noica, București, 1968, Ed. pentru literatură universală, XXVII + 443 p.

Prezentul volum care începe cu o notă asupra ediției, urmată de un studiu asupra vieții lui Platon, precum și de lista lucrărilor filozofului atenian, toate întocmite de Constantin Noica, cuprinde numai câteva din dialogurile platonice și anume: 1. *Apărarea lui Socrate*; *Charmides* (Despre înțelepciune); *Menon* (Despre virtute); *Gorgias* (Despre retorică); *Banchetul* (Despre dragoste); *Fedon* (Despre suflet) și «*Scrisoarea a VII-a*». Ele au fost alese și înșirate astfel, spre a da imaginea unui întreg, pornind de la destinul lui Socrate și sfârșind cu destinul lui Platon însuși și al ideilor sale.

După ce înfățișează originea, copilăria și adolescența lui Platon, autorul înfățișează contactul lui Platon cu filozofia vremii.

De la Cratil, discipol al lui Heraclit, a aflat Platon că «toate curg» luînd astfel contact pentru prima oară cu una dintre cele două mari concepții despre lume ale filozofilor dinaintea sa, despre cealaltă, a lui Parmenide, a imobilului, a nemiscării, urmînd să ia cunoștință mai tîrziu. Dar ca adept al concepției lui Heraclit, Cratil credea în ceva, deci se deosebea de tovarășii săi sofisti, deoarece crezînd că totul e în veșnică prefacere și schimbare, urmează că și cuvîntul nu rămîne același, așadar nu puteai învăța pe alții meșteșugul gîndirii și al cuvîntării! Cratil sfîrșea prin a spune că tot ce putem face e să tăcem.

Pe acest teren al contrazicerilor apare Socrate, în contactul cu care în viața lui Platon se produce marea întoarcere.

În majoritatea scrierilor lui Platon, personajul principal al dialogului este Socrate. Dar pînă la ce punct acesta își exprimă propria sa concepție și de unde începe cea a lui Platon, aceasta n-o vom putea ști niciodată! S-ar putea spune că Platon dă nume și definește ceea ce Socrate căuta și întrezărea, de aceea *Socrate reprezintă cugetarea iar Platon sistematizarea și ideea*. În intervalul de la 20 la 28 ani al vârstei lui Platon, se produce și se desăvîrșește confuzia unică dintre cele două conștiințe, ceea ce constituie unul dintre cele mai strălucite exemple de ucenicie în istorie!, culminînd cu condamnarea lui Socrate la moarte pentru ateism (refuzul de a recunoaște «divinitatea» idolilor și zeilor) (p. 399).

La vîrsta de 28 de ani, Platon începe o călătorie în mai multe etape, care va dura 12 ani. Mai întîi se oprește în Megara, orașul din istmul Corintului, unde întîlnește alți discipoli ai lui Socrate, între care și pe Euclid din Megara, care era însă de orientare eleeată și de la care Platon are prilejul să cunoască și cealaltă față a gîndirii grecești, al cărei reprezentant era Parmenide. După cîtva timp pleacă în Egipt, țară de mari tradiții și prestigiu, a cărei magie se va resimți mai tîrziu în dialogurile sale. De aici pleacă în Cirene (Cirenaica de azi), unde a profasat filozoful Aristip, care va da numele școlii cirenaice. Aici găsește pe matematicianul Theodoros, iar în etapa următoare, la Tarent, în sudul Italiei, întîlnește tot un matematician, anume pe Archytas; contactul cu aceștia avînd o importantă influență asupra gîndirii sale filozofice. Discuțiile lui Platon cu Archytas care era și «tiranul» cetății sale, pregătesc călătoria lui Platon în Sicilia, unde nădăjduia să pună în practică ideile sale.

