

STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

ANUL XXIV — Nr. 9-10 NOIEMBRIE — DECEMBRIE 1972
BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a - ANUL XXIV, Nr. 9—10, NOIEMBRIE—DECEMBRIE 1972

B U C U R E Ş T I

COMITETUL DE REDACȚIE :

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

Membri : *din partea Institutului teologic de grad universitar din București : P. S. Episcop Rector ANTONIE PLOIEȘTEANUL și P. C. Pr. Prof. ALEXANDRU CIUREA ; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu : P. C. Pr. Rector ISIDOR TODORAN și P. C. Pr. Prof. GRIGORIE T. MARCU.*

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

COLABORATORI

Inalt 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

CUPRINSUL

Douăzeci și cinci de ani de la instaurarea Republicii	661
Pr. Prof. Ioan G. Coman, <i>Persoana Logosului Iisus Hristos în lumina primelor patru secole patristice</i>	666
Pr. Prof. Liviu Stan, <i>Structura primară a comunității creștine</i>	674
Doctorand Dorel Pogăniș, <i>Aspectul teandric al Bisericii</i>	684
Doctorand Sorin Petcu, <i>Rânduiala și explicarea Botezului și a Mirungerii, după Arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului</i>	695
Doctorand Girma Wolde-Kirkos, <i>Slujba (rânduiala) Botezului în Biserica Ortodoxă Etiopiană și în Bisericile Ortodoxe de rit bizantin — studiu comparativ</i>	711
Doctorand Corugă Matei, <i>Sfântul Teodor Studitul și opera sa în vechea literatură românească</i>	723
Doctorand Valentin Brătan, <i>Preocupări de Drept bisericesc ale Episcopului Melchisedec</i>	732
Note bibliografice	758
<i>Cuprinsul revistei «Studii Teologice» XXIV (1972)</i>	I—VI

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

•

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

•

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

DOUĂZECI ȘI CINCI DE ANI DE LA INSTAURAREA REPUBLICII

Atît privirea de ansamblu asupra vieții celei noi din patria noastră, din ultimul pătrar de veac, cît și cercetarea analitică făcută în conținutul fiecărui sector al acestei vieți, ne umplu sufletul de mare bucurie și de îndreptățită mîndrie. În acest timp, istoricește atît de scurt, România, prin geniul poporului și înțelepciunea conducătorilor lui, a urcat pe scara istoriei la înălțimi nebănuite de înaintași.

Innoirea fundamentală prin instaurarea regimului democrat-popular a structurii sociale și de Stat din România, așezarea unor trainice temelii de ordin material și tehnic, ca și de ordin spiritual, cultural și moral, în acord cu cuceririle de seamă ale celei mai înaintate experiențe istorice și ale cugetării sprijinite și alimentate de acestea, au constituit premisele favorabile unui uriaș avînt creator în toate domeniile de viață, avînt concretizat apoi, în acești 25 de ani, într-o continuă ascensiune a bunăstării materiale și a îmbogățirii sufletești a întregului popor din țara noastră.

Astfel, innoirea structurală, înalta valoare socială și morală și răsrîngerea asupra tuturor a binefacerilor culturii și civilizației, în vederea unei existențe tot mai prospere și mai fericite pentru toți, sînt notele caracteristice ale vieții celei noi din patria noastră, distanțîndu-se enorm și deosebindu-se esențial și axiologic de epoca sau epocile anterioare.

În aceste rînduri, atenția noastră se oprește doar un moment și numai asupra unei ramuri sau manifestări a acestei vieți : dezvoltarea învățămîntului și culturii în patria noastră în ultimii 25 de ani.

În marele avînt cultural din această perioadă, un succes deosebit în procesul de culturalizare a fost lichidarea analfabetismului (înainte cu 30 de ani peste 35 la sută din populația țării era analfabetă). În această ordine se înscrie apoi învățămîntul general obligatoriu de zece ani, fapt care a făcut ca nimeni dintre fiii patriei noastre să nu se mai găsească în afara posibilităților de a se împărtăși de lumina cărții. Posibilități extrem de largi sînt oferite astăzi și pentru a urma învățămîntul mediu, atît teoretic, realist și umanist, cît și profesional, cu școli de toate specialitățile ; iar învățămîntul superior, cu universități și institute universitare de cinci ori mai multe decît înainte de Republică, și incomparabil superior înzestrate material și tehnic, avînd cadre didactice corespunzătoare și ca număr și ca valoare, vine să încununeze această mare operă de școală. Așa se face că astăzi avem sute de mii de intelectuali ieșiți din rîndurile muncitorilor și țărănilor ; și tot așa că dispunem de suficiente cadre tehnice și intelectuale, corespunzător și superior calificate, pentru mereu crescîndele necesități în toate ramurile de activitate ; ba, mai mult decît atît, putem acorda și acordăm de fapt și altor state asistență tehnică și ajutor în cadre de specialitate. Cine, în urmă cu 30 de ani, se putea gîndi la acestea ?

De asemenea, mijloacele cele mai moderne de difuzare a culturii și de rapidă informare — presă, radio, televizor, cinematograf, cămine

culturale în toate comunele etc. sînt utilizate pe cea mai largă scară, fiind la îndemînă datorită bunăstării materiale a locuitorilor și setei lor de cultură. Marele număr de formații artistice — corale, de dansuri, teatrale — și multele întreceri dintre ele, cu participare masivă a cetățenilor de toate categoriile, constituie și ele semne vădite ale mulțumirii și bucuriei de viață în epoca noastră republicană socialistă.

Creația culturală propriu-zisă — literatură, știință, artă —, tot așa, a atins, în acești din urmă 25 de ani, culmi neasemnat mai înalte decît înainte, dimpreună cu știința aplicată, tehnică și tehnologie. Și în această privință, noile condiții de viață au făcut cu puțință descoperirea și punerea în valoare a atîtor talente în toate compartimentele activității sociale, încît nenumărate energii creatoare, mai mari sau mai modeste, nu se mai risipesc necunoscute și lăsate să se piardă fără nici un aport social. Nenumărați sînt astăzi și la noi cei care, în institute de cercetare, în muzee și biblioteci, în laboratoare de tot felul și de toate profilurile, în ateliere de artă, în clinici, în explorarea bogățiilor țării, pretutindeni în munca de cunoaștere a naturii, societății și omului și de valorificare a cunoașterii întru promovarea vieții, în slujirea prestigiului științei, artei și tehnicii românești, adaugă — în țară și peste hotare, la diferite congrese și întruniri internaționale și în diferite publicații — la patrimoniul universal noi titluri de cînstă pentru vrednicile românești din tot acest vast domeniu, deschis și oferit acum puterii de investigație și invenție ale geniului creator al poporului nostru.

Conținutul învățămîntului și al culturii românești actuale, valorificînd totodată critic și cîștigurile reale ale trecutului nostru, dimpreună cu atitudinea și metodele de lucru ale oamenilor școlii și ai culturii, sînt elemente și factori care stau în cea mai strînsă legătură cu viața reală, cu nevoile ei concrete și cu năzuințele de continuă propășire a acestei vieți. Avem astfel o școală nouă și o cultură nouă, constituind elemente de cea mai înaltă valoare de integrare organică în unitatea cea mare și complexă a vieții celei noi din țara noastră.

Și roadele sînt bogate, succesele sînt impresionante, mai ales în comparație cu trecutul. Realizările acestui din urmă sfert de secol depășesc pe cele ale unui întreg secol anterior. Și ele continuă să meargă în ritm susținut, accelerat, înainte și în sus. În toate sferile ei de activitate, România cea nouă se înfățișează ca o țară socialistă care se dezvoltă în mod impetuos și cu efecte binefăcătoare asupra vieții tuturor cetățenilor ei. De aici atașamentul neîfarmurit al celor de dinăuntru la noile structuri de viață; și de aici admirația celor obiectivi de dinafară care pot să vadă marile înfăptuiri pe care poporul român le-a realizat într-o perioadă istorică atît de scurtă. Cei care nu ne-au văzut cu ochii proprii niciodată pînă acum, sau care ne-au văzut numai cu trei decenii mai înainte, descoperă venind la noi, o României pe care nu și-o puteau închipui la plecarea lor de-acasă, o României atît de nouă, atît de frumoasă, atît de îndreptățit optimistă și atît de încrezătoare în destinul ei, care nu poate fi decît marea.

În general, marile realizări din învățămîntul și cultura românească actuală, care, aici, nu puteau fi arătate decît doar cu numele, fiecare

dintre nume fiind în realitate titlu al cîte unui capitol din istoria culturii noastre socialiste : ridicarea generală a nivelului de bunăstare și de cultură a întregului popor, în condiții de viață liberă și mereu prosperă, din ce în ce mai luminoasă și mai fericită.



În acești douăzeci și cinci de ani, învățămîntul teologic și-a primit temelul și organizarea canonică în cadrul Bisericii, și-a îmbogățit conținutul și și-a stabilit orientarea în funcție de rostul lui de pregătitor sau formator de noi slujitori bisericești întru totul devotați Bisericii și poporului, altarului credinței noastre și vieții celei noi și luminoase a patriei. Cultura teologică ortodoxă din Biserica Ortodoxă Română cuprinde în preocupările ei probleme care interesează doctrina și viața ortodoxă, ca și raporturile acestora cu ansamblul social și spiritual al vieții contemporane.

În acești din urmă 25 de ani, în Biserica Ortodoxă Română se constată următoarele :

a) Învățămîntul teologic de toate gradele (școli de cîntăreți bisericești, seminarii teologice, institute teologice de grad universitar cu număr sporit de catedre și de cadre didactice auxiliare), organizarea lui în conformitate cu tradițiile ortodoxe, a fost pus integral sub directa conducere a Bisericii, pentru a crește preoți adevărați, preoți ai vocației slujirii lui Dumnezeu și credincioșilor, capabili să formeze buni credincioși prin creștinească strădanie în această viață pe care s-o prețuiască și s-o trăiască în duh evanghelic și spre binele și propășirea patriei.

b) Organizarea cu caracter de permanență a unor cursuri de îndrumare preoțească pentru toți preoții, la care participă pe serii (30 de zile), fiecăruia venindu-i rîndul tot la cinci ani, ușurează înprospătarea cunoștințelor, punîndu-i totodată în contact cu problemele de actualitate și făcînd exercițiu în aplicarea îmbunătățită a celor mai potrivite metode de pastorație. Rezultatele sînt din cele mai bune.

c) Conferințe trimestriale de orientare preoțească, pe protopopiate, cu teme de actualitate, precum și cursuri misionare eparhiale după trebuință, cu grupuri mai mici și de cîteva zile, contribuie și ele la menținerea în permanență a clerului ortodox în curentul de idei și viață bisericească, religioasă și cetățenească.

d) Întîlniri teologice interortodoxe, precum și cu caracter ecumenist, au devenit tot mai frecvente, în țară și în străinătate, întîlniri și conferințe la care prezența activă a teologilor români reprezintă o contribuție deosebită la elucidarea multor probleme teologice și bisericești. Ele sînt sprijinite de conducerea Bisericii noastre, ca fiind folositoare în schimbul de idei și experiențe, în cunoașterea reciprocă și în formarea unui climat de mai bună înțelegere și colaborare între Biserici și, prin aceasta, putînd să contribuie și la o mai bună înțelegere și între popoare.

e) Pregătirea viitoarelor cadre superioare, atât pentru învățămînt cît și pentru răspunderi mai înalte bisericești, prin noua organizare a

doctoratului în teologie și trimiterea de tineri teologi peste hotare la diferite facultăți de teologie, ortodoxe și neortodoxe, în vederea informației directe și a adâncirii specializării, se bucură și ea de o grijă deosebită a Bisericii Ortodoxe Române.

f) Instruirea și educarea credincioșilor, prin întoarcerea la izvorul autentic ortodox, au fost legate de cultul divin prin cuvântările ținute în duminici și sărbători și adresându-se tuturor credincioșilor care participă la sfintele slujbe. Căci nicăieri în afară de atmosfera de evlavie și rugăciune din biserică nu se poate influența creștinește asupra credincioșilor, ca acolo.

De asemenea, pe planul culturii noastre teologice, pe lângă retipărirea Bibliei (1968), sau alcătuirea și tipărirea cărții *Învățătura de credință creștină ortodoxă* (1952), sau tipărirea *Cazaniei* (1960), a *Noului Testament* (1972), a *Micii Biblii* (1972) și a noi ediții ale cărților de cult și a mai multor cărți de rugăciuni, sînt de notat: alcătuirea noilor manuale unice pentru Seminariile teologice, apoi alcătuirea manualelor de teologie de nivel universitar pentru Institutelor teologice, precum și studii din toate domeniile teologiei, în afară de articolele publicate în revistele de la Centrul patriarhal și de la centrele mitropolitane, ale profesorilor de teologie, pe care Prea Fericitul Patriarh Justinian îi apreciază în toate ocaziile ¹.

Strădanile teologiei românești din vremea noastră pleacă din conștiința responsabilității permanente a Bisericii față de lume, după vreaa *Întemeietorului și Capului ei, Hristos*, după care, mai ales în epoca de adînci prefaceri, cum este a noastră, în care e în joc mai mult ca oricînd însăși soarta omenirii, Biserica își spune și ea cuvîntul, iar teologia trebuie să-i clarifice temeiul, conținutul și însemnătatea în aceeași lumină a *Evangheliei*. De aceea teologia românească nouă, în duhul Bisericii care o cultivă și o îndrumă și care se cunoaște și se recunoaște că este și vrea să fie a credincioșilor, nu se retrage în speculații abstracte, puternic sprijinită pe mesajul evanghelic și pe interpretarea autentic ortodoxă a acestuia de către Sfinții Părinți, caută cu toate puterile ei și cu mijloacele care îi sînt specifice să-și dea contribuția cu care este datoare pentru tot mai multă lumină în conștiințele slujitorilor altarelor și ale credincioșilor, pentru întărirea convingerilor și hotărîrilor și pentru fapta creștinească pusă în slujba lui Dumnezeu și a oamenilor, adică pentru o viață tot mai dreaptă, mai pașnică, mai bună, mai fericită a tuturor.

«Teologia românească a apreciat la justa lor valoare toate aceste aspirații și le-a venit întru întîmpinare cu toată sinceritatea și cu toate luminile ei. Ea a trecut prin filtrul vrierii celei adevărate a lui Dumnezeu, folosindu-se de învățăturile Sfinței Scripturi, explicate și interpretate în cel mai autentic sens de Sfinții Părinți, toate revendicările din care omenirea conștientă a secolului nostru înțelege să pună temelile unei

1. Cf. *Douazeci de ani din viața Bisericii Ortodoxe Române*, București, 1968, partea «XX de ani de preocupări și înfăptuirii pentru ridicarea culturii teologice», p. 249—396.

noi orînduiri sociale și a înfățișat atitudinea adevărată a Bisericii Mîntuitorului Iisus Hristos față de ele... Teologii și oamenii Bisericii s-au convins din ce în ce mai mult, în timpul din urmă, că singura menire și singura rațiune de a fi a teologiei este aceea de a se găsi în slujba vieții»².

În acești ultimi 25 de ani însuși Prea Fericitul Patriarh Justinian, secundat în primul rînd de ierarhii membri ai Sfîntului Sinod, apoi de cărturarii și oamenii Bisericii întregi, au îndrumat pașii învățămîntului nostru teologic, iar cuvîntul și munca Prea Fericirii Sale stau mărturie permanentă dăltuită în slovă în cele zece volume apărute pînă azi ale operei Apostolat social. «Apostolatul social» este o sinteză măreață, limpede și cuprinzătoare, a cugetării și simțirii Ortodoxiei noastre, continuatoare a liniei Părinților, și o lumină care pune în evidență vrednicile bisericesti și patriotice de azi și pentru lucrarea de viitor a Bisericii, în nădejdea întemeiată a unor roade tot mai bogate. De aceea, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian este numit «ctitor al unei culturi ortodoxe la înălțimea epocii»³.

•

La popasul sărbătoreasc al împlinirii celor 25 de ani de viață nouă republicană și bisericească, mulțumim Părintelui ceresc pentru toate harurile Sale pe care le revarsă asupra țării noastre, asupra sfîntei Biserici întemeiate în ea și asupra întregului popor, făgăduind solemn, în același timp, să închinăm mai departe în slujirea Bisericii și a Patriei tot sufletul și toată puterea noastră de muncă înnoitoare, cu încredere nestrămutată și statornic-elan neîmputinat, pentru ca țara aceasta frumoasă și binecuvîntată de Dumnezeu și poporul ei minunat înzestrat și cu înțeleaptă conducere dăruit, «viață să aibă și tot mai mult să aibă» (Ioan X, 10).

REDACTIA



2. Nicolae, Mitropolitul Banatului, *Teologia în slujba vieții*, în : *Douăzeci de ani din viața Bisericii Ortodoxe Române*, p. 260—264.

3. În «*Studii Teologice*», XXIII (1971), nr. 1—2, p. 5.

PERSOANA LOGOSULUI IISUS HRISTOS ÎN LUMINA PRIMELOR PATRU SECOLE PATRISTICE *

În literatura patristică a primelor patru veacuri, Logosul Evangheliei după Ioan trece în *elaboratele filosofice* ale Sfântului Justin Martirul¹ și ale celorlalți apologeți ca Logos seminal, Logos total, Logos immanent, Logos verbal, apoi în școala alexandrină a lui Clement și Origen ca «esență a esențelor și idee a ideilor», ca chip al lui Dumnezeu și arhetip al omului², ca Logos creator și armonizator al lumii³, concepții uneori influențate de gândirea greacă și de Filon. În secolul al IV-lea, Părinții Capadocieni consideră Logosul ca o «esență gânditoare», generator de viață, înzestrată cu voință proprie și creatoare a lumii, care e bună⁴. Pentru Eusebiu al Cezareei, care la începutul Istoriei sale bisericești ne dă o *preistorie* a Logosului întrupat, a relațiilor Sale cu Tatăl în sinul Sfintei Treimi, Hristos a precedat toată creația și organizarea ființelor văzute și nevăzute. El este Primul și Unicul Născut al lui Dumnezeu, înger de mare sfat, slujitorul cugetării de negrăit a Tatălui, Creatorul universului împreună cu Tatăl, a doua cauză a lucrurilor după Tatăl, Stăpîn, Dumnezeu și Împărat al tuturor făpturilor⁵. Sfântul Atanasie cel Mare, care a consacrat un tratat clasic Întrupării Logosului, afirmă că rolul principal al Logosului precreștin a fost dublu: 1. crearea lumii și organizarea ei într-o podoabă armonioasă și 2. menținerea creației prin sprijinul variat ce i-a fost acordat în acest scop. Logosul a rînduit ordinea cosmică, a unit contrariile și a creat o singură armonie din ele. Ca Putere și Înțelepciune a lui Dumnezeu, El face cerul să se învîrtească și așează pămîntul cu propria-i vrere. Soarele luminat de Logos strălucește, la rîndu-i, pe întreg pămîntul, iar luna își are lumina ei măsurată. Grație Logosului, apa stă spînzurată în nori, ploile udă pămîntul, marea e înconjurată cu țărături, iar pămîntul înverzește și se împodobește cu tot felul de plante. Nimic din cele create n-ar sta de n-ar fi fost făcute de Logosul cel divin⁶. Logosul are nu numai rol cosmogonic, ci El e și conducător al lumii create, pe care o menține prin Providența Sa. Dacă creația participă la existență prin Logosul Tatălui, ea ar înceta să mai existe fără existența Logosului, care este chipul Dum-

* Conferință rostită la Academia teologică din Eclmiadzin — Armenia Sovietică — în ziua de 25 oct. 1971.

1. Ioan G. Coman, *Teoria Logosului în apologeticele Sfântului Justin Martirul și Filozoful*, București, 1942, p. 15 și urm. și passim.

2. F. Prat, *Origène, Le théologien et l'exégète*, Paris, 1907, p. 48.

3. Clement Alexandrinul, *Protrepticul*, 5, 1, ed. Sources Chrétiennes, Nr. 2, 1949, p. 57.

4. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvînt catehetic*, I, 5, 9, ed. L. Méridier, Paris, 1908, p. 10, 12.

5. *Istoria bisericească*, I, 2, 3, ed. G. Bardy, Sources Chrétiennes, Nr. 31, 1952, vol. I, p. 6.

6. *Cuvînt împotriva grecilor și Cuvînt despre Întruparea Logosului*, 40, P.G., 25, col. 81 AB.

nezeului celui nevăzut. Logosul dă viață celor de pe pământ și celor din ceruri. Prin însăși firea Lui rațională, El ia contact cu toate și-și desfășoară pretutindeni puterile Sale. El luminează rațional toate cele văzute și nevăzute, le cuprinde și le concentrează în Sine, nelăsând nimic în afara puterii Sale. El strânge și conservă într-o singură unitate principiile întregii naturi sensibile, elimină opoziția dintre ele și le desăvârșește într-o armonie unică ⁷. Logosul-Înțelepciunea ține universul ca pe o liră, alcătuiind frumos și armonios un singur cosmos și o singură ordine a acestuia, în timp ce, totuși, Logosul rămâne lângă Părintele Său. Prin acest amănunt, Sfântul Atanasie vrea să deosebească net Logosul creștin transcendent de logosul immanent creației și materiei. Prin voința Sa, Logosul pune simultan totul în mișcare, fără intervale de timp, pe toate împreună, instrumentându-le pe fiecare potrivit naturii sale. La unul și același semn al Lui, ce e drept se mișcă drept, ce e rotund se mișcă sferic, ce e de mijloc se mișcă potrivit legii sale, ce e cald încălzește, ce e uscat usucă și, grație Lui, toate trăiesc și există potrivit naturii fiecăruia ⁸. Mai speculativ și mai adânc, Sfântul Grigorie Teologul zice despre actul creației: «Inteligența cosmogonică contemplând marile sale cugetări a creat formele sau tipurile lumii, care avea să existe după aceea... Toate se petrec în fața lui Dumnezeu: cite vor fi, cite au fost, cite sînt acum prezente» ⁹.

Înainte de Întruparea Sa, Logosul s-a arătat unui număr de *prieteni* ai lui Dumnezeu, servindu-se cînd de apariții îngerești, cînd de apariții omenești, prin care s-au aruncat semințele evlaviei în inimile oamenilor.

Logosul s-a *întrupat* luînd chip ca al nostru și făcîndu-se prin aceasta fiul omului. Luînd firea omenească, Logosul a intrat în carnația istorică a umanității.

El va crea *istorie* divino-umană pe fața pămîntului și va schimba înfățișarea acestuia. Nașterea, faptele, moartea și învierea lui Iisus Hristos sînt o apariție istorică certă, precizează Eusebiu. De altfel, înaintea lui Eusebiu, autori păgîni ca Tacit, Suetoniu, Celsus și alții, iudei ca Iosif Flaviu, unii eretici în frunte cu Arie și autori creștini ca Sfîntul Justin Martirul, epistola către Diognet, Origen și toți marii autori creștini ai secolului al IV-lea nu se îndoiesc, nici un moment, de existența istorică a lui Iisus. După datele lui Eusebiu, care sînt numeroase și precise, Mîntuitorul nostru Iisus Hristos s-a născut în al 42-lea an al domniei împăratului Augustus, al 28-lea an de la supunerea Egiptului și de la moartea lui Antoniu și a Cleopatrei. Era în vremea primei numărări ordonate de Quirinus, guvernatorul Siriei, pentru Betleemul Iudeei. Istoricul iudeu Iosif Flaviu, în opera sa *Antichități iudaice* confirmă această numărătoare inclusiv existența lui Quirinus, a lui Irod, iar mai tîrziu pe aceea a lui Ponțiu Pilat, Caiafa, Ioan Botezătorul, Irodădeii și a altor personaje din ultimul an al vieții lui Iisus ¹⁰. El confirmă mai ales existența lui Iisus, «om înțelept, dacă trebuie să-l numim

7. *Ibidem*, 41, col. 84 AB ; 42, col. 84 BC. 8. *Ibidem*, 42, col. 84 CD, 85 AB.

9. *Poemul IV dogmatic*, vv. 67—71, P.G., 37, 421 A.

10. Eusebiu, *Istoria Bisericească I*, 5, 3—4 ; 8 ; 10, 4—5.

om», într-un pasaj din *Antichități* devenit celebru și denumit «Testimonium Flavianum», care a provocat nesfârșite controverse¹¹. În toată literatura patristică cu caracter realist, îndeosebi în exegeză, istorie, polemică cu păgînii și ereticii și în pastorală, persoana lui Iisus se ridică a mareț și dominator cu pregnanța unei prezențe pe care un istoric de greutatea lui Iosif Flaviu o subliniază în acești termeni: «(Iisus) era... învățător al oamenilor, care primeau adevărul cu plăcere. El atrăgea la El mulți iudei și mulți păgîni». Nimic inventat sau exagerat în acești termeni. Dacă Sfinții Părinți construiesc adevărate colonne de gîndire, de interpretare, de evlavie și de literatură în jurul Logosului întrupat și a nenumăratelor derivate religioase și spirituale din atributele Sale, este în primul rînd grație convingerii lor absolute despre realitatea Lui istorică. Istoricitatea lui Iisus venea nu numai din textele Noului Testament, ci și din tradiția orală iudaică, creștină și păgînă. Ce caz ar fi făcut de un Iisus mitic adversari ca Celsus, Iulian Apostatul și alții ca ei, cărora creștinii le aduceau mereu aminte că zeii lor erau simple ficțiuni! Acești adversari vorbesc uneori de un Iisus, «om mort», din Palestina, atestîndu-i prin aceasta existența istorică. Accentul teologiei pus adesea pe firea și voința divină a Logosului a estompat uneori existența și rolul firii Lui umane, cum știm din controversele hristologice ale secolelor al V—VII-lea, dar Sinoadele IV, V și VI ecumenice au restabilit adevărul că în Logosul întrupat coexistă deopotrivă de reale ambele firi, divină și umană.

Intruparea Logosului, Fiul al lui Dumnezeu și nu creatură, a avut o mare misiune reparatoare și restauratoare: întrucît oamenii erau supuși morții, pe care ei n-o puteau birui, Fiul lui Dumnezeu și al omului aduce propriul Său trup ca ofrandă morții, pentru ca toți oamenii murind prin El, să se împlinească hotărîrea divină, anume ca toți prin El să scape de păcat și de blestemul venit prin păcat și toți să dureze veșnic îmbrăcînd înnoirea prin învierea din morți.

Hristos a realizat o nouă creație. Sfîntul Atanasie observă că nu s-ar fi convenit ca ființele raționale create și participînd la Logosul lui Dumnezeu să piară. Nu era lucru demn de bunătatea lui Dumnezeu ca cele făcute de El să dispară din cauza înșelăciunii adusă de diavol oamenilor¹². Harul și restaurarea în starea inițială nu erau posibile decît prin Logosul care de la început a făcut toate din nimic. Sta în puterea Lui să transforme piericiunea în nesticăciune, să regenereze toate, să sufere pentru toți și să intervină pentru ei pe lîngă Tatăl. El coboară, așadar, la noi din dragostea Lui pentru oameni¹³. Se întrupează într-un trup asemenea celui omenesc luat dintr-o fecioară, dă acest trup morții în schimb pentru noi toți, aducîndu-l ca ofrandă Tatălui și abrogînd prin această jertfă legea piericiunii îndreptată contra oamenilor. Prin acest act, Logosul a adus pe oameni de la pieire la nemurire și de la nefființă la viață¹⁴.

11. Iosif Flaviu, *Antichități iudaice* XVIII, 63—64; Eusebiu, *op. cit.*, I, 11, 7—8.

12. *Op. cit.*, 6, col. 105 CD, 108 AB.

13. *Ibidem*, 8, col. 108 CD, 109 A.

14. *Ibidem*, 8, col. 109 ABCD.

Ca Logos suveran al lui Dumnezeu, prin aducerea propriului Său templu și instrument trupesc ca jertfă salvatoare de viață pentru toți, El a achitat datoria față de moarte. El a îmbrăcat pe toți muritorii în nemurire prin făgăduința învierii. Venind în spațiul nostru omenesc și sălășluind într-un trup asemenea trupurilor noastre, Logosul a făcut să înceteze orice cursă dușmană împotriva oamenilor și să-i ocrotească de moartea care-i stăpânea de multă vreme¹⁵. Prin jertfirea propriului Său trup, Logosul nu numai că a pus capăt destinului nostru, adică morții, ci a reînnoit începutul vieții dându-ne speranța învierii. Întrucît moartea își luase puterea de la oameni contra oamenilor, prăbușirea ei și reînnoirea vieții nu puteau veni decît prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, potrivit cuvîntului Sfîntului Pavel care zice: «Pentru că printr-un om a venit moartea, tot printr-un om va veni și învierea morților. Căci după cum toți mor în Adam, tot așa toți vor învia în Hristos» (I Corinteni XV, 21—22). Această înviere din morți este cauza principală a întrupării Mîntuitorului¹⁶. Prin întrupare, Logosul s-a desfășurat întinzîndu-se pretutindeni: în sus, în jos, în adîncime și în lățime (Efes. III, 18—19). S-a desfășurat în sus în actul creației, în jos în actul întrupării, în adîncime prin coborîrea la iad, în lățime prin venirea Sa în lume. Toate deci s-au umplut de cunoașterea lui Dumnezeu¹⁷.

Prin întruparea, învățătura, suferințele, moartea și învierea Sa, Logosul ne-a *mîntuit*, asigurîndu-ne nemurirea sau viața veșnică. Același Sfînt Atanasie proclamă, după Sfîntul Irineu, că Logosul s-a întrupat pentru ca noi să fim îndumnezeiți¹⁸. E o concepție susținută îndeosebi de Părinții orientali, pentru care întruparea e o expresie a dragostei lui Dumnezeu față de lume și față de oameni. Sub flacăra acestei dragoste, credincioșii au perspectiva transformării radicale în sensul nemuririi și al îndumnezeirii. Prin prezența Sa în lume Dumnezeu sfințește această lume, iar prin întruparea Sa în om, El oferă acestuia arvuna îndumnezeirii. Prin învierea Sa din morți Dumnezeu a dat oamenilor puterea vieții nesfîrșite. Îndumnezeirea noastră e o calitate căpătată prin participare la învierea lui Hristos, nu e congenitală; ea face posibilă reactualizarea și dinamizarea chipului lui Dumnezeu prin asemănarea pe care Logosul a întipărit-o în ființa noastră. Hristos restaurează vechiul chip divin desfigurat în om, îl creează oarecum din nou prin moartea și învierea Lui, sădindu-se pe sine structural în ființa omului. Întruparea Logosului iradiază în noi viața divină, pentru că noi înșine ne găsim în Logos; prin coborîrea și întruparea Logosului în lume, omenirea a fost ridicată la Dumnezeu. Sfîntul Grigorie Teologul relevă faptul că Logosul însușindu-și trupul nostru omenesc și îmbrăcînd toate ale lumii, afară de păcat, a unit în El cerul cu pămîntul¹⁹.

Logosul întrupat este și centrul *evlaviei* și *cultului creștin*, în toate cele șapte laude culminînd în Sfintele Liturghii ale Sfîntilor Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur și Liturghia darurilor mai înainte sfințite, Liturghii în care rugăciunile, cîntările și actele cultice, cele mai multe cu

15. *Ibidem*, 9, col. 112 AB.16. *Ibidem*, 10, col. 113 ABC.17. *Ibidem*, 16, col. 124 C.18. *Ibidem*, 54, col. 192 B.19. *Poemul IV dogmatic*, versurile 84—96, P.G., 37, 422 A—423 A.

cuprins hristologic, converg spre momentul de vîrf, acela al jertfei euharistice. Anafora-ua sau pregătirea acestui moment, textul Epiclezei, cîntarea «Pre Tine Te lăudăm...» și toate rugăciunile și actele cultice care urmează de-a o impresiionantă expresie adîncului fond dogmatic referitor la persoana Cuvîntului-întrupat și a Jertfei Lui pentru noi. Liturghiile orientale sînt cateheze concentrate despre Logos, care, prin symbolism, densitatea și evlavvia lor, sînt, uneori, mai accesibile și mai hotărîtoare pentru credincioși decît atîtea tratate de doctrină. Rugăciunile din canonul pentru Sfînta Împărtășanie sînt de o frumusețe și precizie dogmatică fără pereche. Iată un mic fragment dintr-una din rugăciunile de mulțumire după Sfînta Împărtășanie: «Stăpîne, Iubitorule de oameni, care pentru noi ai murit și ai înviat și ne-ai dăruit nouă aceste înfricoșetore și de viață făcătoare Taine, spre binefacerea și sfințirea sufletelor și a trupurilor noastre, dă să-mi fie și mie acestea spre tămăduirea sufletului și a trupului, spre înlăturarea atotprotivnicului, spre luminarea ochilor inimii mele, spre împăcarea sufletestilor mele puteri, spre credință neîndoielnică, spre dragoste nefățarnică, spre împlinirea înțelepciunii, spre paza poruncilor Tale, spre adăogirea harului Tău cel dumnezeiesc și spre dobîndirea împărăției Tale»²⁰. Toate celelalte Sfinte Taine ale Bisericii sînt pline de prezența și lucrarea hotărîtoare a Logosului-întrupat. Biserica face totul îndemnată de El și în numele Lui și al celorlalte două Persoane trinitare, prin acțiunea continuă a Duhului lui Hristos. El este mirele și capul Bisericii, care este cu atît mai frumoasă cu cît ea sfințește lumea mai mult. El o păzește de impuritate și eroare, El o menține fecioară și o împodobeste cu maternitatea prin Sfîntul Duh. Sfîntul Ciprian, Origen, Sfîntul Ioan Gură de Aur și Fericitul Augustin au dedicat Bisericii pagini de o rară frumusețe.

Sfinții Părinți înfățișează Logosul și ca *pedagog* și *învățător* prin excelență. În cartea a III-a a operei sale *Pedagogul*, Clement Alexandrinul afirmă că Logosul învață și îndrumează spre toate, ca pedagog. El conduce, doarmește, slujește și alcătuieste toate. El ajută creștinilor ca aceștia să-și desăvîrșească asemănarea chipului Lui, să-i simtă bunătatea ca Dumnezeu, nu asprimea ca judecător și să le hărăzească pe toate în pace, biruind valul păcatului²¹. În frumoasa poezie care încheie cartea a III-a a *Pedagogului*, Clement se adresează lui Hristos cu apelativele de «învățător al copiilor nevinovați», «păstor al mieilor împărătești», «îndrunător al poruncilor fără pată», «lapte ceresc din sinuri duioase»²². Toată literatura patristică ulterioară cu profil catehetic și filocalic, nu numai din școala alexandrină, ci și din cea antiohiană și tradiționalistă, ori apuseană, iau ca model Logosul-întrupat, sau se inspiră din cuvintele Lui și ale ucenicilor Lui. Sfinții Irineu și Ciprian, Origen, Sfinții Părinți Capadocieni, Sfîntul Ioan Gură de Aur și alții, îl invoacă continuu pe El sau atmosfera așa de hristică a primului veac creștin. Sînt în veacurile următoare unele opere mai speciale care se ocupă cu catehizarea, cu penitența, cu preoția, cu păcatele capitale, cu vieți de sfinți, cu împrejurări sau evenimente anume din care se des-

20. *Liturghier*, București, 1956, p. 314—315.

21. *Pedagogul* III, 12.

22. *Protrepticul* 4, 1, *Ibidem*, p. 56.

prind lecții substanțiale de educație pentru creștini. Principiile acestei educații sînt concentrate în *urmarea lui Hristos*, adică în smerenie, răbdare, înțelepciune, lumină, sfințenie, nădejde, dreptate, pace și dragoste, așa de frumos recomandate de Sfîntul Grigorie de Nyssa în tratatul său *Despre desăvîrșire*²³. Creștinul este nu numai purtătorul de nume al Mîntuitorului său, ci mai ales practicantul faptelor Acestuia.

Persoana Logosului este studiată, meditată, recomandată, onorată sau preamărită și în restul literaturii și artei patristice, în proză ori versuri, îndeosebi în *comentariile exegetice* la Sfintele Evanghelii și în cele la Epistolele Sfîntului Pavel aparținînd unor autori ca : Origen, Sfîntul Ioan Gură de Aur, Sfîntul Ambrozie, Fericitul Ieronim, Fericitul Augustin, Sfîntul Chiril al Alexandriei etc., apoi în *predicile* la praznicele împăratești ale Sfîntilor Grigorie Teologul, Ioan Gură de Aur și alții, în *cuvîntări* ocazionale, *panegirice*, unele piese liturgice sau *imne* în cinstea lui Hristos. Din vestitul *Imn de seară* al Sfîntului Grigorie Teologul reținem această invocare : «Pe Tine acum te binecuvîntez, Hristoase al meu, Cuvînt al lui Dumnezeu, lumină din lumină fără de început și Duhule Stăpîn, întreită lumină unită într-o singură glorie ! Tu ai împrăștiat întunericul, Tu ai adus lumina, pentru ca totul să zidești la lumină și materia nestatornică s-o orînduiești, dîndu-i chipul și frumoasa podoabă de acum ; ...trimite somn ușor pleoapelor mele, pentru ca limba mea să nu înceteze cîntîndu-Te»²⁴. Dar Hristos e invocat nu numai seara, ci și dimineața, cînd îi scoală pe creștini pentru o zi și o muncă nouă, cum ne relatează Prudențiu în poezia sa : *Imn la cîntatul cocoșului* : «Vestitorul înaripat al zilei cîntă prevestind apropierea luminii, că deșteptătorul minților, Hristos, ne și cheamă la viață». El strigă : «Ridicați pătururile lîncede, adormite, leneșe, și, caști, drepti și cumpătați privegheați, căci Eu sînt foarte aproape»... «Acest somn dat la timp este chipul morții continui : păcatele, ca o moarte îngrozitoare, ne obligă să stăm întinși și să dormim, dar dintr-un pisc înalt vocea Învățătorului Hristos ne previne că lumina e aproape, pentru ca mintea să nu mai slujească somnului»... «Credem cu toții că, în acea parte liniștită a nopții în care cocoșul se scoală și cîntă, Hristos s-a întors din iad. Atunci puterea apăsătoare a morții, legea tartarului a fost sfărîmată, atunci puterea mai tare a zilei a constrîns noaptea să-i cedeze»... «Tu, Hristoase, taie-mi somnul, rupe-mi lanțurile nopții, topește păcatul cel vechi și adu lumina cea nouă»²⁵. Invocări similare ale Logosului găsim și la Sfîntii Ilarie și Ambrozie tot în versuri.

Uneori, Logosul Hristos e pictat pe veșmintele scumpe ale creștinilor împreună cu ucenicii Săi în diverse scene care transpun minuni ale Sale ca : nunta din Cana Galileei și vasele în care apa a fost pre-

23. *Despre desăvîrșire și cum trebuie să fie creștinul*, P.G., 46, col. 252—285, mai ales col. 272 B și urm., la Pr. Ioan G. Coman, *Probleme de filosofie și literatură patristică*, București, 1944, p. 247 și urm.

24. *Imn de seară*, v. 1 și urm., P.G., 37, 3, col. 511—514 ; cf. I. Coman, *Gentul Sfîntului Grigorie de Nazianz*, București, 1937, p. 33—34.

25. Aurelii Prudentii Clementis Carmina, *Liber Cathemerinon* I, Hymnus ad galli cantum, vv. 1—8, 25—32, 65—72, 97—101, ed. J. Bergman, în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. LXI, 1926, p. 5—8.

făcută în vin, paralizatul, orbul vindecat cu tină, femeia cu scurgerea de sînge, femeia păcătoasă, Lazăr înviind din mormînt. Asterie al Amasiei, care ne informează despre această modă vestimentară la credincioșii lui, îi îndeamnă pe aceștia să nu mai picteze pe Hristos, întrucît i-a fost suficientă smerenia întrupării de bunăvoie pentru noi; mai degrabă să poarte în sufletul lor pe Logosul cel fără de trup și să practice virtuțile ce decurg din scenele Evangheliei²⁶.

Logosul sau Cuvîntul întrupat este *prieten* și tovarăș nedespărțit de fiecare zi al creștinilor. El e căutat și chemat cu înflăcărare de martiri ca Sfinții Ignatie Teoforul, Policarp, Justin și Ciprian etc. pentru a fi asistați de El în momentul trecerii spre El și unirii cu El; dar El e prezent continuu în viața obișnuită a creștinilor: îi însoțește în munca lor, participă la masa lor, la nevoile și bucuriile lor, iar cînd e înfomețat sau nenorocit bate la poarta bogatului. Veghetor deasupra noastră, El ne privește tot timpul pe noi și faptele noastre, din zori și pînă în seară. El e martor, El e arbitru care privește la ce se întîmplă, la ceea ce concepe mintea umană: nimeni nu poate înșela pe acest judecător²⁷. Pe Hristos îl laudă tot soiul de cîntări cu instrumente, pe El îl rostesc toate cele însuflețite cu coarde sfinte: «O, nume prea dulce, lumina, podoaba, speranța și ajutorul meu, odihnă sigură a ostenețelor mele, savoare dulce în gură, parfum care răspîndești bun miros, izvor curgător, dragoste curată, chip frumos, plăcere nepătată!»²⁸.

*

Personalitatea Logosului Iisus Hristos — Dumnezeu adevărat și om desăvirșit — e bogat dezvoltată și multilateral privită de doctrina patristică, îndeosebi în operele de controversă cu ereticii și uneori și cu gînditorii păgîni. Sfinții Atanasie și Părinții Capadocieni au contribuit substanțial la conturarea teologică a acestei personalități, Fiul lui Dumnezeu și fiul omului simultan. Teologia patristică pune uneori accentul mai mult pe dăvinitatea decît pe umanitatea Lui; lucrul se explică întii prin faptul că unii eretici, îndeosebi arienii, considerau pe Iisus numai creatură, în al doilea rînd pentru că autorii patristici, siguri de umanitatea lui Iisus, socoteau necesară mai ales arătarea Dumnezeirii Lui. Se impunea însă constant preocuparea raportului dintre Dumnezeire și umanitate, pe care Sfinții Părinți se ostenesc să-l definească prin texte profetice, prin activitatea însăși a Mîntuitorului și uneori cu ajutorul cîtorva speculații filozofice. Acest raport va fi pe larg dezbătut în hristologia secolelor V—VII-lea și precizat la Sinoadele IV, V și VI ecumenice.

Trăsăturile Logosului-întrupat sînt mai bine și mai precis prinse în cult, prin cele două Liturghii (a Sfîntului Vasile cel Mare și a Sfîntului Ioan Gură de Aur), în operele de catehizare, în lucrări predicatoriale și în piese de artă literară ca: imne, rugăciuni, invocări etc.

26. *Omitte la pericopa evanghelică după Luca: Despre bogat și Lazăr*, P.G., 40, 167 ABC.

27. Aurelii Prudentii Clementis, *Liber Cathemertion II*, Hymnus Matutinus, vv. 105—112,

Ibidem, p. 13.

28. Idem, *Liber Apotheosis*, vv. 393—396.

Literatura patristică a primelor patru veacuri ne înfățișează pe Logos drept creator, armonizator și pronietor al lumii în calitatea Sa de Rațiune supremă; El este apoi Mîntuitorul celor ce cred, pentru că El i-a creat și n-a îngăduit ca făpturile Sale să piară. Din dragoste nesfîrșită pentru om, El se întrupează, predică adevărul, face minuni, moare pe cruce și înviază pentru a salva creația și îndeosebi făptura Sa cea mai scumpă de la moarte. Cu aceasta, El, chipul Tatălui, restaurează chipul lui Dumnezeu în om, pregătind calea desăvîrșirii și a îndumnezeirii. El s-a făcut om pentru a îndumnezei pe oameni. Îndumnezeirea se obține prin împreună-lucrarea Duhului lui Hristos cu lupta noastră împotriva păcatului, adică a negației de orice fel și cu efortul continuu pentru kalokagathia sufletului, adică pentru frumusețea gîndului și caracterul pozitiv și creator al faptei.

Logosul, prin întruparea Lui, a introdus umanitatea în sinul Sfintei Treimi, îndumnezeind firea omenească și făcînd-o vrednică de mîrire, dar nu de mîrirea lui Dumnezeu, ci de o fericire nemuritoare în viitor prin participarea la Dumnezeuirea Însăși. Întruparea Logosului conferă antropologiei o nouă dimensiune: aceea a integrării progresive a credinciosului în perfecțiunea însăși, pe care Fiul lui Dumnezeu a realizat-o la cel mai înalt nivel uman. «Hristos în mijlocul nostru» — «Este și va fi, acum și pururea și în vecii vecilor».



STRUCTURA PRIMARĂ A COMUNITĂȚILOR CREȘTINE

PROVENIENȚA CREDINCIOȘILOR

Cind s-a început vestirea Evangheliei, interesul pe care l-a stîrnit a cuprins oameni din toate clasele, păturile și categoriile sociale existente în imperiul roman.

Cît de variată era structura socială, juridică și religioasă a societății din cîmpul Imperiului roman, se poate aprecia dintr-o serie de stări bine cunoscute, pe care le-a reținut istoria veche.

În fruntea acestora se găsește orînduirea socială de atunci, care era cea sclavagistă, și care deci, îi împărțea pe locuitorii statului roman cel puțin în două mari clase antagoniste: sclavi și stăpîni de sclavi.

Urma apoi diferențierea juridică, adică sub raportul drepturilor și îndatoririlor impuse de legile romane între locuitorii statului, potrivit cărora unii erau cetățeni, alții nu aveau cetățenia, iar cetățenii erau și ei împărțiți după starea lor materială, după proveniența gentilică, după funcții, după regiuni, ținuturi, țări și localități, după cultură și profesie etc. De asemenea, și necetățenii erau împărțiți în diferite categorii, fiecare cu statutul său juridic: peregrini, socii, adică asociații, liberi etc.

La aceste deosebiri se adăugau și cele reprezentate de proveniența etnică și de apartenența religioasă, căci după cum se știe, atît în cetățile mai mari cît și de-a lungul și de-a latul Imperiului roman, se vorbeau numeroase limbi și dialecte și se practica o puzderie de culte oficiale sau tolerate între care și cel mozaic, în înimă căruiă s-a vestit mai întîi cuvîntul evangheliei.

Ce să mai zicem apoi de acele deosebiri care proveneau din starea familială, sau, în genere, din starea civilă a locuitorilor, unii trăind în familie, alții fiind fără apartenență familială; unii căsătoriți, alții necăsătoriți, cu identități diverse, ca: părinți, fii, homines sui juris, emancipați, apoi minori, majori, divorțați, repudiați, înfiați sau adoptați etc.

Culte sau grupările religioase organizate. — În statul roman exista un număr mic de oameni care nu aparțineau nici unui cult religios sau nu practicați nici o religie. Majoritatea locuitorilor însă aveau cîte o identitate religioasă, aparținînd diverselor culte oficiale sau tolerate. Dintre ei, cei mai numeroși aparțineau cultului public oficial politeist al statului, care se înfățișa ca o simbioză a politeismului greco-roman. El era organizat atît în chip de cult public, cu rînduiri aparte pentru cultul împăraților, al zeilor, al semizeilor și al altor ființe considerate supraomenești, inclusiv cu jertfele care li se aduceau acestora de către slujitorii cultului și de către particulari, — cît și în chip de cult domestic, cu rînduiri proprii deosebite pentru larii și penateii familiilor și ai caselor, precum și pentru felurite spirite și genii bune sau rele, cuprinzînd chiar și unele reguli de observat în raport cu o seamă de ființe necuvîntătoare, de semne, de întîmplări prevestitoare etc.

Deși cultul public politeist se oficia în temple sau la simple altare din afară-templor, ori la anumite locuri sfinte și la timpuri determinate, avînd în serviciul său numeroși slujitori organizați ierarhic, totuși acest cult nu a cunoscut forma de organizare a credincioșilor sîi în comunități locale, de tipul enoriilor sau parohiilor,

ci numai acea de adunări religioase spontane, în jurul templelor, al altarelor sau al locurilor sfinte. De asemenea, acest cult nu pretindea că se întemeiază pe vreo revelație, și, în afară de cărțile sibiline, nu avea nici o Scriptură sfântă, în care să fi fost cuprinsă revelația, iar pe lângă zeii care se bucurau de cinstire obștească, el asimilase și numeroși alți zei naționali sau locali, precum și diverse zeități mai mici avînd același caracter.

Cu același mod de organizare se înfățișează și celelalte culte politeiste, libere sau tolerate, care nu se identificau cu acela oficial al statului, dar nici nu-l subminau sau concureau.

Cu totul altfel se prezenta însă situația cultului mozaic. Acesta avea o organizare aparte, la temelie căreia stătea revelația cuprinsă în Vechiul Testament.

Caracteristic pentru organizarea socială a acestui cult, este faptul că el avea rînduiri precise pentru practicarea lui în familie, în sinagogi și într-un templu central, iar pentru deservirea lui, avea o ierarhie preoțească, în frunte cu un arhiereu, urmat de preoți, de leviți și de alți slujitori mai mărunți.

Cu excepția templului și a arhierului, care se găseau în centrul întregului cult mozaic, acest cult determinase constituirea credincioșilor și slujitorilor din treptele inferioare în comunități locale numite sinagogi, și care aveau în centrul lor cite un locaș de cult numit și el sinagogă. Comunitățile sinagogale reprezentau ceea ce au devenit și au rămas pentru creștini, enoriile sau parohiile.

Întrucît noua credință religioasă creștină s-a vestit mai întii printre credincioșii de religie mozaică și prin locașurile lor de cult, începînd cu templul din Ierusalim în care a propovăduit însuși Mîntuitorul, în mod firesc, și cei dinții aderenți ai ei au fost din rîndurile credincioșilor mozaici, iar acest lucru a avut o importanță hotărîtoare atît pentru răspîndirea ulterioară a creștinismului, cît și pentru organizarea lui, care s-a orientat după rînduiriile vechiului cult mozaic.

De obicei, peste legătura aceasta strînsă dintre religia mozaică și cea creștină, se trece cu ușurință. Ba uneori se încearcă a se arăta că n-ar fi existat, și, ca urmare, nici n-ar exista vreo legătură genetică și organică între acestea recurgîndu-se la tot felul de teoretizări și de artificii, care merg pînă la punerea în contrast atît a celor două culte cît și a Vechiului Testament cu Noul Testament.

Cu toate acestea, nu se poate trece cu vederea faptul că dintre toate religiile precreștine, aceea care a avut mai mult de dat creștinismului și aceea de la care a și luat mai mult creștinismul, a fost religia mozaică.

Se înțelege însă că în afară de elementele pe care și le-a împrumutat creștinismul de la religia mozaică, avîndu-le și păstrîndu-le dintru început pe unele chiar ca elemente comune, iar pe altele numai încreștinîndu-le, creștinismul a mai împrumutat numeroase elemente și de la alte religii vechi, pe unele încreștinîndu-le iar pe altele păstrîndu-le în tezaurul său de datini, fără vreo schimbare. Acest fapt este atestat de numeroase rămășițe și chiar datini, care au pătruns în viața creștină din diverse religii și care se păstrează și în prezent. Inclusiv în viața Bisericii noastre se întilnesc încă numeroase rămășițe ale unor datini religioase necreștine, pe care și le-au însușit creștinii sau pe care le-au păstrat ca o zestre ancestrală, datini moștenite din religiile sau cultele pe care le-au profesat înainte de încreștinare.

Mozaismul și Biserica. — Legătura dintre religia mozaică și cea creștină, se întemeiază pe cîteva elemente fundamentale comune și pe o seamă de rînduiri și de forme de cult pe care creștinismul și le-a însușit din viața religioasă a poporului Izrael.

Elementele fundamentale comune ale religiei mozaice și ale celei creștine sînt reprezentate de Sfînta Scriptură a Vechiului Testament, pe de o parte din tradiția mozaică, în frunte cu cinstirea sfinților Vechiului Testament (patriarhi, proroci etc), precum și din cîteva manifestări comune ale pietății, care constau din rînduiele privitoare la post, la rugăciuni etc. Cu alte cuvinte, religia mozaică și cea creștină au o temelie comună în Revelația veterotestamentară, precum și forme comune de manifestare a pietății.

La începutul propovăduirii Evangheliei de către Mîntuitorul și de către Sfinții Săi Apostoli, noua Revelație în care consta miezul propovăduirii Evangheliei, a stîrnit mare interes, dar și mare împotrivire, atît în rîndurile mozaicilor, — și în mod firesc mai mult în rîndurile acestora —, cît și în rîndurile credincioșilor și slujitorilor altor religii, pentru că, pe de o parte, toți erau preocupați de adevărurile religioase și de manifestarea acestora, iar pe de altă parte, pentru că toți erau atașați religilor cărora le aparțineau.

Cum însă propovăduirea Evangheliei s-a adresat în primul rînd către oile cele pierdute ale poporului izrael (Matei X, 6), precizîndu-se în același timp chiar de către Domnul, că n-a venit să strice Legea (Matei V, 17), adică Revelația Vechiului Testament, atenția întregului popor izrael s-a îndreptat atît către Mîntuitorul cît și către Sfinții Săi Apostoli și către ceilalți ucenici ai Săi, cu dorința de a vedea dacă într-adevăr legea veche rămîne cum a fost sau se strică prin legea cea nouă, adică credința cea veche prin credința cea nouă.

Cu toate acestea, numărul evreilor care au primit credința creștină creștea mereu, iar înșiși Sfinții Apostoli și alți ucenici ai Domnului au menajat susceptibilitățile religioase ale lor, adresîndu-se mai întii acestora și apoi mozaicilor, pentru a-i chema la Hristos. Astfel, se știe, de exemplu, că atît Sfinții Apostoli Petru și Ioan (Fapte III, 1, V, 20—21), cît și Sfîntul Apostol Pavel (Fapte XXI, 26—27), au frecventat templul din Ierusalim și că la fel au procedat și ceilalți sfinți apostoli și ucenici ai Domnului, atunci cînd se găseau în Sfînta Cetate. De asemenea, se știe, că toți aceștia, cînd se aflau în mîsine, au frecventat sinagogile și au propovăduit mai întii în sinagogi, și că toți au practicat rînduiele Legii mozaice. Este destul să amintim în această privință, că Pavel și Varnava au propovăduit în sinagoga din Salamina Ciprului (Fapte XIII, 5), în sinagoga din Antiohia Pisidiei (Fapte XIII, 14—15, 42) și în cea din Iconiu (Fapte XIV, 1), apoi Sfîntul Apostol Pavel și ucenicul său Sila au propovăduit în sinagoga din Tesalonic (Fapte XVII, 1—2), și în cea din Bereea (Fapte XVII, 10). De asemenea, Sfîntul Apostol Pavel a propovăduit în sinagoga din Atena (Fapte XVII, 16—17) și în cea din Corint (Fapte XVIII, 1, 4), și apoi, atît singur cît și împreună cu alți ucenici, a propovăduit multă vreme în sinagogile din Antiohia Siriei, — unde a petrecut timp de un an (Fapte XI, 26) — și în cele din Efes, — unde a petrecut timp de 3 ani (Fapte XX, 31), dar nu i s-a îngăduit să propovăduiască prin sinagogi decît vreo cîteva luni, restul timpului, mai bine de doi ani, propovăduind la Efes, într-o școală (Fapte XIX, 8, 10).

Pentru a duce la îndeplinire porunca Domnului de a vesti Evanghelia mai întii poporului izrael, precum și pentru menajarea sensibilității religioase a evreilor, Sfinții Apostoli Petru și Pavel au observat riguros rînduiele Legii mozaice privitoare la rugăciuni, la ceasurile la care trebuia făcute rugăciunile, cele privitoare la curățiri și la raporturile cu cei de alte neamuri (Fapte X, 9; XVIII, 18; XXI, 26), apoi cele privitoare la sărbători și în special la ziua sîmbetei (Fapte XIII, 14—15; 42; XVII, 1—2). Ba uneori, de teama de a nu-i supăra pe evrei, atît Petru cît și Pavel s-au su-

pus rînduieților mozaice mai mult decît ar fi voit ei înșiși. Astfel, despre Petru mărturisește însuși Pavel că se teme de cei din tăierea-împrejur, și din această pricină îi supunea pe creștinii proveniți dintre păgîni obligațiilor Legii mozaice, fapt pentru care Pavel «i-a stat împotriva pe față», atunci cînd Petru venise la Antiohia (Gal. II, 11—14). Dar și Pavel l-a tăiat împrejur pe ucenicul său Timotei, fiul unei femei din neamul lui Izrael, tot pentru a-i menaja pe credincioșii mozaici, după cum citim la Fapte XVI, 3, «pentru iudeii ce erau în locurile acelea».

Deși la început, în lucrarea lor misionară, toți Sfinții Apostoli și ucenicii lor au vestit Evanghelia în mod principal fiilor lui Izrael (Fapte III, 26; XXI, 20—21 ș.a.), totuși ei nu au neglijat a-i chema la Hristos și pe păgîni, atît cînd aceștia se întîmpla să fie de față împreună cu evreii, cit și la cererea celor de alte neamuri, iar mai pe urmă chiar din pricina răzvrătirii evreilor împotriva lor și a suferințelor pe care le-au provocat propovăduitorilor Evangheliei (Fapte X, 28, 45; XI 1—3, 18, 20; XIII, 46—48; XIV, 27; XV, 3, 6, 12; XVIII, 6; XX, 21; XXI, 19; XXVI, 17, 20; XXVIII, 28).

Cum însă evreii au pretins ca Evanghelia să le fie vestită numai lor (Fapte XI, 19), sau ca cel puțin creștinii dintre păgîni să fie obligați a observa practicile legii mozaice, — în primul rînd tăierea-împrejur (Fapte XI, 1, 5, 24), — s-au stîrnit asemenea nemulțumiri și tulburări printre creștini, încît pe tema obligativității legii mozaice a trebuit să fie întrunit cunoscutul *Sinod Apostolic de la Ierusalim* (Fapte XIV), care a dus la hotărîrea de a nu-i supune pe creștinii dintre păgîni îndatoririlor Legii mozaice și de a-i dezlega de aceste îndatoriri pe evreii creștini (Fapte XV, 1—29).

Cu toate acestea însă, hotărîrea Sinodului Apostolic merendindu-se în mod special la evreii creștini, ci la cei proveniți dintre păgîni, a fost interpretată ca lăsînd evreilor creștini laîntînire de a alege între practicarea și nepracticarea rînduieților mozaice, — în primul rînd tăierea-împrejur (Fapte XI, 1, 5, 24), — s-au stîrnit tinuat a observa prescripțiile legii mozaice. Urmarea a fost, că în rîndul creștinilor au apărut două categorii de credincioși: unii care practicau legea mozaică și alții care nu o practicau.

Datorită acestei situații, în decursul dezvoltării ulterioare a vieții creștine, s-au constituit mai întîi două și apoi patru categorii de comunități locale creștine, și anume:

- Comunități formate numai din evrei creștini,
- Comunități formate numai din creștini proveniți din păgîni,
- Comunități mixte, formate din creștini proveniți atît dintre evrei cit și din păgîni.
- Lor li s-a adăugat o a patra categorie de comunități, care au prins consistență în cadrul sinagogilor, fără a se desprinde însă formal din acestea.

Cu un asemenea profil și în condițiile pe care le-am schițat abia, se înțelege că felul de organizare al celor dintîi comunități creștine a fost determinat în chip esențial de modul de organizare al sinagogilor, așa încît se poate spune în mod cu totul întemeiat, că cele dintîi comunități sau obști creștine, adică cele dintîi enorii sau parohii în sensul de astăzi, au avut un caracter de sinagogi creștine.

De fapt folosirea cuvîntului sinagogă în înțelesul de adunare de cult sau de comunitate religioasă creștină n-a întîmpinat nici o dificultate, mai întîi pentru motivul că fiind un cuvînt grecesc de circulație curentă, prin el se designa orice fel de adunare (συναγωγή) tot la fel precum și prin cuvîntul ecclesia (ἐκκλησία) se putea designa în acea vreme atît o adunare religioasă cit și una cu alt caracter. În al doilea

rind, folosirea cuvîntului sinagogă în înțelesul de adunare creștină de cult, sau în acela de comunitate religioasă creștină, era cel mai la îndemînă din practica iudaică și s-a putut adopta cu atît mai ușor, cu cît un număr însemnat de creștini proveneau dintre evrei și țineau cu strășnicie la rînduilele legii mozaice, inclusiv la terminologia uzitată în cadrul cultului mozaic.

De aceea, cuvîntul sinagogă este folosit în înțelesul de biserică, atît în Sfînta Scriptură, unde îl găsim în epistola Sfîntului Iacob (II, 2), cît și în alte scrieri din epoca apostolică și din cea postapostolică. Astfel, în epistola Sfîntului Ignatîu către Policarp al Smirnei (4, 2), apoi și la Herma (Porunca II, 9, 13, 14).

Ce-i drept însă, în mod mult mai frecvent, comunitățile creștine s-au numit biserici, chiar din epoca apostolică (Fapte V, 11; IX, 31; XI, 22, 26; XII, 1; XIII, 1; XIV, 23, 27; XV, 3, 4, 23, 41; XVI, 5; XVIII, 22; XX, 17 s.a.). Dar atît rînduilele lor de organizare socială și religioasă, cît și practicile de cult s-au orientat după modelul sinagogilor și al cultului mozaic, așa încît cu foarte puține excepții, creștinismul primar a purtat o amprentă net iudeo-creștină.

Fenomenul nîci nu este greu de explicat, dacă ținem seama, pe de o parte, de atașamentul evreilor față de vechea lor religie, chiar dacă deveneau creștini, iar pe de altă parte, de faptul că tăria adevărului revelat cuprins în Vechiul Testament avea o iradiere ce depășea cu mult pe aceea a altor religii, exercitînd o influență atît credincioșilor mozaici și creștini, cît și asupra credincioșilor altor religii.

Dar să vedem mai de aproape, cum se explică totuși, păstrarea în așa măsură a rînduilelor mozaice de către evreei care s-au încreștinat, încît ei au format o categorie distinctă de creștini, care s-au numit iudaizanți, atrăgînd și creștinii de altă proveniență decît cea evreiască la observarea acelorași rînduiele, precum și persistența iudaizanților timp foarte îndelungat în viața Bisericii.

După cum am văzut deja, temelia și justificarea comunităților creștine iudaizante, a constituit-o faptul că și creștinii au acceptat revelația veterotestamentară, cuprinsă în Biblie sau în Sfînta Scriptură a Vechiului Testament și în unele elemente ale Sfîntei Tradiții mozaice.

La acest temei, pentru chemarea la Hristos a mozaicilor, și pentru încurajarea celor ce se încreștinaseră deja, s-au mai adăugat o mulțime de factori de care s-au folosit iudaizanții pentru a da creștinismului profil mozaic sau măcar pentru a-și apăra propriile lor poziții. Între aceștia se numără, în primul rînd, folosirea limbii ebraice de către unii sfinți apostoli și de către alți propovăduitori ai Evangheliei, fapt care a avut pentru iudaizanții mozaici și nemozaici semnificația de a se continua vestirea cuvîntului lui Dumnezeu în vechea limbă a Sfîntei Scripturi, și de a se considera vestirea cea nouă ca o simplă continuare a celei vechi.

Același înțeles și aceeași semnificație s-a dat și faptului că cel puțin una dintre Evanghelii (cea de la Matei) a fost scrisă în limba ebraică. Tot în limba ebraică au mai fost scrise și unele evanghelii apocrife, precum și alte texte religioase de mare circulație în epoca creștinismului primar. Este adevărat că se trage la îndoială existența unei Evanghelii în limba ebraică, dar considerațiile care se fac pentru justificarea unei asemenea atitudini, nu numai că sînt cu totul improvizate, ci par de-a dreptul ridicole prin lipsa de orice optică istorică și religioasă pentru înțelegerea epocii de care se tratează, iar altele sînt de inspirație pur fariseică sau de-a dreptul antiiudaică.

În afară de Evanghelia ebraică și de alte scrieri din aceeași vreme sau din epoca postapostolică, și Epistola Sfîntului Apostol Pavel către evrei, — cu tot conținutul său

contrar orientării iudaizante, — a fost socotită de către iudaizanți ca o recunoaștere și oficializare a poziției majore, chiar principale, pe care și-o revendicau ei între creștini. Aceeași semnificație i-au dat aceștia și dialecticii rabinice pe care o folosește Sfântul Apostol Pavel în toate scrierile sale, și pe care a folosit-o cu mare efect și în lucrarea sa misionară.

La toate cele arătate, se mai adaugă și o influență trecută cu vederea în mod sistematic, dar prezentă și vie pînă în zilele noastre în lucrarea pastorală a Bisericii, și anume influența rinduilelor de pastorație, practicate în sinagoga iudaică și păstrate în anumite părți din Talmud. Cunoașterea acestora și compararea lor cu diferite scrieri vechi creștine de conținut pastoral, arată nu numai o izbitoră asemănare pe alocuri, ci chiar o influență directă și evidentă a Talmudului asupra scrierilor respective.

Toate cauzele relevate au favorizat păstrarea și transmiterea în așa măsură a rinduilelor mozaice în viața creștină de către iudaizanți, încît atît practicile de cult, cît și cele de organizare socială a comunităților creștine și-au însușit un profil mozaic, ale cărui elemente caracteristice se păstrează pînă azi. Ce-i drept, unele dintre ele au dispărut cu timpul, dar există totuși o Biserică veche cu foarte bună întocmire, care și-a însușit de la început numeroase rinduieli mozaice și le păstrează pînă astăzi cu sfîntenie, dîndu-le exact semnificația veterotestamentară. Aceasta este Biserica din Etiopia, veche Biserica ortodoxă, în care, spre exemplu, se mai păstrează în cult dansurile sacre, tobele, precum și tăierea-împrejur.

Dintre practicile de cult ale iudaizanților, cea mai caracteristică ce s-a păstrat pînă astăzi în întreaga creștinătate, este aceea a «*mielului pascal*», care are o origine net iudaică. A doua practică legată de cea dintîi, și chiar mult mai caracteristică decît ea, este aceea care se referă la *data serbării Paștilor*, de către creștini, unii dintre ei mai tînd și azi să le serbeze odată cu iudeii, întemeiați pe textul: «*Să fie blestemat cel ce nu sărbătorește Paștele în ziua de 14 Nisam*» (II Moisi). Acest blestem biblic, este socotit, sau cel puțin a fost socotit multă vreme, ca operant și pentru creștini, fie că aceștia proveneau dintr-o mozaică, fie că aveau altă proveniență.

Pe tema datei serbării Paștilor, așa cum o practicau și cum o preconizau iudaizanții, Biserica a luat felurite măsuri, stabilind prin Sinodul I Ecumenic și prin unele canoane întemeiate pe hotărîrea acestui sinod, ca Sfintele Paști să fie serbate în prima duminică cu lună plină după echinocțiul de primăvară, iar niciodată împreună cu iudeii (*can. 7, 70 Apost., 1 Antiohia*).

Dar, sărbătoarea curentă care se găsea în centrul cultului mozaic, era aceea a zilei de *sîmbătă*. La această sărbătoare iudaizanții n-au renunțat niciodată, ci din contra, au căutat să o impună ca obligatorie și pentru creștini. Mai tîrziu, ei au conștientizat că trebuie să serbeze și duminica, dar în primul rînd sîmbăta. Ei au mai păstrat totodată și alte sărbători mozaice, iar împreună cu ele diverse rinduieli privitoare la curățiri, la post, la rostirea unor anumite rugăciuni și în special a *psalmilor*, la folosirea azimei etc.

Numeroși creștini dintre cei de alte neamuri, au practicat și ei, împreună cu iudaizanții, toate aceste rinduieli ale legii mozaice. Cu deosebire *serbarea sîmbetei și cîntarea psalmilor* au fost îmbrățișate pe scară atît de mare, încît *psalmii au pătruns și s-au înrădăcinat în cultul creștin* în așa măsură, încît și astăzi constituie o parte însemnată a lui, iar sîmbăta a fost serbată uneori alături de duminică, iar alteori în exclusivitate de unele dizidențe sau secte creștine. Ceea ce însă, — prin caracterul său aparte, legat de anumite reguli de igienă, — a constituit chiar o piatră de grea

încercare și de sminteală pentru creștinii iudaizanți neproveniți dintre mozaici, a fost *tăierea-împrejur*, a cărei practicare iudaizării au continuat s-o observe timp îndelungat, și au încercat să o impună tuturor creștinilor ca semn al legământului fără de care socoteau că nu există mântuire. Fărăste că ei practicau și botezul creștin, dar în prealabil îndeplineau ritualul tăierii-împrejur, și se socoteau, în felul acesta, arvuțiți pentru mântuire atât după rânduielele legii vechi, cât și după rânduielele legii noi.

Se poate spune, că ei practicau în realitate un îndoit botez așa după cum practicau și un post îndoit, unul după legea veche și altul după legea nouă, precum și un rit îndoit de curățire, prin spălări și voturi după rânduielele legii vechi, și apoi prin pocăință după rânduielele legii noi.

Dar, după cum s-a mai spus, o influență deosebită a avut sinagoga iudaică și rânduielele ei de organizare, asupra comunităților locale creștine, adică asupra sinagogilor creștine sau asupra bisericilor în sens restrâns, adică asupra enoriilor, care s-au organizat după modelul sinagogilor iudaice. Precum se știe, fiecare sinagogă avea un înfiistător, care se numea învățător de lege și care îndeplinea o funcție asemănătoare cu aceea a episcopilor și apoi a preoților din fruntea enoriilor sau a parohiilor. Sînt caracteristice în această privință, rânduielele și povățuirile date de Sfîntul Apostol Pavel pentru episcopi și pentru preoți, rînduiele și povățuiri care amintesc pe cele după care trebuia să viețuiască și să lucreze înfiistătorii sinagogilor.

Și precum la templul din Ierusalim exista un sinedriu format din bătrîni cu experiență, tot la fel existau și în cadrul sinagogilor sinedrii mai mici, adică mici consilii de bătrîni, după modelul cărora s-au organizat și consiliile creștine asemănătoare, numite fie presbiterii — pentru unitățile locale sau mai mici, — fie sinoade, — pentru unitățile mai mari.

În afară de cultul practicat în cadrul sinagogilor, activitatea cea mai caracteristică pe care o desfășurau acestea, a fost aceea de asistență socială, activitate preluată și amplificată apoi de către comunitățile locale creștine, începînd cu cea din Ierusalim încă de pe vremea Sfîntilor Apostoli (Fapte II, 45—46; IV, 32—35; VI, 1—2). După cum se știe, Sfîntul Apostol Pavel este cel care în lucrarea sa misionară a organizat și a stimulat lucrarea de asistență socială atât în cadrul comunităților sau bisericilor locale, cât și pe scara mai largă, provincială sau chiar ecumenică, așa zicînd (Fapte XI, 29; Rom. XV, 26—27; I Cor. XVI, 1—3).

Cu un asemenea profil inițial, cultic și organizatoric, inspirat și influențat de rânduielele sinagogilor iudaice, atât comunitățile iudaizante cât și cele meiudaizante au continuat tradiția mozaică ducînd-o și sădînd-o în așa fel în viața creștină, încît ea s-a înrădăcinat și prezența ei mai poate fi identificată și astăzi în unele manifestări și rînduiele despre care de obicei nici nu se mai știe că sînt de proveniență mozaică.

Măsuri luate de Biserică împotriva iudaizanților. — Cu toată largă toleranță arătată iudaizanților atât de către Sfinții Apostoli cât și de către ceilalți propovăduitori din epoca apostolică și postapostolică și cu toată interdicția din partea Sinodului Apostolic de la Ierusalim de a se practica rînduielele legii mozaice de către creștini, la acestea nu numai că nu s-a renunțat, ci din contră. Căci, interpretîndu-se toleranța cîrmuitorilor apostolici și postapostolici ai Bisericii, ca atitudine de favorizare a iudaizanților, iar hotărîrea Sinodului Apostolic ca nereferîndu-se decît la creștinii proveniți dintre păgîni, nu și la cei proveniți dintre evrei, s-a stăruit în practicarea rînduielelor mozaice de către creștinii evrei, ca și de către cei ce au făcut cauză comună cu ei sub numele de iudaizanți.

Față de această atitudine, care era împreună și cu un exclusivism sau separatism de tip sinagogal iudaic, atitudine care prejudicia în mod grav lucrarea misionară de răspândire a creștinismului în lume, unii cirmuitori ai Bisericii din epoca post-apostolică, iar mai târziu diverse sinoade, a trebuit să ia măsuri pentru îngădirea practicilor iudaizante și pentru afirmarea caracterului universal al creștinismului.

Aceste măsuri s-au împus cu atât mai mult, cu cât chiar din epoca apostolică, religia creștină a fost calificată, de unii dregători ai statului roman ca și de către unii oameni de cultură, drept o sectă iudaică, provocatoare de gâlcevi și de tulburare în viața religioasă a imperiului. Din această cauză chiar și unul dintre împărați, Claudiu (41—54) a dispus îndepărtarea din Roma a tuturor evreilor.

Cele mai grăitoare îndrumări date creștinilor pentru a renunța la practicile iudaizante, și care sînt în același timp și dovezi ale îndărătniciei cu care se păstrau acestea, se cuprind în epistola Sfîntului Ighațiu al Antiohiei către *Magnesieni*. El îi înfîierează pe iudaizanți (8, 1—2; 10, 3) și recomandă să nu se mai serbeze sîmbăta de către creștini (9, 1).

Cum însă și iudaizanții și neiudaizanții continuau să serbeze sîmbăta pe lîngă duminică, apoi să frecventeze sinagogile iudaice aprinzînd lîmînări în ele și practicînd comuniunea de rugăciune cu mozaicii, observînd posturile după rînduielele legii vechi și prăznuind chiar împreună cu iudeii anumite sărbători sau participînd la slujbele ocazionate de acestea și schimbînd în mod frecvent daruri de sărbători cu mozaicii, de la care primeau și foloseau, după rînduielele legii vechi, chiar și azime, iar mai presus de toate prăznuiau sîntele Paști creștine la aceeași dată cu evreei, observînd și rînduielele Paștilor mozaice, — numeroase canoane, unele provenite din epoca de dinaintea Sinodului I Ecumenic, iar altele de după acest sinod, interzic sub sancțiună toate aceste practici.

Astfel Canonul 70 apostolic dispune că «dacă un episcop, un presbiter sau un diacon, sau oricare dintre slujitorii Bisericii, ar posti împreună cu iudeii sau ar prăznuii cu aceștia, sau și în cazul că ar primi de la ei daruri de sărbători, cum ar fi azima sau ceva de acest fel, să fie supus pedepsei caterisirii». Iar în privința credincioșilor simpli, dispune ca, pentru aceleași fapte, să fie supus excomunicării.

Relativ la credincioși Canonul 71 apostolic dispune că dacă aceștia ar întra în sinagoga iudeilor în zilele de sărbători ale acestora, sau ar aprinde lîmînări, să fie supuși aceleiași pedepse a excomunicării. Aceleași pedepse ca și canonul 70 și 71 apostolic, le prevede și canonul 74 apostolic, atît pentru clerici cît și pentru laici, în cazul cînd vreunul dintre ei ar întra în sinagoga iudeilor pentru a se ruga împreună cu aceștia.

Canoanele ceva mai târziu ale sinodului de la Laodiceea (343—381), interzic creștinilor să fie iudaizanți și în special să serbeze sîmbăta și să nesocotească duminica, aruncînd anatema asupra tuturor iudaizanților (*canonul* 29). De asemenea, îi opresc pe creștini, fie clerici fie laici să primească darurile de sărbători de la iudei și în special azima, precum și să țină sărbătorile împreună cu aceștia (*canoanele* 37—38).

Măsuri speciale s-au luat de către Sinodul I Ecumenic împotriva iudaizanților, stabilind rînduiala deja menționată cu privire la data serbării Paștilor. În temeiul hotărîrii respective a acestui sinod, și referindu-se în mod evident la ea, unul din canoanele numite apostolice, dar de fapt de proveniență foarte târzie, dispune, că «dacă vreun episcop, sau presbiter, sau diacon, va sărbători sînta zi a Paștelui îm-

preună cu iudeii înainte de echinoctiul de primăvară, să se caterisească» (*canonul 7 apostolic*).

Referindu-se în mod direct la hotărârea Sinodului I Ecumenic și menționând-o pentru prima dată în mod expres într-un canon sinodal local de la Antiohia (an 341), după ce constată că mai există clerici care nesocotesc «hotărârea sfântului și marelui sinod de la Niceea... despre sfânta sărbătoare a mîntuitoarelor Paști...» și că unii ca aceștia serbează Paștile împreună cu iudeii, dispune că cei ce vor mai îndrăzni să facă acest lucru de aici înainte «pentru stricarea credincioșilor și tulburarea Bisericii», să fie supuși caterisirii, iar cei ce vor rămîne în comuniune cu ei, să fie ex-comunicați.

Tot împotriva practicii iudaizante, privitoare la data serbării Sfințelor Paști, cuprinde o dispoziție și canonul 7 al Sinodului II Ecumenic.

Din prevederile canoanelor menționate, se vede că iudaizantii continuau cu îndărătnicie nu numai să practice ei rînduielele legii mozaice, inclusiv, și mai ales, cea privitoare la data serbării Sfințelor Paști, ci făceau și prozeliti chiar și în veacul IV. Se știe de altfel, că ei au continuat să existe și în veacurile de mai tîrziu fapt pentru care s-au luat măsuri împotriva lor inclusiv prin unele legi ale statului roman și apoi ale celui bizantin, ca în cele din urmă și sinodul VI Ecumenic (692), tot pentru rațiuni religioase, să ia, prin canonul 11, măsuri de izolare față de evrei.

Din faptul că în unele canoane apostolice (64 și 71) se vorbește în mod expres de «*sinagoga iudeilor*», iar nu simplu de «*sinagogă*» ca locaș de cult al mozaicilor, rezultă clar, că precizarea care se face prin expresia «*sinagoga iudeilor*», era trebuitoare în epoca respectivă pentru a nu se confunda cu «*sinagoga creștină*», nume care încă se mai întrebuița.

CONSIDERAȚII FINALE

Făcînd abstracție de paralelismul care se poate stabili, pe de o parte, între slujitorii Bisericii creștine la începuturile sale și între slujitorii sinagogii iudaice, precum și între modul de organizare al locașurilor de cult mozaice și al celor creștine, mai trebuie să menționăm, că dintre rînduielele de organizare a lucrării religioase din cadrul Bisericii, cele privitoare la catehumeni și la penitenți, — cu categoriile respective a fiecăreia dintre aceste două grupe, — își aveau prototipul sau modelul în rînduielele privitoare la prozeliti și la penitenții mozaici.

După cum s-a putut vedea, iudaizantii prin care s-a extins și s-a impus în mod hotărîtor influența legii mozaice asupra creștinismului au pus cea mai mare greutate pe rînduielele mozaice de cult. Acest fapt a dus inevitabil atît la modelarea cultului creștin după cel din sinagoga iudaică, așa cum se prezenta acesta în veacurile primare ale creștinismului, cît și la modelarea, pe baza rînduielelor de cult și ca răsfrîngere a acestora în afară, a organizării sociale a sinagogilor creștine, adică a primelor comunități de credincioși creștini. Atît un aspect cit și celălalt al organizării vieții creștine sub influența rînduielelor legii vechi, sînt importante pentru buna întocmire inițială și pentru desfășurarea ulterioară a întregii lucrări creștine.

Ca să pricepem mai ușor și în mod corespunzător adică în mod cit mai real, însemnătatea acestui lucru, este necesar că recurgem la o considerație foarte simplă în fond, întemeiată pe constatarea paralelismului dintre rînduielele legii vechi și rînduielele legii noi, cu alte cuvinte ale sinagogii iudaice și ale sinagogii creștine.

În ce constă miezul acestei constatări ?

În faptul că, în cadrul cultului mozaic și al modului de organizare a sinagogii iudaice, s-a păstrat revelația veterotestamentară și întreg ansamblul de pietate, care, pe de o parte, a asigurat păstrarea revelației, iar, pe de altă parte, a reprezentat iradierea acesteia asupra vieții credincioșilor mozaici.

Același lucru s-a petrecut și cu Biserica sau cu sinagoga creștină. Numai în cadrul cultului, și numai prin corespunzătoarea întocmire socială a comunităților creștine (după rînduieii iradiate din cele statornicite în cult, s-a păstrat și revelația neotestamentară, ca și toate formele de pietate și atmosfera pe care o degajă acestea, ca expresii ale adevărului revelat, și deopotrivă, ca ambianță religioasă-morală, care a facilitat și asigură păstrarea revelației.

Se înțelege, însă, că — așa precum odinioară la Sinodul Apostolic întreaga Biserică a avut conștiința că lucrarea ei se săvîrșește sub oblăduirea Sfintului Duh, și a dat expresie acestei conștiințe prin formula «Păruți-i-s-a Duhului Sfint și nouă» (Fapte XV, 28), și așa precum citim în unele locuri din cartea Faptelor Apostolilor, că Duhul Sfint i-a îndrumat, i-a trimis și i-a călăuzit pe Sfinții Apostoli în diverse părți ale lumii pentru propovăduire (Fapte I, 8; XVI, 6—7), iar uneori i-a oprit de a se duce în direcțiile în care doreau ei sau ucenicii lor (Fapte XVI, 6—7) — nu încape nici o îndoială, că întreaga întocmire și lucrare a Bisericii s-a făcut și s-a desfășurat sub călăuzirea Sfintului Duh. Ca urmare, și adoptarea sau închegarea sub influență sau alta a formelor de cult ale Bisericii, ca și a rînduieilor sale de organizare socială, trebuie înțelese și îtilouite numai în această lumină și în perspectiva pe care ne-o deschide ea. Căci, cu toată filiația care se poate stabili între formele vieții creștine și acelea veterotestamentare după care s-au modelat ele, fără prezența și lucrarea Duhului Sfint în Biserică, aceste forme ar fi fost fără însemnătate și fără eficiență mintuitoare.

Cu toate acestea, și formele de care se tratează nu pot fi privite în sine ca fără semnificație prin ele însele și prin originea lor, pentru că, dacă le situăm în cea mai largă perspectivă soteriologică, ele trebuie socotite ca reprezentînd, în primul rînd, mijlocul prin care se îngemănează în chip vizibil, material, adică într-un mod potrivit finii noastre, revelația veterotestamentară cu revelația neotestamentară, iar în al doilea rînd, ca reprezentînd în aria de lucrare temporală sau istorică a mîntuirii neamului omenesc, a doua și singura desăvîrșită treaptă pe scara acestei lucrări mintuitoare.

Ținînd seama de orizontul general religios, privit în perspectiva soteriologică, pe care ni-l deschide și ni-l lămurește măcar în contururi generale dar suficiente, înfățișarea legăturii dintre rînduieile cultice și organizatorice ale Legii vechi și dintre acelea ale Legii celei noi, ne putem da seama, că această legătură servește și astăzi și oricînd, o oază ce poate fi situată atît în ecumenismul creștin, cit și în acela al oricăror contradicții din viața religioasă a lumii.

ASPECTUL TEANDRIC AL BISERICII*

Temeiul aspectului teandric¹ al Bisericii se află în persoana Mântuitorului Iisus Hristos, iar teandristmul Bisericii se înțelege numai ca fenomen fundamental integrat raportului ce există între cele două firi în persoana unică a Mântuitorului, ca o prelungire la nivel uman a corelației perfecte dintre divinul și umanul lui Hristos. Însăși nota de perfecțiune a raportului întîm din persoana Mântuitorului ar fi umbrită, sau cel puțin, insuficient sesizată, dacă Biserica n-ar constitui un mediu teandric.

Prin prisma aspectului ei teandric «Biserica e așezămîntul, mediul, în care noua umanitate, făptura nouă se coace prin desăvîrșire pe măsura vârstei perfecte a lui Hristos»².

Din întîma legătură a celor două firi în persoana lui Iisus Hristos se naște și crește teandristmul Bisericii, în același fel în care el este prezent și activ în persoana Fiului Întrupat, prefăcînd trupul tainic al Domnului după chipul firii dumnezeiești, încît să se poată spune că nu mai e Biserica aceea care trăiește, ci Hristos este cel ce trăiește în ea (Gal. II, 20)³.

Prin Biserica, Dumnezeu ne poate vorbi rămînînd fără amestec cu lumea, dar, de asemenea, fără distanță față de ea⁴.

1. *Legătura cu Iisus Hristos, prin Duhul Sfînt, în Biserică.* — Considerînd Biserica o împletire armonioasă a unui flux și reflux teandric, punctător al dragostei Tatălui, prin Fiul, în Duhul Sfînt — la credincioși și de aici înapoi la Tatăl, într-un circuit divino-uman⁵, ea este mijlocul prin care s-a împlinit planul veșnic al dragostei Treimii de refacere a umanității după chipul ei, de participare a acesteia la viața dumnezeiască⁶.

Prin lucrarea Sfîntului Duh în Biserică, credincioșii se află în relații personale cu fiecare din persoanele Sfîntei Treimi, în comuniune de dragoste și ascultare cu

* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul pregătirii pentru doctorat în teologie, a fost alcătuită sub îndrumarea Domnului Profesor Nicolae Chițescu, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Cuvîntul «teandric» este folosit pentru prima dată de Dionisie Pseudo-Areopagitul în expresia „θεανδρική ἐνέργεια“ cu referire la teandria noii activități a Mîntuitorului, înrudită cu modul inexprimabil al interpătrunderii firilor Sale ((*Epist. IV-a către Gatul*, P.G., III, 1072). Excluzînd operațiile pur divine, toate lucrările lui Hristos trebuie să fie numite teandrice, pentru că «activitatea Lui omenească n-a fost lipsită de activitatea Lui dumnezeiască, iar activitatea Lui dumnezeiască n-a fost lipsită de activitatea Lui omenească, ci fiecare este considerată împreună cu cealaltă» (Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, tr. de Pr. D. Fecioru și Pr. Ol. N. Căciulă, «Izvoarele Ortodoxiei», București, 1938, p. 216 ; vezi și : C. Chopin, *Le Verb incarné et rédempteur*, Paris, 1961, p. 104—106).

2. Nicolae Arseniev, *Biserica Răsăriteană*, tr. din fr. de † Tit Simedrea, București, 1929, p. 120.

3. Prof. Nicolae Chițescu, *Biserica, trupul tainic al Domnului*, București, 1942, p. 30.

4. *** *Vers une Eglise pour les autres*. Documents du Département d'Etudes sur l'Evangélisation, Conseil oecuménique des Eglises, rassemblés par Georges Casalis, Walter J. Hollenweger, Paul Keller, Genève, 1966, p. 34.

5. Ioan Karmiris, *The Ecclesiology of the Three Hierarchs*, în «The Greek Orthodox theological Review», 1960—1961, nr. 2, p. 182, apud Pr. Prof. D. Stăniloae, *Transparența Bisericii în viața sacramentală*, în «Ortodoxia», XXII (1970), nr. 4, p. 516.

6. Yves de Montechevil, *Aspects de l'Eglise*, Paris, 1948, p. 59.

fiecare din Ele, și nu într-o meditație asupra unui principiu impersonal. Acesta este de fapt, scopul superior al teandriei Bisericii.

Modalitățile interpenetrării umanului cu divinul în Biserică și deci ale legăturii credinciosului cu Hristos, sînt diferite și dirijate — sub aspect vizibil — de credințioși ce activează în virtutea unei puteri divine: «Cuvîntul lui Dumnezeu este anunțat într-o limbă omenească... Întîlnirea cu Domnul cerului se realizează în cadrul unei simple Liturghii, darurile spirituale, care procură viața divină, au aparențele pîinii și a vinului. Fugitivă vorbă umană este punctoarea puterii divine a iertării»⁷.

Biserica este trupul lui Hristos. Prin ea se manifestă Dumnezeirea, avînd imprimată în sine specificul întemeietorului ei. Membrele acestui mare trup au fiecare o funcțiune specială în vederea binelui ansamblului și este o datorie esențială pentru fiecare, aceea de a se achita de datoria sa cît mai bine, pentru ca Biserica să devină plinătatea «celui ce a împlinit toate întru toți» (Efes. I, 23). Nimic altceva nu pare să oglindească mai bine natura teandrică a Bisericii decît acești doi termeni: trup și plinătate, care sînt corelativi (unul explicînd pe celălalt) și adînc ancorați în duhul Bisericii⁸.

Dar acest trup nu este cu totul identic cu unul obișnuit. El este un trup al membrilor care gîndesc, adică orice fenomen este diferit de unul asemănător care se petrece într-un trup obișnuit și fiecare membru al trupului Bisericii se manifestă în chip diferit. Or noi sîntem capabili, prin gîndire, să depășim limitele noastre proprii și să ne asociem la efortul comun, considerînd pe Hristos Capul trupului tainic al Bisericii, ale cărui membre sîntem.

Deci, primind pe Hristos în Biserică, vom acționa în concordanță cu celelalte mădulare ale lui Hristos, după voia Capului, care este și voia noastră, fiecare mădular servind Capul și avînd imprimat în sine specificul Capului, exprimînd efectiv voința acestuia și afirmînd poziția sa centrală în Biserică. Cu toate acestea Biserica nu se face părtașă însușirilor personale ale trupului Mîntuitorului, ci «legătura trupului Bisericii cu cel fizic, personal, al Mîntuitorului, nu e una de identitate, ci de asemănare. Sfințenia ei nu-i este esențială, ci împărtășită, mădularele acestui trup au o legătură nemijlocită cu celelalte membre și cu întreg trupul și una mijlocită de alte membre, sau de Biserică, cu Hristos. Prin aceasta se fac ele membre ale lui Hristos și viața lor se petrece în Hristos»⁹.

Biserica, deși este o existență teandrică a două naturi, a două voințe inseparabil unite — unirea creaturii cu Dumnezeu, realizată în persoana lui Hristos — totuși, în persoanele credincioșilor, care sînt ipostasile multiple ale naturii sale, ea nu atinge perfecțiunea sa decît virtual. Natura teandrică a Bisericii înlesnește însă ascensiunea spre desăvîrșire, deoarece aceasta depinde de fericita conjugare a stăruinței credinciosului într-o înălțare spirituală, cu ajutorul dumnezeiesc trimis lui în acest scop. Pe de o parte Biserica primește de la Hristos viața divină și toate darurile, iar pe de altă parte, Biserica, plinătatea lui Hristos, îl «completează» și îl «desăvîrșește», permițîndu-i să-și continue rolul Său de Răscumpărător.

Hristos, intrupîndu-se, a reunit în Sine natura creată și natura necreată, în scopul de a permite ipostaselor omenești să se ridice la Dumnezeu, să reunească în ele harul necreat cu natura creată, în Duhul Sfînt¹⁰.

7. Rudolf Schnackenburg, *L'Eglise dans le Nouveau Testament*, traduit de l'allemand par R. L. Oechslin, Paris, 1964, p. 160—161.

8. G. Florovsky, *Le corp du Christ vivant*, în «La Sainte Eglise Universelle», Neuchâtel, 1948, p. 20.

9. Prof. Nicolae Chițescu, *op. cit.*, p. 32.

10. Vladimir Lossky, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, 1944, p. 183.

Biserica, loc teandric de întâlnire și penetrare a divinului cu umanul, își are izvorul în întrupare și împlinirea în Cincizecime: «Esența Bisericii este viața divină descoperindu-se în viața făpturilor; este îndumnezeirea făpturilor prin puterea întrupării și Cincizecimii»¹¹. Numai natura teandrică a Bisericii face posibilă «îndumnezeirea credincioșilor», deoarece acest fenomen se manifestă prin adâncul actului teandric în-suși. «Îndumnezeirea credincioșilor», deși unică în esență, primește în scrierile patristice mai multe nuanțe. Astfel «apologetii pretăuiau mai mult nestrictăciunea... Sfântul Irineu nemurirea, alexandrinii gnosa cu cohorta ei de daruni și, în sfârșit, Părinții veacului IV—V și următoarele, fac din îndumnezeire nu numai ideea forță a întregii pietăți creștine, ci montarul dogmelor hristologice și treinice — praporul trăirii în Hristos»¹². Iisus Hristos, ca Dumnezeu adevărat, îndumnezeiește făptura «de drept» la întrupare; prin împărțășirea cu Sfintele Taine, o îndumnezeiește de fapt¹³. Prin Taine natura noastră intră în uniune cu natura divină din ipostasul Fiului, dar pentru ca această unire să fie deplină, trebuie ca ipostasele umane să devină, asemenea persoanei lui Hristos, «din două naturi», reunind în ele natura creată cu plenitudinea harului¹⁴, cu divinitatea ce o conferă Sfântul Duh fiecărui membru al trupului lui Hristos și deci fiecare credincios să trăiască în conformitate cu învățătura lui Hristos¹⁵.

Armonioasa interpenetrare a umanului cu divinul și deci indestructibila legătură intimă a credincioșilor cu Hristos — ca rod al acestei întrepătrunderi — se realizează abia atunci când luarea Duhului Sfânt găsește un teren prielnic în ogorul spiritual al credincioșilor. Nu singur harul pune pe credincios în raport teandric cu izvorul lui, ci, pentru a intra în acest raport este necesară adevărată voința sa. Însă, pe de altă parte, rolul Bisericii în legătura tainică cu Hristos, este de o covârșitoare importanță, pentru că uniunea interioară cu Domnul se naște numai în Biserica văzută și prin ea se cultivă și progresează. «Numai Biserica văzută cultivă sentimentul religios, fiindcă formarea lui adevărată și divină presupune întotdeauna o societate văzută și un așezământ văzut cu care este legat și de care este animat. Numai Biserica văzută este viștiernicul și învățătorul temeinic al cuvintelor veșnice ale credinței și izvorul limpede al puterii răscumpărătoare a crucii...»¹⁶.

Legătura strânsă dintre Iisus Hristos și Biserica, dintre partea ei văzută și cea nevăzută este înfățișată de Sfânta Scriptură prin unele imagini prin care Biserica este prezentată ca fiind trupul (Efes. I, 23) și mireasa (Efes. V, 25) lui Hristos, sau casa lui Dumnezeu (I Tim. III, 15). În Biserica, partea nevăzută (Dumnezeu, harul, unirea cu Domnul prin credință) nu lucrează prin sine, ci își află instrumentul de manifestare în partea văzută (credința mărturisită în chip exterior, tainele, ierarhia, membrii Bisericii).

Dar organismul teandric al Bisericii este cu totul altceva decât numai organizarea ei socială și vizibilă. El ființează numai prin prezența și activitatea teandrică a ambelor elemente, văzut și nevăzut, întrucât negând unul sau altul din ele, negăm întreg organismul teandric.