Ajuns în Sicilia, el devine oaspetele stăpînului insulei, Dionis I. Insistențele lui Platon pentru reforme pe lîngă Dionis I rămîn fără rezultat, în schimb este convertit pentru acestea Dion, cumnatul lui Dionis I. Între Platon și Dion se leagă cea mai strînsă prietenie, Dion urmînd să devină, la un moment dat, înfăptuitorul ideilor lui Platon. Temîndu-se de o conspirație împotriva sa, Dionis I expulzează pe Platon, acesta fiind silit să se îmbarce pe o corabie care s-a oprit în insula Egina. Aceasta fiind în acel timp în război cu Atena, aplică lui Platon legile ei și după un proces ce i s-a făcut, e condamnat să fie vîndut ca sclav. Un cunoscut al lui Platon, Anniceris din Cirene, ce se afla în Egina, plătește pentru el o mare sumă de răscumpărare,

astfel că Platon, acum în vîrstă de 40 de ani, se poate reînnoaște la Atena, înființind *Academia*, conducîndu-o, ca apoi să moară la o vîrstă de peste 80 de ani, la anul 347.

E un merit deosebit al D-lui C. Noica prezentarea vieții lui Platon nu alîș sub forma unei simple biografii — succesiune de evenimente mai importante din viața unui om — cît mai ales sub aspectul încadrării acestui gînditor în contextul gîndirii grecești din acea vreme. De asemenea D-l Noica ne-a înfățișat viața aceluși filozof prin prisma semnificației și influenței pe care au avut-o asupra gîndirii sale anumite evenimente politice și stări sociale.

Oricum, viața lui Platon prezentată astfel, constituie o plăcută și necesară introducere pentru înțelegerea mai adîncă a dialogurilor. Dialogurile trebuie să fie nu numai citite, dar chiar recitite de către toți. Invitația la aceasta ne-o face și frumoasa prezentare a copertei, care reproduce în culori două fragmente din tabloul lui Rafael: «Școala din Atena». Subliniem și recomandarea cărții de către editura, prin reproducerea, pe ultima pagină a copertei, a afirmației lui Diderot: «O minte superioară profită mai mult dintr-o pagină a lui Platon, decît dintr-o mie de pagini de critică... Astfel vorbește el de armonia generală a universului, încît Atolputernicul însuși i-ar împrumuta limbajul și ideile». — (*Diac. Prof. Ioan Zăgărean*).

Vasile Drăguț, *Diagoș Coman maestrul frescelor de la Arbore*, Editura Meridiane, București, 1969, 30 p. + 78 ilustrații.

Picturile murale care împodobesc cu o inegalabilă strălucire fațadele ctitoriilor voievodale din nordul Moldovei alcătuiesc una dintre cele mai originale contribuții la patrimoniul artei universale, constituind expresia unei epoci de fericită efervescentă artistică, epocă zburcătoare și tragică în același timp, de încrîncenate lupte pentru păstrarea independenței.

Între numeroasele monumente care fac faima epocii de glorie artistică și militară patronate de luminoasa figură a voievodului Petru Rareș, biserica Sfîntul Ioan Botezătorul din satul Arbore se individualizează în mod deosebit.

Construită în anul 1504 de către hatmanul Luca Arbore, biserica Sfîntul Ioan Botezătorul avea să fie decorată în anul 1545, picturile care o împodobesc atît la interior cît și la exterior purtînd pecetea de geniu a unui mare artist, unul dintre cei mai iluștri înaintași ai artei românești: *Diagoș, fiul popii Coman din Iași*.

În albumul consacrat picturilor de la Arbore, criticul de artă Vasile Drăguț, pe baza unei aprofundate analize de ordin stilistic și iconografic, încearcă să înfățișeze personalitatea marelui artist, recomandîndu-l atenției în categoria principalilor făuritori de cultură și artă din trecutul nostru.

Albumul prezintă în prima parte un text de 25 pagini, în care se face constatarea că arta veche românească nu a fost suficient de valorificată. Prezentînd epoca lui Ștefan cel Mare, de la care ne-au rămas nu numai fapte de glorie de pe cîmpul de bătălie, ci și o zestre de valori artistice concretizate în cetățile de apărare, în biserici și în mînăstiri, autorul afirmă că pe șantierul acestor monumente s-a desăvîrșit stilul arhitectonic moldovenesc. De la modesta bisericuță Sfînta Cruce din Pătrăuți (1487) pînă la monumentală biserică a Înălțării de la Mînăstirea Neamț (1497) pot fi urmărite fazele de cristalizare a acestui stil.