11. Sergiu Bulgacov, *Ortodoxia*, în rom. de Nicolae Grosu, Sibiu, 1933, p. 4.

12. Prof. Nicolae Chițescu, *Natura Sfântului Har*, București, 1944, p. 41. Vezi și lucrarea aceluiași autor: *Despre îndumnezeirea credincioșilor. De ce nu primesc romano-catolicii această învățătură*, București, 1938, p. 21 ș. u. 13. *Ibidem*.

14. Sf. Maxim spune că noi trebuie să reunim «prin dragoste natura creată și natura necreată, făcându-le să apară în unitate și identitate, prin dobândirea harului» (Sf. Maxim, *De ambiguis*, P.G., XCI, 1308 B). 15. Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 178.

16. Hristu Andrusos, *Simbolica*, trad. de Ț. Iustin Moisescu, Craiova, 1955, p. 66.

Recurgînd la o paralelă cu Iisus Hristos, Biserica este o existență a două naturi, a două voințe, a două operații inseparabile și distincte în același timp și deci ea are o structură hristologică. Această structură hristologică determină o acțiune necesară și permanentă a Duhului Sfînt în Biserică, acțiune funcționabilă prin raportul teandric cu Hristos¹⁷. Iisus Hristos, trimițînd Duhul Sfînt, își face prezentă însăși lucrarea Sa în lume și cu deosebire în Biserică, «trupul» Său, pentru că Cel trimis este de aceeași ființă cu El. Duhul Sfînt, în Biserică, stabilește o relație personală între credincioși și Hristos, desigur, superioară (ca mod de realizare și efect) unui raport obișnuit între două persoane; două persoane interferează prin unitate de interese, preocupări sau sentimente, susținute la un nivel uman, cîtă vreme legătura cu Hristos este susținută și se dezvoltă prin taina prezenței aceluiași Duh Sfînt în două persoane. Prezența minunată a Duhului Sfînt în credincios face ca întruparea Logosului să-i fie accesibilă. Există aici un fel de asimilare, de o parte și de alta: Dumnezeu se încadrează naturii umane a credinciosului iar natura umană a acestuia se asimilează vieții divine. Pe de altă parte, deoființimea lui Hristos cu Duhul Sfînt exclude prezența unui mijlocitor neutru față de cauza celor doi parteneri ai actului teandric. Dacă un raport de înțimitate între două persoane este slăbit de prezența unui mijlocitor, neputînd să dobîndească nota de sinceritate perfectă, posibilă în cazul unui raport direct, în Biserică însă, Duhul Sfînt, ca persoană, nu numai că nu diminuează stabilirea unui raport de la persoană la persoană între Hristos și credincioși, ci, dimpotrivă, numai prin El acest raport se poate realiza în formă deplină, numai El face posibilă aceea minunată reciprocitate, în care dăvinul se dă umanului și umanul se înalță la divin.

Consecințele legăturii cu Iisus Hristos sînt profunde pentru credincios; el nu suferă o simplă influență ca cea a unei cauzalități morale (sfat, poruncă)¹⁸, ci în el se operează o transformare radicală într-o direcție spirituală și ascendentă, ca rod al lucrării de sfințire a ceea ce este natural prin transcendent¹⁹. Credinciosul pășește într-o prefacere duhovnicească cu toată făptura sa; însuși trupul e cuprins în această lucrare și aceasta-l determină pe Sfîntul Apostol Pavel să-l numească «templul Duhului»²⁰. În felul acesta Biserica devine o obște a tuturor făpturilor transformate în Dumnezeu, asupra cărora se revarsă harul Duhului. «De la leagăn și pînă la mormînt și dincolo de mormînt, Biserica însoțește pe credincios la toate răspîntiile...»²¹.

Efectul cel mai profund al legăturii teandrice a Bisericii cu Iisus Hristos este comunicarea harului. Prin har credincioșii pot intra în relație cu persoanele Sfîntei Treimi. Acest lucru este mult mai mult decît posesia unei puteri impersonale prin primirea harului (cum susțin romano-catolicii) și oferă suportul real pentru progresul spiritual al credincioșilor; aspectul teandric al Bisericii astfel înțeles, corespunde dinamismului ei.

Noi sîntem chemați să construim în teandria Bisericii persoana noastră în harul Duhului Sfînt și acest lucru este cu atît mai posibil cu cît noi construim pe un fundament deja constituit, pe o piatră neclintită, care este Hristos, Cel care conține natura noastră în persoana Sa divină²². Dar aceasta nu înseamnă că aspectul teandric al Bisericii ar da posibilitatea persoanei creștinului de a deveni o pătînică a lui Hristos²³ și nici chiar Bisericii, pentru că teandrismul ei nu-i contopire de persoane,

17. Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 183-184.

18. A. S. Homiacov, *L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de L'Eglise d'Orient*, Lausanne, 1872, p. 115. 19. Nicolae Arseniev, *op. cit.*, p. 43.

20. *Ibidem*, p. 91.

21. *Ibidem*, p. 41.

22. Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 180.

23. Trupul lui Hristos este inseparabil de Hristos, dar el nu este în sensul strict al cuvîntului, Hristos. Vorbînd de Biserică, se poate spune că ea este Hristos, înțelegînd că

ci flux și reflux de viață personală, iar unității în Hristos îi corespunde diversitatea în Duhul Sfânt, în jurul lui Hristos. Acesta este sensul ecleziologic al Cincizecimii; atunci când credincioșii se găseau «toți împreună», «lămbile» de foc se așezară câte una pe fiecare din ei (Fapte II, 1—4). Cincizecimea a făcut din trupul lui Hristos mijlocul prin care fiecare persoană umană găsește drumul său propriu spre Hristos²⁴; credinciosul nu regăsește în Biserică vreun lucru care să-i fie străin, ci se regăsește pe sine în forța uniunii sale spirituale și intime cu Hristos, regăsește ceea ce este perfect în el, curățindu-și impuritatea existenței sale prin puterea dragostei lui Iisus Hristos, împărtășită lui prin Duhul Sfânt²⁵.

Înglobarea creștinilor în minunata unitate-plurală a Bisericii exprimă rostul Duhului Sfânt, ale cărui energii, revărsate prin Tainele Sfinte ale Bisericii purifică trupurile și se comunică sufletelor; în acest sens spuneau Sfinții Părinți că harul lucrează asupra sufletului ca sculptorul asupra marmorei sau asupra bronzului²⁶. Prin Tainele și riturile sfinte ale Bisericii are loc o sfințire a făpturii și a întregii pinze a vieții prin puterea Duhului. Acest lucru îl ilustrează cu deosebire Taina Nuntii, prin care ceea ce este natural «nu este nici scris, nici distrus, ci înălțat la o mai mare cinste, fiindcă se face simbolul și vasul unui conținut superior. Nunta... înainte de orice, e un legământ al sufletelor»²⁷. Dar mediul în care legătura cu Hristos este cel mai deplin realizată și mai autentic trăită este Liturghia, pentru că ea realizează sinteza între exterior și interior, întăritatea acțiunii lui Hristos și participarea omului, ierarhie și comuniune, realitatea prezentă și viziunea eshatologică, pământ și cer.

Toate lucrările sfinte îndeplinite de Biserică comportă două voințe, două operațiuni ce se exercită simultan: preotul invocă Duhul Sfânt și Duhul Sfânt săvârșește taina Euharistică; episcopul pune mîinile asupra candidatului la preoție și Duhul Sfânt conferă harul preoției; duhovnicul pronunță cuvintele de iertare și păcatele sînt iertate prin voia lui Dumnezeu.

Prin lucrarea teandrică a divinului și umanului din Biserică, aceasta pornește pe drumul unei transformări interioare, care se reflectă în viața credincioșilor printr-o transfigurare a «omului vechi» în «omul cel nou», fiu adoptiv al lui Dumnezeu, capabil de comuniune adevărată și legătură intimă cu Hristos, Capul trupului tainic al Bisericii.

2. *Lucrarea teandrică a Bisericii și dimensiunile ei.* — Legătura Bisericii cu Hristos diferă în ortodoxie față de eterodoxie, prin faptul că ea nu constă în actul lui Dumnezeu singur (care atinge ca o tangentă verticală, neîntreruptă, cercul Bisericii, fără a-l pătrunde), ci această legătură are forma crucii²⁸ și prin urmare o dimensiune verticală și una orizontală. Așa cum crucea nu mai este cruce dacă se separă partea ei verticală de cea orizontală, tot astfel Biserica nu mai este un mediu teandric, dacă cele două dimensiuni sînt privite separat; numai întrepătrunderea lor asigură teandria Bisericii.

ea este Hristos numai în aspectul său euharistic. De aceea, fiind în Biserică, noi sîntem în Hristos, dar noi nu sîntem Hristos (N. Afanassieff, *L'Eglise de Dieu dans le Christ*, în «La pensée orthodoxe», Rev. de l'Inst. de Théol. Orth., Paris, 1968, nr. 2, p. 27).

24. Olivier Clément, *L'Eglise Orthodoxe*, ed. II-a, Paris, 1965, p. 83.

25. A. S. Homiacov, *op. cit.*, p. 116.

26. Sf. Vasile cel Mare, *Contra lui Eunomiu*, cartea V-a, P.G., XXIX, 724; Sf. Ciril al Alexandriei, *Asupra lui Ioan*, XVII, 20, cartea XI, P.G., LXXIV, 553; apud Prof. Nicolae Chițescu, *Natura Sfințului Har...* p. 52.

27. Nicolae Arseniev, *op. cit.*, p. 43.

28. Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, 1965, p. 126.

Teandristul constituie Biserica, determinând o continuitate orizontală a lucrării Bisericii: succesiunea apostolică, tainele (care constituie prezența vizibilă a lui Hristos), încorporarea credincioșilor în trupul Bisericii²⁹.

Viața divină a Bisericii depășește planul vertical al raportului transcendent al dumnezeu și om și se prelungește într-o manifestare orizontală: iubirea dumnezeiască, esență a acestei vieți, coboară pe pământ și îmbrățișează pe toți, iar credincioșii care se fac părtași vieții divine se înalță prin Biserica la Dumnezeu, extinzând în același timp iubirea lor asupra semenilor. Dimensiunea verticală a dragostei generează pe cea orizontală, fără ca prima să înceteze a exista; cea de a doua își are izvorul în prima, iar intensitatea ei se află în raport direct proporțional cu a primei; având acest izvor, iubirea orizontală, ca și consecință a celei verticale, primește notele sau amprente specifice acestei iubiri: «...iubirea noastră față de cineva nu e numai iubirea noastră, ci și a celui ce ne iubește pe noi. Căldura iubirii lui trezește și intensifică iubirea noastră față de el, sau față de altul... Astfel înțelegem prezența factorului transsubiectiv în simțirea noastră, oricât de intim ne-a devenit el. Și în caracterul transsubiectiv al acestui factor e implicată transsubiectivitatea celui care ne iubește și în același timp intimitatea noastră cu el»³⁰.

Frățietatea care se stabilește între noi în Biserică este posibilă numai fiindcă Hristos s-a făcut un frate de-al nostru, coborând de la suprema fericire până la noi, pentru a ne ridica prin har de la nivelul cel mai de jos — la cel mai înalt, lucrând în noi dragoste cu care El ne iubește. Iubirea noastră față de semenii este o prelungire la nivel uman a iubirii Sale dumnezeiești față de noi.³¹

Iisus a creat o comuniune a lui «Eu-tu» sau «Eu-voi» cu credincioșii. Singele Lui este dat «pentru voi» (Luca XXII, 20), iar pe discipolii Săi îi numește «prieteni» (Ioan XV, 15). Relația personală pe care Iisus o stabilește cu noi este o prietenie de bunăvoie în care El se supune chenozei, din dragoste, pentru a ne face fii adoptivi ai Tatălui; noi intrăm în legătura Tatălui cu oamenii reprezentanți prin «Fiul Omului» și noi sintem incluși în El³².

Realitățile cerești se manifestă în Biserică, iar celebrările pămîntești sînt ridicate, asumate activităților cerești, datorită unei mișcări care pornește de sus și fără de care Biserica ar rămîne doar partea materială a unui mare simbol³³. Această mișcare se desfășoară sub forma unui flux și reflux teandric și ea este însăși viața interioară a Bisericii. Ea vine de la Tatăl, de unde provine totul; El ne-a dat-o prin Fiul Său Iisus Hristos, care este, cum zice Sfîntul Pavel, Capul trupului; Hristos, la rîndul Său, o comunică prin Duhul Sfînt. Această viață interioară are un dublu caracter: pe de o parte ea este o susținere mutuală într-un efort de participare a credincioșilor la bunurile spirituale și de posedare a lor din ce în ce mai întens, pe de altă parte ea este trăită personal de către fiecare credincios în parte.

În și prin Biserică există în toți același principiu de viață, în virtutea identității Duhului Sfînt în Tatăl, în Fiul și în toți membrii Bisericii prin dumnezeiescul har. Reprezentarea Bisericii ca un trup anată clar că fiecare creștin, ca membru al acestui trup, are un rol necesar, dar și că fiecare trebuie să susțină pe alții în acțiunea lor proprie. Deci, în măsura în care el face acest lucru, trăiește cu adevărat viața Bisericii.

29. *Ibidem*.

30. Pr. Prof. Dumitru Stăniloac, *Relațiile tremice și viața Bisericii*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 4, p. 525. 31. G. Florovsky, *op. cit.*, p. 17.

32. Heribert Mühlen, *L'Esprit dans l'Eglise*, tr. par A. Liefoghe, M. Massart et R. Virron, Paris, 1969, p. 397—398.

33. Y. M. J. Congar, *L'Écclesiologie du Haut Moyen Âge*, Paris, 1968, p. 111.

Năci nu putem vorbi, separând expresiile, de o viață interioară a Bisericii și o viață interioară a creștinului, deosebită de prima, pentru că viața interioară a Bisericii se înserează în interiorul fiecărei vieți creștine, devine viața interioară a creștinului, prin împletirea teandrică a mesajului divin al Mîntuitorului cu răspunsul creștinului, prin Biserică, la acest mesaj.

Prin Biserică, viața lui Hristos devine viața noastră, pentru că noi sîntem înviați cu El în moartea Sa (Rom. VI, 4) și sîntem înviați cu El (Efes. II, 6), iar dacă vom persevera cu El, noi vom împărați cu El (Rom. V, 17). Aceasta înseamnă, invers, că Hristos, în trupul Său și în membrele Sale, trăiește viața Sa cerească (așa cum ne arată în chip minunat Nicolae Cabasila)³⁴.

Prin Duhul trimis «de sus», Iisus Hristos conduce Biserica de-a lungul veacurilor, pînă la împlinirea Împărăției lui Dumnezeu (Efes. IV, 11—16). Acest Duh umple Biserica și conduce El însuși pe toți membrii ei într-un mod distinct, neexcluzînd însă niciodată colaborarea omenească³⁵. Prin El Biserica devine transparentă a lui Hristos: «...Hristos imprimat în noi și transparent prin noi se arată în simțirile, în gîndurile, în faptele noastre, într-un etic înnoit, care indică duhul întărit, prin firea noastră restaurată. Transparența lui Hristos, a umanității restaurate și îndumnezeite în El, prin Biserică, sau transparența Bisericii pentru Hristos, se arată într-o viață după exemplul lui Hristos, dat fiind că Hristos, cu forța umanității Lui exemplare, este imprimat în ea»³⁶.

Transparența Bisericii pentru Hristos are două sensuri: Unul de subțiere a umanului prin prezența spirituală și chenolică a lui Hristos în trupul Bisericii (care corespunde dimensiunii verticale a actului teandric) și altul de reflectare pozitivă a lui Hristos, prin iubirea și slujirea de oameni în toată smerenia (ca dimensiune orizontală a actului teandric).

Biserica se face părtașă ambelor dimensiuni sau sensuri. Credinciosul participă la harul sfințitor al lui Hristos prin credința și faptele sale, ca prin niște forme interioare și vii ale Bisericii, prin care Dumnezeu a sădit în el motivul și obiectul cunoașterii divine și al dragostei de Dumnezeu. Ele fac din casa lui Dumnezeu o prismă transparentă pentru lumina lui Hristos ce coboară din cer și se revarsă peste toate și sînt sufletul immanent al trupului tainic, prin care viața, ca principiu din sinul Tatălui, îmbogățită apoi prin misterul crucii, se comunică nouă și ne face să trăim cu Hristos, în Dumnezeu, prin legătura Duhului³⁷. Prin ele se realizează întîlnirea dragostei ce coboară de la Dumnezeu cu dragostea ce urcă de la om. La vocea lui Dumnezeu care lansează apeluri: «Ascultă Israel», sau «dacă tu vrea să fii desăvîrșit...», și exercită o presiune înfinit de ușoară, dar, în același timp irezistibilă, răspunde bucuria celui «care are urechi»³⁸.

Mărturisindu-și credința, credinciosul confirmă prezența ei lucrătoare și prin aceasta răspunde la acest dar al lui Dumnezeu, așa încît mărturisirea se întoarce:

34. Vezi cartea lui Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, tr. de Pr. Prof. T. Bodogae, Sibiu, 1946, p. 110; vezi și A. Winkhofer, *L'Eglise, présence du Christ*, tr. de l'allemand par A. Schneider et J. P. Jossua, Paris, 1966, p. 138.

35. Cf. P. Bonnard, *L'Esprit Saint et l'Eglise selon le Nouveau Testament*, dans «Rev. d'Hist. et Phil. relig.», Strassbourg, XXXVII (1957), p. 81—90.

36. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Transparența Bisericii...*, p. 508.

37. *Ibidem*, p. 515. Vezi și Y. Congar, *Ecclēsia de Trinitate*, în «Irénikon». t. XIV, 1937, nr. 2, p. 136—139.

38. Paul Evdokimov, *L'amour fou de Dieu et le mystère de son silence*, în «Oecumenica», 1969, p. 293—299.

întotdeauna la Cel în care ea crede, dar nu ca un răspuns izolat, pentru că credinciosul individual este inclus în realitatea Bisericii și în mărturisirea sa, el este susținut nu numai de către mărturisirea celorlalți credincioși, ci și de comuniunea cu Dumnezeu, care susține și stimulează mărturisirea tuturor credincioșilor³⁹.

În lucrarea teandrică a Bisericii, Duhul Sfânt — fiind o singură Persoană în multiple persoane — stabilește o legătură reciprocă între Dumnezeu și credincios, făcând posibilă o comunicare orizontală a chemării divine către mântuire — prin Hristos cel Întrupat — și o cucerire verticală a mântuirii, care dă fiecărui membru al Bisericii acces la Tatăl, prin Fiul.

3. *Comuniunea — premisă și efect a teandriei.* — Credincioșii sînt chemați, prin natura teandrică a Bisericii, să participe la viața Treimii, care este o comuniune de dragoste a persoanelor divine. Izvorul vieții comunicată prin Biserică este în Treime și de aceea Biserica trebuie să unească pe credincioși, pentru că numai în comuniunea cea după chipul Treimii ei pot să trăiască din viața Sa⁴⁰. Noi nu știm cîtă parte a umanității noastre, cedînd atracției dragostei divine, se va lăsa modelată după chipul Treimii; dar știm că ceea ce se urmărește prin Biserică este această participare a credincioșilor la viața dumnezeiască, este însăși această viață trăită pe pămînt de către cei care se împotrivesc progresiv răului și își reface trecutul lor.

Tocmai în acest scop fluxul teandric al Bisericii penetrează sepanatismul și izolarea lor și le topește în comuniunea de dragoste a Bisericii. Dragostea, care produce comuniunea, nu provine de la un nivel uman; ea vine de la Treimea însăși, pentru că Biserica, prin tainele pline de eficacitate spirituală, este difuzarea pe pămînt a dragostei în care se îmbrățișează persoanele Treimii. Ea este forța care produce încorporarea deplină în trupul tainic al lui Hristos, atunci cînd își găsește ecoul potrivit în suflet. «Cel ce iubește pe Dumnezeu întru simțirea inimii, acela este cunoscut de El. Căci în măsura în care primește ceva în simțirea sufletului dragostea lui Dumnezeu, în aceeași măsură ajunge în dragostea lui Dumnezeu»⁴¹. Biserica pămînteană intră într-un raport organic, foarte intim, cu Biserica din cer (drepti, sfinți în frunte cu Maica Domnului și îngeri) și cu cei morți, formînd împreună «un organism teantropic, unic, în cer și pe pămînt, uniți în acea comuniune a sfinților, care, ca trup al Domnului, este însuflețit de același Duh»⁴².

Biserica este o «comuniune a sfinților»⁴³ în două sensuri ale acestei expresii: ea este comunicarea și comuniunea celor sfinți și în mod propriu divine și totodată comuniunea credincioșilor, comuniunea frățească, într-un singur Duh, a acelor care

39. Gérard Siegwelt, *Unité de l'Eglise et confession de la foi*, în «Oecumenica», 1969, p. 272.

40. Yves de Moutcheuil, *op. cit.*, p. 60.

41. Diodoh al Foticeii, *Cuvînt ascetic*, în «Filocalia», vol. I, tr. de Pr. Prof. D. Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 339.

42. Prof. Nicolae Chițescu, *Aspecte ale ecclesiologiei la Sfinții Trei Ierarhi*, în «Studii Teologice», XIV (1962), nr. 7-8, p. 403-404.

43. Intreaga viață a Bisericii este o lucrare a sfințeniei. Biserica este sfință nu numai pentru că pune în lucrare mijloacele sfințeniei pe care le-a primit, dar și pentru că ea este alcătuită din sfinți și credincioși care se străduiesc să nu păcătuiască. Nu toate faptele Bisericii sînt însă automat fapte ale Duhului Sfînt; există o adevărată tensiune între acest trup — care este Biserica — și sufletul său transcendent. Duhul Sfînt stimulează însă și ajută Biserica în lucrarea ei sfință pentru că El a fost trimis Apostolilor și dat Bisericii ca suflet al ei și nu lucrează altă operă, decît opera lui Iisus Hristos; fiind același în toți, El face ca bogăția lui Hristos să devină proprie fiecărui credincios (Yves Congar, *L'Eglise*, în «Mysterium Salutis», vol. XV, Paris, 1970, p. 130, 166).

sînt chemați la moștenirea Tatălui⁴⁴ și participă cu emoție la legătura teandrică a Bisericii cu Hristos⁴⁵.

În Iisus Hristos și prin El, cele cerești sînt coborîte pe pămînt și ne-au fost comunicate, pentru că noi sîntem prin El fii și moștenitori (Rom. VIII, 14—17; Tit III, 7; Efes. III, 6), concetățeni ai sfinților (Efes. II, 18—19), templu sfînt (Efes. II, 21; I Cor. III, 16 și 17), preoție sfîntă (I Petru II, 5) care oferă sacrificii spirituale sfînte în Duhul Sfînt (Rom. XV, 16 și XII, 1), membrii, prin credință ai cetății cerești (Fapte XX, 32; Efes. I, 18), și avînd cetățenie cerească, avem comuniunea vieții cu Dumnezeu.

Noi sîntem ajutați de teandria Bisericii să participăm la viața fericită a lui Dumnezeu, care devine prin har un bine comun al lui Dumnezeu și al tuturor celor chemați să comunice⁴⁶. Hristos dorește ca membrele trupului Său să devină asemenea Lui și de aceea nu rămîne Capul pasiv al trupului Său, ci ia inițiativa în direcția membrilor. «Între Hristos și Biserică nu e un spațiu, ca între două realități; Hristos nu e dincolo de Biserică, ci El este viața, substanța, temelialul, miezul Bisericii, așa cum sufletul e viața trupului... Cerul unde s-a înălțat Iisus, coincide cu centrul intim al Bisericii»⁴⁷. Noi intrăm în comuniune cu Hristos, în manieră sacramentală, în Botez și în Euharistie. Sfîntul Apostol Pavel vorbește de această comuniune, folosind termenul: «în Hristos». Dacă Cuvîntul a luat trup, aceasta n-a făcut-o pentru a se identifica cu omul în formă vizibilă, ci pentru a ridica natura umană⁴⁸, pentru a purta grija tuturor, pentru a reface fiecare membru identic cu prototipul său⁴⁹.

Credinciosul participă la comuniunea Bisericii în virtutea unei datorii și a unui drept pe care-l reclamă însăși apartenența sa la Biserică. Toți creștinii sînt membrii aceluiși și unicului trup-trupul viu al Mîntuitorului înviat; ei au cu toții dreptul și ei trebuie să fie membrii activi și măestrii responsabili ai creșterii acestui trup, iar munca lor trebuie să fie o adevărată colaborare la toate nivelurile: colaborarea între membrii ierarhiei (toți exprimînd și înfăptuînd o singură și aceeași taină) și colaborarea între membrii ierarhiei pe de o parte și ansamblul Bisericii pe de altă parte; rolurile fiind complementare⁵⁰, nici un membru nu se sustrage, toți trebuînd să furnizeze ajutor și asistență celorlalți și Hristos, servindu-se de aceste interacțiuni milostive, sfințește trupul întreg. Prin perfecta funcționare a fiecărui membru, trupul poate să crească. În plînbătatea sa, activitatea spirituală a Bisericii vine de la Hristos, care a fixat fiecărui membru funcțiunea sa proprie, menținînd comuniunea și relația cu celelalte membre, determinînd sarcinile și dînd întregului ansamblu armonia, vitalitatea și fericirea sa⁵¹.

44. Imaginea cea mai autentică a acestei comuniuni ne-o oferă Euharistia, care este «nervul Bisericii și tot întregul laolaltă, rezumatul strălucitor în unitatea lui, al timentelor izolate care alcătuiesc viața Bisericii» (Nicolae Arseniv, *op. cit.*, p. 106. Vezi și: Archevêque Basil Krivocheine, *La spiritualité orthodoxe*, în «Messager de L'Exarchat du Patriarcat Russe en Europe Occidentale», 1966, nr. 53, p. 16; N. Afanasieff, *op. cit.*, p. 31, 69).

45. Yves Congar, *Ecclesia de Trinitate...*, p. 135.

46. R. Baulés, *L'insondable richesse du Christ*, Paris, 1971, p. 38.

47. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 361.

48. Pr. Prof. Ioan Coman, *La présence du Christ dans la nouvelle création*, în «Rev. d'Hist. et de Phil. Relig.», 48 (1968), nr. 2, p. 149.

49. Emilianos Timladis, Mitrop. Calabriei, *La place de l'Orthodoxie dans le mouvement oecuménique*, în «Le Monde religieux», 29 (1969), p. 265—270.

50. P. Svetlov, *Invățătura creștină în expunere apologetică*, tr. de Serghe Bejan și Const. N. Tomescu, vol. 1, 1935, p. 193.

51. C. Spicq, *L'Eglise du Christ*, în «La Sainte Eglise Universelle...», p. 210.

Unitatea în acțiune nu este numai o condiție exterioară a eficacității ei și semnul comuniunii Bisericii, în care fiecare manifestare a Duhului este dată în vederea binelui comun. Sursa interacțiunilor vitale care asigură comuniunea Bisericii cu Capul ei o constituie credința și faptele bune, fără de care trupul este mort (Col. II, 19). Capul, concepind ceva bun, aceasta se va realiza numai dacă înfluxul nervos și fizic face să se miște membrele; tot astfel Hristos vrea să ofere fructele crucii prin Biserică, ai cărei membrii sînt «mădularele lui Hristos» (I Cor. VI, 15) și deci ei trebuie să exercite sancțiunile unui organ sfînt și viguros, sub impulsul unei autentice credințe. Numai în acest fel Biserica devine o comuniune spirituală în care este posibilă o cooperare și deci o adevărată corespondență între lucrarea tainică a harului și conduita vieții⁵², care produce o ascensiune spirituală pe scara virtuților, după cuvintele Sfîntului Maxim Mărturisitorul, care spune: «Urcînd... prin acești ochi ai credinței, care sînt viriutile, sau prin aceste iluminări ne adunăm în unitatea dumnezeiască a înțelepciunii, concentrînd darurile care s-au împărțit pentru noi, prin înălțările noastre treptate pe scara virtuților»⁵³.

Comuniunea interioară cu Hristos, prin credință, este numită de Möhler «Biserică nevăzută în Biserică văzută», care ar fi unite între ele ca scopul cu mijlocul. Hristu Andrutsoș nu este de acord, însă, cu exprimarea lui Möhler, pentru că «ea duce ușor la concepția greșită că Biserica creștină este alcătuită din două secțiuni sau Biserici, una văzută, Biserica celor chemați, și alta nevăzută, Biserica celor aleși. Totalitatea nevăzută a credincioșilor care sînt uniți cu Domnul și sînt cunoscuți numai de El, nu poate să se numească Biserică, în sensul propriu al cuvîntului, fiindcă acești membrii sfînți, sînt, într-adevăr uniți cu Domnul, din punct de vedere interior, dar, cu certitudine, ei nu se recunosc unii pe alții ca mădulare vii ale Lui, în timp ce Biserica, în sensul ei real, este unitatea membrilor într-un tot organic și recunoașterea pozitivă a lor ca atare»⁵⁴.

Viața lui Dumnezeu în credincioși, această unitate însăși, a vieții divine și a vieții umane, teandrismul, exclude întreaga separație între Biserica vizibilă pămînteană și Biserica invizibilă cerească, dar distinge vizibilul și invizibilul, fără confuzie și fără separare, a unui singur și același organism al vieții, unde se întîlnesc și se îmbrățișează cerul și pămîntul⁵⁵.

Biserica, prin realitatea sa spirituală și organizarea vizibilă, lucrează în noi simultan, din interior și din exterior: din interior prin infuzarea în noi a unei vieți care ne înalță, folosînd tot ceea ce este bun în noi; din exterior prin formele care susțin și orientează acest elan. Natura noastră primește în Biserică toate condițiile obiective ale comuniunii cu Dumnezeu⁵⁶, iar condițiile subiective nu depind decît de noi⁵⁷.

52. Yves Congar, *L'Eglise...* p. 46. Participarea credincioșilor la viața Bisericii nu rămîne ceva închis în sine ei, dimpotrivă, ei dobîndesc prin aceasta o anumită stare de sfințenie care conferă și activităților lor din afară de Biserică noi dimensiuni, noi sensuri, pentru că «Duhul Sfînt nu este prizonier al interiorului subiectiv... Suflarea lui nu poate fi oprită de marginile eului» (Pr. Prof. D. Stăniloae, *Criteriile prezenței Sfîntului Duh*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 3-4, p. 126).

53. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răsp. către Talasie*, P.G., XC, 524 C.

54. Hristu Andrutsoș, *op. cit.*, p. 71. 55. Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie...*, p. 140.

56. Aceste condiții procură posibilitatea dobîndirii bunurilor duhovnicești, «căci, spune Sf. Macarie Egipteanul în Omilia XVIII-a, cum ar putea cel sărac și lipsit de comuniunea Duhului, să dobîndească astfel de bunuri duhovnicești fără comoara și bogăția Duhului?» (Sf. Macarie Egipteanul, *Omiliile duhovnicești*, tr. de Pr. Cicerone Iordăchescu, 1932, p. 121). Același Sfînt Părinte spune că «cel care au în sine pe Hristos, ce luminează într-înșii și înviorază, acela stău sub conducerea Duhului Sfînt în chip felurit și deosebit și află în mod nevăzut în inimă lucrarea cea înviorătoare a harului» (*Ibidem*, p. 123).

57. Jean Meyendorff, *L'Eglise Orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris, 1960, p. 193.

Duhul Sfânt, comunicându-se fiecărui credincios, lucrează în fiecare plenitudinea moștenirii divine, dar credincioșii nu pot să devină «din două naturi»⁵⁸ dacă ei nu se ridică liber către comuniunea perfectă cu Dumnezeu, dacă nu realizează această comuniune între ei⁵⁹. Premisa interpătrunderii uman-divin în Biserică, o constituie interpătrunderea uman-uman realizată prin comuniunea iubirii și a credinței, pentru că Hristos este prezent ca făptuitor divin al teandriei, numai în comuniunea de iubire a credincioșilor. Pe de altă parte Hristos inspiră credinciosul în căutarea comuniunii, prin Duhul Sfânt care iluminează și unifică Biserica, ducînd-o spre Dumnezeu⁶⁰, așa încît comuniunea prezintă un îndoit aspect: ea este atît premisa, cît și efectul teandriei Bisericii, atît o condiție necesară lucrării teandrice a Bisericii, cît și un rezultat al acestei lucrări.

Ipostasul divin al Fiului, coborîndu-se la noi, a reunit în sine natura creată și natura necreată, în scopul de a permite ipostaselor noastre să se ridice la Dumnezeu, să reunească în ele, la rîndul lor, harul necreat cu natura creată în Duhul Sfânt.

Comuniunea, care este deplină în persoana lui Hristos, trebuie să fie deplină și în persoanele noastre, prin Duhul Sfânt și libertatea noastră⁶¹. De aici rezultă și cele două aspecte ale Bisericii: aspectul deplin și aspectul devenirii; ultimul se fondează pe primul, care este și condiția sa. Numai prin prisma «devenirii» putem întrezări sensul adînc al aspectului teandric al Bisericii.

*

Considerarea Bisericii ca o nouă realitate teandrică prin care se împărtășește viața lui Hristos⁶², constituie nota specifică a doctrinei ortodoxe despre ființa Bisericii.

Deși între Biserica ortodoxă și cea catolică nu există deosebiri care să se refere la însăși ființa Bisericii, totuși catolicismul lezează teandria firească a Bisericii, prin antropocentrismul său, privind Biserica mai mult sub aspectul juridic, decît sacramental.

Mai avansat, antropocentrismul protestant profesează superioritatea credinciosului față de instituția ecleziastică, părăsind tot ceea ce este trans-istoric în Biserică și orice referință la viața ei sacramentală⁶³.

Numai prin prisma aspectului său teandric, Biserica rămîne câmpul influenței viitale a lui Hristos, spațiul existențial pe care-l umple de viața Sa și de Duhul Său.

Comunicînd viața Sa tuturor, Iisus îi cuprinde inevitabil într-un trup, însuflețit de propriul Său Duh, pentru că cei care participă la felul Său de existență, formează un ansamblu coerent.

58. Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 177.

59. G. Florovsky, *op. cit.*, p. 12—13.

60. Boris Bobrinskoy, *Le Saint Esprit, vie de l'Église*, în «Contacts», XVIII (1966), nr. 55, p. 195, 197.

61. O. Clément, *op. cit.*, p. 85; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos...*, p. 354.

63. Nikos Nissiotis, *L'Église, monde transfiguré*, în vol. «L'Église dans le monde», col. «Église en dialogue», Paris, 1969, nr. 2, p. 23—36. Vezi și: Yves de Montcheull, *op. cit.*, p. 38.

RÎNDUIALA ȘI EXPLICAREA BOTEZULUI ȘI A MIRUNGERII, DUPA ARHIEPISCOPUL SIMEON AL TESALONICULUI*

I. *Viața și activitatea lui Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului.* — Printre ierarhii și teologii de mare valoare ai Bisericii Ortodoxe din perioada de sfârșit a imperiului Bizantin, se numără și Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului. Datele biografice cu privire la viața și activitatea lui sînt puține și sărace¹.

În istoria Bisericii au existat multe persoane cu numele de Simeon, cu care acest ierarh a putut fi confundat. Adesea este confundat cu Sfîntul Simeon, Noul Teolog (secolele X—XI), dar cele cîteva secole care-i despart, fac o distincție clară între acești doi mari teologi ai Bisericii din Răsărit².

Să vedem mai întîi cadrul istoric și bisericesc în care a trăit și a activat Simeon Tesalonicianul. Numele lui se leagă de Tesalonicul secolelor al XIV-lea și al XV-lea, oraș destul de înfloritor în acea vreme, a doua metropolă a imperiului bizantin și cel mai important centru și focar al artei, culturii și teologiei bizantine, după Constantinopol³.

Tesalonicul a dat Ortodoxiei pe cei mai iluștri filcuiitori ai Liturghiei ortodoxe, adică pe Nicolae Cabasila (secolul XIV)⁴ și pe Simeon, arhiepiscopul acestui oraș.

În acest timp, Tesalonicul excela între toate orașele imperiului, prin conservatorismul său în materie de tradiție și de practică liturgică. El era singurul centru ortodox unde se mai păstrau încă, în toată splendoarea lor, unele din vechile rînduiri liturgice bizantine, dispănuite chiar din Bizanț, locul lor de origine, cum era de exemplu Tipicul constantinopolitan și slujbei cu cîntări al celor șapte Laude, înlocuit cu Tipicul ierusalimitean⁵.

O problemă care frămînta spiritele în această perioadă în Răsărit, era și curentul isihast, al cărui dîrz apărător s-a arătat a fi și Simeon al Tesalonicului⁶.

* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul pregătirii pentru doctorat în Teologie a fost alcătuită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Ene M. Braniște, care a dat avizul pentru publicare.

1. H. G. Beck, *Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 732.

2. Despre Simeon Noul Teolog și opera lui vezi mai ales lucrările lui Dan Zamfirescu: *Probleme teologice și hagiografice legate de supranumele Sf. Simeon Noul Teolog*, în «*Orthodoxia*», X (1958), p. 395—429; *Manuscrise slave cu traduceri din Sfîntul Simeon Noul Teolog*, «*Orthodoxia*», XI, (1959), nr. 4, p. 235—266.

3. O. Tafrali, *Thessalonique au XIV-ème siècle*, Paris, 1913.

4. Despre aceasta vezi îndeosebi: Diac. Ene M. Braniște, *Explicarea Sfîntei Liturghii după N. Cabasila*, Teză de doctorat, București, 1943; N. Cabasila, *Tîlcuirea Dumnezeștilor Liturgii*, trad. de Diac. E. M. Braniște, București, 1946.

5. Simeon al Tesalonicului, *Despre dumnezeiasca rugăciune*, cap. 301, reprodus de P.G., t. CLV, col. 355 B—355 A; Cf. și traducerea românească din vol.: *Tractat asupra tuturilor dogmelor credinței noastre ortodoxe după adevăratele principii puse de Domnul nostru Iisus Hristos*, tipărită de Toma Teodorescu, București, 1865, p. 198 — Cf. Diac. Ene M. Braniște, *op. cit.*, p. 219.

6. E. Popovici, *Istoria Bisericii universale*, traducere de Atanasie Mironescu, cartea a II-a, ed. II-a, București, 1927, p. 175.

Din punct de vedere politic, la începutul secolului al XV-lea, Tesalonicul era amenințat de pericolul turcesc, ceea ce-i determină pe tesaloniceni să predea orașul venețienilor, cu speranța de a fi salvat. Arhiepiscopul Simeon militează pentru această predație⁷, deși opera sa scrisă are un vădit caracter polemic antilatîn⁸.

Cîteva informații sumare aflăm din operele lui, din «Synodiconul»⁹ Duminicii Ortodoxiei al Bisericii Tesalonicului și din «Narațiunea despre ultima luare a Tesalonicului», a lui Ioan Anagnostul¹⁰, scriitor din secolul al XV-lea.

Simeon s-a născut pe la mijlocul secolului al XIV-lea, în Constantinopol, așa cum reiese din slujba alcătuită de el în cinstea lui Simeon Metafrastul (traducătorul), al cărui nume îl va lua cu ocazia tunderii sale în monahism și pe care-l numește «compatriot și omonim»¹¹.

Synodiconul Bisericii din Tesalonic ne arată că Simeon a fost călugăr înainte de a deveni episcop¹², așa cum se vede dintr-o scrisoare către un cunoscut monah, în care se numără pe sine printre ieromonahi¹³.

Nu știm în care minăstire a fost călugăr, dar cunoașterea amănunțită a tipicului slujbei Bisericii din Constantinopol arată o îndelungată slujire și trăire a lui la curtea patriarhală. De asemenea nu știm din ce familie, din ce mediu cultural venea și nu știm ce studii înalte a făcut, deși bănuim că a studiat temeinic pentru a elabora o operă așa de variată, «scrisă într-o limbă bisericească, formată la umbra bibliotecilor»¹⁴. Nu se știe dacă Simeon a ocupat funcții politice sau administrative. Ocupindu-se de episcopii de la Tesalonic, Louis Petit scrie despre Simeon numai că: «despre succesorul lui Gabriel, ilustrul Simeon, noi nu știm nimic, decît data morții»¹⁵.

A fost hărătonit ca arhiereu în Constantinopol, de unde a venit la Tesalonic, la o dată care nu se poate fixa cu exactitate și se poate doar presupune, pe baza datei morții înaintașului său Gavriil, survenită la 25 iulie 1425¹⁶. În ceea ce privește fixarea datei la care Simeon își începe activitatea ca ierarh, părerile istoricilor sînt împărțite. Louis Petit spune că «durata acestui episcopat ne este cu totul necunoscută»¹⁷. Unii au fixat această dată la anul 1425 cînd Simeon procedă la sfîntirea panaclicului Sfîntul Gheorghe de la minăstirea Sfîntul Pavel din Muntele Athos (anul creației 6933, indictionul III, adică 1425)¹⁸. Deci, la 1425 el era deja episcop și o dată mai înainte de acest an, nu se poate fixa din lipsă de documente¹⁹. Majoritatea istoricilor încadrează episcopatul său între anii 1410—1429²⁰, dar este greu de pre-

7. I. M. Funtuli : *Opera liturgică a lui Simeon al Tesalonicului* (în grecește), Tesalonic, 1966, p. 24.

8. S. Antoniadis, *Place de la Liturgie, dans la tradition des lettres grecques*, Leiden, 1939, p. 215—216.

9. *Synodiconul* era lista care cuprindea pe toți episcopii care au păstorit într-o eparhie și care se citea o dată pe an în biserică la Duminica Ortodoxiei.

10. P.G., t. CLVI, col. 588—637. 11. Citat la I. M. Funtuli, *op. cit.*, p. 22.

12. L. Allatius, *De Symeonibus*, P.G., t. CLV, col. 9—19.

13. O. Tafrali, *Thessalonique, des origines au XIV-e siècle*, Paris, 1919, p. 304—305.

14. S. Antoniadis, *op. cit.*, p. 221.

15. L. Petit, *Les évêques de Thessalonique*, în rev. «Echos d'Orient», an. V, nr. 2 (1901), p. 95. 16. I. M. Funtuli, *op. cit.*, p. 23. 17. L. Petit, *op. cit.*, p. 95.

18. *Ibidem*, p. 96.

19. V. Laurent, *Le Synodicon de Thessalonique*, în «Echos d'Orient», XVIII-ème année, nr. 144, Paris, 1918, p. 250—254.

20. Ca de ex. K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur, von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches*, 572—1453, München, 1897, p. 112 ; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientaliū*, t. I, Paris, 1926, p. 401 ; S. Antoniadis, *op. cit.*, p. 215.

supus că înaintașul său la scaun, mort în 1425, s-ar fi retras de la conducerea arhiepiscopiei încă cu 15 ani mai înainte.

Dacă nu cunoaștem sigur data începutului episcopatului lui Simeon, cunoaștem în schimb, foarte bine, data morții sale. Toți istoricii leagă această dată de prima cădere a Tesalonicului sub tunci (29 martie 1430)²¹, când orașul nu a fost distrus definitiv²². Alți istorici ca Martin Crusius, Iacob Pontanul și alții, confundând prima cucerire a orașului cu a doua, care s-a întâmplat la doi ani după prima, au fixat data căderii Tesalonicului la anul 1431, iar alții la 1432²³. Cunoscând data sigură a căderii Tesalonicului, stabilim cu ușurință data morții Sfintului, deoarece după cum spun documentele, ea are loc «cu șase luni înainte de căderea Tesalonicului», adică în luna septembrie 1429²⁴. Sophie Antoniadis, bazându-se pe Ioan Anagnostul, arată că «Dumnezeu n-a vrut să-l facă să sufere marea durere a luării orașului de către turci, ceea ce se însemnă că el murise înainte de această dată, fiind plin de greci, de latini și de evrei»²⁵. În Synodiconul Tesalonicului, Simeon este numărat ca al 61-lea ierarh al Tesalonicului, având predecesor pe Gavriil, iar ca urmaș pe Grigorie²⁶.

Majoritatea istoricilor socotesc ca dată a morții lui, luna septembrie 1429. Este adevărat că troparul cîntării a IX-a din canonul slujbei Sfintului Dimitrie, compusă de el, spune că Simeon plînge și el luarea Tesalonicului, ceea ce ar însemna că a murit la 1430, dar s-a dovedit că troparul a fost compus mai târziu și nu cuprinde un adevăr istoric²⁷. Simeon nu a fost cinstit ca sfînt și pomenirea lui n-a fost introdusă nici în calendarul din Tesalonic, probabil din cauza evenimentelor care s-au succedat după moartea sa²⁸, deși de multe ori în unele scrieri românești, el e numit «Sfîntul Simeon»²⁹.

II. *Opera lui Simeon al Tesalonicului.* — Dacă despre viața lui Simeon al Tesalonicului nu avem date prea numeroase, în schimb opera sa scrisă ni s-a păstrat aproape în întregime, deși n-a fost încă editată complet și nici studiată.

Opera sa cuprinde numai lucrări cu caracter teologic, în cea mai mare parte editate, prezentîndu-se ca un tratat format din mai multe părți, fiecare parte avînd un caracter de sine-stătător și un titlu aparte.

Textul original (grecesc) al operei complete al lui Simeon s-a tipărit pentru prima dată la Iași în 1683, sub îngrijirea lui Dositei, Patriarhul de atunci al Ierusalimului, cu titlul „Συμείων τοῦ μακαρίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, κατὰ αἰρέσεων»³⁰.

După ediția princeps, tipărită în Moldova, opera lui Simeon s-a retipărit de către abatele J. P. Migne, în P.G., t. CLV, col. 25—1004, la anul 1866. O nouă ediție transpusă în greaca vorbită (modernă) a apărut la Veneția în anul 1702³¹.

22. L. Allatius, *Diatriba de Symeonibus*, Paris, 1664, reproduc în P.G., t. CLV, col. 14 A.

23. *Ibidem*, col. 14 A ; Cf. Fabricius, *Bibliotheca Græca*, ed. Harles, tom. XI, p. 328, reproduc în P.G., t. CLV, col. 18.

24. Karl Krumbacher, *op. cit.*, p. 112 ; L. Petit *op. cit.*, p. 215.

25. S. Antoniadis, *op. cit.*, p. 215—216 ; *Ibidem*, p. 305.

26. V. Laurent, *La liste episcopale du Synodicon de Thessalonique*, în «Echos d'Orient», 36-ème année, nr. 171, Paris, p. 303.

27. I. M. Funtuli, *op. cit.*, p. 24. 28. *Ibidem*, p. 25.

29. Vezi de exemplu titlul traducerii românești din 1865/1866 : *Sfîntul Simeon Arhiepiscopul Tesalonicului, Tractat asupra tutulor dogmelor credinței noastre ortodoxe după adevăratele principii puse de Domnul nostru Iisus Hristos și urmașii Săi*, București, 1895.

30. Cf. I. Bianu și N. Hodoș, *Bibliografia Românească Veche*, 1508—1830, ed. Academiei Române, vol. I, București, 1903—1913, p. 273—275.

31. K. Krumbacher, *op. cit.*, loc. cit. ; S. Antoniadis, *op. cit.*, p. 216.

Opera lui Simeon a fost tradusă și în limba română și tipărită la București, în anul 1765, de către Chesarie, ecleziarhul Mitropoliei, viitorul episcop de Râmnic. Traducerea s-a intitulat *Simeon Arhiepiscopul Tesalonicului*, «*Voroavă de întrebări și răspunsuri...*»³².

Titlul acesta se explică prin forma de dialog a operei lui Simeon. O nouă ediție a acestei traduceri a publicat, peste o sută de ani, tipograful Toma Teodorescu, sub titlul *Sfintul Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului*, «*Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe, după adevăratele principii puse de Domnul nostru Iisus Hristos și urmașii Săi*», București, 1865.

Deși această ediție își propune ca să aducă o îmbunătățire celei dintii, nu reușește să mai redea cu exactitate textul grecesc, iar «indrepțărilor în stil» ale lui Toma Teodorescu nu sînt întotdeauna izbutite, încît ediția din 1765 este deseori socotită mai exactă decît a doua³³.

În ansamblul ei, opera teologică a lui Simeon al Tesalonicului, publicată pînă acum, este concepută ca o operă străbătută de o idee unitară: apărarea credinței ortodoxe și explicarea cultului ortodox, care constituie zestrea cea mai de preț a creștinătății ortodoxe; iar prin structura ei literară, ea se apropie de *Ierarhia bisericească* a lui Pseudo-Dionisie Areopagitul, sau chiar de *Despre viața în Hristos* a lui Nicolae Cabasila³⁴. Ea constă în cîteva lucrări independente una de alta, cu titluri separate, cele mai multe din ele avînd ca scop explicarea cultului.

1. Cea dintii este intitulată: *Dialog împotriva tuturor ereziilor și despre singura credință adevărată a creștinilor noștri*. Ea a dat titlul ei celei de-a doua ediții a traduceri românești, tipărită de Toma Teodorescu în secolul trecut. În cadrul operei complete a lui Simeon, ea ocupă capitolele I—XXXII³⁵, în care autorul tratează despre ereziile trinitare de pînă la el, despre schisma cea mare (1054) și despre cele Șapte Smeade Ecumenice.

2. *Despre sfintele slujbe și taine*³⁶. Ea conține cap. XXXIII—LXX din opera completă și se ocupă cu expunerea despre Sfintele Taine, numărul lor, întemeietorul lor, însemnătatea și explicarea tuturor actelor simbolice în legătură cu Sfintele Taine, deosebi la botez, rolul nașilor și deosebirile cu privire la Sfintele Taine, dintre răsăriteni și apuseni.

3. *Despre sfînta slujbă a Sfîntului Mir*³⁷. Ea cuprinde capitolele LXXI—LXXIX din opera completă și se ocupă cu taina Sfîntului și Marelui Mir: ce este Sfîntul Mir, cine poate să sfințească Mirul și despre cei care au dreptul de a primi Taina Sfîntului Mir.

4. *Despre Sfînta Liturghie* (în ed. Iași 1683, p. 93—114; în P.G., t. CLV, col. 253—304, prima trad. rom., p. 121—151, iar în trad. rom. din sec. trecut p. 89—108),

32. I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, *loc. cit.*

33. N. D. Necula, *Arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului ca tîlcuitor al Liturghiei ortodoxe*, teză de licență, manuscris dactilografat, București, 1968, p. 42.

34. R. Bornert, *Les Commentaires byzantins de la divine Liturgie du VII-e au XV-e siècle*, Paris, 1966, p. 246.

35. În cadrul ediției princeps (Iași, 1683), p. 1—61; în ediția Migne, P.G., t. CLV, col. 34—175; în prima traducere românească, p. 1—86, iar în a doua ediție, p. 1—57.

36. În ediția princeps, p. 61—87 reeditată în P.G., t. CLV, col. 175—238, în prima traducere românească, p. 87—112; iar în a doua p. 59—82.

37. În ediția, Iași 1683 = p. 87—93, în P.G., t. CLV, col. 238—252, iar în traducere românească, București, 1865, p. 83—88.

cuprinde cap. LXXIX—C din opera completă și este una dintre lucrările cele mai importante ale lui Simeon, deoarece cuprinde nu numai o scurtă explicație a Sfintei Liturghii, ci și o explicație despre veșmintele arhieresti, despre proscomidie, sfintele vase și despre anafora.

5. *Despre sfântul locaș și tirnosirea lui* (în ed. Iași 1683, p. 114—208, în prima trad. rom., p. 151—351; în P.G., t. CLV, col. 305—535, iar în ediția lui Toma Teodorescu = p. 109—190). Cuprinde cap. CI—CCXCIII, din întreaga operă a lui Simeon și se ocupă cu expunerea despre locașul creștin de cult, slăvirea lui și simbolismul slujbei sfințirii lui.

6. În *Cap. CLVI—CCL* ale operei, autorul vorbește despre *hirotonii și hirotesii* (primitorii hirotoniilor și hirotesiiilor, săvârșitorul, locul unde se fac, timpul când se fac, condițiile pe care trebuie să le îndeplinească primitorii bainei și explicația slujbei hirotesiiilor principale și ale hirotoniilor).

7. În continuare, *cap. CCLI—CCLXXV* se ocupă cu *Taina Pocăinței* (ce înseamnă pocăința, cum că toți oamenii trebuie să se pocăiască, datorită creștinilor față de păcătoși); lucrarea se încheie cu o expunere despre *Slujba tunderii în monahism* și simbolismul actelor însoțitoare din slujba respectivă.

8. *Cap. CCLXXVI—CCLXXXII* cuprind o expunere *Despre cinstita nuntă* în care se arată ce însemnătate are familia pentru societate și Biserică, îndușala logodnei, a nunții, rolul nunților, săvârșitorul cununiiilor, condițiile pentru ca o nuntă să fie validă.

9. În *cap. CCLXXXIII—CCXCIII*, Simeon explică *Taina Sfintului Maslu*: pentru ce Sfântul Maslu trebuie făcut de șapte preoți, însemnătatea și practicile în legătură cu această taină, deosebirea dintre răsăriteni și apuseni în ceea ce privește administrarea maslului.

10. *Despre dumnezeiasca rugăciune* (în ed., Iași, 1683 = p. 207—260, în prima trad. rom., p. 351—402, în P.G., t. CLV, col., 536—670, iar în ediția lui Toma Teodorescu = p. 191—241) constituie *cap. CCXCIV—CCCLIX* din opera completă și cuprinde expunerea învățăturii despre cele Șapte laude bisericesti, Liturghia Damurilor mai înainte sfântite, explicații în legătură cu terminologia folosită în minduielile timponale și explicația rugăciunii Tatăl nostru.

11. *Despre sfârșitul nostru* (în ed. Iași 1683, p. 260—270, în prima trad. rom., p. 402—420; în P.G., t. 155, col. 670—696, iar în trad. rom., din sec. trecut = p. 242—250) alcătuiește *cap. CCCLX—CCCLXXIII* din opera completă și cuprinde îndușala înmormântării și pomenirii celor răposați, precum și explicația unor practici obișnuite la moarte și înmormântare.

12. *Explicație despre dumnezeiescul locaș și despre preoții cei care slujesc în el, despre diaconi și arhierii și despre veșmintele cu care se îmbracă fiecare dintre ei. Nu numai aceasta, ci și despre dumnezeiasca explicație a Sfintei Liturghii, arătând motivul fiecăreia dintre cele ce se săvârșesc dumnezeiește și care (explicație) s-a trimis către creștinii din Creta, care au cerut-o* (în ed. Iași, 1683, p. 271—291; în prima trad. rom., p. 421—473 în P.G., t. 155, col. 697—750, iar în ed. lui Toma Teodorescu = p. 251—269). Textul grecesc a fost tipărit și de Jacob Goar în *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum...* Lutetiae Parisiorum, 1647, p. 212—252, cu titlul „Περὶ τοῦ ναοῦ καὶ ἐκλήρου εἰς τὴν λειτουργίαν”, (Despre sfântul locaș și explicație despre Sfânta Liturghie). Lucrarea aceasta nu mai este împărțită pe capitole. Simeon vorbește aici despre Biserică, despre slujitorii cultului (diaconi, preoți, arhierii) despre sfintele veș-

mânte, continuînd cu o explicare a Liturghiei arhieresti și încheiînd cu o expunere despre Sfînta Masă, despre catapeteasmă, semnificația făcliilor, a tămîiei, ce simbolizează poporul și slujitorii³⁸.

13. *Explicarea sinoptică, după putere, cu privire la dumnezeiescul și sfîntul simbol al credinței noastre ortodoxe și nepătată a creștinilor* (în ed., Iași 1683, p. 292—319 în trad. rom. primă — p. 473—495; în P.G., t. CLV, col. 751—830; iar în trad. rom. din sec. trecut = p. 271—300) cuprinde o scurtă explicare a Simbolului de Credință al Bisericii de Răsărit.

14. *Răspunsuri la întrebările prea sfîntului mitropolit al Pentapolei chir Gavriil* (în ed. Iași, 1683, p. 320—371; în prima trad. rom., p. 496—540; în P.G., t. CLV, col. 830—952, iar în ediția lui Toma Teodorescu — p. 301—346). Cuprinde răspunsuri la diverse întrebări cu privire la chestiuni de doctrină, liturgică, disciplină și viață creștină, ca de exemplu: despre starea fingerilor, despre sufletele oamenilor și starea lor după moarte, despre validitatea sfintelor taine, indiferent de starea morală a săvîrșitorului, despre cei ce s-au lepădat de credință și se reîntorc în sinul Bisericii, cum să se comporte preotul la duhovnicie, despre post ș.a.

15. *Despre preoție, către un oarecare din monahii cei cucernici care se învrednicise sfintei slujiri*, (scrisă) pe cînd și arhierul (Simeon) era încă la tîneapta preoției (în ed. Iași, 1683 — p. 370—391; în prima trad. rom. p. 571—598; în P.G., t. CLV, col. 953—957; iar în trad. rom. din sec. trecut = p. 247—355). Cuprinde o expunere despre înalta valoare a slujbei preoțești și despre virtuțile cu care trebuie să fie împodobit cel care vine la taina preoției.

16. *Completarea Synodiconului Bisericii Tesalonicului, făcută de către Simeon*, cuprinde și două panegirice a doi predecesori ai lui, care pot fi enumerate printre operele publicate ale lui Simeon. Acestea sînt:

a. *Panegiricul lui Gavriil, arhiepiscopul Tesalonicului*, amintit de L. Allatius, *Diatriba de Symeonibus*, Paris 1664, p. 187 și în P.G., t. CLV, col. 12.

b. *Panegiricul lui Isidor, arhiepiscopul Tesalonicului* (L. Allatius, *op. cit.*, p. 187 și la P.G., t. CLV, 12.

17. Cariatiotis P. și Sofronie Eustatiade, fost episcop al Pentapolei, au publicat *slujba înainte-prăznuirii în cinstea sfîntului mare mucenic Dimitrie*, alcătuită de Simeon al Tesalonicului. Primul o publică în cartea *«Ușa Mintuirii»*, Tergheste, 1795 (ed. a II-a, Atena, fără an) p. 209—225, după un manuscris necunoscut. Al doilea o publică în «Anuarul Asociației de Studii Bizantine», Atena, 1935, t. XI, p. 133—150, din Codicele 6, de la Schitul Cavsocialivion din Muntele Athos.

III. *Opere inedite*. — Dintre operele lui Simeon, existente în manuscrise și care însă nu s-au tipărit³⁹, amintim următoarele:

1. *Rinduiala ('H Τόξις) stării și a tămîierii* (în Cod. 2047, din Bibl. Națională, Atena, f. 1r-3v). Este o descriere a ceremoniilor și variațiile dintre uzul liturgic de la Sfînta Sofia din Constantinopol și cel de la Sfînta Sofia din Tesalonic.

38. Cronologic această lucrare este anterioară *Tratatului despre Sfintele Taine*, deoarece Sfîntul Simeon face aluzie la ea în mai multe rînduri și o desemnează cu numele *Explicarea Dumnezeieștei Liturghii*, ('Ερμηνεία τῆς θείας Λειτουργίας), cit și prin perifraza *«Tratat asupra bisericii, lucrurilor sfinte și a dumnezeieștei Liturghii»*, Cf. R. Bornet, *op. cit.*, p. 247—248.

39. I. M. Funtuli ne informează că în prezent se ocupă cu studiul și publicarea acestor opere rămase în stare de manuscrise, *op. cit.*, p. 27, n. 1.

2. *Expunerea* (Ἡ Ὑπόμνησις) *mai precisă, cu bună rânduială, a slujbei cîntate în Tesalonic* (în același codice, f. 4r-9r). Se ocupă cu reforma liturgică introdusă de Simeon în Biserica Sfînta Sofia din Tesalonic, cu privire mai ales la cîntarea bisericească.

3. *Prezentarea* (Ἡ Ἐκτεσις) *în rezumat a slujbelor sărbătorilor de peste tot anul și cînd trebuie să se sune sîintele clopote dublu și care sînt sărbătorile sobornicești ale anului și cum se cîntă în acestea* (același codice, f. 9v-24v). Este o colecție de norme tipiconale introduse de Simeon cu privire la sărbătorile fixe și cele mutabile.

4. *Psaltirea cîntată* (Ἀσματικὸν ψαλτήριον) (în același codice, f. 25r-35v). Este o culegere de psalmi introduși în uzul liturgic în Biserica Sfînta Sofia din Constantinopol.

5. *Octoihul* (în același codice, f. 36r-73v). Este rezumatul lucrării asemănătoare, de origine monastică, introdusă de Simeon în practica liturgică de la Sfînta Sofia din Tesalonic.

6. *Rînduiala* (Ἡ Διάταξις) *slujbelor de peste tot anul în sfințita lui Dumnezeu Biserică Mare din Tesalonic* (în același cod., f. 74 r-74 v). Este un studiu asemănător cu ὑπόμνησις, dar mai dezvoltat.

7. *Tipicul și Evhologhionul, cuprinzînd slujbele după rînduială ale Bisericii celei Mari, săvîrșite de către arhieru* (Cod. 2065, dîn Bibl. Nat. Atena, completat după Codicii 22, al m-rii. Sf. Pavel, din Athos, 995, al m-rii. Vatoped, ș.a.

8. *Tropare și Canoane*. (Codicii, 2047 din Bibl. Naț. din Atena, 106, al m-rii. Cav-socalivion, 69 Xenofon, 181 C-pol, Metohul Sfîntului Mormînt).

9. *Epistolă sfătuitoare către calea mîntuirii, trimisă către sîintele Biserici ale lui Dumnezeu din toată eparhia lui* (Cod. 280 din Bibl. Naț. Atena, 8 al m-rii. Grigoriu 190 Dionisiu), ș.a.

10. *Epistolă scrisă mai întîi pentru sprijinirea dreptei credințe către credincioșii din Orient, cei din Cezareea și Ankara precum și cei din Gangra, cerută acestuia de un diacon iar mai apoi extinsă încă puțin și editată pentru cei din Tesalia* (Cod. 190 Dionisiu din Muntele Athos).

11. *Epistola dogmatică și parenetică adresată unuia care uzurpă învățătura cuvîntului adevărat, împotriva ortodocșilor din Creta* (cod. 135, Lavra, dîn Muntele Athos)⁴⁰.

IV. *Explicarea Botezului și a Mirungerii după Simeon al Tesalonicului*. — Rînduiala și explicarea botezului este inclusă de Simeon în lucrarea *Despre Sîintele Taine* (cap. LVIII—LXX)⁴¹. Scrisă sub formă de dialog, care are loc între un cleric și un arhieru, lucrarea aceasta a lui Simeon, ca toate celelalte lucrări ale sale, lămurește pe înțelesul tuturor o serie de probleme teologice de ordin liturgic și dogmatic, elementele liturgice și dogmatice împletindu-se, completîndu-se și lămurîndu-se reciproc. Aici autorul trece în revistă toate cele șapte taine ale Bisericii, dar locul principal îl ocupă taina botezului și mirungerii, căreia Simeon caută să-i dea o explicație și o interpretare cît mai dezvoltată. Slujba botezului descrisă de Simeon este o slujbă arhierască, (săvîrșită de arhieru înconjurat de preoți și diaconi).

1. *Rînduiala tainei botezului și a mirungerii în sec. al XIV-lea și al XV-lea, după scrierile lui Simeon al Tesalonicului, în comparație cu rînduiala de astăzi din Moltitfelnicul românesc*. — Înainte de a trece la explicarea tainei botezului și a mirun-

40. Lucrările needitate sînt enumerate după I. M. Funtuli, *op. cit.*, p. 27—28 și p. 177—178.

41. P.G., t. CLV, col. 176—237 ; trad. rom. cit., p. 59—82.

gerii, vom expune părerile Arhiepiscopului Simeon în legătură cu istoricul tainei și timpul săvârșirii ei. Mintuitorul însuși a primit tainele, pe care le-a dat Sfinților Săi Apostoli și aceștia la rândul lor credincioșilor, făcând să se pogoare asupra lor darurile Duhului Sfânt. El a primit taina botezului în apele Iordanului din mîna înaintemergerătorului Său Ioan, și aceasta nu pentru că avea nevoie de botez, căci era curat, ci pentru ca noi oamenii să ne curățim de învinăciunea care a venit asupra noastră prin păcatul strămoșesc⁴². Cît privește timpul săvârșirii tainei, Simeon spune că «nu există zile sau ceasuri hotărîte pentru ca să nu se întîmple să moară pruncul nebotezat»⁴³. Iar de va fi pericol de moarte, îndată ce s-a născut pruncul, poate fi botezat, iar de nu, să se boteze după liturghie, pentru a se împărtăși cu Sfintele Taine, căci toate tainele ne sfințesc pe noi prin Sfînta Împărtășanie, care este sfîrșitul tuturor tainelor. Deși Simeon în cuprinsul explicării sale nu dă și o rînduială a botezului și a mirungerii, totuși se poate face o reconstituire a rînduială tipiconale a acestei slujbe din vremea lui și o comparație între rînduiala de atunci și cea de astăzi, pe care o găsim în Evhologhionul grecesc și cel românesc.

Slujba botezului

a) *Riturile catehumentului*. — Cel chemat la botez, dacă este vîrstnic vine singur, iar dacă este prunc, este adus de mama sa sau de naș. La intrarea în biserică sînt întîmpinați de preot, care dezleagă brîul cu care este încins candidatul și-l dezbracă de haine. Acesta rămîne îmbrăcat cu cămașa, desculț și cu capul descoperit, cu fața spre Răsărit. Preotul suflă de trei ori în fața lui și-l însemnează cu semnul Sfintei Cruci la frunte, la gură și la piept, zicînd de fiecare dată: «Mîinile Tale m-au făcut și m-au zidit», (Ps. CVIII). Ținînd mîna dreaptă pe capul candidatului, citește rugăciunea «În numele Tău Doamne Dumnezeu adevărului...»⁴⁴, prin care roagă pe Dumnezeu să primească pe candidat printre catehumeni. Prin această rugăciune, candidatul primește oalitatea de catehumen, adică starea intermediară dintre creștin și necreștin⁴⁵.

Preotul citește patru rugăciuni de exorcizare sau lepădare de robia vrăjmașului diavol. Rugăciunile de exorcizare se citeau pe vremea lui Simeon de cîte trei ori, dar Simeon amintește și de obiceiul vechi al Bisericii, cînd exorcisții citeau de opt sau de zece ori (în fiecare zi a săptămîinii), iar în a opta zi se rosteau de arhierieul sau preotul care boteza⁴⁶. Preotul suflă de trei ori peste capul candidatului, îl însemnează din nou cu semnul Sfintei Cruci și-l intoance cu fața către Apus, oficiînd riturile lepădării de satana și al împreunării cu Hristos. La îndemnul arhierieului, candidatul stă cu mîinile ridicate și rostește formula lepădării: «Mă lepăd de satana și de toate lucrurile lui...» (de trei ori). Arhierieul îi adresează întrebare: «Te-ai lepădat de Satana?», iar candidatul dă întregul răspuns; «M-am lepădat și l-am gonit pe vicleanul de la mine». Candidatul suflă de trei ori spre Apus și se

42. P.G., t. CLV, col. 185; trad. rom. cit., p. 63.

43. Botezul se săvîrșea de obicei după Sfînta Liturghie în zilele de sărbători mari, cînd se cîntă «Cîți în Hristos v-ați botezat» și mai ales în Sîmbăta cea Mare, înaintea Sfintei Liturghii, cînd se citeau foarte multe pămîi; vezi trad. rom. cit., p. 72, și P.G., t. CLV, col. 212.

44. Simeon nu dă începutul rugăciunilor de exorcizare, dar rugăciunile acestea erau și pe atunci, fără îndoială aceleași cu cele de astăzi.

45. Pr. Prof. Ene Braniște, *Le déroulement de l'Office de l'Initiation dans les Eglises de Rite Byzantine et son interprétation*, Extras din revista «Ostkirchliche Studien», Heft 2/3, September, 1971, 20. Band Augustinus-Verlag Würzburg, p. 119.

46. Cf. P.G., t. CLV, col. 212; trad. rom. cit., p. 73.

Întoarce spre Răsărit rostind formula «Și mă împreună cu Hristos», continuând cu rostirea întregii mărturisiri de credință (Crezul).

Apoi candidatul este întrebat «Împreună-te-ai cu Hristos?», iar el răspunde, «M-am împreună cu El». «Și te închini Lui?», iar acesta face de trei ori semnul Sfintei Cruci. Simeon nu amintește despre răspunsul candidatului, adică despre formula: «Mă închin Tatălui, și Fiului...», așa cum este în rânduiala noastră. Cu fața spre Răsărit, arhiereul citește o rugăciune, care era probabil cea de la sfârșitul rânduialii catehumenului de astăzi: «Stăpîne Doamne Dumnezeul nostru, cheamă pe robul Tău...».

Candidatul este dus de către preot în biserică, iar cîntăreții cîntă: «Bucură-te cea plină de dar...», cîntare, care nu mai figurează în rânduiala de astăzi a botezului. Preotul așează pruncul în fața sfintelor uși, apoi mașul, după o întreită închinăciune, îl ridică de acolo sau îl ia de mână, dacă este vîrstnic, și-l duce către «scăldătoare» (colimvitră). În rânduiala de astăzi, depunerea pruncului în fața sfintelor uși nu mai are loc în cadrul slujbei botezului, ci numai în rânduiala de la 40 de zile de după naștere.

f. b. Rânduiala botezului. — Scăldătoarea (cristelnița) este umplută cu apă, se aprind lumini, preotul se închină, cădește scăldătoarea, dă binecuvîntarea (mare) și diaconii rostesc ecteniile (miroanele). Arhiereul citește partea I-a a rugăciunii pentru sfințirea apei, rugîndu-se mai întii în taină, pentru sine, și apoi rostește de trei ori cu glas tare: «Mare ești, Doamne și minunate sînt lucrurile Tale!». Citește apoi cu glas tare, în continuare, rugăciunea de sfințire a apei și făcînd semnul crucii peste apă și suflînd de trei ori în formă de cruce asupra ei, rostește întregă formula: «Să se sfărîme sub chipul Crucii Tale toate puterile cele potrivnice», continuînd cu rugăciunea, «Să se depărteze de la noi...», prin care cere ca apa să capete puterea de a depărta pe vrăjmașul și de a sfinți pe cel ce se va boteza. Apoi arhiereul binecuvîntează poporul cu formula «Pace tuturor» și citește rugăciunea «Tu, cel ce ai venit la Iordan și ai sfințit apele, primește-ne pe noi și să fie nouă întru sănătatea sufletului și a trupului» ⁴⁷

Preotul (ori arhiereul dacă este), binecuvîntează untdelemnul, suflă de trei ori asupra lui, îl sfințește printr-o rugăciune și-l toarnă în apă în chipul Crucii, cîntînd întregă cîntare «Aliluia». Arhiereul unge pe candidat cu untdelemn la cap, rostind formula «Unge-se (N) cu untdelemnul bucuriei, în numele Treimii»; diaconii sau alte persoane bisericesti continuă ungera pe tot corpul. După unger, preotul ori arhiereul săvîrșește botezul propriu-zis, prin întregă afundare în apă în numele Sfintei Treimi, rostind formula «Botează-se robul lui Dumnezeu, în numele Tatălui (prima afundare), al Fiului (a doua afundare), și al Sfintului Duh (a treia afundare), Amin». După întregă afundare, arhiereul îl pecetluiește pe cel botezat cu Sfîntul și Marele Mîr, rostind formula: «Pecetea darului Duhului Sfînt», și-l unge pe el la părțile principale ale corpului. Sfirșind aceasta se roagă pentru cel botezat, ca să se împăntășească cu Sfintele Taine, și să nu mai fie rob trupului, ci fiu Împărăției lui Dumnezeu.

După mirungere, noului botezat i se face tunderea părului capului în formă de Cruce ⁴⁸. Noul botezat este îmbrăcat în haină albă ⁴⁹, pe cap i se pune scufie iar în

47. Simeon nu citează «ad literam», ci liber, formulînd cu propriile cuvinte și rezumînd ideea exprimată în restul rugăciunii pentru sfințirea apei.

48. Simeon nu amintește de formulele dinainte de spălare și de tundere.

49. În ritul actual, îmbrăcarea se face îndată după afundare, înainte de mirungere, iar Simeon o pune după tunderea post baptismală.

mîna lui sau a nașului se pune făclie aprinsă⁵⁰. Cei de față cîntă «Cîți în Hristos v-ați botezat».

După ce arhiepiscopul a rostit o rugăciune pentru înțărîmarea celui botezat cu virtuțile creștine, înconjoară cu pruncul și cu nașul masa și scaldătoarea, cîntînd «Cîți în Hristos v-ați botezat», iar cîntăreții cîntă la urmă Psalmul XXXI.

În Molitfelnicul românesc, înconjurarea crîstelniței este prevăzută după mîrun-gere, după care se citește Apostolul și Evanghelia. Despre aceste două pericope, Simeon nu amintește, ceea ce nu înseamnă că nu se citeau în biserica din Tesalonic. Probabil că autorul nostru le-a socotit prea cunoscute și le-a trecut cu vederea. Cel botezat este condus apoi spre Sfîntul Altar, unde este împăntășit cu Sfînta Euharistie și pleacă acasă, însoțit fiind de naș și de ceilalți credincioși, care poartă lumînă și cîntă «Cîți în Hristos v-ați botezat».

La opt zile după botez revine la biserică pentru a fi șters de către preot, cu apă și cu burete, la locurile unde a fost uns cu Sfîntul Mir și să fie închinat pe la Sfintele icoane, dacă nu s-a făcut acest lucru la patruzeci de zile după naștere. Spălarea pruncului, care odinioară se făcea la opt zile după botez, a fost integrată astăzi în însăși rînduiala botezului, făcîndu-se spre sfîrșitul slujbei⁵¹.

V. *Explicarea slujbei botezului* a) *Rînduiala catehemenatului*. — Candidatul vine la botez adus de mama sa, iar de este vîrstnic, vine singur, de față fiind și nașul, căci acesta fi este lui chezaș (ἐγγυητής) la Hristos, cum că va păzi credința și va viețui creștinește; cuvîntul naș (ἀνάδοχος) înseamnă pe grecește primitor, arătînd că nașul primește și îa asupra lui pe fiul său.

Privitor la nași, Simeon spune: «Să luăm seama a face nași pe cei drept slăvitori creștini și nu cum au făcut unii, care pentru anumite prîcini omenești, și-au ales ca nași copiii lor, pe cei care sînt vrăjmași credinței... Aceștia nu primesc taina și copii lor nu sînt luminați..., iar preotul care face taina se face părtaș celor depărtați de Dumnezeu...»⁵². Candidatul la botez este întîmpinat de către preot la intrarea în biserică și această vrea să arate că pruncul încă nu este fiul Bisericii și nici nu este eliberat de păcatul originar⁵³. A se *descinge* și a se *dezbrăca*, stînd gol, înseamnă că cel ce vine la botez leapădă toată răutatea și din legăturile păcatului se dezleagă, venind către Hristos, ca mai luminat să se îmbrace prin botez. Stă gol, pentru că gol s-a făcut omul cu păcatul și a pierdut îmbrăcămintea cea țesută de Dumnezeu, iar ca să ajungă la starea cea dintîi, trebuie să fie slobod de patimi și dezlegat de necredință. Prin *dezbrăcarea hainelor*, cel ce vine la botez vrea să arate că leapădă îmbrăcămintea păcatului străîn și devine supus lui Dumnezeu. El privește spre Răsărit, căuțînd spre lumina cea adevărată, care este Sfînta Treime, Unul Hristos, care s-a întrupat venind de la Răsărit. *Arhiepiscopul și preotul* care botează, simbolizează pe Dumnezeu, care face toate întru toți, ei avînd puterea Domnului, iar cel ce se botează simbolizează pe Adam cel căzut, arătînd că de bună voie a venit la botez. Preotul suflă de trei ori peste el, în chipul Crucii, în numele Sfîntei Treimi, suflare de viață, prin care reaprinde (ἀναζωοποιεῖ) acea însuflare ce s-a dat lui Adam, pentru

50. În rînduiala de astăzi, făclia se dă nașului îndată după afundarea pruncului în apă cînd se cîntă «Dă-mi mie haină luminoasă...» (Cf. *Molitfelnicul*, ed. cit., p. 34).

51. Cf. Pr. Prof. Ene Braniște, *Manual unic de Liturgică și Tipic* (curs dactilografiat), fasc. V, p. 510. Idem, Pr. Prof. Ene Braniște, *Rînduialile Bisericii Ortodoxe cu privire la Taina Botezului și Mirungerii și explicarea lor*, în «Mitropolia Olteniei», (XXI), 1969, nr. 3—4, p. 187—201.

52. Simeon al Tesalonicului, *Despre Sfintele Taine*, P.G., t. CLV, col. 212, trad. rom. cit., p. 73.

că unul din Treime, Hristos care s-a întrupat pentru noi, a pățimit cu trupul și cu Crucea a biruit.

Chipul Crucii înseamnă jentila, smerenia și biruința, pentru că prin Cruce s-au sfărâmat legăturile morții și s-au rupt împotririunile diavolului, iar Crucea este semnul Mântuitorului. Preotul însemnează pe candidat cu semnul Crucii la frunte, ca să se sfințească la minte fugind înșelăciunea; la gură pentru sfințirea cuvîntului și mărturisirea adevărului și la piept, pentru ca să fie curat cu inima, să vadă pe Dumnezeu și nimic să nu ascundă. Preotul pune mâna dreaptă pe capul pruncului și binecuvîntează pe Dumnezeu, pentru că se cuvine a lăuda pe El pentru aflarea și mîntuirea celui pierit.

Prin rugăciunile de exorcizare care se citesc, se aduce pruncului ca un dar lui Dumnezeu și se roagă preotul ca acesta toldeauna să mărturisească numele Treimii și prin aceasta să se sfințească prin dumnezeiescul botez, și să se desăvîrșească prin Sfînta Împărtășanie și să se întărească în dreapta credință. Candidatul este întors cu fața spre Apus, unde este întunericul în care sălășluiește diavolul (Luca XXII, 53; Efes. VI, 12; Col. I, 13) și stă cu miinile ridicale, arătînd prin aceasta că nu are întru sine ceva de la diavol și cum că începe a urma Celui răstignit pentru noi. Prin *întreita lepădare de satana*, candidatul mărturisește lepădarea de vicleanul și fuga de el cu tot sufletul, în cinstea Sfîntei Treimi. Suflă spre vicleanul, pentru ca să-l gonească din inimă și să-l rușineze pe el și o face de trei ori, ca să fie întreită lepădarea, întru slava Unuia în Treime Dumnezeu. *Întoarcerea candidatului cu fața spre Răsărit*, înseamnă că el trece la lumină de la întuneric și de la mînciuună la adevăr. După întreita unire cu Hristos, face întreita mărturisire de credință în cinstea Sfîntei Treimi, pe care s-o mărturisească în fața ingerului și să o propovăduiască în fața oamenilor. Arhiereul îl ține de mîină ca și cum ar fi aflat pe cel pierdut, îl bagă în biserică precum l-ar băga în cer sau în rai și-l aduce stăpînului celui ce l-a pierdut. Cîntă «Bucură-te cea plină de dar...», ca și ingerii care se bucură pentru păcătosul care se pocăiește. Ca oarecînd dreptul și bătrînul Simeon, arhiereul aduce pe cel ce se botează înaintea altarului și se închină de trei ori, căci s-a împăcat cu Dumnezeu prin întoarcere, ca și cel desfrînat oarecînd și prin botez se face fiu al lui Dumnezeu, îmbrăcîndu-se cu nestrîcăciunea hainei celei dinții a Duhului. Luîndu-l mașul din fața altarului ca din mîna lui Hristos și făcîndu-se chezaș pentru el, îl duce la scaldătoare (cristelniță) arătînd că acesta de voie și nu de silă vine la botez. Prin sfîntul botez preotul încredințează pe candidat ingerului său păzitor și acesta va fi pururea cu el, păzindu-l pe el de toată amenințarea diavolului⁵¹.

[b] Botezul. Scaldătorea (adică cristelnița sau colîmvițna), în care se afundă pruncului închipuie Iordanul, iar apa din ea simbolizează apele potopului, care au curățat pămîntul de nelegiuirile oamenilor (I Petru III, 21); *fumul de tămîie* înseamnă mireasma și sfințenia Duhului, iar *luminile* care se aprind arată luminarea Duhului, pentru că cel ce se botează vine de la întuneric la lumină și se face fiu luminii. Prin formula de binecuvîntare pentru începutul slujbei («Binecuvîntată este Împărăția Tatălui...»), arhiereul binecuvîntează împărăția Treimei, pentru că Treimea izbăvește de la vicleanul pe cel ce se naște acum a doua oară, iar credincioșii răspund la

53. *Despre sfințirea bisericii*, P.G., t. CLV, col. 360; trad. rom. cit., p. 129; și Pr. Prof. Ene Braniște, *Le déroulement de l'Office de l'Initiation*, p. 118.

54. *Ibidem*, col. 219—220; trad. rom. cit., p. 76.

ectenie «Doamne miluiește», pentru că cu adevărat se dă prin botez mila cea mare a lui Dumnezeu ⁵⁵.

La rugăciunea pentru sfințirea apei, care unmează, arhiereul se roagă cu capul plecat și cere în rugăciunea sa, mai întâi curățire și iertare pentru sine, ca nu cumva curățind pe alții, el să fie necurat. Arhiereul roagă pe Dumnezeu, prin pogorirea Duhului Sfânt, să sfințească apa, căci nedespărțit este Tatăl de Fiul și de obște este darul lor. El suflă și binecuvîntează apa în semnul Crucii, dîndu-i dumnezeiescul dar și o face izvor de nesticăciune, pentru că, după cum citim în Sfînta Scriptură, botezul a fost de la început preînchipuit de către Duhul lui Dumnezeu, «care se purta peste ape» (Fac. I, 2) ⁵⁶.)

Untdelemnul ungerii prebaptismale simbolizează mila și blîndețea lui Dumnezeu, care se dau pentru mîntuirea noastră. Această milă s-a arătat și față de Noe, cînd i s-a trimis lui și celor ce erau cu el în corabie, porumbelul cu ramura de măsline. Apa închipuie botezul, porumbelul pe Duhul Sfînt, iar ramura de măsline mila și bunătatea lui Dumnezeu. Arhiereul sfințește acest untdelemn prin darul Duhului Sfînt, pe care l-a primit de la Hristos. Acest untdelemn s-a dat și în Legea Veche (Ps. XLIV, 8; I Regi, II, 35; Isaia LXI, 1) și Apostolilor (Evr. I, 9; Luca IV, 18, Fapte IV, 27).

Cîntarea «Alluia» o cîntau proorocii cei insuflați de Duhul Sfînt, în așteptarea venirii lui Mesia. Dionisie Areopagitul arată că acum se toarnă mirul în scaldătoare, iar Sfîntul Simeon spune că turnăm untdelemn, care este închîpuierea Mirului, după cum învață același Dionisie, că prin untdelemn, pruncul ia începutul de sfințire și mai pe urmă se întărește mai desăvîrșit prin dumnezeieștile lupte ⁵⁷. Arhiereul zice: «unge-se (X) cu untdelemnul bucuriei, în numele Treimeii», pentru că bucuria este a Duhului, care ne mîntuiește cu blîndețe, după cum și David zice: «Dă-mi mie bucuria mîntuirii Tale și cu Duh stăpînitor mă întărește». Prin ungere, candidatul se gătește spre dumnezeieștile lupte, căci n-a venit la botez ca să viețuiască în odihnă, ci pentru a urma lui Hristos, cu Care se îmbracă. Candidatul intră gol în apă, pentru că la început a avut acel dumnezeiesc veșmînt și gol fiind, nu se rușina, iar acum născîndu-se gol, poartă rușinea călcării de poruncă. Intrînd în apă sfințită, leapadă rușinea păcatului, luînd îmbrăcămîntea și slava nesticăciunii. Se afundă de trei ori în numele Sfîntei Treimi și se ridică desăvîrșit (τετελεμένον) cu dumnezeiescul botez. Se zidește a doua oară prin Sfînta Treime, propovăduînd cele trei ipostasuri într-o singură dumnezeire. «In numele», arată unitatea Dumnezeirii, «al Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh», este mărturisirea celor trei fețe dumnezeiești, nedespărțite și neamestecate, iar prin cele trei afundări și ridicări se arată îngroparea cea de trei zile și învierea Celui ce s-a răstignit cu trupul și a învînt ⁵⁸. Născîndu-se a doua oară, cel ce se botează iese din apa cristelniței cu totul curat și fiu al lui Dumnezeu; cristelnița este mama noastră duhovnicească, care ține locul pîntecelei celui fecioresc și curat. Precum Hristos s-a născut din Fecioară pentru ca să curățească nașterea cea spurcată, tot așa și noi ieșim din baia cea curată a botezului. După cum acolo singele și pîntecele cel curat al Fecioarei au lucrat prin Duhul Sfînt întruparea Cu-

55. *Ibidem*, col. 225—227; trad. rom. cit., p. 77.

56. *Ibidem*, col. 228—229; trad. rom. cit., p. 78.

57. Simeon citează aici din Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Despre Ierarhia bisericăscă*, II, 3, în P.G., t. III, col. 401 D; (cf. și traducerea românească de Pr. Cicerone Iordăchescu, 1932, p. 85).

58. *Despre Sfîntele Taine*, cap. LXIII; P.G., t. CLV, col. 228 D; și trad. rom. cit., p. 79.

vîntului, tot așa apa curată a scăldătoarei și Duhul dumnezeiesc au săvîrșit între noi curata naștere de a doua oară ⁵⁹. !

Rînduiala mirungerii

c. *Mirungerea*. — După cum la Botezul Domnului s-a pogorît Duhul Sfînt, pentru ca să arate plinirea Dumnezeirii întru cel ce s-a întrupat, tot așa și noi ne ungem cu Mir după botez, ca și noi să luăm darul Duhului, căci noi toți am luat prin plinirea Lui, dar pentru dar ⁶⁰. Dumnezeiescul Mir cu care se unge cel ce s-a botezat, este alcătuit din multe mireseme, arătîndu-se prin mulțimea acestora, nenumăratele daruri ale Duhului și mulțimea lucrărilor lui. Simeon ne face atenți că acest Sfînt Mir nu poate fi confundat cu alte miruri ca cel ce izvorăște din moaștele sfinților sau din icoanele izvoritoare de mir (Simeon citează ca exemplu pe cea numită Sitinaghion).

Cil privește taina Sfîntului Mir în sine și Mîntuitorul a primit-o la botez prin pogorirea Duhului Sfînt în chip de porumbel peste El, pentru că avea întru Sine, trupește, toată puterea Duhului de la Părintele după cum și Isaia zice: «Duhul Domnului peste Mine, care m-a uns...» (Isaia LXI, 1). Tot pentru aceasta zice și Sfîntul Petru că: «Și Domn și Hristos l-a făcut, Dumnezeu trupește, viînd Duhul Sfînt peste El» (Fapte II, 33—36), iar în alt loc, «Pe acesta l-a uns Dumnezeu cu Duhul Sfînt» ⁶¹. Cel curat a primit botezul pentru noi, ca botezîndu-ne să luăm acest Duh, pentru că nu va putea fi cineva botezat desăvîrșit, de nu se va unge și cu Sfîntul Mir, pentru că pecetea și semnul lui Hristos este Mirul, pentru Duhul care ni-l dă nouă. Cu Mirul noi ne numim *creștini*, adică *unși* și sîntem unșii Domnului, căci primește a ne numi cu numele Lui. «Cu botezul ne renaștem a doua oară prin Duh și ne spălăm de păcate, dar nu cîștigăm și armele darului, nici mireasma vieții, nici puterea Duhului» ⁶². Pentru aceasta cei botezați de Filip, fiindcă nu se mai botezaseră, Petru și Ioan au pus mîinile peste ei și au luat Duh Sfînt, care este Mirul (Fapte VIII, 17). Punerea mîinilor, precum au făcut Apostolia și prin ei mulți alții, făcea ceea ce face acum Mirul. «Atunci era punerea mîinilor iar acum este Mirul cel Sfînt, care ne sfințește cu rugăciunile și binecuvîntările patriarhilor și arhierilor care au puterea lui Petru și a lui Ioan» ⁶³. Dacă preotul care unge zice: «Pecetea darului Duhului Sfînt, Amin», înseamnă că ungerea este darul lui Hristos, de vreme ce și în chipul Crucii se unge cel ce s-a botezat, dîndu-i acestuia darul Duhului Sfînt. Cel ce nu se unge cu Sfîntul Mir, este fără dar, nepecețuit și neînsemnat de Hristos. De la botez și mir, noi ne numim și sîntem creștini unși cu Mir, care se cheamă și ungere (*Χρίσμα*) pentru că și Hristos, Care se tîlmăcește uns, se numește cu acest nume, fiindcă s-a uns trupește cu Duhul Sfînt. La fel spune și David: «Pentru aceea te-a uns pe Tine, Dumnezeule, Dumnezeul Tău, cu untdelemnul bucuriei, mai mult decît părtașii Tăi» (Ps. XLV, 7). Aceasta înseamnă că pe tine te-a umplut de toate darurile, căci plinirea dumnezeirii a luat, iar părtașii tăi ca dintr-un izvor, după vrednicie, au luat darurile. Mîntuitorul a primit Mirul la botez prin pogorirea Duhului, iar cînd a vrut să pătimească, s-a uns cu Mir de către femeia păcătoasă, aceasta fiindu-I spre îngropare. Prin aceasta ne-a arătat, că murind pentru noi, era totuși viu, fiind Dumnezeu și lucrurile cele vii ale Duhului le avea nedespărțite întru Sime ⁶⁴.

59. *Ibidem*, col. 229—230 ; trad. rom. cit., p. 79—80.

60. *Op. cit.*, cap. LXV, P.G., CLV, col. 229 B ; trad. rom. cit., p. 80.

61. *Op. cit.*, cap. LXV, P.G., CLV, col. 230 C ; trad. rom. cit., p. 80.

62. *Op. cit.*, cap. XLIV, P.G., CLV, col. 180 A ; trad. rom. cit., p. 63.

63. P.G., t. CLV, col. 180 A—180 B ; trad. rom. cit., p. 63.

64. P.G., t. CLV, col. 180, și trad. rom. cit., p. 64.

d. *Explicarea riturilor postbaptismale.* — După Mirungere se tund perii capului cruciș, întâi pentru că cel botezat are pe Hristos cap și este dator a se ruga cu capul descoperit, și al doilea, această tundere se face ca o oarecare pecete, de vreme ce se face în chipul crucii, pentru ca tot cegetul rău să-l lepede. Cel ce s-a botezat aduce pănul capului său, ca o jertfă a trupului omenesc, lui Hristos, iar arhierueul, luînd acest păr, îl pune la loc sfînt (în apa sfințită din scăldătoare). Ungîndu-se și lînzindu-se, cel botezat își punea atunci pe cap o scufie, care se numea și coil (*κουκούλιον*), întâi pentru nerăutate, pentru copilărie și curăție și al doilea pentru acoperămîntul cel de la Dumnezeu. Neofitul îmbrăca haină albă care se mai numește și anavol (*ἀναβόλιον*), chip al dumnezeieștei lumini și al îngerestei curățiri, căci cel ce s-a botezat era necurat, dar prin botez s-a făcut curat și acum este fiul lumini. Înconjurarea cristeinței de către slujitori, naș și neofit, este ca și cum ar dăntui cu îngerii, bucurîndu-se pentru cel născut prin dumnezeiescul Duh, din sfințita scăldătoare, mama cea duhovnicească.

După împărtășire, neofitul era îmbrăcat cu cămașa cea albă, numită și *emfotion* (*ἐμφώτιον*), care era încă din vechime îmbrăcămintea celor botezați; el era condus spre casă de credincioși, purtînd făclii și cîntînd cîntarea: «Cîți în Hristos v-ați botezat». După șapte zile, care arată sfîrșitul înșeptitei vieți, noul botezat vine la biserică pentru a fi spălat de către preot cu buretele și cu apă, prin sfințele rugăciuni, la cap și la miini, pe unde a fost uns cu Sfîntul Mir, pentru ca nu cumva să cadă ceva din acestea în loc necurat, deoarece sînt sfințite.

VI. *Combaterea inovațiilor catolice în săvîrșirea botezului și mirungerii, din vremea arhiepiscopului Simeon al Tesalonicului.* — Pe vremea lui Simeon al Tesalonicului, viața religioasă în Biserica de Apus era atinsă de numeroase inovații, ivite alături în rînduiala cultului, cît și în formularea dogmelor. Aceste inovații au constituit subiecte de îndelungată și aprigă polemică între teologii răsăriteni și cei apuseni. Preocuparea polemico-apologetică se resimte puternic și în opera Arhiepiscopului Simeon. El expune în opera sa riturile și învățătura de credință a Bisericii Ortodoxe pe care caută să le explice, să le justifice și să le apere față de neortodocși și indeosebi față de catolici. Însuși titlul primei sale lucrări din opera completă și anume *Impotriva tuturor ereziilor*, arată această preocupare a lui Simeon. Alți teologi au afirmat că Simeon a scris opera sa și din dorința de a combate punerea în scenă a reprezentațiilor teatrale cu subiecte din Noul Testament⁶⁵. Cu privire la inovațiile introduse în rînduiala tainei botezului și a mirungerii, el se oprește asupra formulei sacramentale a botezului, accentuînd că forma corectă este cea ortodoxă: «Se botează...» și nu «Botez eu...» și se zice: «Se unge...» și nu, «Te ung eu...», cum zic latinii. Din formula ortodoxă reiese că pruncul se botează și se unge de către Mîntuitorul prin mijlocirea preotului sau a arhierueului, care săvîrșește lucrarea lui Dumnezeu (I Cor. IV, 1). Din formula romano-catolică, reiese că cel ce se botează și se pecetluiește cu Sfîntul Mir, nu face aceasta de bună voie. Simeon accentuează deosebirea dintre Biserica Răsăriteană și cea Apuseană din acest punct de vedere. Preotul ortodox se ascunde sub taina pe care o săvîrșește, lăsînd deci să se înțeleagă, că lucrarea supranaturală o săvîrșește o putere mai mare ca a lui: puterea harului Duhului Sfînt.

La apuseni, datorită separației puternice a clerului de popor, preotul se prezintă ca fiind el însuși săvîrșitorul și transmitătorul harului, în chip direct prin for-

65. S. Antoniadis, *op. cit.*, p. 215—216.

mula rostită la persoana I-a «eu te botez», «eu te ung» etc.⁶⁶. În legătură cu practica latină de a săvârși atât ungerea cu Sfântul Mir cât și împărțășirea copiilor abia la vârsta de 12 ani, sau la nevoie la 7 ani, Simeon spune că acest lucru este contrar învățăturii Bisericii Sobornicești, pentru că însuși Mîntuitorul a spus: «De nu se va naște cineva a doua oară din apă și din Duh nu va intra în împărăția cerurilor» (Ioan III, 5), și tot El a spus că cel ce nu va minca Trupul Lui și nu va bea Sângele Lui, nu va avea viață veșnică (Ioan VI, 53). De aceea se dă pruncilor atât ungerea cu Sfântul Mir cât și împărțășirea îndată după botez⁶⁷.