Alături de arhitectură se maturiza pictura monumentală în care se făcea simțit elementul autohton. La Lupeni, la Dolheștii Mari, la Pătrăuți, la Voroneț, la Botoșani, la Bălinești se poate urmări acest element ce caracterizează pictura murală din epoca lui Ștefan cel Mare, pe trunchiul căreia se va dezvolta pictura moldovenească din secolul al XVI-lea. Înțelegerea acestei picturi necesită cunoașterea și a broderiilor și a miniaturilor — învelitoarea de mormînt a Mariei de Mangop, dverele din 1484 și 1500, vîlul liturgic din 1493 și epitrahilul din 1494, ca broderii, iar ca miniatură pomeniște pe Gavriil Uric, Teodor Mărișescu, Nicodim și Spiridon — care sînt hrînite din același geniu al ritmurilor liniare, al armoniilor cromatice.

Reiese deci că la începutul secolului al XVI-lea Moldova se afla la un foarte înalt nivel artistic, manifestat în opere artistice originale purtătoare ale mesajului de

omenie al poporului român, înfăptuite de artiști, oameni cu aleasă cultură care, deși cunoșteau și arta de tradiție bizantină și arta de tip occidental, au păstrat o deplină independență de concepție, asimilând numai ceea ce răspundea nevoilor organismului artistic local și propriei lor sensibilități.

În timpul lui Bogdan al III-lea (1504—1517) și Ștefăniță (1517—1527), arta moldovenească a suferit un regres față de epoca precedentă, dar a reinflorit o dată cu venirea pe tronul Moldovei a lui Petru Rareș, care — în condițiile interne și externe ce erau foarte grele — reușește, printr-o înțeleaptă gospodărire a țării și printr-o activitate diplomatică de o rară eficiență, să realizeze o bază economică ce a îngăduit realizarea în Moldova a unui nou deceniu de înflorire culturală și artistică. În această vreme lucrează marii artiști: arhitectul necunoscut al Mănăstirii Probota, zugravul «măriei sale» Toma de la Suceava, maestrul picturilor de la Humor și Moldovița, meșterul necunoscut de la Voroneț, zugravul Dragoș Coman — autorul frescelor de la Arbore. Caracteristica epocii lui Petru Rareș o constituie inegalabila înflorire a picturii murale și în special cea exterioară, care depășește epoca înaintașilor lui prin mărimea suprafețelor pictate, prin frumusețe și durată.

Biserica zidită în 1504 de Luca Arbore se individualizează prin silueta sa deosebit de elegantă și, mai ales, prin neobișnuita tratare a fațadei vestice. Abia în 1541 Dragoș Coman, la cererea Anei, nepoata lui Arbore, a executat pictura murală într-un stil cu totul original. Dacă până atunci zugravii moldoveni erau credincioși tradiției, Dragoș Coman prezintă o viziune nouă, mai îndrăznească, caracterizată prin sinteza elementelor orientale și occidentale, în spiritul, de astă dată tradițional, al unui desăvârșit echilibru. Pentru înțelegerea noului pe care îl aduce Dragoș Coman în pictura murală, autorul face o expunere a desfășurării iconografice.

Începând cu altarul și continuând cu naosul și pronaosul, sînt descrise icoanele principale.

Autorul descrie apoi pe larg și cu pricepere pictura exterioară a bisericii, insistînd asupra semnificației fiecărei icoane. În ultima parte este prezentat zugravul Dragoș Coman, care — după analiza întregii iconografii a bisericii Arbore — se vedește a fi un reprezentant al picturii din Moldova, un continuator al spiritului dinamic local și un bun cunoscător al unor subtilități iconografice proprii, în exclusivitate, picturii murale moldovenești. Mijloacele de expresie împreună cu inovațiile iconografice care caracterizează ansamblul pictat de la Arbore vădesc un artist cu formație deosebit de complexă, care venise în contact cu numeroase centre de artă din Europa timpului (Italia, Germania, Rusia), în opera cărui așper ca originale suptelea, exactitatea și îndrăzneala inventivității creatoare.

În partea a doua albumul prezintă 78 de ilustrații, dintre care 24 în alb-negru, iar restul în culori, exemplificînd astfel melodicitatea desenului și bogata orchestrație cromatică a picturii bisericii Arbore. — (Diac. Șt. Gh. Milea).