VII. *Explicarea tainei botezului după Simeon al Tesalonicului, în raport cu explicările similare din primele veacuri creștine.* — Făcînd o comparație între opera lui Simeon al Tesalonicului și operele similare ale marilor cateheți din epoca de aur a literaturii patristice, cum sînt cele ale Sfîntului Chiril al Ierusalimului (+ 386), Sfîntul Ioan Gură de Aur (+ 407), Sfîntul Ambrozie, episcopul Milanului (+ 397), episcopul Teodor de Mopsuestia (+ 428) ș.a., observăm că explicarea lui Simeon se situează pe o poziție cu totul deosebită. Cu cîteva secole înainte (sec. XI), în Biserica s-a produs marea schismă, care a divizat lumea creștină și a accentuat și mai mult controversele și discuțiile dogmatice și rituale de pînă aci, dintre răsăriteni și apuseni. Prin expansiunea ei sub pretextul Cruciadelor Biserica Romano-Catolică intensificase prozelitismul în rîndurile creștinilor din Răsărit, formulase dogme noi, deosebite de învățătura de credință a Bisericii vechi, accentuînd prin aceasta și mai mult deosebirile dintre cele două Biserici.

De la epoca marilor cateheți din perioada patristică pînă la Simeon, cultul ortodox evoluase mult în rînduiala lui formală și era mult mai greu de explicat decît în epoca de înflorire a catehumenatului. La mulți dintre vechii cateheți, ca de exemplu Sfîntul Chiril și Sfîntul Ambrozie, întîlnim tendința de a găsi în Vechiul Testament cît mai multe simboluri ale tainelor de inițiere. La Simeon intenția aceasta este abia observată și el o face doar atât cît este necesar pentru a da un fundament biblic ideilor expuse în explicarea sa. Nu întîlnim micăieri în opera lui Simeon excesul de eforturi de a găsi cît mai multe simboluri ale botezului în Vechiul Testament, cum face de exemplu Sfîntul Ambrozie în scrierile sale: *De mysteriis* și *De sacramentis*⁶⁸. Interpretări rămase clasice pentru exegeza botezului, cum sînt acelea ale lepădărilor sau ale ritului afundării, din explicarea Sfîntului Chiril, le întîlnim și la Simeon, însoțite însă de considerațiuni teologice mai profunde, vîdînd o îndelungată preocupare a autorului de a fundamenta dogmatic explicarea sa liturgică. Simeon nu se rezumă doar la strictul necesar în materie de cunoștințe religioase, cum face Sfîntul Chiril, ci caută să pătrundă pe cît posibil pînă în miezul problemelor.

De asemenea marii cateheți din epoca de aur a literaturii creștine ca Sfîntul Chiril al Ierusalimului și Ioan Gură de Aur, caută să facă din ascultătorii lor, foști păgîni, în primul rînd buni creștini, adică implinitori ai legilor morale creștine, trăsîndu-le un model și un dreptar de viață creștină⁷⁰. Simeon năzuia să facă din cititorii

66. Hr. Andrușos, *Symbolica*, Trad. de Prof. Iustin Molsescu, Craiova, 1955, p. 270. — Comp. și *Teologia Dogmatică și Symbolică*, Manual pentru Institutetele teologice, vol. II, p. 847—848.

67. *Despre Sfîntele Taine*, cap. 69. P.G.. CLV, col. 235 C; trad. rom. cit., p. 82. Comp. și *Manualul* citat de *Dogmatică și Symbolică*, vol. II, p. 864.

68. Pr. Prof. Ene Braniște, *Explicarea tainelor de inițiere (Botezul, Mirungerea și Sfînta Euharistie)*, în *Literatura creștină* (manuscris).

69. Vezi expunerea explicării botezului și mirungerii la Sfîntul Ambrozie al Milanului, la Pr. Prof. Ene Braniște, *Cursul* citat supra, p. 97—115.

70. *Ibidem*, p. 20, 44.

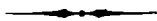
săi buni apărători ai credinței și Bisericii Ortodoxe amenințată de prozelitismul catolic. De aceea pe cînd în omiliile baptismale ale Sfîntului Ioan Gură de Aur elementul moralizator depășește pe cel didactic-instructiv, la Simeon elementul didactic predomină pretutindeni. Opera liturgică a Arhiepiscopului Simeon poartă pecetea personalității sale, vădind un iscusit interpret al cultului divin, un profund cunoscător al dreptei credințe și un înfocat apărător al Bisericii Ortodoxe, împotriva atacurilor neortodoxilor din acel timp. De aceea spiritul apologetic polemic, este unul din caracterele specifice ale operei dogmatice și liturgice a Arhiepiscopului Simeon.

Din punct de vedere al metodei de lucru și al sistemului de expunere, Simeon se apropie însă de Sfîntul Ambrozie, explicația lui fiind lipsită în general de cursivitate și sistemă. De multe ori tratează probleme asupra cărora revine mai tîrziu, făcînd digresii care nu sînt totdeauna în legătură cu problema tratată. De multe ori îl întîlnim insistînd asupra unor amănunte care nu merită importanță sau revine asupra unor probleme pe care le-a tratat mai înainte ⁷¹.

În ceea ce privește stilul în care scrie Simeon, trebuie să recunoaștem că el nu se ridică la înălțimea stilului lui Nicolae Cabasila, celălalt mare interpret al cultului de origine tesaloniciană, care trăise cu puțin înaintea lui Simeon ⁷². Accentuînd mai mult sensul simbolic al riturilor liturgice și căutînd să le explice cît mai amănunțit, opera lui Simeon pierde din cursivitatea și frumusețea unei expuneri în care se respectă sensul istoric și firesc al riturilor respective.

Totuși, limba în care scrie el nu este lipsită cu totul de unele calități, el fiind un ierarh cult, după cum afirmă S. Antoniadis, «această limbă bisericească formată la umbra bibliotecilor, nu este aceea pe care o înțelege poporul» ⁷³.

În ciuda micilor insuficiențe care privesc mai mult metoda și forma de expunere a operei sale, Arhiepiscopul Simeon rămîne în istoria teologiei bizantine un tilcuiitor al cultului de o valoare incontestabilă. El este singurul interpret care a dat explicația întregului cult ortodox, fiind totodată ultimul mare reprezentant original al teologiei mistagogice în răsărit ⁷⁴.



71. Diac. Ene M. Braniște, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, p. 211.

72. Vezi nota 4.

73. S. Antoniadis, *op. cit.*, p. 221.

74. K. Krumbacher, *op. cit.*, p. 113 și Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, supra p. 220.

SLUJBA (RÎNDUIALA) BOTEZULUI ÎN BISERICA ORTODOXĂ ETIOPIANĂ ȘI ÎN BISERICILE ORTODOXE DE RIT BIZANTIN

— STUDIU COMPARATIV * —

Considerațiuni introductive despre Sfintele Taine în general

Despre Sfintele taine în general. — Cuvîntul *taină* sau *mister* este traducerea grecescului *μυστήριον*, care vine de la verbul *μυεῖν* (a fi închis) și înseamnă orice lucru secret, tănuuit sau ascuns, care nu poate fi cuprins cu mintea. În înțeles religios larg, prin taine înțelegem actele sfinte care reprezintă (simbolizează) idei și semne nepătrunse în esența lor. În înțeles restrîns, însă, tainele sînt acele slujbe sfinte ale religiei creștine, prin care se comunică harul divin¹.

Taina este o lucrare sfîntă instituită de Dumnezeu-întrupat, prin care, în formă văzută, se împărtășește primitorului harul divin nevăzut. Tainele au un element natural și unul supranatural².

Folosul Tainelor pentru toți rezultă din necesitatea harului pentru mîntuire și din instituirea lor dumnezeiască, prin lucrările orînduite de Mîntuitorul³. Tainele sînt primite de credincioși în cele mai de seamă momente și împrejurări ale vieții lor. Ele sînt în număr de șapte, după numărul darurilor Sfîntului Duh, și anume: botezul, mirungerea, pocăința, euharistia, căsătoria, preoția și maslul⁴.

Biserica Etiopiană păstrează același număr de șapte Sfinte Taine, ca și Bisericile de rit bizantin, iar particularitățile în legătură cu administrarea lor nu atîng fondul ritului bizantin. Ele (tainele) au existat chiar de la începutul Bisericii Etiopiene⁵, însă ritualul lor conține vechi tradiții, asimilate din viața religioasă ebraică, moștenite din Vechiul Testament și amestecate cu elemente din viața și cultura africană indigenă⁶.

Biserica Ortodoxă Etiopiană a fost izolată de lumea creștină în urma invaziei arabe din secolul al VII-lea⁷, păstrîndu-și particularitățile proprii în administrarea

* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul pregătirii pentru doctoratul în teologie, întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Ene Braniște, care a și dat avizul să fie publicată.

1. Prof. N. Chișescu, Pr. Prof. Isidor Todoran și Pr. Prof. I. Petreună, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. II, București, 1958, p. 827.

2. *Mîstirată Betă Cristian (Sfintele Taine)*, în limba amharică, Addis Abeba, 1947, p. 14.

3. Prof. N. Chișescu, Pr. Prof. Isidor Todoran și Pr. Prof. I. Petreună, *op. cit.*, p. 832.

4. Pr. Prof. Ene Braniște, *Manual unic de liturgică și tipic*, p. 502.

5. Doctorand Mihai Colbă, *Cultul Bisericii Etiopiene*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 3, p. 440.

6. Episcop Karekin Sarkissian, *The Witness of the Oriental Orthodox Churches (Mărturia Bisericilor Ortodoxe Vechi Orientale)*, în «Ortodoxia», XXII (1970), nr. 2, p. 254.

7. R. Janin, *Les Eglises orientales et les Rites Orientaux*, Paris, 1926, p. 604.

sfințelor taine, așa cum au fost la începutul Bisericii, aceasta din pricina împrejurărilor istorice care s-au ivit⁸. De aceea, cultul etiopian păstrează elemente din vechea Biserică creștină, care au dispărut din Bisericile ortodoxe de rit bizantin⁹.

1. — Slujba Botezului în Biserica Ortodoxă Etiopiană

a) *Rînduielele de slujbă premergătoare botezului (ierurgiile în legătură cu nașterea omului)*. Legea lui Moise din Vechiul Testament a avut o influență foarte puternică prin iudeii veniți în Etiopia¹⁰.

De aceea cultul creștin s-a răspândit ceva mai târziu¹¹. Astfel, în practicile culturale ale Bisericii Etiopiene au rămas obiceiuri de la iudei, pe care credincioșii etiopieni le practică și astăzi, ca de exemplu: curățirea femeilor după naștere (Levitic XII), Circumciziunea în a 8-a zi după naștere (Facerea XVII), Chivotul legii (III Regi VIII, 4), abținerea de la unele mâncăruri pe care le socotesc necurate (Levitic XI) ș.a. Obiceiurile acestea nu ating credința religioasă creștină, ci sînt considerate ca norme dictate de necesitatea igienică. Biserica a încercat să le înlăture, însă n-a reușit, deoarece sînt prea înrădăcinate în obișnuința poporului¹².

De la mozaici, ca și de la alte străvechi religii orientale, cu care a fost în contact, Biserica Etiopiană și-a însușit și păstrează pînă astăzi dansurile sfinte, pe care le execută preoții la sfîrșitul unor anumite servicii religioase, în sunetul unor tobe, al unor chimvale și al altor instrumente, la care cîntă tot preoții.

Biserica Etiopiei a adoptat și serbarea simbetei alături de duminică, rînduială care s-a introdus în mod obligatoriu din secolul XV (1430), precum și curățirile de 40 și de 80 de zile după naștere, de unde și obiceiul de a se boteza copiii la 40 de zile — băieții — și la 80 de zile — fetele — după naștere¹³.

Rînduiala curățirii femeii lehuze se face în orice zi din cursul primelor două săptămîni de la nașterea pruncului. În momentul dinainte de naștere, vecinele și prietenele încurajează pe lehuză cu cuvintele: «Maria să-ți facă ușoară nașterea!» După naștere, vin toate cunoștințele și rudele la casa femeii și i se adresează: «Te-a ușurat Maria ca să te refaci cu cinste!» De obicei, la o săptămînă după naștere, tatăl copilului cheamă pe «ie Nefs Abat» (preotul duhovnicesc) acasă.

Preotul vine la casa pruncului, unde i se aduce un vas cu apă curată, pe care o sfințește printr-o rugăciune, făcînd cu crucea semnul sfintei cruci. Apoi **stropeste casa în formă de cruce** (rărisit, apus, nord, sud), pe femeia care a născut și pe toți ai casei, care sînt de față¹⁴.

În ajunul botezului copilului se face la casa pruncului tunderea părului de pe cap, fără nici un rit și rugăciune. Această tundere este obligatorie.

b) *Săvîrșitorul botezului*. — Dreptul de a săvîrși botezul (Tîmkăt) îl au numai episcopii și preoții asistați de diaconi¹⁵. În caz de pericol de moarte a pruncului poate

8. Doctorand Mihai Colibă, *op. cit.*, p. 440.

9. Pr. Prof. Liviu Stan, *O nouă patriarhie: Biserica din Etiopia*, în «Ortodoxia», XII (1960), nr. 1, p. 44.

10. Birhanu Dinke, *1e Ettopia Acir Taric (Scurtă istorie a Etiopiei)*, în limba amharică, Addis Abeba, 1952, p. 17.

11. Birhanu Dinke, *op. cit.*, p. 17.

12. Doctorand Mihai Colibă, *op. cit.*, p. 427.

13. Pr. Prof. Liviu Stan, *op. cit.*, p. 44—45.

14. Friedrich Heyer, *Die Kirche Ethiopiens*, Berlin—New York, 1971, p. 101—102.

15. The nagast (the law of the Kings). Nomocanonul, translated from the Ge'ez by Abba Paulos Tzadua, LL. D., Dr. Pol. Sc. edited by Peter L. Strauss Faculty of law Haile Sellassie I University, Addis Abeba, Ethiopia, 1968, p. 14.

boteza și diaconul, în nici un caz însă nu se admite botezul făcut de către un mirean¹⁶. Diaconul spune formula botezului rostită de preot sau episcop în taina botezului, adică în numele Sfintei Treimi.

c) *Timpul săvârșirii*. — Poate primi botezul orice om, fie prunc, fie adult. Dar pentru prunci există zile hotărâte, în raport cu data nașterii. Botezul se face de obicei la 40 de zile pentru băieți, iar pentru fete la 80 de zile după naștere. Aceste termene se pot schimba, adică se scurtează când se ivește o situație gravă¹⁷.

d) *Locul săvârșirii*. — În ceea ce privește locul, ritualul Tainei Sfintului Botez se obișnuia să se săvârșească numai în biserică sau în curtea bisericii. În biserică se face în partea numită pronaos.

e) *Subiectul (primitorul) tainei și nașii*. — În general, disciplina privitoare la subiectul (primitorul) botezului în Biserica Etiopiană este aceeași ca în Bisericile de rit bizantin¹⁸.

De exemplu, poate primi botezul orice om, indiferent de vîrstă fie prunc, fie adult, care n-a mai fost botezat odată cu botezul creștin valid. Când e vorba de adulți, orice necreștin, membrii confesiunilor și ai cultelor creștine (care nu recunosc botezul sau care nu cred în Sfînta Treime, ca socienii și unitarienii) fiind catehizati și instruiți în credința ortodoxă.

Cei ce s-au lepădat de numele lui Hristos, dacă revin la credință sînt reprimiti prin ungerea cu untdelemn sfințit, fără botez.

Primesc botezul și cei debili mintali, considerați ca prunci nevîrstnici în momentele de luciditate sau înainte de accese, dacă și-au exprimat dorința în acest sens.

Pruncii născuți morți nu se botează în nici un caz.

Copiii părăsiți, despre care nu se știe dacă au fost botezați, se botează negreșit, pentru ca să nu rămînă necurății¹⁹.

În ce privește condițiile pe care trebuie să le îplinească primitorul botezului se cere de la cei vîrstnici dorința de a primi botezul, credință și pocăință (Marcu XVI, 15; Fapte VIII, 37—38; Fapte II, 38). La prunci, pentru împlinirea acestor condiții, mărturisesc și garantează nașii.

Nașii sînt garanți sau chezași în fața lui Dumnezeu și a Bisericii, luîndu-și angajamentul că pruncul botezat va fi crescut în viața creștină și va fi un bun credincios al Bisericii lui Hristos. Nașii devin astfel «părinții spirituali» ai pruncului²⁰.

În Biserica Etiopiană, la botezul unui băiețas, «Krestena Abbat» (nașul) este un creștin ortodox, iar la fetiță «Krestena Inat» (nașa) este o creștină ortodoxă, adică nu poate un creștin să fie naș pentru fetiță ci doar pentru băiat, și invers.

Unii părinți vor ca «Tabotul» (chivotul) să reprezinte pe naș, dar acesta fiind obiect, calitatea de naș o ia unul dintre diaconii slujitori, care va ține în brațe pe pruncul ce se botează.

16. Doctorand Mihai Colibă, *op. cit.*, p. 440.

17. *The Ethiopian Orthodox Church*, Editors Aymro Wondmagegnehu and Joachim Motovu. published by The Ethiopian Orthodox Mission. Addis Abeba, 1970, p. 31.

18. Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 505—506.

19. *The Teachink of The Abyssintan Church*, by The Doctors of the Same, translated by Rev. A. F. Matthew, London, the Faith press, Ltd., 1936, p. 29.

20. Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 506.

Nașii se poartă cu cei pe care îi botează ca și cum ar fi copiii lor naturali. La căsătoria băiatului, nașul său îi dăruiește pământ și vite, iar nașa pentru fată la căsătorie îi dăruiește, la fel, din pământ și vite²¹.

Nașul nu trebuie să fie rudă cu cel ce se botează. De regulă, pentru fiecare candidat la botez se cere un singur naș.

Ie cristina Abat și ie cristina Inat (nașii) au datoria să îndrume toată viața spre credința creștină pe primitorii botezului. Cu un cuvânt, să le fie învățători în cele sufletești, sînguindu-se a face din ei buni credincioși. La rîndul lor, cei botezați sînt datori pe toată viața să asculte pe nași și să-i respecte ca pe părinții lor după trup²².

1) *Rînduiala introductivă a slujbei botezului* (rînduiala catehumenatului). — La timpul hotărît, mama vine cu copilul în brațe, însoțită de *ie cristina Abat* (naș), dacă pruncul e băiat, sau de *ie cristina Inat* (nașa), dacă e fetiță. De asemenea, vin rudele și toți invitații, botezul fiind socotit o mare sărbătoare. Mama stă cu pruncul în brațe pe un scaun în pronaosul bisericii, sau în curtea bisericii.

Materia tainei este apa naturală și cît mai proaspătă²³ care se pune în cristelniță, deasupra căreia se așează trei fire de ață împletite, de culori deosebite. Lîngă cristelniță este masa pe care se află Sfînta Evanghelie, sfînta cruce, sfîntul mir, untdelemn și cădelnița aduse de preot înainte de a începe rînduiala catehumenatului. Preoții și diaconii îmbrăcați cu toate veșmintele vin în pronaos sau în curtea bisericii, unde se află mama cu pruncul în brațe. Ceilalți invitați stau puțin mai departe de mama cu pruncul, care se află lîngă cristelniță, înconjurați de toți preoții, dintre care preotul protos cădește, și diaconii care îi ajută la săvîrșirea slujbei.

Se încep exorcismele asupra copilului și a mamei, apoi urmează binecuvîntarea untdelemnului și ungerea cu el a tuturor organelor de simț, urmată de continuarea exorcismelor; vin la rînd rugăciunile de primire printre catehumeni și în cele din urmă lepădările și unirea cu Hristos. Apoi se zice «Cezul» și «Tatăl nostru», trei psalmi, o rugăciune pentru catehumeni, trei Apostole și o rugăciune care amintește de nașterea lui Iisus Hristos din Fecioara Maria, de botezul Său, răstignirea, învierea și a doua Sa venire. Se citește apoi trei rugăciuni de mulțumire și slavă către Dumnezeu și se cîntă anumite fragmente luate din psalmi, care se referă la taina Botezului și în cele din urmă se face citirea Sfîntei Evanghelii. Apoi rugăciunea păcii Bisericii și după aceea, punînd mîna asupra copilului, preotul adresează lui Dumnezeu o rugăciune de curățire a catehumenului.

Preotul zice o rugăciune, către Dumnezeu-Fiul, prin care cere să dea celor de față (prunci sau catehumeni) cale dreaptă, har și mîngiere de la Duhul Sfînt, ca să-i izbăvească de păcate și să fie vrednici pentru a doua naștere (botez)²⁴. Urmează rugăciunea către Dumnezeu-Tatăl, prin care se cere să depărteze lucrurile diavolești din inima lor, ca să fie dreptatea, adevărul și frica de Dumnezeu cu ei²⁵.

În continuare se citește *rugăciunea de binecuvîntare a untdelemnului*: «O, Dumnezeu-Tată, trimite de la Tine puterea Duhului Sfînt peste acest untdelemn care

21. Friedrich Hoyer, *op. cit.*, p. 103; The fetha nagast (the law of the Kings) = Nomocanonul, ..., p. 14.

22. *The Ethiopian Orthodox Church*, Editors Aymro Wondmagegnehu and Joachim Motovu, published by The Ethiopian Orthodox Mission, Addis Abeba, 1970, p. 33.

23. Doctorand Mihai Colibă, *op. cit.*, p. 440.

24. Măfîhafă Cristîna (Cartea Botezului), în limba gîză și limba amharică, Addis Abeba, 1944, ..., p. 9-10.

25. *Ibidem*, p. 11-12.

să fie curat și să fie împotriva ereziei, idolatriei, necurăției și răutății²⁶. Urmează a doua rugăciune pentru sfințirea untdelemnului, care conține aceeași idee. Preotul se roagă către Dumnezeu-Tatăl să facă untdelemnul cunat pentru suflet și trup, pentru toți cei ce cred în Domnul nostru Iisus Hristos; să sfințească Dumnezeu acest untdelemn ca prin el să-i izbăvească de tot răul ce vine de la diavol²⁷.

Preotul protos, după aceea, unge pruncul pe frunte, piept, umeri, miini și spate, zicînd la fiecare formula: «Te ung în numele Bisericii, una, sfîntă, sobornicească și apostolească. Amin»²⁸.

Urmează o rugăciune prin care se cere curățire prin acest untdelemn, ca pruncul să scape din toate răutățile și bolile, să creadă în Dumnezeu-Tatăl, Dumnezeu-Fiul și Dumnezeu-Duhul Sfînt, pentru a afla calea împărăției lui Dumnezeu; să fie dreptatea și porunca lui Dumnezeu în mintea lui; să-l ferească Dumnezeu prin a doua naștere (botez) și să-i dea puterea Duhului Sfînt²⁹. În o altă rugăciune către Dumnezeu-Tatăl, preotul cere să trimită Duhul Sfînt ca să oprească puterea vrăjmașului și să urmeze calea lui Iisus Hristos³⁰. Se citește o a treia rugăciune către Dumnezeu-Tatăl, prin care preoții se roagă să înscrie numele pruncului alături de cei ce se tem de Domnul și să-i dea desăvîrșire în credință; să-l facă locaș al Duhului Sfînt prin Fiul Său Unul, Mîntuitorul nostru Iisus Hristos³¹. Urmează o rugăciune prin care se cere pentru candidații la botez, care vor primi prin credință harul lui Dumnezeu, să-i miluiască pentru a fi vrednici de a doua naștere, eliberîndu-se de păcatul strămoșesc³².

Se citeșc patru rugăciuni de slavă, cerere și laudă. În prima, preotul se adresează lui Dumnezeu-Tatăl, Atotțiitorul pentru a-i face pe prunci vrednici de primirea darurilor, a le da inimă curată și conștiință dreaptă și pentru a primi darul Sfîntului Duh³³; în a doua, se roagă pentru catehumeni ca Dumnezeu să deschidă inima lor, să lumineze lumina harului peste ei. Preotul-protos aduce slavă, laudă și cere lui Dumnezeu-Tatăl să șteargă puterea diavolului, prin Duhul Sfînt care i-a chemat din întuneric la lumină, din moarte spre viață adevărată, din neștiință la știința adevărată, din închinarea la idoli spre cunoașterea Sa; precum a cercetat Ierusalimul prin lumina înțelepciunii Sale, El să lumineze inimile și gîndurile lor; să nu lase să intre în ei duhul răutății și să le dea lor mîntuire și viață veșnică; îi maste prin iertarea păcatelor, a doua naștere a băii (botezul) și-i face pe ei locașuri ale Sfîntului Duh³⁴.

În a III-a rugăciune, preotul se roagă ca Dumnezeu să dea pruncilor (catehumenilor) naștere spirituală (cerească) pentru a fi copii adevărați în Duhul Sfînt³⁵; se adaugă încă o rugăciune, prin care preotul se roagă lui Dumnezeu să primească pe bărbați și femei, ca să-i facă Dumnezeu vrednici pentru toate faptele bune. Să înmulțească darul Duhului Sfînt și să depărteze de la catehumeni lipsa credinței vechi (idolatrie) și astfel să primească Cuvîntul lui Dumnezeu și ca să împlinească porunca Sa; să-i înnoiască spre a primi nădejdea vieții veșnice; să șteargă puterea dușmanului; să nu lase oa să intre în ei duhul rău; partea trupească și cugetul rău să fie curățit prin apa sfințită și să le dea lor prin cuvînt o putere harică pentru viața veșnică, să-i renască în a doua naștere a băii ca să le fie spre iertarea păcatelor și să-i facă pe ei locașuri ale Duhului Sfînt³⁶.

26. *Ibidem*, p. 12—13.27. *Ibidem*, p. 13—14.28. *Ibidem*, p. 14—15.29. *Ibidem*, p. 16—17.30. *Ibidem*, p. 18.31. *Ibidem*, p. 19.32. *Ibidem*, p. 20.33. *Ibidem*, p. 21—22.34. *Ibidem*, p. 23—25.35. *Ibidem*, p. 25—26.36. *Ibidem*, p. 26—28.

Preotul pune mâna sa deasupra catehumenilor și zice o rugăciune către Dumnezeu-Tatăl, prin care, în numele Fiului Său Iisus Hristos, cu puterea Sa să-i facă pe catehumeni vrednici sufletește, ca să fie ei liberi de toate necurățiile și de diavoli. Să fugă din sufletul lor toată puterea întunericului și toate gindurile care aduc lipsa credinței și să le spele prin credință adevărată³⁷.

Apoi preotul îi întoarce pe candidați cu fața spre apus și aceștia rămân goi. Preotul ridică mâna dreaptă a lor în sus și ei singuri răspund sau de vor fi prunci atunci nașii zic în locul lor lepădările: «Să nu fie strălucirea lucrurilor pămîntești de la diavolul asupra pruncilor. M-am lepădat de tine satana și de toate lucrurile tale necurate; și de toți demonii tăi; și de toți slujbașii tăi cei răi; și de toate puterile tale; și de toți solii tăi; și de toată slujirea ta; și de neamurile tale; și de toate lîngușirile tale»³⁸.

După aceste lepădări, urmează *unirea cu Hristos*. Preotul îi întoarce pe prunci cu fața spre răsărit, le ridică mâinile în sus, fiecare zicînd în parte (dacă sînt catehumeni) sau dacă sînt prunci zice nașul: «Fiul, Unul, Mîntuitorul meu Iisus Hristos, Te-am crezut pe Tine, și am crezut porunca Ta, mîntuirea noastră; și pe îngerii Tăi și am crezut toate faptele și legile Tale care dau viață veșnică»³⁹.

După aceea se citește *Crezul* de către catehumen, iar dacă este prunc se zice de către naș, care ține în acel timp degetul mare al pruncului. Apoi *Tatăl nostru*⁴⁰.

Urmează un grup de trei psalmi care se citesc: Ps. L, 1—19 (Miluiește-mă Dumnezeu, după mare mila Ta...); Ps. LXVIII, 1—36 («Mîntuiește-mă Dumnezeu, că au intrat apa pînă la sufletul meu...») și Ps. CXIII, 1—26 («La ieșirea lui Israel din Egipt, a casei lui Iacob dintru popor barbar...»)⁴¹.

În continuare urmează un dialog între diacon, preot și popor, zicînd:

Diaconul: «Stați drepti, pentru rugăciune!»

Poporul: «Doamne, miluiește-ne!»

Preotul: «Pacea să fie cu voi toți!»

Poporul: «Și cu duhul tău!»

Acestea se repetă în slujba botezului de aproximativ 20 de ori, ca și «Rugați-vă».

Preotul cu voce tare cîntă o rugăciune de mulțumire⁴². Diaconul zice «ectenia mare»⁴³. Apoi urmează un nou dialog între preot și credincioși⁴⁴.

Diaconul principal citește din epistola paulină Tit III, 1—15. Diaconul ajutător citește din I Ioan V, 5—12, iar preotul ajutător citește din Faptele Apostolilor VIII, 26—40. Urmează un dialog între slujători și credincioși. Tema dialogului este în legătură cu Sfînta Fecioară Maria și Domnul nostru Iisus Hristos⁴⁵. Preotul protos cu glas tare cîntă «Kidus» — Sfînt. Poporul răspunde: «Dumnezeule Sfînte, Atotputernice, viu și nemuritor, care Te-ai născut din Fecioara Maria, miluiește-ne pe noi Doamne! Dumnezeule Sfînte, Atotputernice, viu și nemuritor care ai fost botezat în Iordan și pe cruce răstîgnut ai fost, miluiește-ne pe noi, Doamne! Dumnezeule Sfînte, Atotputernice, viu și nemuritor care ai înviat a treia zi și Te-ai înălțat întru slavă și stai de-a dreapta Tatălui și iarăși vei veni cu slavă să judeci viii și morții, miluiește-ne pe noi, Doamne!»⁴⁶.

37. *Ibidem*, p. 29.

38. *Ibidem*, p. 29—30.

39. *Ibidem*, p. 30—31.

40. *Ibidem*, p. 31.

41. *Ibidem*, p. 31—43.

42. *The Liturgy of the Ethiopian Church*, translated by the Rev. Marcos Daoud Revised by H. E. Blatta Marsie Hazen, in Egypt. 1959, p. 26—28.

43. *Ibidem*, p. 33—37.

44. *Ibidem*, p. 41.

45. *Ibidem*, p. 48—50.

46. *Ibidem*, p. 50.

Urmează trei rugăciuni de mulțumire către Dumnezeu.

Înainte de citirea Sfintei Evanghelii, diaconul principal cîntă din psaltire un text special pentru slujba botezului (Ps. XXXI, 1—3): «Fericiți cărora s-au iertat fără-delegile și cărora s-au acoperit păcatele...», sau (Ps. XXXIII, 5—7) «Apropiați-vă de El și vă luminați; și fețele voastre să nu se rușineze...» sau (Ps. L, 13—15) «Dă-mi mie bucuria mîntuirii Tale și cu duh stăpînitor mă întărește...».

Urmează citirea Sfintei Evanghelii de către preotul protos, de la Ioan III, 1—20 (convorbirea lui Iisus cu Nicodim). După citire, preotul atinge cu Sfînta Evangheliie pe prunc, pe mama pruncului, care sărută Evanghelia și pe cei din jur. Urmează rugăciunea păcii Bisericii, cîntată de preot și diacon⁴⁷.

Rînduiala introductivă a slujbei botezului se încheie cu o rugăciune, prin care preotul, punînd mîna asupra pruncului, cere ca Domnul să trimită harul Duhului Sfînt asupra celor care se roagă în locuința numelui Său Sfînt și pe robii Săi (pruncii) care se pleacă în fața Sa, ca să trăiască cu ei împreună și să le ajute lor în faptele cele bune; să trezească inimile lor din toate lucrurile răutății, ca ei să se îmbrace de slava Sa⁴⁸.

g) *Partea a doua a slujbei botezului* (botezul propriu-zis). — Se începe cu rugăciunile de sfințire a apei, după care preotul face semnul Sfintei Cruci deasupra cristelniței, rostind cuvintele: «În numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, Amin». Îndată luînd untdelemn sfințit stropește apa din cristelniță în semnul Sfintei Cruci și suflă de trei ori asupra apei. Se citește un psalm, după care preotul, părinții și nașul (sau nașa) hotărăsc asupra numelui copilului. Urmează îndată întreita afundare. Apoi, rugăciunea către Sfînta Treime și una pentru pogorîrea Sfîntului Duh, cu care se termină slujba Botezului.

Mai pe larg, rînduiala se desfășoară astfel: Preotul, cu capul puțin plecat către apă, zice o rugăciune, din care prima parte este de mărîre, a doua de cerere, și ultima parte de slăvire.

În a doua parte, care este punctul central al rugăciunii, preotul cere să depărteze Dumnezeu slăbiciunea de la el, să ierte pe cei în care El a sădit pocăința.

De asemenea, să-l spele pe prunc de păcatul lui sufletesc și trupesc, să-l curățească și să-l mîngieie cu puterea Sa sfîntă, nevăzută și dreaptă. Să nu întoarcă gîndurile lui în deznădejde, ci să-i fie izbăvitor de păcate, ca să facă voia Sa. Această slujire a Sfîntei Taine să se pogoare din cer asupra celor botezați, ca să se îmbrace asemenea lui Hristos; pe cei care se nasc a doua oară, prin mîna preotului nevrednic, să-i curățească ca pe proroci și apostoli. Să nu dărîme ceea ce mîna Sa a sădit: Biserica una, sfîntă, apostolească și sobornicească⁴⁹.

Preotul ia untdelemn binecuvîntat și face binecuvîntarea în semnul Sfintei Cruci de trei ori peste apă, rostind cuvintele: «Binecuvîntat (este) Dumnezeu-Tatăl, Amin. Și binecuvîntat (este) Fiul, Unul Mîntuitorul nostru Iisus Hristos, Amin. Și binecuvîntat (este) Duhul Sfînt Mîngietorul, Amin»⁵⁰.

Se continuă partea a doua a rugăciunii, prin care preotul se roagă să mîngieie pe catehumen prin această apă și prin acest untdelemn, ca să calce puterea dușmanului și tot duhul rău; să depărteze de la ei și să-i apere de tot adulterul, desfrînarea, necurăția, destrăbălarea, închinarea la idoli, fermecătorie, vrajbe, certuri, zavistii, minii, gilcevi, dezbinări și eresuri. Preotul suflă de trei ori deasupra apei⁵¹.

47. *Ibidem*, p. 59—63.

48. *Măștihafă Cristina* (Cartea Botezului), p. 50

49. *Ibidem*, p. 60—63.

50. *Ibidem*, p. 64.

51. *Ibidem*, p. 65.

Continuă iar cu rugăciunea, prin care cere lui Dumnezeu ca, prin această apă și untdelemn, să-i îmbrace pe catehumeni cu haine nesticăcioase pentru viața veșnică; preotul roagă pe Dumnezeu-Tatăl ca să trimită puterea Sa și Duhul Său Cel Sfânt peste apă; să-i facă vrednici de pocăință spre iertarea păcatelor, ca să-i renască pe robii Săi cu a doua naștere⁵².

Urmează rugăciunea de sfințire a apei, cu următorul text: «O, Stăpînul Stăpînilor, lor ca să privească la El, Tatăl, Dumnezeul părinților lor, Care a creat cerul și pămîntul, Care a înfrumusețat toate, Care a adunat apele care sînt deasupra cerului la un loc, Care a limitat întinderea și adîncul mării, să-i mîngie în numele Său plin de slavă și înfricoșat, Cel care ține marea cu puterea Sa și a zdrobit capul șarpelui în apă⁵³.

Preotul citește fragmentul de la Ieșire XIV, 21—24 (Prin rugăciunea lui Moise, Dumnezeu despărte apele Mării Roșii prin care trece poporul lui Israel); din Ieșire XV, 25 (Moisi, la porunca lui Dumnezeu, aruncînd un lemn în apă aceasta s-a îndulcit); din III Regi XVIII, 38 (La rugăciunea lui Ilie Dumnezeu a pogorît foc din cer și a mistuit arderea de tot, lemnele, pietrele și țărîna și toată apa care era în șant); din IV Regi V, 13—14 (Scufundarea lui Neeman de 7 ori în Iordan și vindecarea lui). Poporul: «Sfînt, Sfînt, Sfînt, Dumnezeu-Savaot, plin e cerul și pămîntul de măria Ta».

Urmează rugăciunea de sfințire a apei, cu următorul text: «O, Stăpînul Stăpînilor, împăratul oștilor cerești, Care ești așezat deasupra heruvimilor, caută spre această creație (apă), dă acestei ape harul și puterea Iordanului și darul ceresc pe care l-a pogorît Sfîntul Duh asupra apei. Dă apei binecuvîntarea Iordanului. Amin. Dă puterea Ta ca să fie apa vieții. Amin. Să fie apa, baia renașterii noi. Amin. Dă puterea Ta acestei ape ca să nu se așeze și să uneltească duhul rău în cel ce se botează, sau duhul cel rău de amiază, de seară, de noapte, sau duhul răzvrătirii, duhul răzbunării sau duhul rău, care trăiește sub pămînt. O, Tată, muștră-i cu puterea Ta cea mare, ca să fie bătuți prin mijlocirea semnului Sfintei Cruci și cu numele Tău plin de laudă și înfricoșător, care pentru noi e mijlocire. Să depărteze pe cei care fac scandal și cei care vor fi botezați să lase trupul vechi, să îmbrace trupul nou, care este înnoit după chipul și asemănarea celui ceresc. Să lumineze lumina adevărului înăuntrul lor și duhul adevărului.

Să primească viața veșnică și nădejdea binecuvîntatului Dumnezeu. Să stea drepti în fața tronului Mesiei, să primească cununile cerești și iertarea păcatelor. Să fie această apă și acest untdelemn binecuvîntat, plin de cinste, ca să fie curățitor în numele Tatălui, și al Fiului și al Sfîntului Duh. Să fie slavă poporului și să fie slavă și cinstea numelui Tău și robilor Tăi, care au adus pe copiii lor. Privește pe ei în acest sfînt și grăitor altar ca și mireasma de tămîie plăcută în mîinerea Ta cerească, în ascultarea sfinților îngeri. Mintuiește poporul Tău și binecuvîntează moștenirea Ta, păzește-i în veci, ridică-i și-i păstrează în toată viața în credința lor. Mîngie-i pe ei ca să slăvească în iubirea cea mai înaltă. Prin mijlocirea și rugăciunea Prea Sfintei și slăvitei Născătoarei de Dumnezeu și prin rugăciunea Sfîntului Ioan Botezătorul, și prin rugăciunea sfinților celor bine plăcuți Tie»⁵⁴.

În încheiere preotul aduce laudă lui Dumnezeu-Tatăl prin Dumnezeu-Fiul, Mîntuitorul nostru Iisus Hristos iubitorul de oameni și izbăvitorul păcatelor noastre⁵⁵.

52. *Ibidem*, p. 65—87.53. *Ibidem*, p. 67—68.54. *Ibidem*, p. 70—74.55. *Ibidem*, p. 74.

Citește apoi o rugăciune către Dumnezeu-Fiul, prin care se arată că, pe baza succesiunii sfinților apostoli s-a dat puterea (harul) de a rămâne nevătămați în fața primejdiilor peste care călcăm. Se încheie cu lauda adusă Treimii Sfinte⁵⁶. Urmează încă o rugăciune către Dumnezeu, prin care cere să dea pace pentru toți oamenii⁵⁷.

Apoi, preotul, cu capul plecat și ținând sfânta cruce, binecuvîntează apa, zicînd: «Unul este Tatăl-Sfînt, unul Fiul-Sfînt, unul Duhul-Sfînt». Și toarnă în apă sfințitul untdelemn de trei ori în semnul crucii, zicînd: «Binecuvîntat (este) Dumnezeu-Tatăl, Atotțiitorul și binecuvîntat (este) Unul Fiul Domnul nostru Iisus Hristos și binecuvîntat este Duhul Sfînt Mîngîietorul»⁵⁸.

Apoi se cîntă psalmul 150 de către preot: «Lăudați pe Domnul întru Sfinții Lui; lăudați-L pe El întru tăria puterii Lui...», după care se citește o rugăciune către Dumnezeu, Luminătorul tuturor oamenilor.

Apoi cu crucea în mînă preotul *tulbură* apa din cristelniță. Diaconul ia pruncul din brațul mamei și-l întoarce cu fața de la apus spre răsărit și de la nord spre sud, zicînd: «Te închin lui Dumnezeu-Tatăl, te închin lui Dumnezeu-Fiul, te închin lui Dumnezeu-Duhul Sfînt», dînd apoi pruncul preotului, care îl botează, scufundîndu-l de trei ori în apă în numele Sfîntei Treimi și rostînd numele pruncului, stabilit de preoți, părinți și nași, înainte de cufundare⁵⁹.

Pruncii poartă numele lui Dumnezeu, Sfințea Treimi, îngerilor, și sfinților, aceasta constituind o tradiție a poporului etiopian creștin sub îndrumarea Bisericii. Iată cîteva exemple de nume etiopiene pentru băieți: *Hailä Silase* — Puterea Sfîntei Treimi; *Gäbrä Igzi Abiher* = Robul lui Dumnezeu; *Gäbrä Mariam* = Robul Mariei; *Gäbrä Mikael* = Robul lui Mihael. Pentru fete: *Tsighe Mariam* = Floarea Mariei; *Fikirtä Mariam* = Iubirea Mariei⁶⁰. Gramatical, numele lui Dumnezeu, ale îngerilor și ale sfinților rămîn în cazul genitiv.

Scufundînd pe prunc în apa sfințită, preotul rostește numele de botez cu formula: «X te botez în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, Amin». Scufundarea se repetă de trei ori, rostîndu-se formula întreagă.

În practica unor biserici se obișnuiește formula: «Te botez în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, eu preotul X, numele tău (al pruncului) să fie X (tot de trei ori, cu întreaga formulă)». În anumite împrejurări se botează prin turnarea apei deasupra pruncului⁶¹.

Apoi preotul și diaconul cîntă împreună următoarele: «Aliluia lui Dumnezeu-Tatăl, Aliluia lui Dumnezeu-Fiul, Aliluia lui Dumnezeu-Sfîntul Duh. Așa boteza și Ioan și în Enon, aproape de Salem în preajma Iordanului și lumina cea adevărată este Iisus Hristos» (Ioan III, 23 și Ioan I, 9), apoi: «Aliluia, s-a pogorît Duhul cel Sfînt asupra Sfinților Apostoli în chip ca de foc și au vorbit fiecare în limba a toate țările» (Fapte II, 2—5).

Urmează apoi administrarea lănei a doua, legată de botez, *Mirungerea*.

2. — Comparație cu slujba botezului din Bisericile de rit bizantin

Biserica Ortodoxă Etiopiană, ca și Bisericile Ortodoxe de rit bizantin dă o mare importanță acestui adevăr dogmatic și act cultic, fiindcă numai astfel noilor născuți li se poate deschide ușa de primire a tuturor harurilor divine.

Deci, Biserica Ortodoxă Etiopiană se îngrijește foarte mult pentru administrarea acestei Taine, iar slujba ei se oficiază cu mare solemnitate și printr-o rînduială mult

56. *Ibidem*, p. 74—75.

57. *Ibidem*, p. 75—76.

58. *Ibidem*, p. 77—78.

59. *Ibidem*, p. 79—80.

60. Friedrich Heyer, *op. cit.*, p. 103.

61. Măștiha Cristina (Cartea Botezului), *op. cit.*, p. 80.

mai dezvoltată decât cea din ritul bizantin, care se aseamănă, în linii generale, cu cea din Biserica Ortodoxă Etiopiană.

Desigur că, pe lângă aceste asemănări, care indică faptul că și Biserica Ortodoxă Etiopiană a avut o sursă comună de inspirație cultică, și anume cultul Bisericii primelor veacuri creștine — vor exista și unele deosebiri de amănunt, precum s-a și văzut din expunerea de pînă aci a slujbei din Biserica Etiopiană.

Aceste deosebiri în rînduiala Botezului nu sînt de natură să altereze frumusețea și bogăția cultului Bisericii primare, ci ele se datorează practicilor locale de veacuri. Vom constata astfel de deosebiri mărunte, în ceea ce privește timpul săvîrșirii, locul, slujitorii tainei, primitorii, nașii și materia. Așa, de exemplu, în Bisericile ortodoxe de rit bizantin, imediat după ce mama a născut, preotul vine acasă și face sfințirea apei (în prima zi), citindu-i o rugăciune scurtă pentru ca Sfîntul Duh să se pogoare asupra apei și să o sfințească de tot duhul cel rău⁶². În Biserica Ortodoxă Etiopiană preotul nu vine în prima zi de la naștere, ci *pînă la două săptămîni*.

În a opta zi după naștere, în Bisericile de rit bizantin preotul merge din nou pentru curățirea femeii lăuze pentru care citește cinci rugăciuni și tot acum citește și o rugăciune asupra copilului nou-născut, cînd i se pune numele ce-l va purta după botez; în ritul etiopian în a opta zi după naștere se face numai tăiere-împrejur, iar punerea numelui se face în timpul slujbei botezului, înainte de afundarea pruncului în apă.

Tunderea părului noului-născut se face în ritul bizantin după Taina Mirungerii, iar în ritul etiopian se săvîrșește în ajunul botezului acasă fără nici un ritual deosebit, deși tunderea este absolut obligatorie pentru primirea tainei botezului.

Săvîrșitorii. — În Biserica Ortodoxă Etiopiană săvîrșitorii Botezului sînt episcopii și preoții și în cazuri speciale diaconii. Nu se admite niciodată botezarea de un laic, ca în cazuri extreme în Bisericile ortodoxe de rit bizantin.

Timpul săvîrșirii. — În Biserica Ortodoxă Etiopiană termenul săvîrșirii tainei Sfîntului Botez este în funcție de sexul pruncului nou-născut. Dacă este băiat, se botează la 40 de zile de la naștere, iar dacă este fată la 80 de zile de la naștere. În cazuri de boală gravă, care ar putea duce la moartea copilului, se poate boteza îndată după naștere. În Bisericile Ortodoxe de rit bizantin pruncul se botează, indiferent dacă este fată sau băiat, între opt și 40 de zile de la naștere. În cazuri de amenințare cu moartea, copilul se poate boteza cît mai curînd după naștere, ca să nu moară nebotezat⁶³.

Locul. — În Biserica Ortodoxă Etiopiană, botezul se săvîrșește în biserică (pro-naos) și în curtea bisericii. În Bisericile de rit bizantin, taina botezului se poate săvîrși în cazuri de mare nevoie, și într-o casă, la preot sau la părinții copilului⁶⁴.

Primitorii. — În ambele Biserici, primitorii botezului sînt oameni indiferent de vîrstă, fie prunc, fie adult, care n-a mai fost botezat odată cu botezul creștin valid.

Nașii. — După învățătura Bisericii Ortodoxe Etiopiene, nașii nu pot fi recrutați dintre rudele copilului, așa cum se practică în Bisericile Ortodoxe de rit bizantin. Deci e admis un singur naș pentru fiecare candidat, la botez, fără să fie rudă cu pruncul.

Materia. — În ambele Biserici se folosește ca materie pentru botez apa proaspătă, curată, naturală și untdelemnul.

Spre deosebire de Biserica Ortodoxă Etiopiană, în Bisericile Ortodoxe de rit bizantin, cel care vine cu copilul la botez este nașul sau nașa și nu mama. Partea

62. *Molitfelnic*, București, 1971, p. 7—12.

63. Pr. Prof. Ene Braniște, *Curs de Liturgică și Tipic*, p. 507.

64. *Ibidem*, p. 507.

primă a slujbei botezului (rînduiala catehumenatului) începe cu exorcismele, lepădările și împreunarea cu Hristos în Bisericile Ortodoxe de rit bizantin, pe cînd în Biserica Ortodoxă Etiopiană se face mai întîi sfințirea untdelemnului și ungerea pruncului cu untdelemn sfințit. În Bisericile Ortodoxe de rit bizantin sfințirea untdelemnului și ungerea cu el are loc mai tîrziu, la rînduiala propriu-zisă a botezului, după sfințirea apei de botez. Formula care însoțește această ungere cu untdelemn sfințit diferă, prin aceea că în Biserica Ortodoxă Etiopiană se spune: «Te ung...» spre deosebire de: «Unge-se...», cum este în Bisericile de rit bizantin. Același lucru se poate spune și despre formula întrebuintată la afundare.

În Biserica Ortodoxă Etiopiană lepădările de satana și împreunarea cu Hristos nu sînt sub formă de dialog, ca în ritualul bizantin, ci de rugăciune, rostită de naș, sau de catehumen. După acestea se rostește *Crezul*, la care, spre deosebire de Bisericile ortodoxe de rit bizantin se adaugă și *Tatăl nostru*. Lepădările și împreunarea se fac în Biserica Ortodoxă Etiopiană îndată după ungerea cu untdelemn sfințit.

În Biserica Ortodoxă Etiopiană se citește, de asemenea, în plus, un grup de trei psalmi (Ps. L, 1—19; LXVIII, 1—36; CXIII, 1—20) care nu se găsesc în ritualul bizantin. Tot în cadrul acestei slujbe prebaptismale se citesc *trei Apostole* (Tit III, 1—15; I Ioan V, 5—12; Fapte VIII, 26—40). După patru rugăciuni se cîntă psalmul XXXI, 1—3, sau psalmul XXXIII, 5—7 sau psalmul L, 13—15, pe cînd psalmul XXXI în Bisericile Ortodoxe de rit bizantin este citit după botez (după afundare). Apostolele sînt urmate, în ritualul etiopian, de Sfînta Evanghelie (Ioan III, 1—20), pe cînd în ritualul bizantin, abia după afundare și după înconjurul ritual se citește un singur Apostol (Romani VI, 3—11); și Evanghelia (Matei XXVIII, 16—20).

Rînduiala introductivă a slujbei botezului se încheie cu o rugăciune prin care preotul punînd mîna asupra pruncului, cere lui Dumnezeu să trimită harul Duhului. În Bisericile Ortodoxe de rit bizantin se încheie cu «Binecuvîntat este Dumnezeu...», și cu rugăciunea «Stăpîne Doamne, Dumnezeul nostru, cheamă pe robul Tău (N)...»⁶⁵. Deci sfîrșitul catehumenatului se face la fel în ambele rituri.

Trecînd la rînduiala propriu-zisă a Botezului, putem spune că deosebirile între Biserica Ortodoxă Etiopiană și Bisericile Ortodoxe de rit bizantin sînt mai puține. Precum am văzut, în Biserica Ortodoxă Etiopiană slujba botezului nu se începe cu o binecuvîntare, ca în ritualul bizantin, ci cu o rugăciune de laudă, de mărire și de cerere, și o rugăciune asupra untdelemnului sfințit cu care preotul sfințește apa din cristelniță. Urmează apoi niște *paremii*, sau lecturi din Vechiul Testament (fragmente de la Ieșire XIV, 21—24; XV, 25; III Regi XVIII, 38; IV Regi V, 13—14), care nu se găsesc în rînduiala botezului din ritualul bizantin. După stropirea apei cu untdelemn sfințit, urmează psalmul CL, care nu se citește în Bisericile Ortodoxe de rit bizantin. Înainte de afundare, diaconul luînd pruncul din brațele mamei îl întoarce cu fața spre cele patru puncte cardinale (apus, răsărit, nord și sud) rostind de fiecare dată: «Te închin lui Dumnezeu-Tatăl..., Te închin lui Dumnezeu-Fiul..., Te închin lui Dumnezeu Duhul-Sfînt». Tot acum se dă copilului numele și preotul anunță. După afundare se cîntă Aliluia întreit, cu fragmente de texte biblice (Ioan III, 23) și (Ioan I, 9 și Fapte II, 2—5).

65. Molitfelnic, op. cit., p. 24.

Importanța Botezului din punct de vedere al ecumenismului

Botezul este, așadar, taina sfântă rinduită de Mântuitorul Iisus Hristos, în care omul se spală de păcate prin apa sfințită (Zaharia XIII, 1) și dobândește a doua naștere sau renașterea în Duhul Sfânt.

Celor ce se botează li se dă un nume nou (Apocalipsa II, 17), numele de creștin. Datoria de a se boteza toți oamenii ne-o arată Iisus Hristos Domnul nostru, când găsește către Nicodim: «De nu se va naște cineva din apă și din Duh nu va putea să intre în împărăția lui Dumnezeu» (Ioan III, 5).

Această naștere, de care vorbește Mântuitorul lui Nicodim, nu este alta decât botezul. Cuvântul «cineva» înseamnă oricine sau «toți». Nu vom putea intra în împărăția lui Dumnezeu, fără a trece prin baia renașterii, prin ușa botezului, adică fără naștere din apă și din Duh, prin care și intrăm în Biserică.

Aici se vede limpede cum taina sfântului botez este rinduită de Mântuitorul pentru toți oamenii de toate rasele, națiunile, vîrstele și stările. Dar pentru a primi botezul, se cere din partea celui ce voiește a se boteza, credința în Sfînta Treime, adică în Dumnezeu: Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh, precum și cunoașterea, respectarea și propovăduirea învățăturilor Bisericii creștine, așa cum sînt cuprinse în doctrina Bisericii.

Din cele mai vechi timpuri și pînă astăzi, toți cei care sînt botezați în apa sfințită în numele Sfîntei Treimi se numesc creștini.

După ce credinciosul s-a curățit de păcatul strămoșesc prin botez și după ce a dobîndit întărirea Duhului Sfînt prin ungerea cu Sfîntul Mir, primește în cele din urmă Sfînta Împărtășanie, căci aceasta este sfîrșitul și coroana tainelor.

Prin ea creștinul se unește pe deplin cu Hristos, devenind astfel membru adevărat și desăvîrșit al trupului său mistic, al Bisericii creștine.

Botezul, Mirungerea și Împărtășirea sînt deci cele trei taine principale. În vechime ele erau nedespărțite: catehumenii erau întii botezați, apoi unși cu Sfîntul Mîr și după aceea asistau pentru prima oară la liturghia credincioșilor, cînd se împărtășeau. Așa a rămas tradiția în Ortodoxie de a fi strîns-unite cele trei taine⁶⁶.

În concluzie, sfînta taină a botezului este o datorie comună pentru toți creștinii, știind că ea este poarta de intrare în creștinism. Primind botezul respectivul credincios se bucură și de primirea celorlalte taine.

Botezul, deci, privit dintr-o perspectivă ecumenică, prezintă o importanță deosebită, dat fiind faptul că el conține punctul comun, punctul de legătură între toți credincioșii. Prin el toți devenim slujitori ai aceluiași Dumnezeu, care este Tată al tuturor și care ne vrea pe toți frați laolaltă. De aceea, unul dintre punctele fundamentale care unește astăzi pe toți creștinii într-o familie comună, este botezul în numele Sfîntei Treimi.

Indiferent de ritul liturgic, adică de modul săvîrșirii botezului, dacă el e administrat cu apă și în numele Sfîntei Treimi, este socotit valabil de către toate Bisericile și confesiunile creștine.



66. Pr. Prof. Ene Braniște, *Manual Unic de Liturgică și Tîpic*, V, p. 517—518.

SFÎNTUL TEODOR STUDITUL ȘI OPERA SA ÎN VECHEA LITERATURĂ ROMÂNEASCĂ*

Traducerile din Sfinții Părinți ocupă un loc important în vechea literatură românească. Fenomenul este explicabil dacă ne gândim la rolul pe care minăștirile l-au avut în propagarea culturii la noi, în evul mediu, ca și la monahul cănturar. Atît de prețuit a fost scrisul patristic la noi, încît un cercetător afirmă că «la noi s-a tradus aproape jumătate din literatura patristică de limbă greacă» și că «s-a tradus ceea ce a fost mai frumos și mai reprezentativ în scrisul creștin, chiar dacă acest frumos a fost de multe ori apocrif»¹.

Începînd cu *Mărgăritarele* Sfîntului Ioan Gură de Aur, tradusă de frații Greceanu, în anul 1691, secolele XVIII și XIX abundă în traduceri și tipărituri din tezaurul patristic. Acest curent se datorește, în cea mai mare măsură, starețului Paisie și ucenicilor săi, care, venind de la Sfîntul Munte în țară, au adus în desagile lor manuscrise grecești copii slavone și românești, făcute de ei, încă de pe vremea cînd se aflau acolo.

Cu toate acestea, nu se poate afirma că întregul tezaur patristic, care în cea mai mare parte se păstrează în manuscrise, este suficient de cunoscut și studiat, pînă acum. Există o serie de dificultăți, care, într-un fel sau altul, îngreiază munca celui care vrea să le cerceteze; de cele mai multe ori ne lovim de imposibilitatea de a identifica izvorul traducerii românești, de a urmări circulația manuscrisului, a numărului de traduceri sau copii făcute după acesta, sau de a identifica traducătorul sau copistul, care, dintr-o modestie specifică monahilor, nu totdeauna și-au semnat opera.

Această situație este prezentă, într-o oarecare măsură, și în ceea ce privește manuscrisele românești din opera Sfîntului Teodor Studitul, care se păstrează în bibliotecile noastre.

Înainte de a trece la această problemă, socotim necesară o prezentare biografică a Sfîntului Teodor precum și a operelor sale, în special a celor care au circulat la noi în manuscrise românești.

Sfîntul Teodor Studitul² (759—826) a trăit într-o vreme cînd statul și Biserica bizantină erau zburcimate de criza iconoclastă; cînd Ortodoxia a înregistrat noi martiri și mai cu seamă mărturisitori, persecutați de către oameni care, la rîndul lor, se numeau «creștini». Din rîndul acestora face parte și Sfîntul Teodor Studitul. Născut dintr-o familie de nobili din Constantinopol, Sfîntul Teodor a intrat în monahism la vîrsta de 22 de ani, în 781, profund influențat de trăirea duhovnicească a mamei

* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea D-lui Prof. Alexandru Elian, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Pr. D. Fecloru, *Bibliografia traducerilor românești din literatura patristică*, vol. I, București, 1937, p. 3.

2. Vezi bibliografia în G. Moravcsic, *Byzantinoturcica*, vol. I, Berlin, 1958, p. 528—599.

sale Teotista³ și a unchiului său Platon, starețul minăstirii Saccudion, unde Sfântul Teodor va rămâne o vreme. În 794, îmbolnăvindându-se Platon, Sfântul Teodor ajunge starețul comunității de la Saccudion. Aici, el a făcut din modul de viață cenobitic o normă înnoitoare a monahismului vremii⁴.

Chiar dacă trăiau retrași de lume, monahii de la Saccudion, în frunte cu Sfântul Teodor, urmăreau îndeaproape problemele religioase ale Imperiului, luptând pentru apărarea principiilor credinței și moralei creștine. Din această cauză Sfântul Teodor a suferit de trei ori exilul și necazurile legate de el, care i-au adus titlul de sfânt și mărturisitor.

Primul exil al Sfântului Teodor a avut loc între anii 795—797 și se datorește opoziției intransigente pe care întreaga comunitate de la Saccudion a arătat-o față de căsătoria neligitimă a împăratului Constantinos VI (780—797). În opoziție cu patriarhul Tarasios (784—806), care o aprobase în mod tacit, monahii au apărât taina sfântă a căsătoriei, mergând pînă la excomunicarea împăratului⁵. În consecință, comunitatea de Saccudion a fost risipită iar Sfântul Teodor exilat la Tesalonic.

În anul 797, după lovitura de stat a împărătesei Irina (797—802), exilații au fost reabilitați, dar viața comunității la Saccudion nu mai era posibilă din cauza invaziilor arabice. De aceea, în anul 798, avînd consimțămîntul împărătesei Irina și a patriarhului Tarasios, comunitatea s-a stabilit la minăstirea Studion, din cartierul Psmatia, care fusese fondată în anul 463, și se afla sub patronajul direct al împăratului⁶. Modul în care Sfântul Teodor a organizat viața comunității în această minăstire, a făcut ca, în curînd, să devină principalul centru monastic al Bizanțului și să reformeze în general viața monahală, imprimîndu-i o trăsătură ascetică și cărturărească, care a servit drept model timpurilor următoare⁷.

Al doilea exil al Sfântului Teodor a avut loc sub domnia împăratului Nikephoros I (802—811), cauzat de alegerea necanonică a patriarhului Nikephoros (806—815), ca și de reabilitarea împăratului Constantinos VI și a preotului Iosef, care fuseseră anatematizați, pentru a pune capăt cersei moiheene, cu ocazia sinodului din anul 809. Comunitatea studiților a protestat împotriva amestecului imperial în problemele ecleziastice și a rupt comuniunea cu patriarhul Nikephoros⁸. În consecință, comunitatea a fost risipită iar Sfântul Teodor exilat la minăstirea Maicii Domnului, din insula Halki⁹, de unde apelează la judecata papei Leon III (795—816) «care i-a trimis consolări, dar n-a putut să dea o sentință potrivită în această problemă»¹⁰. Exilul a durat pînă în anul 811, cînd pe tronul Bizanțului ajunge Mihail I Rhangabe (811—813), care a reabilitat pe exilați.

Al treilea exil al Sfântului Teodor a avut loc în timpul domniei lui Leon V Armeanul (813—820), care a redeschis luptele iconoclaste. Cu ocazia sinodului iconoclast, din anul 815, care s-a ținut în Sfînta Sofia, Sfîntul Teodor a declarat în fața împăratului că «problemele ecleziastice sînt de competența preoților și a teologilor, pe cînd împăratului îi revine conducerea treburilor dinafara Bisericii»¹¹. În problema apărării Sfintelor icoane acest principiu este definitor pentru Sfîntul Teodor Studitul.

3. Ch. Diehl, *Figuri bizantine*, vol. I, București, 1969, p. 267—284.

4. H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 492.

5. P. G., XCIX, col. 137, C.

6. L'Abbé Marin, *Les moines de Constantinople depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius*, Paris, 1897, p. 44.

7. Vezi J. Leroy, *La réforme studite*, în «*Orientalia christiana analecta*», 153, 1958.

8. P. G., XCIX, col. 156—157, A. 9. L'Abbé Marin, *op. cit.*, p. 53.

10. F. Cayré, *Précis de Patrologie*, vol. II, Paris, 1930, p. 338.

11. P. G., XCIX, col. 181, A : « τὰ τῶν ἐκκλησιῶν τοῖς ἱερεῦσιν ἀνήκει καὶ διδασκάλους, βασιλεῖ δὲ ἢ τῶν ἔξω πραγμάτων ἀνεῖται διοικήσις ».

Patriarhul Nikephoros, aflăturându-se iconodulilor, fusese destituit și exilat; în locul său, a fost numit un ofițer supus, Teodot Melissenos Casiteras (815—821). În semn de protest, Sfântul Teodor și comunitatea studiiților a organizat o procesiune solemnă pe străzile capitalei, în duminica Rusaliilor — fiecare din cei aproape o mie de monahi, purtând câte o icoană, cântau troparul „Τὴν ἄχραντον εἰκόνα σου προσκυνούμεν, ἀγαθὲ... — Prea curatului Tău chip ne închinăm Bunule...»¹².

Sinodul iconoclast, prezidat de patriarhul Teodot Casiteras, a declarat eretic sinodul VII ecumenic, dând anatemei pe toți iconodulii¹³. Sfântul Teodor a fost exilat, în anul 815, la Metopa în Bitinia. Din exil, adresează scrisori scaunelor patriarhale deplângând situația Bisericii bizantine¹⁴.

În anul 820, pe tronul Bizanțului ajunge Mihail II (820—829) care dă libertate iconodulilor în tot imperiul cu excepția Constantinopolului. De la Crescentios, unde Sfântul Teodor se stabilește după eliberare, îndemna pe împărat «să restabilească cultul sfințelor icoane și să se unească în credință cu Biserica Romei și cu patriarhatele răsăritene»¹⁵. Sub presiunea răscoalei lui Toma Slavonul, iconodul și pretendent la tron, Mihail II dă deplină libertate iconodulilor, hotărînd ținerea unui sinod mixt, în care ortodocșii și iconoclaștii să elucideze problema cultului sfințelor icoane. Împăratul și-a schimbat curînd atitudinea, după decapitarea lui Toma Slavonul, în anul 823. Se pare chiar că studiiții au încercat să se amestece în treburile politice mai mult decît era cazul, fapt pentru care au fost îndepărtați și persecutați¹⁶. Sfântul Teodor a fost nevoit să părăsească Constantinopolul, în care revenise, retrăgîndu-se la mînăstirea Sfîntul Trifon, din peninsula Akritas. Acolo s-a stîns la 11 noiembrie 826, fiind înmormîntat într-una din insulele Prinkipo. În anul 844, rămășițele sale au fost aduse la Constantinopol, cu mare fast, și depuse în mînăstirea Studion.

Personalitatea Sfîntului Teodor se definește în zbuciumul vieții sale, din care au izvorît majoritatea creațiilor lui, ca și din conștiința că Dumnezeu i-a încredințat o comunitate numeroasă de monahi pe care să-i conducă la mîntuire. Scrisul său talentat îl așează alături de marii oratori creștini¹⁷. Însuflețit de ideea independenței Bisericii față de puterea civilă și de dorința de a face din mînăstirea sa apărătoarea doctrinei și moralei creștine, Sfîntul Teodor și-a pus întreaga sa capacitate de creație în slujba lor¹⁸.

În mînăstire, unde prima sarcină egumenatului, Sfîntul Teodor, prin scrisul său, este un interpret al Sfintei Scripturî, un glorificator al sărbătorilor Bisericii, și un sfătuitor permanent pe calea înduhovnicirii comunității¹⁹. Cuvîntările sale, grupate în *Cateheza mare* și *Cateheza mică*, au devenit operele principale ale curentului înnoitor care străbate monahismul secolului al IX-lea, făcînd din Sfîntul Teodor un maestru al asceticii. Doctrina sa ascetică se deosebește de cea a eremiților, care reduceau viața monastică la contemplație, prin faptul că ea trezește monahismul la o viață nouă, antrenîndu-l în apărarea credinței²⁰. Nu este vorba de o apărare fana-

12. P.G., XCIX, col. 185, C.

13. P. J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1923, p. 267.

14. P.G., XCIX, col. 192—193.

15. *Ibidem*, col. 1309, C: „ἐνώθηναί ἡμᾶς τῇ κορυφῇ τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ Θεοῦ Ῥώμῃ καὶ δι' αὐτῆς τοῖς τριῖσι πατριάρχεις“.

16. F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle*, Paris, 1926, p. 126.

17. S. Salaville, *La primauté de saint Pierre et du pape d'après saint Théodor Studite*, în «Echos d'Orient», XVII, 1914, p. 23.

18. Н. Гроссу, *Преподобный Теодор Студит*, Киев, 1907, p. 8.

19. N. Iorga, *Histoire de la vie byzantine*, vol. II, București, 1934, p. 63.

20. F. Dvornik, *op. cit.*, p. 109.

tică, ci de una perfect conștientă, pentru că «la Studion, biblioteca minăstirii era folosită fără nici o restricție, așa că simplii monahi puteau să citească aici mai multe cărți, de cit egumenii altor minăstiri»²¹. Prin aceasta, Sfântul Teodor, «cu un admirabil simț al organizării practice, îmbină munca manuală și rugăciunea cu grija pentru dezvoltarea intelectuală a monahilor»²².

În afara minăstirii, Sfântul Teodor luptă prin scrisul său împotriva iconoclaștilor folosind un limbaj aspru cu formule definitive «pe al cărui fond se vede umbra lui Lucian, ca ironie și agresivitate și a lui Demostene, ca ritm al frazei ample și frumoase»²³. Prin cele trei tratate antiiconoclaste, ca și prin scrisorile sale, care sînt «documente de mare importanță pentru istoria mișcărilor spirituale din secolul al IX-lea»²⁴, Sfântul Teodor a influențat teologia și pietatea bizantină într-o măsură egală cu Sfântul Maxim Mărturisitorul sau Sfântul Ioan Damaschin²⁵.

Pe lângă aspectul dogmatic-polemic și parenetic, opera Sfântului Teodor cuprinde și poezie religioasă, ca ode, imne, tropare și canoane care au pătruns, în mare măsură, în cărțile de cult ale Ortodoxiei. O atenție specială merită cei 127 de iambi și epigrame care dezbat subiecte diverse din viața monastică, despre iconodulie, sfinți și cititori de așezăminte bisericești. Diversitatea acestor mici piese mărturisește că «sufletul sfântului a rămas mereu sensibil la frumusețile formei literare antice, emotiv și avid de ideal, ca orice suflet de poet»²⁶. În poeziile închinat sfîntilor, Sfîntul Teodor îmbină regulile metricei clasice cu exigențele lirismului creștin²⁷.

Trebuie să menționăm Testamentul Sfîntului Teodor, care pe lângă partea doctrinară, expune menirea și îndatoririle oricărui conducător de obște monahală.

Nu întreaga operă a Sfîntului Teodor a cunoscut aceeași persistență și răspîndire. Operele care combăteau iconoclasmul și-au îndeplinit menirea odată cu dispariția acestuia; cele care puneau, însă, temelia unei înnoiri a vieții monahale bizantine, a noului gen de spiritualitate și asceză studită, au ajuns curînd familiare marilor comunități monahale din Imperiu, de unde, au fost preluate de Sfîntul Munte²⁸, ajungînd să fie cunoscute și folosite, mai tîrziu, în minăstirile slave și românești, ca unele ce răspundeau unor trebuințe permanente, îndreptînd astfel supranumele Sfîntului Teodor „ὁ οἰκουμηνικός διδάσκαλος“²⁹.

Opera Sfîntului Teodor este considerabilă, dar, în rîndurile de mai sus, am menționat numai lucrările principale și mai ales pe cele ce au circulat la noi în manuscrise.

Opera Sfîntului Teodor Studitul în manuscrise românești

A. *Manuscrisele românești din Biblioteca Academiei R. S. România.* — În fondul de manuscrise al Academiei R. S. România se păstrează trei manuscrise românești, care cuprind un număr mai mare sau mai mic din Catehezele Sfîntului Teodor Studitul. Trebuie să menționăm de la început, că acestea reprezintă o altă variantă de manuscris decît textul editat al Catehezelor. Ajunse în minăstirile noastre și, poate, aducînd cu ele o tradiție de la Sfîntul Munte, acestor manuscrise li s-a dat o desti-

21. I. Hausherr, *Saint Théodor Studite, l'homme et l'ascète*, în «*Orientalia christiana*», vol. VI, Roma, 1926, p. 33.

22. Ch. Diehl, G. Marçais, *Le monde oriental de 395 à 1081*, Paris, 1936, p. 288.

23. N. Iorga, *op. cit.*, p. 63. 24. H. G. Beck, *op. cit.*, p. 492. 25. *Ibidem*, p. 495.

26. L'Abbé Marin, *Saint Théodor*, Paris, 1906, p. 157. 27. *Ibidem*, p. 159.

28. J. Leroy, *La conversion de Saint Athanase L'Athonite à l'idéal cénobitique et l'influence studite*, în «*Le Millénaire du Mont Athos 963—1963*», Etudes et Mélanges, Chevetogne, 1963, p. 101—120. 29. P.G., XCIX, col. 1828, A.

nație cultică, un fel de omiliar uzual pentru fiecare zi dintr-o anumită perioadă a anului. Unele dintre cateheze pot fi identificate în textele editate, iar altele nu.

Avind în vedere informațiile cuprinse în *Viața Sfintului Teodor*, editorii au grupat Catehezele în două colecții, „*Ἡ μικρὰ κατήχησις καὶ Ἡ μεγάλη κατήχησις*“. — *Cateheza mică și Cateheza mare*³⁰. Se pare că această grupare în colecții autonome a fost făcută de către primul lor editor, la puțină vreme după moartea Sfintului Teodor³¹. Dintre aceste două colecții, de mai mult succes s-a bucurat *Cateheza mică*; de altfel, titlul acesta nu apare pe manuscrise decât foarte rar și tardiv³². *Cateheza mică* cuprinde 134 de cuvântări³³, rostite de Sfintul Teodor, fără vreo pregătire anterioară, după obiceiul convorbirilor sale cu frații, în ultima parte a vieții sale, adică între anii 821—826³⁴.

E. Auvray, care a dat cea mai bună ediție a *Catehezei mici*, crede că aceste 134 de cuvântări au fost selectate cel mai târziu pe la anul 870, dintr-un număr mai mare de cateheze³⁵. În această colecție, primele 74 de cuvântări sînt așezate în ordinea sărbătorilor bisericești, restul după alte criterii. *Cateheza mică* a cunoscut foarte multe reeditări, încît cea. 70 de manuscrise datează dinaintea secolului al XV-lea³⁶.

Cateheza mare a fost mai puțin apreciată. Monahul Mihail, biograful Sfintului Teodor, enumeră trei volume de cateheze mari³⁷, dar nu avem nici o indicație exactă asupra numărului de cuvântări pe care le cuprindeau³⁸. E. Auvray crede că aceste cateheze mari, pe care Sfintul Teodor le-a ținut, cu toată grija, în fața obstinilor monahale de la Saccudion și Studion, între anii 794—809 și 811—814³⁹, n-au fost reunite niciodată într-un corp⁴⁰. Se pare că aceste cateheze au rămas multă vreme în biblioteca minăstirii Studion. A doua parte din *Cateheza mare*, cuprinzînd 124 de cuvântări, a fost publicată, în anul 1904, de către Papadopoulos-Kerameus⁴¹. În total, numărul lor ar fi de cea. 300. La Studion, catehezele mari se citeau de trei ori pe săptămînă, *καθ' ἑσπέραν* — seara⁴².

J. Leroy, cercetînd cîteva manuscrise atonice din Sfintul Teodor, a ajuns la concluzia că ele cuprind cateheze pentru fiecare zi a anului, adunate fragmentar din *Cateheza mare* și *Cateheza mică*, și care sînt în general restrînse ca dimensiune⁴³. O tradiție manuscrisă similară, au avut poate la bază și manuscrisele românești din Biblioteca Academiei R. S. România.

Manuscrisul 784⁴⁴ cuprinde «Învățăturile ale celui întru Sf<int>i părintelui nostru prea cuviosului Teodor Studit» — este vorba de catehezele Sfintului Teodor.

30. *Ibidem*, col. 152, C—D.

31. J. Leroy, *Un nouveau témoin de la Grande catéchèse de Saint Théodor Studite*, în «Revue des Etudes byzantines», XV, 1957, p. 73.

32. *Ibidem*, p. 74. 33. P.G., XCIX, col. 152, C.

34. Ch. Van de Vorst, *La Petite catéchèse de Saint Théodor Studite*, în «Analecta Bollandiana», XXXIII, 1914, p. 33. 35. *Ibidem*, Cf. H. Γρογγυ *op. cit.*, p. 208.

36. J. Leroy, *op. cit.*, p. 74. 37. P.G., XCIX, col. 152, D.

38. J. Leroy, *op. cit.*, p. 74. 39. I. Hausherr, *op. cit.*, p. 76—78.

40. Ch. Van de Vorst, *op. cit.*, p. 32.

41. Τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου, *μεγάλη κατήχησις*, ἐν Πετροπόλει, 1904.

42. Ch. Van de Vorst, *op. cit.*, p. 49. 43. J. Leroy, *op. cit.*, p. 75—76.

44. Ms. 784, începutul sec. XVIII. 230 fol, 26/15, numerotație originală și alta recentă, cu erori (f. 4 este de drept f. 225; filele 203—206 lipsesc), scriere uncială, cu cerneală neagră, inițialele și titlurile cu cerneală roșie, fără ornamente. Text colajonat. Un singur condel. Legătura veche în piele peste scindură, cu inchizători. Dăruit de Eforia Spitalelor civile, la 30 noiembrie, 1887. Număr vechi de bibliotecă: 3906. Însemnări: f. 1 «pă această sfântă carte, ce să numește cartea sf<intului> Teodor Studitul, fiindcă m-am învrednicit de am citi și eu pre dînsa, pentru aceea m-am iscălit mai jos, ca să fie spre pomenire, i ca or<i> unde să va afla cartea aceasta, prin mâini de oameni vrednici de a citi pre dînsa, știu că va pomeni

Manuscrisul cuprinde, cu câteva lacune⁴⁵, catehezele care se citeau începînd cu «lunea înnoirii învierii», adică luni după duminica Sfîntului Apostol Toma, pînă în joia săptămîinii a XXII-a după Rusalii.

Titlul catehezelor este simplu, menționînd numai zilele cînd se citesc, fără a da o lămurire succintă a cuprinsului, așa cum le găsim în textele editate sau în alte manuscrise. Faptul acesta face dificilă identificarea catehezelor în textele editate, mai ales că ordinea catehezelor în manuscris este inversată⁴⁶. Nu știm cine a fost copistul acestui manuscris pe care l-a posedat o vreme Mînăstirea Sinaia, dar avînd în vedere titlurile scrise în paleoslavă, la filele: f. 20 v. „ѡ сже мѣроносцам“ f. 55 „са ѡца“ f. 68 „мца южня ко. стѣх и врѣхоннѣх хѣтѣ оученихъ Петра и Павла“ putem presupune că acest manuscris a fost tradus după un original slav, anterior celor pe care avea să le aducă cu sine Paisie Velicicovschi (1722—1794), de la Sfîntul Munte.

Manuscrisul 144⁴⁷ are același cuprins: «Învățăturile ale celui dintru sfinți părintelui nostru Teodoru Studitul și mărturisitorul, care să încep de luni, după săptămîina

și numele mieu, preutu fiind acela, că așa să și cade la moartea preotească să fie rugători unii pentru alții. Mila D<om>nului preste capul mieu, 1818, iulie 20, Gavril Nicolae Sud (județul) București».

— F. 1 v. «Această sfîntă carte, ce să cheamă Teodor Studit, este dăruită la sfînta mînăstire de la Sinaia, unde să prăznuște hramul Adormirii Născătoarei de D<u>mnezeu. Însă scrisoarea este dăruită de dumnealui Gheorghie Arsu, din Brașovechi, iară legătura este cu cheltuiala Nastasiei Monașie (călugăriță) de la satu Zirnești, ...scris-am eu, Gheorghie Arsu, 1814, iulie 24, Brașov».

— F. 17 «ot Dolgopol» (Cîmpulung).

F. 40 v. «Cinstiților părinți care vă aflați la sfîntul lăcaș acesta, mă rog sfințiilor voastre să mă pomeniți pe mine păcătosul, Stoica Logofătul, robul sfințiilor voastre, 72...» (ultima cifră pare să fie \wedge — 30, sau prima parte din M — 40, ceea ce ar însemna anul 1722 sau 1732).

F. 64. «Să se știe că această sfîntă carte este a lui Dimitrie Hagi-Gheorghie, 1783, oct<ombrie> 31».

F. 147. «În anul 7245 (1737), cînd am spart chilia al popii Nicodim, eu Arsenie diacon și am loatu zece galbeni... că eram biat».

— F. 189 v. «Să știe că am scris eu Jipa log<ofăt>, chiriașul părintelui egumen Vaslie».

— F. 230 «Iulie 10, la leat 1818, au murit un preot, în București înecat; iulie 13, la leat 1818, au murit un preot înjunghiat de săsiniști (sic); iulie 16, leat 1818, au murit un arăndaș de moșie, de la Morle Roșii, de trăsnetu fulgerului».

45. Lipsesc catehezele următoarelor zile: vineri, a III-a săptămîină după Paști; joi și vineri, a VIII-a săptămîină după Paști; joi, după duminica Tuturor Sfinților; luni și marți, a XI-a săptămîină după Rusalii; miercuri și vineri, a XII-a săptămîină după Rusalii; marți și miercuri, a XVII-a săptămîină după Rusalii.

46. Ordinea în care sînt așezate catehezele diferă de cele editate în P.G. XCIX: cateheza de la duminica Sf. Ap. Toma (P.G. XCIX, col. 509—510) în ms. 787 corespunde cu învățătura a III-a care se citea în miercurea de după duminica Sf. Ap. Toma (f. 8—9); cateheza de la duminica Mironosițelor (P.G. XCIX, col. 510—511) se citea în joia aceleiași săptămîini (f. 9 v—11); cateheza din duminica Slăbănogului (P.G. XCIX, col. 512—513) se citea în vinerea săptămîinii a II-a după Paști (f. 11—13); cateheza de la Înălțare corespunde cu cea din manuscris (P.G. XCIX, col. 518—519 = cu f. 44—45 v), ca și cea din duminica Rusalilor (P.G. XCIX, col. 519—522 = f. 59—60); cateheza din duminica a II-a după Rusalii (P.G. XCIX, col. 523—524) se citea în duminica a IV-a după Paști (f. 22—23); cateheza de la Adormirea Maicii Domnului (P.G. XCIX, col. 539—540) se citea în marța săptămîinii a IV-a după Paști (f. 25—26); cateheza a XXVIII-a (P.G. XCIX, col. 546—547) se citea în miercurea aceleiași săptămîini (f. 26—27); cateheza a XXIX-a (P.G. XCIX, col. 547—548) se citea în miercurea aceleiași săptămîini (f. 27—29).

47. Ms. 144, sec. XVIII, 333 de foi, 22/17, numerotație originală și alta recentă, cu erori (fascicolul 202—210 este intercalat greșit), scriere cursivă, cerneală neagră, inițiale și titluri cu cerneală roșie, cu ornamente. Text colaționat. Două condele (al doilea, între filele 187—271). Legat în piele. Dăruit de Eforia Spitalelor civile, la 30 noiembrie, 1887. Număr vechi de bibliotecă: 7832.

luminată» pînă în sîmbăta săptămîinii a XXIII-a după Rusalii. Manuscrisul cuprinde 195 de cateheze⁴⁸. Limba manuscrisului este ceva mai evoluată, însă, pare a fi o copie făcută după manuscrisul 784, mai ales că ambele provin de la Minăstirea Sinaia, avînd același cuprins și aceleași lacune. G. Ștrempel crede că acest manuscris este opena copistului Acachie ieromonahul⁴⁹.

Manuscrisul 502⁵⁰ are același cuprins: «Învățăturile a celui dintru sfinți părintelui nostru Teodor Studitul și mărturisitorul, care să încep de luni, după săptămîina luminată», pînă în duminica a VI-a după Paști, inclusiv. Este vorba de o copie rămasă neterminată și care s-a făcut după unul din manuscrisele descrise mai sus. De altfel, are aceeași proveniență și prezintă aceleași lacune de text.

B. *Manuscrisele românești din Biblioteca Patriarhiei Române.* — Manuscrisul 6⁵¹, din Biblioteca Patriarhiei Române, este cel mai bogat manuscris care reprezintă opera Sfîntului Teodor Studitul în vechea literatură religioasă la noi. El cuprinde: «Ale prea cuviosului și de Dumnezeu purtătorului Teodor Studitul, Catihisis cîte s-au aflat» (f. 1—175 v); «A celui întru sfinți părintelui nostru și mărturisitorul Teodor Studitul Diiata» (f. 176—180); «A lui Nafcratie monahului epistolie către toți ucenicii Sfîntului Teodor Studitului» (f. 181—190) și «Ale cuviosului părintelui nostru și mărturisitorul Teodor, egumenul studiiilor, stihuri iambicești la feluri de pricină» (f. 191—206).

Dintre cele 137 de cateheze, pe care le cuprinde manuscrisul 6, numai 136 au putut fi identificate cu cele publicate în P.G., deși, în manuscris, ele sînt așezate în altă ordine, evident, după tradiția manuscris pe care o reprezintă. Catehezele 29 și 34 au fost identificate în ediția neogreacă, publicată la Veneția, în anul 1770⁵²; cateheza 23 a rămas însă neidentificată.

Atît «Diiata» — Testamentul Sfîntului Teodor, cît și «Scrisoarea lui Nafcratie» au fost deja publicate în P.G.⁵³. Stihurile iambicești «reprezintă totuși o altă tradiție manuscris decît textele editate pînă acum. Din cei 108 iambi și epigrame, numai 103 au putut fi identificate»⁵⁴.

Insemnări: f. 1—3, jos: «acest Sfîntu Teodor au fost al părintelui nostru Iustin arhimand<rit> Sinai, iar (la) moartea sfinției sale o au hărăzit (la) Sinai, spre a sfinții sale vecinică pomenire<1>829, sept<embrie> 16».

— F. 334 «Slavă, cinste și închinăciune celui în Troiță, unul D<umne>zeu, de a cărui mărire plin este cerul și pămîntul, care m-au ajutat, după începutul, de am ajuns și la sffrșitul».

48. În original, catehezele sînt numerotate pînă la 198, dar reprezintă probabil originalul.

49. G. Ștrempel, *Copiiți de manuscrise românești pînă la 1800*, București, 1959, p. 57.

50. Ms. 502, sec. XVII, 35 foi, 28/19,5, numerotație originală, scriere cursivă, cerneală neagră, titlurile și inițialele cu cerneală roșie și ornamente. Text colaționat. Un singur condei. Dăruit de Eforia Spitalelor civile, la 30 noiembrie, 1887. Număr vechi de bibliotecă: 3906.

Insemnări:

— F. 1—2, jos: «această carte, ce să numește Sfîntu Teodor Studitu. s-au dăruit Sfîntei Minăstiri Sinaia de răposatul Ruvim, monah, 1855, februarie 23».

51. Ms. 6, secolul XIX (1805), 209 foi + 7 foi nenumerate, 35/23,5; vezi: Pr. D. Fecioru, *Catologul manuscriselor din Biblioteca Patriarhiei Române*, în «Studii Teologice», XI (1959), 5—6. p. 370—378.

Insemnări:

— F. 1, în inițiala F: «1805, iul<ie> 24, Antonie ierodiacon».

— F. 206: «Sffrșitul tălmăcirii cathizmurilor Sfîntului Teodor Studitului, care s-au făcut în Sfîntul Munte al Atonului, spre folosul de obște al rumâneștilor monahi, în anul 1804».

52. Κατηχητικὸν τοῦτέστιν αἱ κατηχήσεις τοῦ ἁγίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου μεταγλωττισθεῖσαι μὲν εἰς ἀπλὴν φράσιν ὑπὸ ἐναρέτων ἀνδρῶν, νεωστὶ δὲ εἰ τύπον ἐκδοθεῖσαι καὶ ἐπιμελῶς διορθωθεῖσαι, Veneția, 1770, p. 136—137 și 146—147.

53. P.G., XCIX, col. 1813—1824, 1825—1849.

54. *Ibidem*, col. 1780—1812; Cf. P. Speck, *Theodoros Studites, Jamben auf verschiedene Gegenstände*, Berlin, 1968.

Acest manuscris, după cum reiese din însemnarea de la f. 206, a fost tradus, la Sfântul Munte, pentru uzul călugărilor români, în anul 1804, de către unul din ucenicii starețului Paisie, care, în alt manuscris, semnează «smeritul între monahi Isaac Paisiot dascăl»⁵⁵. Nu este exclus, ca acel «Antonie ierodiacon», care semnează în inițiala F. (f. 1), la 24 iulie 1805, să fie copistul manuscrisului în cauză⁵⁶.

Manuscrisul 8⁵⁷, din aceeași Bibliotecă, cuprinde 95 dintre catehezele Sfântului Teodor, care se citeau de la 15 noiembrie pînă la Crăciun — primele 40 — și de la duminica Vameșului și Fariseului pînă la Paști. Aceste cateheze, după cum menționează însemnarea de la f. 4, se citeau, în medie, de trei ori pe săptămînă, după sfîrșitul ceasului I. Manuscrisul avea desigur o destinație cultică. Catehezele cuprinse în acest manuscris sînt traduse după ediția neogreacă de la Veneția, din porunca episcopului Filaret al Rîmnîcului, de către Pătrașco logofăt, în anul 1778⁵⁸. Manuscrisul a aparținut Mînăstirii Căldărușani.

Manuscrisul 23⁵⁹, din aceeași Bibliotecă, este un miscelaneum, care, printre altele scrieri culese din Sfinții Părinți, cuprinde 37 dintre catehezele Sfântului Teodor (f. 86 v—133 v). Aceste cateheze sînt identice cu cele cuprinse în manuscrisul 8 (f. 1—70 v). Evident, copistul s-a folosit de manuscrisul 8, mai ales că miscelaneul este datat 1781, adică, mai nou cu trei ani decît precedentul.

Manuscrisul 1⁶⁰, reprezintă volumul III din «cuvintele și învățăturile Sfântului Efrem Sirul». Între f. 8—9 se află cateheza 42, pe care Sfîntul Teodor a ținut-o «la pomenirea Hrisostomului și a Sfîntului Efrem»⁶¹. Manuscrisul provine de la Mînăstirea Căldărușani și este opera «smeritului între monahi Isaac Paisiot dascăl»⁶².

C. *Manuscrite românești din alte biblioteci.* — Manuscrisul 99⁶³, care se păstra în Biblioteca centrală din Blaj, reprezentînd «Traduceri din Sfînta Scriptură și din Sfinții Părinți», cuprinde între ff. 169 v—172, «Cartea Sfîntului Teodor Studit către egumenul Grigorie». Este traducerea scrisorii 103, din al II-lea volum de scrisori, publicat în P.G.⁶⁴. Manuscrisul datează din secolul al XVIII-lea (1780) și este opera lui Samuil Micu și a lui Ștefan Papp⁶⁵.

Tipărituri românești din opera Sfîntului Teodor Studitul. — O parte din opera Sfîntului Teodor a cunoscut deja lumina tiparului, în limba română.

Prima operă tipărită o constituie *Cuvintele Sfîntului părintelui nostru Teodor Studitul*, apărută la Rîmnîc, în anul 1784. Aceste cuvinte sau cateheze au fost «tălmăcite de pre limba cea proastă grecească și îndreptate de prea sfințitul părinte kîr Filaret, episcopul Rîmnîcului (1780—1792)»⁶⁶. De fapt, opera tipărită reproduce manuscrisul 8, din Biblioteca Patriarhiei Române, pe care Pătrașco logofătul, îl tradusese în anul 1778, din porunca episcopului Filaret. Nu este exclus, ca traducerea s-o fi făcut însuși episcopul Filaret, care era grec de origine, iar Pătrașco logofătul doar să-l fi caligrafiat. De altfel, în introducere, episcopul Filaret scrie că «a tălmăcit»⁶⁷.

55. D. Furtună, *Ucenicii starețului Paisie în mînăstirile Cernica și Căldărușani*, București, 1928, p. 104. 56. *Ibidem*, p. 92. 57. Pr. D. Fecloru, *op. cit.*, p. 482—489.

58. D. Furtună, *op. cit.*, p. 97.

59. Pr. D. Fecloru, *op. cit.*, în «Studii Teologice», XII (1960), 7—8, p. 566—568.

60. *Idem*, *op. cit.*, în «Studii Teologice», XI, (1959), 5—6, p. 348.

61. P.G., XCIX, col. 565—567. 62. D. Furtună, *op. cit.*, p. 104.

63. N. Comșa, *Manuscritele românești din Biblioteca centrală de la Blaj*, Blaj, 1944, p. 102—103. 64. P.G., XCIX, col. 1359—1360. 65. N. Comșa, *op. cit.*, p. 103.

66. I. Bianu, N. Hodoș, *Bibliografia românească veche (1508—1830)*, vol. II, București, 1910, p. 295; Cf. Ath. Dincă, *Cuvintele Sfîntului Teodor Studitul*, București, 1940.

67. I. Bianu, N. Hodoș, *op. cit.*, p. 295.

A doua tipăritură o constituie: *Canonul către Prea Sfânta Născătoare de Dumnezeu*, care a apărut la Iași, în anul 1838, sub păstoria mitropolitului Veniamin Costache. În prefață, mitropolitul afirmă că acest canon «s-au păstrat în sfânta minăstire Vatopedul» și este «cu totul osebit de celelalte». «În el se înfățișează rugindu-să păcătosul Născătoarei, și aceasta solindu-i iertare de la Prea Iubitul Fiul, iară Fiul, voind a îndrepta pe cel păcătos, îl mustră, arătând măciug solitoare toate păcatele lui; în sfârșit, văzîndu-i statornica pocăință, îi dăruiește iertarea»⁶⁸. Acest canon al Sfîntului Teodor Studitul s-a împărțit în mod gratuit credincioșilor, de către mitropolitul Veniamin.

După posibilitățile noastre de cercetare, opera Sfîntului Teodor Studitul, tradusă în limba română, s-ar limita la titlurile enumerate mai sus. Dar nu este exclus, ca noi cercetări să aducă la lumină și alte manuscrise.

Avînd în vedere numai materialul pe care l-am cercetat, putem trage cîteva concluzii asupra semnificației operei Sfîntului Teodor în istoria literaturii religioase românești.

În primul rînd, ele ne vorbesc de acel climat duhovnicesc și cultural, care a existat în minăstirile noastre în secolele XVIII și XIX, și care s-a manifestat printr-un amplu curent de traduceri și tipărituri din scrierile patristice. Gîndindu-ne la izvoarele de care s-au folosit traducătorii și copiiștii, aceste opere ne apar ca niște mărturii grăitoare ale influenței Sfîntului Munte asupra literaturii teologice românești, precum și a circulației de valori spirituale și culturale dintre Sfîntul Munte și țările ortodoxe. Nu trebuie să uităm meritele deosebite ale paisianismului în contextul acestor evenimente culturale.

Propagarea intensă a *Catehezelor* Sfîntului Teodor Studitul în minăstirile noastre, ca și faptul că au cunoscut o ediție destul de recentă — în anul 1940 — constituie o dovadă în plus a persistenței valorilor spirituale pe care le cuprind. Îmbinarea rugăciunii cu munca manuală pentru folosul obștesc al comunității, principiu de viață monahală pe care Sfîntul Teodor Studitul l-a impus în obștea de la Saccudion și Studion și l-a accentuat în toate lucrările sale cu caracter ascetico-monalizator, și-a găsit un larg ecou în spiritul moderat al monahismului de la noi. Astăzi, poate mai mult ca oricînd, îl vedem apreciat și aplicat în viața obștilor monahale din minăstirile noastre.



68. *Canon către Prea Sfînta Născătoare de Dumnezeu, alcătuită de Sfîntul Teodor Studitul*, Iași, 1938, p. 1.

PREOCUPĂRI DE DREPT BISERICESC ALE EPISCOPULUI MELCHISEDEC

Melchisedec, episcopul Romanului este în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, o remarcabilă personalitate bisericească, a cărei pregătire, pricepere și credință au produs roade dintre cele mai folositoare în viața Bisericii, în cler și pe terenul literar. Distingându-se ca teolog, ca istoric și ca filolog, a fost în același timp și un mare patriot, participând, ca cleric și ca om de stat, la rezolvarea unor probleme ce s-au ivit în perioada de constituire și apoi de dezvoltare a Statului național român format prin unirea celor două Principate¹.

Pentru o mai clară expunere vom folosi următoarea împărțire: A) Scrierile mai importante ale lui Melchisedec în care tratează probleme de Drept bisericesc; B)

* Această lucrare de seminar (cuprinzând două părți), susținută în cadrul pregătirii pentru doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Liviu Stan, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Pentru o mai amplă informare asupra vieții Episcopului Melchisedec a se vedea: C-tin Diculescu, *Episcopul Melchisedec, Studii asupra vieții și activității lui, cu un portret și excerpte din corespondență*, București, 1894, p. 4—10 și Ioan Kalinderu, *Discurs de recepțiune*, București, 1894, p. 4—8.

Episcopul Melchisedec a fost unul dintre cei mai mari cărturari ai vremii, teolog erudit și istoric în deplina accepțiune a cuvîntului. Dăm mai jos cîteva lucrări reprezentative grupate după tematica lor :

a) manuale tipărite pentru uzul seminariștilor : *Manual de liturgică*, Iași, 1853 ; *Manual de tipic*, Iași, 1854, *Teologia dogmatică a Bisericii Ortodoxe*, Iași, 1854 ; *Scurtă introducere în cursul științelor teologice*, Iași, 1856 ; *Introducere în sfințele cărți ale Vechitului și Noului Testament*, 2 vol., Iași, 1856 și *Teologia pastorală*, București, 1862.

b) lucrări scrise pentru edificarea morală a credincioșilor, împodobirea unor servicii religioase, și pentru lămurirea unor dogme creștine. ca cea despre cultul sfinților, al icoanelor și cel al moaștelor.

Catehismul ortodox, Iași, 1857 ; *Oratoriu*, București, 1869 : *Evhologiu sau rînduielele de rugăciune*, București, 1873 ; *Carte de rugăciune*, București, 1874 ; *Acatistul, carte de ritual*, București, 1887 ; *Tratat despre cinștirea și închinarea icoanelor în Biserica Ortodoxă și despre icoanele făcătoare de minuni*, București, 1880 ; *Viața și minunile cuvioasei mamei noastre Paraschiva cea nouă și istoricul sfințelor ei moaște*, București, 1899.

c) lucrări istorice — lucrări istorice, în genere :

Cronica Hușilor și a Episcopiei cu asemenea numire, după documentele Episcopiei și alte monumente ale țării, București, 1869 ; *Cronica Romanului și a episcopiei de Roman după documente naționale române, editate și inedite*, București, 1874.

— monografiile de istorie bisericească : *Litovenismul, adică schismaticii sau rascolnicii și ereticii ruși, după autori ruși și izvoarele naționale române*, București, 1871 ; *Papismul și starea actuală a Bisericii Ortodoxe din regatul României*, București, 1883 ; *Biserica Ortodoxă în luptă cu protestantismul, în special cu calvinismul, în veacul al XVII-lea și cele două sinoade din Moldova în contra calvinilor*, București, 1890.

— monografiile de istoria Bisericii Ortodoxe Române : *Grigorie Țamblac, Viața și scrierile sale*, în «Analele Academiei», VI, 2, București, 1883 ; *Schițe biografice — din viața mitropolitului Filaret II, Roman*, 1886 ; *Biografia P. S. Dionisie Romano*, București, 1884 ; *Viața mitropolitului Antim Iulreanu*, București, 1886.

Memorii, referale și dezbateri sinodale prin care a adus contribuții la lămurirea unor probleme cu caracter canonic; C) Manifestări și acțiuni prin care și-a exprimat poziția sa în probleme de organizare și conducere a Bisericii.

A. Scrierile mai importante ale episcopului Melchisedec în care tratează probleme de Drept bisericesc

Gîndirea cononică a episcopului Melchisedec este reflectată în unele lucrări privitoare: a) la neatîrnarea Bisericii Ortodoxe Române de vreo chiriarchie străină, adică cu privire la vechea autocefalie a Bisericii din principate apoi, b) cu privire la sinodalitate, și c) cu privire la pretențiile de primat și infailibilitate ale episcopului Romei.

Dar, mai ales, cunoștințele sale de Drept bisericesc sînt fixate într-o scriere specială de Drept, rămasă în manuscris, intitulată: «Dritul canonic».

a) Relativ la *autocefalia Bisericii Ortodoxe Române*, Melchisedec susține că mitropoliții din Țările Române s-au bucurat «ab antiquo» de independență administrativă internă și autonomie bisericească externă, neatîrnînd de nici o chiriarchie străină. Această constatare istorică ocupă pagini întregi din unele lucrări importante ale lui Melchisedec cum sînt *Cronica Romanului și a Episcopiei de Roman; Biserica Ortodoxă în luptă cu protestantismul, în special cu calvinismul în veacul al XVII-lea și cele două sinoade din Moldova în contra calvinilor și «Dritul canonic»*.

În *Cronica Romanului...*, amintind noțiunile obscure și contradictorii pe care cronicarii noștri le dau cu privire la începutul ierarhiei noastre bisericești², Melchisedec afirmă că Biserica Moldovei a avut ierarhia sa bisericească cu mult înainte de epoca lui Alexandru cel Bun (1400—1432) cînd s-a făcut reorganizarea Bisericii Moldovei și cînd s-a iscat un mare conflict între Biserica Moldovei și Patriarhia de Constantinopol în privința numirii mitropoliților și a alegerii lor³. Biserica Moldovei avea stabilite de demult relațiile sale canonice inter-bisericești însă Patriarhia de Constantinopol, pe la sfîrșitul veacului al XIV-lea se făcea a nu le cunoaște și voia a crea ierarhiei bisericești a Moldovei o altă poziție, anume, a o supune jurisdicției sale⁴.

Că Biserica Moldovei avea ierarhie organizată încă din epoca lui Alexandru cel Bun ne-o dovedește mărturia scriitorului bizantin Gheorghe Kodinos care, în catalogul scaunelor mitropolitane, alcătuit în anul 1387 (deci înainte de domnia lui Alexandru cel Bun) pune și mitropolia Mavrovlahiei, cum se numea Moldova atunci⁵.

Istoricul rus, D. Golubinski, pe temeiul documentelor publicate la Viena în 1860 de profesorii: Fr. Miclosich și Ics Müller sub titlul «Acta Patriarhatus Constantinopolitani MCCCXV—MCCCII», pune începutul Mitropoliei și al ierarhiei Moldovei pe la anul 1393—1394⁶ și anume pe seama Mitropoliei Ortodoxe din Galiția, Melchisedec infirmă teoria lui Golubinski⁷ susținînd că Mitropolitul de Galiția (Halici) nu avea nici-o autoritate canonică asupra Bisericii Moldovei. Aceasta niciodată n-a fost sub jurisdicția canonică a Galiției⁸.

La întrebarea, care era jurisdicția canonică la care aparținea Biserica Moldovei dacă ea nu aparținea de Galiția și dacă Patriarhia de Constantinopol cu nedrept se amesteca în afacerile acestei Biserici, Melchisedec spune că relațiile canonice ale

2. Episcopul Melchisedec, *Cronica Romanului...*, p. 42. 3. *Ibidem*, p. 44. 4. *Ibidem*.

5. Ralli, Potli, *Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, vol. V, Atena, 1855, p. 502.

6. *Ibidem*, p. 46. 7. *Ibidem*, p. 49. 8. *Ibidem*, p. 50.

Bisericilor din Dacia Aureliană și cea Traiană au fost reglementate încă din secolul al VI-lea de împăratul Justinian (525—565). Acesta prin *Novela XI*, din anul 535 a înființat în orașul său natal o Arhiepiscopie numită Justinianea Prima și a supus jurisdicției ei mai multe provincii între care și o parte din Dacia. De la acea dată datează relațiile canonice ale Bisericilor din Dacia cu autocefala Biserică a Justinianei Prime⁹.

Continuatoarea a Justinianei Prime a devenit mult mai târziu Arhiepiscopia de Ohrida cu care Mitropoliile Moldovei și a Țării Românești au întreținut relații ca și cu orice altă Biserică Ortodoxă vecină¹⁰. Eventuala dependență jurisdicțională a Mitropoliei Moldovei de vreuna din Bisericile amintite nu este atestată în mod neîndoiebnic de documentele române nici de cele străine¹¹.

Tot în legătură cu problema independenței Bisericii Moldovei din vechime de Biserica Constantinopolului, Melchisedec se ocupă cu afirmația Mitropolitului Moldovei, Gheorghe (1723—1729), că autocefalia Bisericii Moldovei ar fi fost proclamată sinodicește și patriarhicește la Constantinopol sub împăratul Ioan Paleologul, care ar fi luat acest angajament cu ocazia trecerii lui prin Moldova, în timpul lui Alexandru cel Bun. Mitropolitul Gheorghe asigură că a văzut cu ochii lui documentul de autocefalie¹². Melchisedec nu acceptă această istorisire pe care o numește o «simplă poveste inventată de Mitropolitul Gheorghe»¹³. «Totuși, zice Melchisedec, Mitropolitul Gheorghe aduce o dovadă demnă de toată atenția spre a demonstra autocefalia Bisericii Moldovei în genere și anume că citează din Pravila cea Mare (1652) spusele: «Iară de zic românii din Țara Românească cum că ei nu știu de unde au luat moldovenii aceasta de nu se pleacă nici Ohridului nici Constantinopolului iară noi nu șlim». Așadar muntenii afirmă pe la jumătatea veacului al XVIII-lea că Biserica Moldovei nu era supusă nici Ohridei, nici Constantinopolului¹⁴.

Și totuși, mărturia Mitropolitului Gheorghe nu este o simplă plâsmuire. Dacă Melchisedec amintește trecerea lui Ioan Paleologul prin Moldova ca fapt istoric cînd domnitorul român a fost încărcat cu diferite daruri de împăratul bizantin¹⁵, atunci de ce n-am recunoaște și autocefalia Bisericii Moldovei promisă și acordată de acesta întrucît documentele istorice ulterioare de care vorbește și Melchisedec precum și sinodul din 1752¹⁶, leagă strîns autocefalia Bisericii Moldovei de această călătorie. Ioan Paleologul fusese în Apus urmărind unirea cu Biserica Apuseană spre a se putea salva cu ajutorul puterii catolice de primejdia otomană. Trebuiau însă determinate și alte Biserici Ortodoxe decît Patriarhia Ecumenică ca să accepte unirea cu Roma. Dar tocmai Ohrida se opunea cu înverșunare¹⁷. Avînd în vedere vechile legături ale Bisericii Moldovei cu Arhiepiscopia de Ohrida, Patriarhia de Constantinopol, condusă și de împărat nu numai de Patriarh și Sinod, avea tot interesul să slăbească poziția unui adversar cum era Ohrida și să treacă peste drepturile acelei Arhiepiscopii potrivnice unirii cu Roma¹⁸. În lumina acestor constatări se pare că nimic din istoria Mitropolitului Gheorghe al Moldovei de la 1723 și nici din celelalte relatări documentare asupra autocefaliei Moldovei, mai ales sinodul din 1752 nu este desmintit, ci confirmat.

9. *Ibidem*, p. 51. 10. *Ibidem*, p. 55—56.

11. *Ibidem*, p. 99 ; Cf. Pr. Prof. Liviu Stan, *Pravila lui Alexandru cel Bun și vechea autocefalie a Moldovei*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXVI, 1960, nr. 2—4, p. 188.

12. Ep. Melchisedec, *Cronica Romanului...*, p. 86.

13. *Ibidem*, p. 91.

14. *Ibidem*, p. 99.

15. *Ibidem*, p. 91.

16. *Ibidem*, p. 89 și 91 ; *Dritul canonic*, foala 81, verso.

17. Pr. Prof. Liviu Stan, *op. cit.*, p. 199.

18. *Ibidem*.

În sfârșit, o altă lucrare în care Melchisedec mergînd pe linia celor expuse în *Cronica Romanului...*, susține autocefalia Bisericii Moldovei față de Patriarhia de Constantinopol, este *Despre Biserica Ortodoxă în luptă cu protestantismul, în special cu calvinismul și cele două sinoade din Moldova în contra calvinilor*. Melchisedec dezbate această problemă mai ales în partea unde se ocupă de sinodul de la Iași (1642) ținut în timpul domnitorului Vasile Lupu (1634—1653). Întrunit cu scopul principal de a aproba *Mărturisirea Ortodoxă* a Mitropolitului Petru Movilă, Sinodul s-a mai ocupat și de situația Bisericii Ortodoxe Române, în special a celei din Moldova, față de celelalte Biserici Ortodoxe. El ajunge la această constatare pornind de la relația Patriarhului Dositei care în «Enchiridionul» său (p. 20—24) afirmă că «Sinodul de la Iași s-a ocupat de chestiunea calvinilor și cu altele foarte multe, precum Mărturisirea Ortodoxă și cu altele oarecare»¹⁹. Pentru dezlegarea mențiunii de «altele oarecare» Melchisedec citează pe Dimitrie Cantemir care în a sa «*Descriptio Moldaviae*» spune că Sinodul de la Iași a reglementat și relațiile bisericești ale Moldovei cu Patriarhia de Constantinopol și aceasta la cererea patriarhului Partenie adresată domnitorului Vasile Lupu²⁰. În scrisoarea adresată domnitorului Moldovei, pe care o reproduce D. Cantemir²¹, patriarhul de Constantinopol nu cerea decît ca noii mitropoliți ai Moldovei să fie recunoscuți și de Biserica Ecumenică și la hirotonia și instalarea lor să se ceară și binecuvîntarea Patriarhiei.

«Cantemir, zice Melchisedec, nu spune nimic despre deliberările Sinodului din Iași asupra acestui subiect ci numai atît că Sinodul a admis cererea patriarhului și a scris-o, că în urmă hotărîrea aceasta sinodală a fost supusă tuturor patriarhilor încă și a celui de Ohrida cu care Biserica Moldovei stătuse în relații bisericești»²².

Deși nu s-au păstrat documentele istorice cu actele sau sigiliul patriarhal care să confirme relațiile stabilite la Sinodul din Iași între Biserica Moldovei și Patriarhia Ecumenică, Melchisedec ne precizează, tot din spusele lui Dimitrie Cantemir, care arată, cum erau stabilite aceste relații pe la sfîrșitul veacului al XVII-lea și începutul veacului al XVIII-lea din care se vede destul de clar independența administrativă internă și autonomia bisericească externă de orice chiriarchie. Iată ce spune Dimitrie Cantemir: «Mitropolitul Moldovei ocupă în Biserica Orientală o pozițiune particulară pe care alți mitropoliți nu o au. El deși nu se numește patriarh, nu este supus nici unuia dintre Patriarhi; că deși binecuvîntarea o primește de la Patriarhul de Constantinopol, dar nu se poate nici alege, nici depune de către acesta și nu este dator precum sînt toți ceilalți mitropoliți să aștepte votul de la marea Biserică Constantinopolitană. Ci, după ce l-a întărit Domnul în scaun, cei trei Episcopi ai Moldovei celebrează hirotonia și-i trimit Patriarhului scrisoare cu înștiințarea că pre cutare sau cutare bărbat cucernic, îmbunătățit și învățat l-au ales Mitropolit prin chemarea ajutorului Sfîntului Duh, iar nu în alt mod ce ar atîrna de voința omească. Tot asemenea face și domnitorul într-o scrisoare particulară către Patriarh și-l roagă ca și cu binecuvîntarea sa să întărească pe nou sfințitul în demnitatea sa, ceea ce Patriarhul nici decum nu poate nega ci negreșit trebuie să împlinească voința domnitorului. Mitropolitul Moldovei este scutit de tributul ce se răspunde Patriarhului de către alți mitropoliți sub titlu de „*κοινότητος καὶ βοηθείας*“ (dajdie obștească și

19. Ep. Melchisedec, *Biserica Ortodoxă în luptă cu protestantismul...*, p. 46.

20. *Ibidem*.

21. Epistola este reproducută de Melchisedec, după Dimitrie Cantemir, *Descriptio Moldaviae*, Editura Academiei, 1875, p. 159, la p. 47.

22. Ep. Melchisedec, *Biserica ortodoxă în lupta cu protestantismul, op. cit.*, p. 47.

ajutor) și nu este îndatorit prin nici o lege de a întreba pe Patriarh despre lucrurile ce s-au săvârșit sau sînt a se săvârși în Biserica Moldovei. El are aceeași libertate în Biserica sa pe care o are și Patriarhul de Ohrida în eparhia sa»²³.

Din cele expuse pînă acum vedem cu cită pasiune a susținut episcopul Melchisedec independența sau autocefalia Bisericii Românești în special a Mitropoliei Moldovei. Autocefalia Bisericii Ortodoxe Române a existat de fapt din cele mai vechi timpuri, recunoașterea ei de drept în 1885 fiind o recunoaștere mai mult formală.

b) *Principiul sinodalității*, care exprimă modul de organizare a Bisericii și de conducere a vieții bisericești, găsește o amplă dezvoltare în studiul episcopului Melchisedec intitulat *Studiu despre ierarhia și instituția sinodală în Biserica Ortodoxă a Răsăritului în genere și despre instituția sinodală a Bisericii Ortodoxe Române în general*.

Studiul acesta a fost generat de mișcarea clerului de mir din 1882—1883 care, nemulțumit de legea de organizare bisericească din 1782 ce prevedea un sinod alcătuit numai din arhieriei, cere modificarea legii sinodale cu dorința de a face și el parte prin reprezentanții săi din organele de conducere ale Bisericii, respectiv Sinoadele. Melchisedec, ca membru al Sinodului constituit pe baza legii din 1872, alcătuiește acest studiu în care susține, pe baze canonice, dogmatice și istorice, alcătuirea Sfîntului Sinod numai din ierarhii țării. «Dreptul de a participa la sinoade, conține el și dreptul de a decide la afacerile bisericești aparține exclusiv episcopilor»²⁴. Melchisedec dă expresie în această lucrare numai sinodalității arhieriești nesocotind forma sinodală mixtă atît de atestată istoricește în care, alături de episcopi, pot participa și clericii de mir și mireni²⁵ deoarece ca membru al Sfîntului sinod el a trebuit să exprime mentalitatea ierarhiei de atunci care era încă tributară vechii mentalități fanariote.

c) *Atitudinea lui Melchisedec față de pretențiile de primat ale episcopului Romei* este reflectată în lucrarea: *Papismul și starea actuală a Bisericii în regatul României*. Citit în cadrul ședințelor Sfîntului Sinod în anul 1883 acest studiu istorico-canonic este îndreptat împotriva pretențiilor de primat ale Bisericii Romei care tindeau a se răspîndi și a se statornici în țara noastră.

Melchisedec analizează pe baza documentelor, natura relațiilor pe care curia romană s-a străduit să le întretină cu Țările Române cu începere de la anul 1066. Papa dintru început s-a silit să mențină o ierarhie catolică pentru Țările Române²⁶ însă nu s-au admis în țară episcopate catolice stabile, ci numai episcopi vizitatori care veneau la noi în misiuni temporale, vizitînd parohiile catolice și făcînd referate asupra lor²⁷. Însă politica externă bisericească a Romei nu s-a mulțumit cu această stare de lucruri; pentru a-și exercita jurisdicția bisericească și asupra românilor îi trebuia episcopi permanenți. Această dorință a provocat mare tulburare în Țările Române de la începutul veacului al XIX-lea mai ales în Moldova. De două ori s-a adunat divanul țării în 1815 în timpul domnitorului Scarlat Callimachi (1812—1819) și în 1820 pe

23. Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 159—160.

24. Ep. Melchisedec, *Studiu despre ierarhia și instituția sinodală în Biserica Ortodoxă a Răsăritului în genere și despre instituția sinodală a Bisericii Ortodoxe Române în general*, București, 1883, p. 37.

25. Asupra acestei probleme a se vedea, Ioan Mihălcescu, *Modificarea legii sinodale*, București, 1909 și Pr. Prof. Liviu Stan, *Mireni în Biserică*, Sibiu, 1939.

26. Ep. Melchisedec, *Papismul...*, p. 5. 27. *Ibidem*, p. 19.

cînd domnea Ioan Șuțu (1819—1821) sub președinția mitropolitului Veniamin Costache pentru a discuta pretenția Bisericii Romei. Și de fiecare dată, Divanul a afirmat: «Din letopisețe și hrisoave arătătoare de împlinirile acestui pămînt... n-am aflat să fi fost vreedată arhierie catolic cu numire de vreun ținut statornic în pămîntul acesta»²⁸. Melchisedec zice că Biserica Catolică cu tendințele ei absolutiste de cucerire, încercînd să-și extindă credința și în același timp și jurisdicția ei printre români s-a lovit de simțămîntul acela care nu despărțea Biserica Ortodoxă de viața credincioșilor și de puternicul respect pentru așezămintele și obiceiurile pămîntului și ale strămoșilor noștri. Instinctul și năzuința conservării lor naționale i-a ajutat să facă față încercărilor de cucerire și de supunere a lor față de Scaunul Romei²⁹. Melchisedec respingea pretențiile de jurisdicție ale Episcopului Romei asupra românilor ortodocși, deoarece «Biserica noastră ortodoxă, pe lângă doctrinele sale sănătoase, evanghelice, are valoarea vechimii apostolice; ea a păstrat limba cullă națională și unitară. Ea a fost școala bunelor deprinderi ale poporului»³⁰.

În încheierea capitolului «Scrieri mai importante ale lui Melchisedec în care tratează probleme de drept bisericesc» amintim că de numele lui se leagă și alcătuirea unui manual de *Drept canonic*, rămas în manuscris. Cum în această lucrare el își fixează de fapt concepția sa în materie de drept bisericesc, lucrarea merită o cercetare deosebită, pe care o vom expune în cele ce urmează. Dintru început facem precizarea că prin manualul său intitulat «Dritul canonic», Melchisedec a contribuit în mod esențial la dezvoltarea studiului Dreptului bisericesc la noi, acest manual constituind totodată un prețios izvor al legislației bisericești din patria noastră.

MANUALUL DE DREPT BISERICESC AL EPISCOPULUI MELCHISEDEC

Prezentînd în continuare pe cărturarul episcop Melchisedec, pe linia preocupărilor sale pentru probleme de drept bisericesc, ne vom ocupa mai pe larg de una din lucrările sale, despre care pînă acum s-au făcut cîteva mențiuni³¹ fapt ce denotă că nu a mai fost studiată deoarece, prin aceasta, se va da mai bine expresie preocupărilor sale canonice.

Este vorba de un manual de Drept bisericesc scris în anul 1855 cînd era profesor, printre altele, și de această materie la Seminarul Central din Mînăstirea Socola³². De la început trebuie să arătăm că acest manual nu este o lucrare originală, ci este o traducere făcută în tinerețe de Melchisedec din autori străini, mai ales ruși³³. Însă materia este expusă într-un plan cu totul nou, deosebit de al lucrărilor pe care le-a folosit, avînd în plus — și în aceasta constă mai ales originalitatea sa — numeroase indicații istorice referitoare la începutul legislației bisericești din patria noastră, pre-

28. *Ibidem*, p. 42.

29. *Ibidem*, p. 71—72.

30. *Ibidem*, p. 95.

31. Constantin Diclescu, *Episcopul Melchisedec. Studiu asupra vieții și activității lui cu un portret și excerte din corespondență*, București, 1908, p. 120; Stelian Izvoranu, *Literatura dreptului bisericesc în veacul al XIX-lea*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVIII (1960), nr. 5—6, p. 477.

32. C. Diclescu, *op. cit.*, p. 120.

33. S-a folosit de unele manuscrise de cursuri de drept bisericesc ținute la Academile teologice din Rusia și Facultățile de drept ale Universității ruse. A comparat modul de împărțire a materiei dreptului bisericesc propus de mitropolitul Macarie la paragraful 184, în lucrarea: *Introducere în teologia ortodoxă*, Ed. I, Petersburg, 1848; apoi a Prof. Skvortov, *Insemnări asupra legislației bisericești*, Kiev 1848 și a Arhimandritului Ioan (*Încercare de legislație bisericească*, vol. I, Petersburg, 1851), ghidîndu-se în special după planul materiei dreptului bisericesc cuprins în cunoscuta lucrare a mitropolitului Macarie, la paragraful amintit.

cum și prețioase mărturii despre relațiile existente între diferitele categorii de membri ce alcătuiesc grupul social al Bisericii noastre.

Manualul care are pe prima foaie titlul «Dritul canonic», este scris în literă chirilică de mîna lui Melchisedec și al unui copist³⁴ în format 4^o și conține 121 foi.

După introducere (f. 1—8), manualul este împărțit în două părți mari prima avînd ca titlu *Generala învățătură despre driturile originale sau primitive ale Bisericii* (f. 10—82), iar a doua intitulîndu-se, *Dritul canonic al Bisericii Moldo-răsăritene în special* (f. 83—121). Manualul nu are încheiere ci se întreprinde brusc la capitolul «Despre episcopi».

În cele ce urmează, vom face o descriere a cuprinsului fiecărei părți insistînd, mai mult, la noțiunile de drept canonic referitoare la Biserica noastră.

Păstrînd modul de tratare întîlnit în majoritatea manualelor de Drept bisericesc, în introducere, care este destul de dezvoltată, Melchisedec definește dreptul, arătînd originea, dezvoltarea, și izvoarele lui. «Dreptul în genere, spune el, este totalitatea legilor și regulilor prin care se hotărăște organizarea unei societăți și relațiile reciproce ale feluritelor ei componente, precum și sfera activității fiecărui membru în parte potrivit cu scopul de competență al societății»³⁵. Plecînd de la această definiție, arată că și Biserica, ca o societate văzută, deosebită de alte societăți, trebuie să aibă, și are, legile și normele ei scoase din propriile ei principii și îndreptate către scopul ei cel duhovnicesc care hotărăsc organizarea ei lăuntrică și externă³⁶. Acest drept, propriu Bisericii, poartă denumirea de drept bisericesc sau canonic. Cunoașterea și învățarea dreptului canonic trebuie să ducă nu numai la păstrarea rînduiei și buneînzăririi a Bisericii hotărîtă de canoane ci fiecare membru, prin activitatea sa, să înfăptuiască după putință ajungerea scopului de competență al Bisericii: mîntuirea proprie cît și a aproapelui³⁷.

La izvoarele dreptului bisericesc autorul le trece doar pe cele fundamentale, adică Revelația Dumnezeiască cuprinsă în Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, Canoanele sinoadelor ecumenice, ale sinoadelor locale și ale Sfîntilor Părinți, precum și așezămintele (legile) Statului referitoare la Biserică³⁸, fără să amintească și de obiceiul juridic care de asemenea face parte din izvoarele fundamentale.

Cu privire la dezvoltarea dreptului, reținem ideea că legislația bisericească nu este stabilită odată pentru totdeauna, ci ea crește, se dezvoltă, se ivesc noi legi și așezăminte potrivite cu trebuințele și nevoile Bisericii care duc la schimbarea legilor de mai înainte, ce fuseseră valabile pentru împrejurările și timpul cînd au apărut³⁹. De aceea legislația bisericească este într-o continuă și progresivă schimbare. Nu trebuie, însă, să se înțeleagă că toate legile Bisericii sînt supuse schimbării. Ea are niște forme fundamentale, de competență, hotărîte de însuși Iisus Hristos, de Sfîntii Apostoli și de Sinoadele Ecumenice care nu sînt supuse la nici o condiție a timpului și a locului. Despre aceasta, autorul vorbește în partea întîii a lucrării intitulată «Fundamentele dritului canonic» ce urmează imediat după introducere și care constituie materia însăși a dreptului canonic.

Partea întîii a manualului său, divizată în mai multe capitole, dă expresie drepturilor de competență ale Bisericii care nu sînt altceva decît explicarea și aplicarea. la cazuri și împrejurări speciale a învățăturii Mîntuitorului și Sfîntilor Apostoli.

34. Ioan Blănu, R. Caracaș, *Catalogul manuscrisurilor românești*, tomul II, Buc. 1913, p. 129.

35. Ep. Melchisedec, *Dritul canonic*, f. 1.

36. *Ibidem*, f. 1, v.

37. *Ibidem*, f. 3, v.

38. *Ibidem*, f. 6, v.

39. *Ibidem*, f. 6 v.

La întrebarea care sînt aceste drepturi esențiale ale Bisericii și cum s-au aplicat ele la diferite nevoi ale membrilor ei, sau altfel spus, cum s-a format sistemul legislației bisericești autorul răspunde împărțind prima parte a manualului său în două secțiuni mari, în prima ocupîndu-se cu drepturile de căpetenie ale Bisericii, iar în a doua tratînd despre istoria legislației bisericești.

Autorul pune mare accent pe drepturile de căpetenie sau originale ale Bisericii deoarece acestea servesc de temelie tuturor lucrărilor ei și sînt așa de strîns legate de existența Bisericii încît, cu lipsirea sau schimbarea lor, Biserica nicidecum n-ar putea ființa, sau n-ar fi ceea ce trebuie să fie după ființa sa⁴⁰. Înainte de a se ocupa de acestea, Melchisedec ne dă o clară idee despre Biserică, ca societate văzută a celor ce cred în Iisus Hristos și se împărtășesc din aceleași taine⁴¹, care are ca scop răspîndirea între oameni a adevăratei cunoașteri a lui Dumnezeu pentru îndreptarea morală și călăuzirea lor spre viața veșnică⁴². Purcăzătorul și temelia a toată zidirea Bisericii este Iisus Hristos. Dacă Biserica purcede de la însuși Iisus Hristos, și este strîns legată cu El, apoi unicul izvor al tuturor drepturilor este dumnezeiasca voie a lui Iisus Hristos cuprinsă în Descoperirea dumnezeiască. De aceea drepturile fundamentale și esențiale ale Bisericii trebuie să se inspire numai din acest izvor⁴³. După această parte pregătitoare, autorul trece la expunerea «Driturilor căpitenice ale Bisericii». Acestea fiind numeroase, pentru a nu îngreuna prezentarea manualului, vom face numai enunțarea lor, suficient pentru a se vedea importanța lor pentru Biserică, fără de care aceasta nu ar putea să-și ducă la bun sfîrșit misiunea încredințată de întemeietorul ei Iisus Hristos.

Aceste drepturi sînt : — dreptul lățirii (răspîndirii) ; — dreptul păstrării de sine ; — dreptul neschimbabilității ; — dreptul bunei organizări ; — dreptul învățării ; — dreptul ierurgisirii ; — dreptul diriguirii.

Ce exprimă fiecare din aceste drepturi ? Într-un cuvînt toate sînt expresia conținutului lucrării de mîntuire a lui Hristos în lume.

1. *Dreptul lățirii*, este dreptul potrivit căruia Biserica are datoria a-și lăți marginile sale prin primirea de noi membri în sinul său. Acest drept aparține Bisericii, ca toți să ajungă la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu⁴⁴. Mijloacele întinderii marginilor creștinătății trebuie să fie curat duhovnicești : «mergînd învățați și mergînd propovăduiți, a zis Domnul ucenicilor Săi», alt mijloc nu s-a arătat în Sfînta Scriptură⁴⁵.

2. *Dreptul păstrării de sine*. Prin acesta se exprimă ideea că Biserica trebuie să petreacă pînă la sfîrșitul veacului, adică pînă la a doua venire a lui Hristos pe pămînt. Mijloacele păstrării de sine sînt tot duhovnicești : răbdarea, rugăciunea, și nădejdea în ajutorul lui Iisus Hristos care este cel mai înalt păzitor și apărător al Bisericii Sale⁴⁶.

3. *Dreptul neschimbabilității*. Potrivit acestui drept Biserica, ca chip al lui Dumnezeu, nu trebuie și nu poate fi schimbată de oameni. Ea trebuie pînă la sfîrșitul veacurilor să rămînă așa precum a purces de la Iisus Hristos. Caracterul neschimbabilității aparține Bisericii în înțeles obiectiv, iară nu în cel subiectiv⁴⁷. Proprii neschimbabilității sînt în Biserică acele mijloace pe care le-a dăruit Iisus Hristos

40. *Ibidem*, f. 10 v.41. *Ibidem*, f. 11 v.42. *Ibidem*, f. 13 v.43. *Ibidem*, f. 14.44. *Ibidem*, f. 15 v.45. *Ibidem*, f. 16.46. *Ibidem*, f. 17.47. *Ibidem*, f. 17 v.

pentru luminarea și sfințirea și îndreptarea oamenilor, adică: învățarea, ierurgisirea și ierarhia. În privința acestora sînt înlăturate orice reforme.

4. *Dreptul buneii organizații.* Acest drept se referă la ceea ce după esența sa este supus schimbării. Biserica este datoare a rîndui după cuviință tot ce se află de folos spre zidirea credincioșilor ⁴⁹. Dreptul buneii organizații are raportare la :

— purtarea membrilor Bisericii precum în viața particulară așa și la împlinirea datoriiilor bisericești ;

— la modul întrebunțării mijloacelor harice dăruite de Iisus Hristos precum : felul predării învățaturii, la rînduilele de la săvîrșirea ierurgiiilor, la rînduiala și disciplina conducerii ⁴⁹.

În continuare autorul se ocupă, ceva mai pe larg, de acele mijloace date de Hristos Bisericii pentru continuarea lucrării sale de mîntuire în lume. Acestea sînt : a) învățarea — pentru luminarea oamenilor ; b) ierurgia — pentru sfințirea lor ; c) diriguirea — pentru conducerea credincioșilor pe calea vieții veșnice. Toate acestea, într-un cuvînt, poartă denumirea de *puterea bisericească* care, potrivit celor trei lucrări, se subîmparte în : — puterea învățătoarească (dreptul de a învăța) ; — puterea sfințitoare (dreptul de a ierurgisi) ; — puterea conducătoare (dreptul de a dirigu).

Mijloacele acestea, predate de Mîntuitorul și Sfinții Apostoli, aparțin Bisericii și sînt aduse la îndeplinire de către *ierarhia bisericească*. Luate în parte, iată prin ce se caracterizează aceste drepturi, de asemenea, fundamentale.

5. *Dreptul învățării* urmărește a duce pe toți credincioșii la unitatea credinței și cunoașterea Fiului lui Dumnezeu. În general el se rezumă la următoarele : — a păstra Sfînta Scriptură și tradițiile apostolice ca temelie a toată învățătura creștină ; — a traduce Sfînta Scriptură în limba poporului și a o explica verbal, sau în scris ; — a compune, pe scurt, cărți de învățătură (catehismul) ; — a păstra în întregime tezaurul credinței, a preveni și a îndepărta rătăcirile și învățătura cea nedreaptă, nelăsînd a se răspîndi printre credincioși idei contrare adevăratei învățături creștine ⁵⁰. În concluzie, Biserica are dreptul de a învăța numai ceea ce a învățat Iisus Hristos și Sfinții Apostoli, adică a scoate învățătura sa numai din Sfînta Scriptură și Scrierile Apostolice căci numai așa ea nu se abate de la adevăr ; altfel ar înceta de a fi Biserica lui Hristos, stîlpul și întărirea adevărului ⁵¹.

6. *Dreptul ierurgisirii*, care are largă întrebunțare în Biserică, răspunde necesității ce o simt credincioșii care intră în Biserică de a se curăți și de a se sfinți, ei fiind în genere oameni ai cărnii, nerenăscuți sau păcătoși. Această îndreptare, renaștere sau curățire se face numai cu ajutorul harului dumnezeiesc. De aici este necesar ca în Biserică să ființeze niște mijloace văzute prin care să se comunice harul nevăzut al Sfîntului Duh, adică este nevoie de Sfintele Taine și de slujirea publică a lui Dumnezeu. Acest drept de a ierurgisi și a avea o servire publică a lui Dumnezeu todeauna a aparținut Bisericii ⁵². În genere, dreptul ierurgisirii se concretizează prin : — dreptul de a păstra și a întrebunța spre folosul credincioșilor Sfintele Taine instituite de Iisus Hristos și de Sfinții Apostoli ; — dreptul de a organiza rînduiala exterioară a slujirii publice a lui Dumnezeu în acele părți care nu s-au hotărît lămurit în scrierile nici în tradițiile apostolice ; — dreptul de a compune

48. *Ibidem*, f. 19.

49. *Ibidem*, f. 19 v.

50. *Ibidem*, f. 21.

51. *Ibidem*, f. 22.

52. *Ibidem*, f. 24.

modele de rugăciuni și imne, adică a compune și edita cărți de slujbă; — dreptul de a destina pentru slujirea lui Dumnezeu anumite locuri, deosebite timpuri și a rîndui sărbători, ajunări etc.; — dreptul de a hotărî pentru săvîrșirea ierurgilor deosebite persoane sfințite, altminteri n-ar fi nici o legătură între credincioși și în Biserică s-ar produce neorînduieii dacă fiecare membru s-ar socoti îndreptățit la aceasta⁵³.

7. *Dreptul diriguirii*. Orice societate bine-organizată trebuie să aibă a sa diriguire. Fără de aceasta ea n-ar exista, s-ar transforma într-o societate de oameni unde ar lucra fiecare cum s-ar întîmpla⁵⁴. Ajungerea binelui comun, în care se cuprinde mai binele particular, neapărat cere ca activitatea fiecărui membru să fie hotărîtă de lege și să se facă sub o nemijlocită priveghere. Acest fel de bună rînduială și organizare cu atît mai mult se cuvine Bisericii lui Hristos ca una ce precede de la Dumnezeu care după cuvîntul Apostolului «nu este Dumnezeu neorînduiei ci al păcii» (Ioan XXVI, 15)⁵⁵. «Nu este îndoială, spune autorul, că Sfînta Scriptură cuprinde în sine cele necesare pentru mîntuire chiar și învățăturii cum se cuvine a petrece în casa lui Dumnezeu... dar în ea sînt expuse mai mult regulile vieții lăuntrice ale credinciosului... decît cele ale vieții exterioare și ale purtării unui mădular în Biserică. Sînt arătate numai principiile generale ale disciplinei bisericești... nu și regulile speciale ale purtării mădulelor Bisericii în diferite cazuri și împrejurări ale timpului și locului în mijlocul cărora ei viețuiesc și lucrează. De aceea concludem el, sînt necesare în Biserică alte legi și dispoziții în ce privește comportarea membrilor săi»⁵⁶.

Diriguirea sau puterea cîrmuitoare se compune din mai multe lucrări sau drepturi: — dreptul de a prescrie regulile comportării membrilor Bisericii (puterea legislativă); — dreptul de a avea putere asupra împlinirii lor (puterea executivă); — dreptul de a judeca și pedepsi pe călcătorii lor (puterea judecătorească). Prin ce se caracterizează fiecare din aceste subîmpărțiri ale puterii diriguitoare?

Puterea legislativă a Bisericii se referă numai la disciplina bisericească atît în raport către rînduiala din afară a slujirii lui Dumnezeu, cît și în raport către purtarea membrilor în Biserică. Nu se poate însă raporta la dogmele credinței și la Sfintele Taine⁵⁷. Legile bisericești, ca aplicații ale învățăturii creștine, trebuie să se întărească pe temelii apostolilor și profeților, fiind piatra cea din capul unghiului Iisus Hristos, adică, nu trebuie să contrazică Sfînta Scriptură; canoanele și așezămintele bisericești nu sînt ceva neschimbabil. Biserica nu privește la ele ca la niște dogme și potrivit împrejurărilor după cum poate schimba canoanele de mai înainte așa poate să alcătuiască și altele noi⁵⁸.

Puterea executivă numită de autor «dritul inspectării» își află rostul în faptul că și cele mai bune legi și orînduiri ar fi nefolositoare dacă nu s-ar împlini în faptă. Pentru aceea, Biserica primind canoane — legi de comportare a credincioșilor — se îngrijește ca acestea să se îplinească cum se cuvine⁵⁹.

Puterea judecătorească, sau dreptul judecării, este dreptul în virtutea căruia Biserica poate judeca și pedepsi pe cei ce se abat de la legile și dispozițiile sale. Din cercul liberelor lucrări omenești care se poate împărți în lucrări religioase, morale, și civile, sfera judecării bisericești se mărginește la faptele religioase, precum și la cele morale ca încălcări ale legii dumnezeiești, cazurile civile neîntînd în sfera juridicului bisericesc⁶⁰.

53. *Ibidem*, f. 25.54. *Ibidem*, f. 26.55. *Ibidem*, f. 26 v.56. *Ibidem*, f. 27 v.57. *Ibidem*, f. 28 v.58. *Ibidem*, f. 29.59. *Ibidem*, f. 30.60. *Ibidem*, f. 31 v.

Caracterul judecății bisericești. «Județul bisericesc este un județ pastoral și părintesc»⁶¹. Pornind de la această constatare, se arată că în judecarea diferitelor abateri este potrivită asprimea, însă toldeana și un pogorământ înțelept: «sfintele canoane au drept a arăta, sau un pogorământ, sau o asprime mai mare, potrivit cu căința sau necăința vinovaților. Aceasta pentru că judecata bisericească are drept scop, nu numai păstrarea liniștei comune a Bisericii ci, mai ales, îndreptarea și mîntuirea celor ce se pocăiesc»⁶².

Ca urmare a celor prezentate pînă acum, Melchisedec se ocupă într-un capitol aparte de «ierarhia bisericească» arătînd că Biserica fără de o conducere, o cîrmuire în care să se concentreze drepturile ei ca ale unei societăți văzute, nu și-ar putea ajunge scopul predat ei de Iisus Hristos, nici nu ar putea lucra pentru mîntuirea oamenilor, căci pentru aceasta trebuie niște organe prin care să se poată lucra⁶³. Acesta este rostul ierarhiei bisericești — în întreita ei alcătuire de episcopi, preoți și diaconi⁶⁴ — care, ca păstrătoarea moștenirii apostolice, cuprinsă în dreapta credință și harul divin, continuă activitatea mîntuitoare în lume prin mijloacele date Bisericii de Iisus Hristos și Sfinții Apostoli.

Prima secțiune a părții I-a a manualului de *Drept bisericesc* al episcopului Melchisedec se încheie cu un capitol foarte important: «Raportul Bisericii cu Statul».

Fără să se despartă una de cealaltă, Biserica și Statul sînt două societăți care se deosebesc între ele prin scopul pentru care ființează fiecare. Fiecare din acestea are formă de organizare și de conducere potrivit cu scopul pe care-l urmărește⁶⁵. Deși se deosebesc între ele, Biserica și Statul ființează nedespărțit și nu fără neatîrnare una față de cealaltă. «Căci membrii Bisericii sînt totodată membri ai societății. Interesele comune le apropie. Toată bunăstarea din afara Bisericii este condiționată de bunăstarea Statului⁶⁶. Numai într-un stat bine-organizat exterior există ocrotirea legilor și membrii Bisericii pot să-și desfășoare în liniște activitatea lor. «Pentru aceea, concludе autorul, cea dintîi rugăciune a fiecărui mădular al Bisericii trebuie să fie, după învățătura Sfințului Apostol, rugăciunea pentru ocîrmuitorii Statului, pentru toți cei ce se află în stăpînire»⁶⁷.

Biserica, ca o comunitate organizată ce ființează în cadrul unui Stat, are datoria de a contribui prin toate mijloacele la realizarea binelui comun și de a participa activ la toate acțiunile pornite din partea Statului pentru fericirea societății și a membrilor ei, căci numai așa ea își poate atinge unul din scopurile ei: slujirea oamenilor.

Secțiunea a II-a se ocupă cu *Istoria legislației și a juridicei bisericești*, care este o continuare a ceea ce s-a subliniat pînă acum, deoarece canoanele și celelalte legi, norme și dispoziții bisericești, nu sînt altceva decît explicarea și aplicarea drepturilor primare și fundamentale ale Bisericii.

Formarea legislației bisericești, sau istoria codificării dreptului canonic, își are perioadele ei deosebite care corespund cu perioadele istoriei bisericești. Iată cum sînt ele descrise în *Dritul canonic*:

Perioada I-a, cuprinde primele trei veacuri, cînd Biserica se conducea după legi religioase și morale, cuprinse în tradițiile și datinile apostolice, care mai tîrziu vor fi adunate în scris, pînîndu-se prin aceasta început legislației bisericești.

61. *Ibidem*, f. 32.62. *Ibidem*.63. *Ibidem*, f. 35.64. *Ibidem*, f. 35 v.65. *Ibidem*, f. 48.66. *Ibidem*.67. *Ibidem*.

Perioada a II-a cuprinde timpul Sinoadelor Ecumenice și al sinoadelor locale ale căror canoane sînt obligatorii pentru întreaga Biserică.

Perioada a III-a începe din secolul al IX-lea și merge pînă în secolul al XIX-lea. Este perioada în care Biserica se îngrijește, nu atît pentru lărgirea legislației, ci, mai ales, adună în sistem toate legile ce se dăduseră pînă atunci cu privire la Biserică pentru aplicarea lor la diferite împrejurări.

Urmează un capitol referitor la legislația bisericească din patria noastră.

Perioada I-a (cap. I. «Începutul legislației bisericești»)

Cum s-a mai spus, în curgerea celor trei veacuri primare ale creștinătății, Biserica se conducea după legi religioase și morale cuprinse în tradițiile apostolice. Teama ca nu cumva tradițiile apostolice cu trecerea timpului să se uite și pentru a le feri de schimbări din partea ereticilor și pentru a le face mai cunoscute între credincioși a îndemnat pe diferiți slujitori ai Bisericii a aduna și a scrie aceste tradiții⁶⁸. Așa au apărut *Canoanele apostolice* și *Așezămintele apostolilor*⁶⁹, punîndu-se început legilor scrise în Biserica creștină.

Aceste colecții sînt înfățișate critic de autorul manualului. Iată ce ne spune despre fiecare :

1. *Canoanele apostolice*, în număr de 85 nu provin direct de la Sfinții Apostoli, ci dintr-o perioadă ceva mai tîrzie (veacul III—IV). Li s-a zis așa pentru a li se da o mai mare autoritate în Biserică. Totuși Colecția canoanelor apostolice este o adunare de tradiții, adevărat apostolice păstrate în memoria și obiceiurile creștinilor, adunate nu se știe de cine din păstoria primari ai Bisericii. Aceste canoane sînt cu atît mai vrednice de primire căci numai după ele s-a condus Biserica creștină în primele trei veacuri și pe ele sfinții Părinți de la Sinodul I Ecumenic (325) și de la alte sinoade și-au întemeiat hotărîrile lor⁷⁰.

2. *Așezămintele Apostolice*, care se atribuie Sfîntului Clement Romanul, deși cuprind în sine multe tradiții într-adevăr apostolice, totuși au fost strecurate între ele diferite învățături eretice pentru care au fost scoase din întrebuintare, prin canoanul II al Sinodului VI ecumenic (692). Dar pierderea nu este mare, deoarece, tot ce se află în ele nevătămat a intrat după aceea în canoanele Sinoadelor și în cărțile de slujbă⁷¹.

Perioada a II-a, trecută de autor la capitolul II al acestei secțiuni, are subtitlul : *Lățirea și înmulțirea legilor bisericești*. La începutul capitolului arată care au fost condițiile ce au făcut posibilă dezvoltarea și înmulțirea legilor bisericești. «Din veacul al IV-lea, zice Melchisedec, Biserica, căpătînd libertate de manifestare în interior și proteguită de împărați, a putut să se ocupe în liniște și de buna ei organizare lăuntrică»⁷². Pe lîngă aceasta, diferite neorînduiri produse în sinul ei de anumite erezii, au reclamat din partea Bisericii o atitudine fermă care, prin adunarea laolaltă a păstorilor ei, prin așezăminte și canoane, a dus la înlăturarea acestora și la restabi-

68. *Ibidem*, f. 57.

69. Melchisedec nu trece la această perioadă și *Învățătura celor 12 Apostoli* care de asemenea cuprinde dispoziții canonice ca provenite de la Sfinții Apostoli, deoarece această colecție a fost descoperită de mitropolitul Nicodimiei, Filotei Briemios, în anul 1875 (vezi C-tin Popovici, *Fântâniile și Codicii dreptului bisericesc ortodox*, 1866) deci în urma alcătuirii manualului său.

70. Ep. Melchisedec, *op. cit.*, f. 58.

71. *Ibidem*, f. 60.

72. *Ibidem*, f. 61.

lirea ordinii în Biserică. De aceea șirul canoanelor ce au fost la începutul secolului al IV-lea înfățișează un proces de creștere și de lărgire a legislației bisericești⁷³.

Sînt prezentate, apoi, pe scurt, în ordine cronologică, sinoadele ecumenice și locale, cauzele religioase care au dus la întrunirea lor, numărul canoanelor elaborate de fiecare și cuprinsul în mare al acestora. Pentru a ne da seama ce a însemnat această perioadă pentru legislația bisericească, vom aminti, păstrînd ordinea din manual, doar anul, locul, și numărul de canoane pe care l-a dat fiecare sinod⁷⁴: 1. Sinodul I Ecumenic, ținut la Niceea în anul 325 = 20 canoane; 2. Sinodul local de la Ancira, 317 = 25 canoane; 3. Sinodul local din Neo-Cezareea 415 = 15 canoane; 4. Sinodul local din Gangra, 361 = 19 canoane; 5. Sinodul local din Antiohia, 341 = 25 canoane; 6. Sinodul II ecumenic, Constantinopol, 381 = 7 canoane; 7. Sinodul local din Cartagina, 419 = 147 canoane; 8. Sinodul III Ecumenic, Efes, 431 = 8 canoane; 9. Sinodul IV Ecumenic, Calcedon, 451 = 30 canoane; 10. Sinodul V Ecumenic nu a elaborat nici un canon; 11. Un loc aparte îl ocupă Sinodul VI Ecumenic⁷⁵, sau sinodul Trulan, ținut la Constantinopol care, în a II-a sesiune în anul 692, în afară de faptul că a formulat 102 canoane și a întărit canoanele sinoadelor anterioare, a adăugat la Canonul Bisericii Ecumenice, Canoanele Sinodului local din Constantinopol (394) și ale Sinodului din Cartagina (256), precum și canoanele Sfinților Părinți antici ca: Dinonisie al Alexandriei; Petru, arhiepiscop de Alexandria; Grigorie episcop de Neo-Cezareea; Atanasie cel Mare; Grigorie de Nisă; Grigorie Teologul, Amfilohie de Iconiu; Timotei; Teofil; Ciril, arhiepiscopul Alexandriei și Ghenadie, patriarhul Constantinopolului; 12. Sinodul al VII-lea Ecumenic, Niceea, 787 = 22: canoane.

Cu Sinodul al VIII-lea Ecumenic, autorul încheie perioada a II-a a dezvoltării legislației bisericești. Chiar dacă ne-au fost prezentate schematic, la canoanele Sfinților Părinți neindicîndu-se numărul și conținutul lor, chiar dacă n-au fost amintite cele două sinoade locale, ținute la Constantinopol, în anii 861 și 879, care de asemenea fac parte din Colecția canonică a Bisericii⁷⁶ totuși autorul a reușit, într-un mod succint, să ne arate ce a însemnat această perioadă pentru legislația bisericească, aceste legi bisericești sau canoane constituind legea fundamentală a Bisericii sau, folosind un termen modern, Constituția Bisericii Ortodoxe.

Perioada a III-a, cuprinsă în capitolul al III-lea al secțiunii a II-a, poartă ca titlu: *Starea legislației bisericești și a juridicei în Biserica Greacă din veacul al IX-lea.*

Această perioadă se caracterizează prin strîngerea laolaltă a tuturor canoanelor ce se dăduseră pînă atunci precum și a legilor civile cu raportare la Biserică, în colecții mixte sistematice pentru o mai ușoară folosire și aplicare a lor în practica bisericească. Aceste colecții mixte poartă denumirea de nomocanoane.

«Dritul canonic» se ocupă, mai ales, de cel mai important nomocanon al Bisericii Ortodoxe, care în sinodul de la Constantinopol din anul 920 a fost confirmat și declarat obligatoriu pentru întreaga Biserică Ortodoxă. Se numește «Nomocanonul lui Fotie» deoarece se presupune că a fost redactat de el, sau «Nomocanonul în 14 titluri» după cele 14 titluri în care este împărțit. Deși mai înainte, în secolul al VI-lea mai apăruse un Nomocanon al patriarhului Ioan Pustnicul⁷⁷ care, chiar dacă conținea toate canoanele date de Biserică pînă în secolul al VI-lea, nu era complet, de-

73. *Ibidem.* 74. *Ibidem*, f. 62–66. 75. *Ibidem*, f. 65.

76. Vezi Nicodim Mîlaș, *Dreptul bisericesc oriental*, cu traducere de Dimitrie Cornilescu și Vasile Radu, 1915, p. 80. 77. Episcopul Melchisedec, *op. cit.*, p. 67.

oarece, ulterior, legislația bisericească se înmulțise prin canoanele sinoadelor al VI-lea și al VII-lea Ecumenic și altele. De aceea, patriarhul Fotie a alcătuit această colecție de canoane și legi generale cu referire la Biserică, ca o completare a Nomocanonului patriarhului Ioan, care cuprinde toate canoanele după care se călăuzește Biserica în organizarea și conducerea sa.

Colecția este împărțită în 14 titluri, fiecare titlu subîmpărțindu-se în capitole. La fiecare capitol sînt adunate canoanele de același cuprins, urmînd după fiecare canon legile cu conținut asemănător extrase din legislația bizantină privitoare la Biserică. Canoanele cuprinse în Nomocanonul patriarhului Fotie formează colecția fundamentală a Bisericii.

Un loc aparte îl ocupă în «Dritul canonic» explicațiile Nomocanonului făcute în secolul al XII-lea de cei trei juriști renumiți: Ioan Zonara, Teodor Balsamon și Alexie Aristen⁷⁸ care prin comentariile lor la canoane contribuie mult la dezvoltarea dreptului bisericesc atît în partea lui teoretică cît și practică.

În continuarea prezentării legislației din Biserica Greacă, care va influența și legislația bisericească din patria noastră, autorul se ocupă pe scurt de *Sintagma alfabetică* a călugărului Matei Vlastari⁷⁹, lucrare practică foarte reușită, scrisă în secolul al XIV-lea care cuprinde canoanele în ordinea alfabetică a problemelor tratate, precum și de *Prohironul* (extras din legile politice împreunate cu legile bisericești) lui Constantin Armenopol⁸⁰ scris în secolul al XIV-lea «care a făcut carte judițială nu numai în Grecia, ci și în Moldova și Valahia»⁸¹, pentru a ajunge la *Pidalionul* grecesc (Cartea cînmuirii), colecție completă de canoane cu explicațiile marilor canoniști Ioan Zonara, Teodor Balsamon și Alexie Aristen, apărută în secolul al XIX-lea, fiind opera oălugărilor greci Nicodim și Agapie de la Muntele Athos, cu care autorul încheie această perioadă a III-a a dezvoltării legislației bisericești.

Melchisedec își încheie prima parte a manualului său cu capitolul: *Comprivire istorică a legislației și juridicei bisericești în patria noastră*.

Datele din acest capitol sînt de cea mai mare însemnătate, deoarece Melchisedec se numără printre cei dintîi cărturari care au pus și au soluționat cît se poate de bine problema originii legislației bisericești din patria noastră, părerile sale fiind în deplină concordanță cu ale canoniștilor de mai tîrziu, cînd studiul dreptului canonic de la noi a făcut progrese însemnate. Iată ce ne spune în această privință:

Primele legi după care s-a condus Biserica noastră au fost Canoanele Bisericii Ecumenice primite, împreună cu cărțile sfinte și celelalte orînduiri bisericești, de la cei dintîi predicatori ai creștinismului la noi. «Timpul introducerii lor în patria noastră zice el, se pierde în întunecimea timpului celei întîi predicări a Evangheliei în provinciile daco-române»⁸².

Desigur, în timpurile următoare, împrejurări speciale au cerut creștinilor de pe aceste meleaguri pe lîngă legile generale a toată Biserica Ecumenică să-și formeze alte legi noi cerute de nevoile morale ale membrilor Bisericii noastre, aceasta fiind în deplin acord cu sfințele canoane, care poruncesc episcopilor a se aduna în tot anul spre a da regulile de care ar fi nevoie și a hotărî cauzele necesare ce s-ar ivi (Can. 37 Apostolic). Însă la noi nu a ajuns nimic scris din acele hotărîri ce s-ar fi luat în patria noastră, hotărîri care să formeze un codex de legi bisericești propriu moldo-românilor și aceasta pentru că multe din ele s-au pierdut datorită calamităților timpurilor sau neglijenței slujitorilor; dar, mai mult decît atît, și subliniem această

78. *Ibidem*, f. 73.79. *Ibidem*, f. 74.80. *Ibidem*.81. *Ibidem*.82. *Ibidem*, f. 79.

părerere, multe din aceste hotărâri nu ni s-au păstrat în scris, pentru că «nu s-au dat în scris ci numai verbal în multe adunări clericale care s-au făcut în vechime în patria noastră; s-au păstrat și s-au lătit prin tradiție, alcătuind modul deosebit de conducere al Bisericii, cunoscut în vechime sub numele de *obiceiul pământului* care se păstrează pînă azi fără a fi scris în vreo codică deosebită»⁸³.

Sînt amintite diferite sinoade ținute în patria noastră care, pentru a întări cele spuse mai sus, sînt o mărturie că conducătorii Bisericii noastre, din vechime, se îngrijeau de turma încredințată lor.

Astfel, în anul 1443, unirea încheiată la Ferrara-Florența (1439) a îndemnat clerul Moldovei a se aduna ca și alte Biserici Răsăritene spre a o declara netemeinică⁸⁴.

În anul 1642 sub președinția mitropolitului Varlaam s-a ținut Sinodul de la Iași care, pe lângă faptul că a combătut învățătura calvină și a aprobat *Mărturisirea de credință* a lui Petru Movilă, a tratat totodată și despre relațiile Bisericii Moldovene cu cea de Constantinopol⁸⁵.

În anul 1677, mitropolitul Dositei a adunat sinod în Suceava la care s-au dat dispoziții preoților cum să lucreze pentru a înlătura din popor superstițiile⁸⁶, iar în anul 1752 mitropolitul Iacob Putneanul a convocat un numeros sinod format din arhierii și egumenii țării la care s-a hotărît ca pe viitor, nici-un străin să nu mai ocupe scaunele ierarhice ale Bisericii noastre⁸⁷. «Totodată Sinodul a întărit drepturile de autocefalie ale Bisericii noastre repetînd și adevărind istoria trădată de mitropolitul Gheorghe despre venirea paleologului în Moldova în timpul lui Alexandru cel Bun»⁸⁸.

Este de reținut ideea că în vechime adunările clericale sau sinoadele ținute în patria noastră hotărâu nu numai cele privitoare la Biserică ci «dezbăteau împreună cu boierii țării despre diriguirea statului în genere, adică introducerea îmbunătățirilor folositoare pentru țară îndeosebi cazuri și desrădăcinarea vițiilor»⁸⁹. În această privință aduce ca mărturie sinodul ținut în înția domnie a lui Constantin Mavrocordat în Minăstirea Trei Ierarhi unde s-a hotărît desființarea șerbiei locuitorilor sub numele de *vecinătate* și adunarea ținută de la anul 1753 sub președinția mitropolitului Iacob la care, sub pedeapsa anatemei, s-a oprit pe totdeauna *văcărul*⁹⁰.

În continuare, Melchisedec arată care au fost totuși legile bisericești după care se conduceau clericii Bisericii noastre deoarece «obiceiul pământului» care este parte însemnată în legislația noastră bisericească nu putea face față nevoilor noi care s-au ivit cu curgerea timpului. Legile bisericești scrise au apărut la noi în veacul al XVI-lea. Ele erau exemplare din colecțiile de legi politico-bisericești publicate în împărăția bizantină, traduse în slavonește, care era limba de cult a Bisericii noastre, sau în întregime sau mai cu seamă în formă de extrase⁹¹. Exemplare din acestea au circulat multe la noi. Autorul le amintește pe cele mai însemnate.

Astfel, face pomenire de *Pravila Sfinților Apostoli*, exemplar slavon, scris din porunca mitropolitului Grigore în anul 1557, care cuprinde *Canoanele Apostolice* și alte tradiții și învățături ale Sfinților Părinți privitoare la disciplina Bisericii⁹². Odată cu introducerea limbii române în Biserică s-au înmulțit colecțiile de canoane și alte legiuiri bisericești din patria noastră. Dintre acestea, autorul «Dritului canonic» vorbește de *Pravila de la Govora*, tipărită la 1640, și *Pravila de Tîrgoviște* sau *Îndreptarea legii* din 1652⁹³ care, deși nu cuprind canoanele în întregime, ci numai pre-

83. *Ibidem*, f. 80.84. *Ibidem*, f. 80 v.85. *Ibidem*, f. 81.86. *Ibidem*, f. 81.87. *Ibidem*.88. *Ibidem*, f. 81 v.89. *Ibidem*.90. *Ibidem*, f. 82.91. *Ibidem*, f. 82 v.92. *Ibidem*.93. *Ibidem*.

scurtări din ele «au servit de manuducere în diriguirea Bisericii noastre pînă în timpurile mai din urmă (sec. XIX)»⁹⁴. Părți din canoane se mai cuprindeau și în oărtile de slujbă ca în: *Evhologhioane, Liturghiere* etc., însă deplină și întregă colecția de canoane a Bisericii răsăritene a fost tradusă de metropolitul Veniamin în cartea intitulată *Pidalionul*, traducere făcută în 1844, după *Pidalionul* grecesc, publicat la Lipsca în anul 1802⁹⁵. *Pidalionul* cuprinde canoanele apostolice ale sinoadelor ecumenice, ale sinoadelor locale și ale Sfinților Părinți și vine să umple un gol în Biserica Ortodoxă Română deoarece, pînă atunci, canoanele nu s-au tradus în întregime, ci numai extrase din ele și de multe ori cu textul prescurtat.

Cu prezentarea *Pidalionului*, Melchisedec încheie prima parte a manualului său. În acest capitol ne-am fi așteptat ca autorul să se ocupe mai pe larg cu colecțiile românești de canoane și alte legiuri bisericești tipărite la români; dar și așa informațiile referitoare la începutul legislației noastre bisericești sînt foarte prețioase și constituie un însemnat izvor al dreptului canonic din patria noastră.

Partea a II-a a manualului lui Melchisedec se intitulează: «Dritul canonic al Bisericii Moldo-răsăritene în special», în care autorul se ocupă de organizarea externă (compusăciunea dinaforică) a Bisericii, de membrii care alcătuiesc organismul social al Bisericii și de drepturile și îndatoririle ce li se cuvin potrivit poziției lor.

«Sub nume de compusăciune dinaforică a Bisericii, zice Melchisedec, înțelegem pe toți acei ce sînt mădulari ai Bisericii, adică se află cu ea în cea mai strînsă legătură duhovnicească precum mădularile trupului care alcătuiesc un întreg și se împărtășesc de viața ce este comunicată în tot trupul»⁹⁶. Membri ai Bisericii sînt toți cei ce au primit Evanghelia și botezul lui Hristos.

Mai întii, pe baza Sfintei Scripturi și a Sfințelor Canoane, Melchisedec arată care sînt drepturile și datoriile membrilor Bisericii în genere, pentru ca, după aceea, să se ocupe îndeaproape de cele două părți componente fără de care Biserica nu poate exista: clericii și mirenii.

În general, drepturile și îndatoririle credincioșilor sînt raportate: 1. către Biserică; 2. către aproapele și 3. către sine.

1. *Către Biserică*. — Biserica este mama tuturor creștinilor. Cel ce voiește mîntuirea trebuie să se supună Bisericii. «A asculta de ea, a păzi poruncile ei, a avea către ea cea mai mare dragoste și stimă, a căuta povățuire și ajutorul în toate nevoile sufletești și trupești, iată ce înseamnă a fi un bun și credincios fiu al Bisericii»⁹⁷. Ascultarea creștinului față de Biserică după învățătura canoanelor se observă în: — frecventarea Bisericii și a slujbelor religioase, mai cu seamă în duminici și sărbători; — respectarea și păzirea tuturor așezămintelor și rînduieilor bisericești; — împărtășirea, după vrednicie, de tainele și ierurgiile așezate de Biserică pentru curățirea și sfințirea credincioșilor; — păstrarea dreptei credințe.

2. *Datoriile față de aproapele ale creștinului*, decurg din porunca dumnezeiască de a iubi pe acesta ca pe sine însuși (Matei XXIII, 28). Ele se referă la purtarea cuviincioasă față de aproapele, la respectarea lui, și după putință, la ajutorarea lui întru sporirea duhovnicească⁹⁸. Drepturile și datoriile către persoana proprie privesc conservarea vieții trupești și sufletești a credinciosului, potrivit învățăturii Bisericii, care consideră trupul vas ales în care sălășluiește Hristos și în care se săvîrșește viața duhovnicească de către harul Sfintului Duh⁹⁹.

94. *Ibidem*. 95. *Ibidem*. 96. *Ibidem*, f. 84.

97. *Ibidem*, f. 88.

98. *Ibidem*, f. 91.

99. *Ibidem*, f. 94.

După această prezentare generală, Melchisedec se ocupă pe larg de părțile componente ale Bisericii, ca societate organizată în chip văzut, arătând poziția fiecărei părți precum și drepturile și datoriile ce li se cuvin acestora în Biserică. «Tot trupul Bisericii, zice el, se împarte în două părți generale: în *cler* sau *ierarhie* și *laici* sau *mirenii*»¹⁰⁰. Prin *cler* se înțelege acea categorie de membri cărora le este încredințată servirea apostoliei în Biserică, mai lămurit propovăduirea, sfințirea și diriguirea celorlalți membri ai Bisericii. De la întemeierea Bisericii se deosebesc în *cler* trei trepte: episcopatul, prezbiteratul și diaconatul. Aceste trei trepte, care sînt de instituire divină, formează baza ierarhiei și se mai numesc treptele superioare. Pe lângă acestea, cu înmulțirea numărului credincioșilor a fost nevoie și de alți membri slujitori și de aceea s-au introdus în ierarhia bisericească treptele inferioare: Ipodiaconii, anaghoștii, psalții etc., de instituire omenească care serveau ca ajutători celor ce făceau parte din treptele superioare¹⁰¹. Deci în sens larg clerul se compune din toate acele persoane care ocupă o slujbă în servirea bisericească fie că fac parte din ierarhia superioară sau cea inferioară. În categoria clerului, în sens larg, Melchisedec trece și tagma monahicească. Însă facem precizarea că monahii nu fac parte constitutivă din organismul Bisericii, deoarece nu dețin caracterul necesității ei, constituie o parte intermediară între cele două părți componente ale Bisericii, clericii și mirenii.

Delimitînd sfera activității acestor două categorii de membri care dau conținut organismului social al Bisericii, Melchisedec tratează, mai întii, despre ierarhie în genere, arătînd condițiile pe care trebuie să le îndeplinească aceia care urmează să intre în *cler*¹⁰² apoi ca membri ai ierarhiei, drepturile și îndatoririle lor către Biserică¹⁰³ și către credincioși¹⁰⁴, pentru ca după aceea să se ocupe în special de fiecare treaptă a ierarhiei bisericești, fundamentînd drepturile și îndatoririle lor pe baza Sfintei Scripturi și a canoanelor bisericești.

Melchisedec își întrerupe Manualul său de Drept bisericesc la capitolul «Despre episcopi», lăsîndu-ne numai să presupunem, cunoscînd planul său de lucru de pînă aici, cele ce ar trata în continuare, adică capitolele despre preoți și despre diaconi ca trepte ale ierarhiei superioare, apoi despre treptele inferioare — ipodiaconii, anaghoștii și psalții, continuînd cu monahii și cu drepturile și îndatoririle laicilor, pentru ca în sfîrșit să se ocupe cu elementele sociale ale organismului Bisericii noastre de atunci, mai precis parohia, minăstirea, protopopiatul, eparhia și mitropolia.

Se crede că Melchisedec chiar a continuat acest manual al său de Drept bisericesc care ar fi numai volumul întii al importanței sale lucrări *Dritul canonic* iar volumul II s-ar afla într-un alt manuscris de-al său, de Istorie bisericească¹⁰⁵. Cu toate cercetările noastre, această parte a doua a manualului său nu a fost găsită nici la Biblioteca Academiei R. S. România, nici la aceea a Sfîntului Sinod unde se află multe din manuscrisele episcopului Melchisedec. Totuși *Dritul* său *canonic* și în acest cuprins prezintă mare importanță pentru studiul dreptului bisericesc din patria noastră.

După ce am prezentat acest manual, în concluzie facem următoarele constatări referitoare la autor și lucrarea sa :

Episcopul Melchisedec a avut preocupări foarte serioase și adînci dacă nu cu toate problemele dreptului canonic, măcar cu cele de bază. Pe acestea le-a situat în

100. *Ibidem*, f. 95 v.101. *Ibidem*, f. 96 v.102. *Ibidem*, f. 98.103. *Ibidem*, f. 100.104. *Ibidem*, f. 103.105. C. Diclescu, *op. cit.*, p. 120.

lumina vastei sale culturi teologice și a reflectat asupra lor, înfățișându-le într-o formă deosebită de cea scolastică a canoniștilor apuseni și a vechilor canoniști ruși de pînă la data alcătuirii Manualului său. Prin aceasta, contribuția episcopului Melchisedec la dezbateră și elucidarea problemelor fundamentale ale dreptului bisericesc este remarcabilă și ea trebuie subliniată cu atît mai mult cu cît nu a fost cunoscută pînă acum decît parțial, din alte scrieri, iar nu dintr-o lucrare de sinteză cum a încercat să fie Manualul pe care l-a întocmit.

— Este destul să reținem modul în care face el distincție între normele cu caracter religios și moral, din tradițiile și datinile apostolice, și dintre cele cu caracter juridic care apar mai tîrziu și se fixează în textul Sfințelor canoane cărora, în mod firesc, le acordă greutate după conținutul lor, unele exprimînd principii și adevăruri de credință care nu sînt supuse schimbării, iar altele fiind simple rînduiri determinate de împrejurări sau nevoi trecătoare.

Reținem distincția pe care o face între natura justiției bisericești și a celei simple juridice, precum și precizarea ce o face într-un mod atît de judicios cu privire la poziția Bisericii față de viața obștească și mai precis, față de așezămintele Statului pe care le și enumără între izvoarele fundamentale ale dreptului bisericesc. Este de reținut iarăși modul original și cît se poate de obiectiv în care el răspunde la problema originii legislației noastre bisericești precum și felul deosebit în care el tratează despre organismul social al Bisericii, părțile lui componente și raporturile dintre ele.

Chiar dacă Manualul său a rămas în manuscris, prin bogăția informațiilor ce ni le pune la dispoziție, constituie unul din izvoarele de seamă ale legislației noastre bisericești, iar episcopul Melchisedec prin largă sa gîndire canonică reflectată în acest Manual a adus o remarcabilă contribuție la dezvoltarea studiului dreptului bisericesc.

B. Memorii, referate și dezbateri sinodale prin care a adus contribuții la lămurirea unor probleme cu caracter canonic

Episcopul Melchisedec a scris o frumoasă pagină în istoria dreptului nostru bisericesc, nu atît prin limpezirea unor chestiuni cu caracter canonic cum am văzut în unele din lucrările sale, cît mai ales prin contribuția sa la rezolvarea practică a marilor probleme ce s-au ivit în a doua jumătate a veacului al XIX-lea cînd, odată cu formarea statului modern român, s-a structurat și organizarea modernă a Bisericii noastre care, pe scheletul principiilor și ideilor formulate atunci, se înfățișează în forma de conducere și organizare pe care o vedem astăzi.

Încă din timpul Divanului Ad-hoc al Moldovei, care avea ca scop pregătirea terenului pentru unirea celor două principate românești, din care episcopul Melchisedec făcea parte ca membru al clerului eparhiei Hușilor¹⁰⁰, au fost așternute punctele călăuzitoare care s-au avut în vedere la organizarea viitoare a Bisericii Ortodoxe Române. Dintre membrii clerului care făceau parte din această adunare, Melchisedec a avut rolul cel mai important în cadrul ședințelor acestea mai ales cînd era vorba de probleme referitoare la Biserică. Votînd punctele care trebuia să se aibă în vedere la viitoarea organizare a țării, Divanul a ales din sinul său o Comisie bisericească care să exprime votul ei referitor și la organizarea viitoare a Bisericii Ortodoxe Române. Din comisie făcea parte Melchisedec și frații Scriban, Doleanțele

100. C. Diculescu, *op. cit.*, p. 32.

comisiei în număr de 14, în alcătuirea cărora Melchisedec a avut rolul principal, au fost votate în ședința din 20 octombrie 1857¹⁰⁷ și se referă la :

1. Autocefalia bisericească a moldo-românilor ; 2. Organizarea învățămîntului clerical ; 3. Organizarea monahismului ; 4. Înaintările în funcțiile și rangurile bisericesti ; 5. Alegerea mitropoliților și episcopilor ; 6. Salarizarea slujitorilor bisericii ; 7. Înființarea azei Bisericii ; 8. Ținerea cadredelor de religii în școală de către preoți ; 9. Proiectarea așezămintelor bisericesti de către Sfîntul Sinod ; 10. Naționalitatea română a egumenilor mănăstirilor ; 11. Dependența de jurisdicție a episcopului eparhial a bisericilor și mănăstirilor din țară ; 12. Judecarea în prealabil după legi și canoane a celor din tagma bisericească ; 13. Alegerea mitropoliților și episcopilor din membrii clerului monahal ; 14. Competența țării, a Statului în reglementarea problemelor mănăstirilor închinatelor locurilor Sfinte.

Chiar dacă aceste deziderate n-au fost aprobate la Congresul de la Paris (1858), ele totuși au servit ca normă aproape la tot ce s-a făcut în a doua jumătate a secolului al XIX-lea cu privire la Biserică. Cunoscînd rolul pe care episcopul Melchisedec l-a avut în Divanul Ad-hoc și programul de atunci al ideilor sale pentru organizarea Bisericii ne putem explica rodnică activitate pe care el o va desfășura, cum vom vedea, ca membru al Sfîntului Sinod.

După 1859, Principatele Române unindu-se acest fapt nu rămîne fără efect și asupra mersului lucrărilor în Biserică. Însemnatele reforme ale Domnitorului Cuza-Vodă (1859—1866), nu s-au limitat numai la probleme de ordin național și social-economic ci s-au extins și la organizarea interioară a Bisericii Ortodoxe Române.

Cele două Biserici din Principatele Unite erau lipsite de o autoritate sinodală care să funcționeze periodic. Cum ierarhiile celor două țări alcătuiau un număr suficient pentru a se constitui într-un sinod, această lipsă trebuia înlăturată chiar acum. Însă ierarhii trăiau sub imperiul aceleiași dependențe de Constantinopol și nu îndrăzneau să facă ceva fără asentimentul Patriarhiei¹⁰⁸. Domnitorul Cuza, a emis la 3 decembrie 1864 o lege care este cunoscută sub numele de «Decretul organic pentru înființarea unei autorități sinodale centrale pentru afacerile religiei române»¹⁰⁹. Prin acest Decret se pun bazele *primului sinod național* al Bisericii noastre cu tendințe de neatîrnare de vreo chirie străină.

Într-adevăr primul act ce-l săvîrșește această lege este declararea independenței Bisericii române (art. 1). Decretul organic prevedea formarea unui Sinod general al Bisericii române, precum și formarea Sinoadelor eparhiale (art. 2). Sinodul general se compunea din mitropoliții și episcopii eparhiali și arhieriei români, din cîte trei deputați aleși de fiecare eparhie de către clerul de mir și numai dintre preoții de mir sau persoane laice cu cunoștințe teologice¹¹⁰. Sinoadele eparhiale se alcătuiau după același procedeu¹¹¹.

În elaborarea legilor sale Cuza-Vodă nu a lucrat singur ci înconjurat de cărturari distinși și patrioți încercați. Printre cei mai apropiați domnitorului se numără

107. *Acte și documente relative la istoria renașterii României*, vol. IV, p. 437 ; Nicolae Dobrescu, *Studii de istoria Bisericii române contemporane*, București, 1905, p. 93.

108. Constantin Drăgușin, *Legile bisericesti ale lui Cuza Vodă și lupta pentru canonicitate*, în «Studii Teologice», IX (1957), nr. 1—2, p. 93.

109. Decretul se găsește tipărit în *Almanahul Cultelor*, pe 1868, publicat de D. V. Alexandru Urechia, anul I, București, 1867, p. 35—36 și în I. M. Bujoreanu, *Colecțiune de legiuirile României vechi și nouă*, vol. I, p. 1789—1791.

110. *Almanahul cultelor*, p. 42 ; I. M. Bujoreanu, *op. cit.*, p. 1789.

111. C. Drăgușin, *op. cit.*, p. 93.

și episcopul Melchisedec în problemele de materie bisericească fiind chiar colaboratorul lui principal¹¹². De aceea îl întâlnim participând la toate acțiunile și legile de interes național și bisericesc elaborate de stat.

Care a fost activitatea episcopului Melchisedec în Sinodul Decretului organic numit și sinodul din 1865 sau Sinodul din timpul lui Cuza-Vodă ?

De la început trebuie să recunoaștem că Melchisedec a dat dovadă de aptitudini deosebite în ceea ce privește organizarea bisericească, desfășurând o activitate laborioasă în cadrul ședințelor Sinodului din timpul lui Cuza-Vodă.

Deși Sinodul acesta nu s-a întrunit decît în două sesiuni în anii 1865 și 1867, în sesiunea a treia din 1869 nemaiputîndu-se convoca datorită numărului mic de membri¹¹³, totuși el este caracterizat printr-o bogată operă legislativă, elaborînd în cele două sesiuni nu mai puțin de douăsprezece proiecte de legi și regulamente¹¹⁴.

Activitatea episcopului Melchisedec în Sinodul acesta se reflectă în: a) discuțiile și propunerile făcute în cadrul ședințelor Sinodului și în b) proiectele de regulament pe care le-a formulat în diferite comisii ale Sinodului.

În ședința din 7 decembrie 1865, Melchisedec a fost numit președinte al comisiei însărcinată cu elaborarea a două regulamente, unul referitor la lucrările Sinoadelor eparhiale și altul pentru călugării și călugărițele de la mînăstirile ce se mențin prin legea de călugări și secularizare¹¹⁵.

Cu privire la editarea din nou a cărților bisericești și corectarea lor din punctul de vedere al limbii în ședința din 17 decembrie 1865, propune îndreptări de mare importanță arătînd că în traducerea cărților de slujbă și bisericești să se compare traducerile cu originalul și să se transpună în cea mai potrivită limbă românească nesacrificînd nici fondul nici ideea, nici adevărul dogmatic și nici frumusețea limbii¹¹⁶.

În ședința din 29 decembrie 1865 a luat parte la proiectul referitor la costumul preoților. «După canoane, zice el, două lucruri trebuie să se aibă în vedere: ca îmbrăcămintea să fie modestă nu luxoasă, iar în al doilea rînd, să fie conformă cu obiceiul, adică așa cum s-a deprins lumea de demult a vedea pe preoți și călugări»¹¹⁷.

Dintre proiectele de regulament pe care le-a alcătuit Melchisedec amintim următoarele: Proiectul de regulament pentru Facultatea de teologie¹¹⁸, un regulament pentru disciplina bisericească¹¹⁹, un regulament pentru disciplina monahală¹²⁰.

Activitatea Sinodului general, deși interesantă și rodnică, nu a avut consecințe imediate în Biserica Ortodoxă Română fiindcă legea și regulamentele elaborate nu au fost puse în practică, însă hotărîrile lui au servit ca îndreptar pentru noua organizare bisericească din 1872. Cît privește activitatea episcopului Melchisedec multe din propunerile și proiectele de regulament prezentate de el, în cadrul ședințelor acestui sinod, vor fi reluate și formulate cu mai mult succes în sinodul alcătuit prin legea organică din 1872. Astfel, *regulamentul pentru disciplina bisericească* din 7 iunie 1873 reproduce, cuvînt cu cuvînt, regulamentul cu același nume adoptat de sinod.

112. C. Diculescu, *op. cit.*, p. 49.

113. *Almanahul Cultelor pe 1868*, p. 49.

114. Stelian Izvoranu, *Sinoadele de sub regimul legilor lui Cuza Vodă*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVIII nr. 7-8, p. 667.

115. *Almanahul Cultelor...*, p. 81.

116. Arh. Veniamin Pocitan Ploieșteanul, *Melchisedec ca membru al Sfintului Sinod*, București, 1939, p. 26; C. Diculescu, *op. cit.*, p. 53.

117. *Ibidem*; vezi și «Biserica Ortodoxă Română» IX, (1865), p. 968-969.

118. *Monitorul Oficial* pe an. 1867, p. 1011.

119. *Arhivele Statului*, fond Ministerul Instrucțiunii publice și Cultelor. *Dosar nr. 977* an. 1867, foaia 28.

120. *Arhive cit.*, f. 53.

Aceeași situație o are și *regulamentul pentru disciplina monahală și regulamentul de procedură în materie de judecată bisericească*.

Sinodul din timpul lui Cuza-Vodă prezintă interes pentru noi prin faptul că prin structura lui mixtă a restabilit și statornicit într-o formă corespunzătoare vremurilor noi vechea tradiție sinodală a Bisericii noastre și a Ortodoxiei în genere. Această tradiție își găsește și astăzi o expresie aproape identică cu aceea din timpul lui Cuza-Vodă, în ce privește structura și numărul membrilor forului suprem reprezentativ al Bisericii noastre, Adunarea Națională Bisericească.

ACTIVITATEA EPISCOPULUI MELCHISEDEC ÎN SINODUL DIN 1872

Prin legea Organică din 14 decembrie 1872 a Bisericii Ortodoxe Române cunoscută sub numele de «Legea pentru alegerea mitropoliților și a episcopilor eparhioți cum și a constituirii Sfântului Sinod al Sfintei Biserici autocefale Ortodoxe Române»¹²¹, la a cărei alcătuire a lucrat o bună parte și Melchisedec, Sfântul Sinod s-a constituit pe baze strict canonice, numai din ierarhii țării¹²².

Mai ales în cadrul acestui sinod, episcopul Melchisedec și-a dovedit calitățile sale de priceput organizator, viziunea înaintată în materie de Drept bisericesc și simțul practic la un nivel cit se poate de ridicat. De la 1 mai 1873 când s-a ținut prima ședință și pînă-n 1866, Melchisedec a fost sufletul acestei instituții. Multe din regulamentele ce le are Biserica Ortodoxă Română astăzi au ieșit ca proiecte sau propuneri din mintea sa și au fost redactate de pana sa. El a fost acela care a întocmit *regulamentul pentru disciplina monahală*¹²³. Tot el a mai întocmit și alte regulamente menite să pună rînduială în viața noastră bisericească printre care amintim: *Regulamentul pentru poziția mitropolitului primat*¹²⁴; *pentru alegerea arhierieiilor titulari*¹²⁵; *pentru disciplina bisericească*¹²⁶; *pentru procedură în materie de judecată bisericească*¹²⁷; *pentru sărbători*¹²⁸; *pentru luminări*¹²⁹; *pentru cercetarea și lipărirea cărților bisericești*¹³⁰ precum și *pentru legăturile religioase cu eterodocșii*¹³¹.

Melchisedec este cel care cu multă însuflețire a făcut unele propuneri cu privire la înființarea Facultății de teologie arătînd și mijloacele prin care s-ar putea realiza aceasta¹³²; a făcut de asemenea propuneri relative la reorganizarea seminariilor¹³³ și la îmbunătățirea soartei clerului de mir¹³⁴.

121. Această lege se află la I. M. Bujoreanu, *op. cit.*, p. și Chiru D. Costescu, *Colecțiune de legi, regulamente, acte, decizii... privitoare la Biserică, culte, cler...*, București, 1916, p. 42—52.

122. Sinodul din 1872, într-adevăr, s-a constituit în mod canonic însă numai în ceea ce privește textul strict al canoanelor. Cf. Pr. Prof. Liviu Stan, *Poziția laicilor în Biserica Ortodoxă*, în «Studii Teologice», XX (1968), nr. 3—4, p. 200.

123. *Sumarele ședințelor Sfântului Sinod*, f. 1., f. a., p. 15—16; Regulamentul se găsește la Chiru D. Costescu, *op. cit.*, p. 328—339.

124. *Sumarele ședințelor...*, p. 18; Chiru D. Costescu, *op. cit.*, p. 57—58.

125. *Sumarele ședințelor...*, p. 18; C. D. Costescu, *op. cit.*, p. 59—61.

126. *Sumarele ședințelor...*, p. 10; C. D. Costescu, *op. cit.*, p. 289—296.

127. *Sumarele ședințelor...*, p. 17; C. D. Costescu, *op. cit.*, p. 368—371.

128. *Sumarele ședințelor...*, p. 40; C. D. Costescu, *op. cit.*, p. 324—325.

129. *Sumarele ședințelor...*, p. 38; C. D. Costescu, *op. cit.*, p. 398—402.

130. *Sumarele ședințelor...*, p. 231; C. D. Costescu, *op. cit.*, p. 318—322.

131. *Sumarele ședințelor...*, p. 382; C. D. Costescu, *op. cit.*, p. 310—311.

132. *Sumarele ședințelor...*, p. 527—679; Ep. Melchisedec, *Studiu despre ierarhia...*, p. 102.

133. *Sumarele ședințelor...*, p. 679 și 65. 134. *Sumarele ședințelor...*, p. 113; 697 ș. a.

Am amintit doar regulamentele și propunerile mai importante pe care le-a făcut Melchisedec¹³⁵ suficiente, totuși, pentru a remarca contribuția sa deosebită în ce privește organizația noastră bisericească. În același timp el a luat parte în cadrul ședințelor sinodului la dezbaterile acestuia totdeauna fiind preocupat de ridicarea materială și intelectuală a clerului, dorind cu toată râvnă progresul vieții religioase a credincioșilor și înflorirea Bisericii noastre naționale¹³⁶.

Tot ca membru al Sinodului un rol de cea mai mare importanță l-a jucat Melchisedec în lupta pentru recunoașterea autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române.

Aflind de sfințirea marelui Mir la București, în 1882, Patriarhul Ecumenic Ioachim al III-lea trimite la 10 iulie 1882 mitropolitului Calinic o scrisoare sinodală subscrisă de 11 arhieriei membri ai Sinodului Patriarhal¹³⁷. Scrisoarea e străbătută de muștrări și amenințări față de ierarhii noștri, Patriarhia Ecumenică învinuind Biserica Ortodoxă Română de inovații ca Sfințirea Marelui Mir, botezarea prin stropire, îngroparea sinucigașilor, introducerea calendarului gregorian, insistând mai ales asupra drepturilor sale jurisdicționale asupra Bisericii Ortodoxe Române¹³⁸.

Sfântul Sinod, luând în discuție conținutul acestei scrisori, a hotărât să i se răspundă Patriarhului Ecumenic la punctele de învinuire care erau adresate, pe nedrept, Bisericii noastre. Cu întocmirea răspunsului este însărcinat nimeni altul, decât episcopul Melchisedec care formulează un studiu foarte temeinic și documentat ce este citit de el în ședința din 23 noiembrie 1882 și care a fost aprobat de toți membrii sinodului sub titlul: «Act sinodal care cuprinde autocefalia Bisericii Ortodoxe Române cu Patriarhia de Constantinopol»¹³⁹. Actul sinodal compus de Melchisedec este o adevărată capodoperă. El înfățișează situația Bisericii Ortodoxe Române față de Patriarhia Ecumenică din punct de vedere dogmatic, canonic și istoric până în acea vreme. La afirmația Patriarhului Ecumenic Ioachim al III-lea că Biserica Ortodoxă Română a fost supusă jurisdicției patriarhale din Constantinopol de către Sinodul al IV-a Ecumenic, de la Calcedon, prin canonul 28¹⁴⁰, Melchisedec, reproducând canonul întreg arată, pe baza interpretărilor din Pidalion și ale canonistului rus Ioan, că acei creștini, din ținuturile barbare, la care se referă canonul, nu au fost niciodată români, ci aparțineau altor seminiți¹⁴¹. Cât privește pe români, ei n-au fost niciodată sub jurisdicția Constantinopolului; botezul și doctrina creștină n-au primit-o de la Constantinopol nici pe întii lor episcopi căci *creștinăitatea românilor* este mult mai veche decât chiar existența Constantinopolului. Romanii au venit în Dacia cu sămînța creștinismului încă din veacul al II-lea; sămînța creștinismului adusă în Dacia s-a dezvoltat aici prin propriile puteri ale poporului¹⁴².

Făcînd apoi istoricul relațiilor în care au stat românii cu Biserica Constantinopolitană, Melchisedec arată că încălcările Patriarhiei Ecumenice asupra drepturilor noastre autocefale datează mai ales din timpul domniilor fanariote: «Istoricul luptelor noastre cu călugării fanarioți este o dramă plină de durere sufletească pentru

135. A se vedea mai pe larg activitatea lui ca membru al Sfîntului Sinod la C. Diclescu, *op. cit.*, p. 54—63 și Arh. Veniamin Pocitan, *op. cit.*, p. 31—60.

136. *Sumarele ședințelor...*, p. 113; 679; 702; 709 ș. a.

137. *Scrisoarea Patriarhului Ioachim al III-lea din 10 iulie 1882, către Calinic al Ungro-Vlahiei*, în «Biserica Ortodoxă Română», VI (1882), nr. 1—2, p. 736—737.

138. *Ibidem*, p. 737.

139. Episcopul Melchisedec, *Act sinodal care cuprinde autocefalia Bisericii Ortodoxe Române cu Patriarhia de Constantinopol*, în «Biserica Ortodoxă Română», VI (1882), 1—2, p. 737—738.

140. *Scrisoarea Patriarhului Ioachim al III-lea...*, p. 737.

141. Ep. Melchisedec, *Act sinodal...*, p. 739.

142. *Ibidem*.

orice inimă creștină»¹⁴³. Încheie pe temeiul istoriei noastre române, pe temeiul legislației noastre moderne și pe temeiul demnității statului nostru că: «Biserica Ortodoxă Română a fost și este autocefală în cuprinsul teritoriului României și nici o autoritate bisericească străină nu are dreptul a ne impune ceva»¹⁴⁴.

În privința sfințirii Mirului el demonstrează că după canoane o poate săvârși orice episcop ortodox. A căuta Mirul pe la Bisericile altor țări înseamnă a nu avea conștiința și încrederea că Duhul Sfânt se pogoară de la Dumnezeu. Așadar și Biserica noastră crede că Duhul Sfânt se pogoară și asupra ei, precum și asupra celorlalte Biserici, și ea îl caută și-l cere de sus, de la Părintele luminilor, și dătătorul a tot darul desăvârșit¹⁴⁵.

Sfântul Sinod, nu dorește în nici un chip, să rupă legăturile sale firești cu Biserica Ecumenică întrucît, Biserica română păstrează aceeași dogmă, aceeași disciplină și același cult care sînt comune Bisericilor ortodoxe în toate țările. «Noi recunoaștem în Patriarhia de Constantinopol un centru moral de unde trebuie să porcedă direcțiunea în toate chestiunile de interes general ale întregii Biserici Ortodoxe în privința dogmelor, a disciplinei, a cultului... Patriarhia însă la nevoie poate a ne consulta și pe noi în asemenea materii»¹⁴⁶.

Cît privește învinuirile aduse relativ la săvîrșirea botezului prin stropire și turnare, la calendarul gregorian, la înmormîntarea sinucigașilor, la demnități patriarhale și alte inovații, el spune că Sfîntul Sinod nu are nici o cunoștință despre acestea întrucît: «Biserica Ortodoxă Română păstrează neatîns prescripțiunile canoanelor»¹⁴⁷. Răspunsul cît se poate de documentat alcătuit de episcopul Melchisedec determină Patriarhia Ecumenică să mai cedeze din pretențiile sale.

Trei ani după acest răspuns, Mitropolitul primat Calinic intervine prin Ministerul cultelor și instrucțiunii publice de atunci D. A. Sturza¹⁴⁸ către Patriarhul Ecumenic Ioachim al IV-lea cerîndu-i recunoașterea formală a autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române care, de fapt, exista din vechime. Prin scrisoarea din 25 aprilie 1885, Patriarhul Ioachim al IV-lea răspunde Mitropolitului Calinic Miculescu că cererea sa de a se recunoaște Biserica Ortodoxă Română ca autocefală s-a găsit rațională și dreaptă de Sinodul patriarhal și ca atare împreună cu Sfîntul Sinod al Bisericii Ecumenice trimite *Tomosul patriarhal* prin care Biserica Ortodoxă Română a fost recunoscută de Patriarhie ca autocefală¹⁴⁹.

În lumina celor prezentate vedem cu cîtă ardoare a susținut Melchisedec autocefalia Bisericii Ortodoxe Române, atît în unele din lucrările sale anterioare¹⁵⁰, cît mai ales prin acest memorabil *Act sinodal* în urma căruia, datorită temeiniciei și demnității cu care a fost alcătuit, Patriarhia n-a mai avut ce răspunde fiind nevoită să recunoască, formal, ceea ce, de fapt, exista din vechime: Autocefalia Bisericii Ortodoxe Române.

C. Manifestări și acțiuni prin care Episcopul Melchisedec și-a exprimat poziția sa în probleme de organizare și conducere a Bisericii

1. *Membreu în Divanul Ad-hoc al Moldovei*. — Evenimentele prin care trecătura noastră în anii 1856—1857 și 1858 erau prea însemnate pentru a lăsa indiferent un preot cult și un suflet înalt cum era Melchisedec. Români se frămîntau pentru

143. *Ibidem*, p. 748.

144. *Ibidem*, p. 752.

145. *Ibidem*, p. 756.

146. *Ibidem*, p. 752.

147. *Ibidem*, p. 756.

148. «Biserica Ortodoxă Română», IX, (1885), p. 336—338.

149. *Idem*, p. 334—335.

150. A se vedea capitolul II al acestei lucrări.

unirea celor două țări surori. Dorința lor de o nouă organizare a țării a găsit în Melchisedec un aprig luptător și un neînfricat apostol al luminii¹⁵¹.

Melchisedec ca membru al Divanului Ad-hoc, împreună cu alți reprezentanți ai Bisericii¹⁵² a aderat cu toată însuflețirea la punctele votate în Divan privind viitoarea organizare a țării deoarece el avea încredințarea că Biserica nu poate avea înfrurire asupra societății românești dacă reprezentanții ei nu binecuvintează și nu îmbărbătează mișcările înalte și aspirațiile mari ale națiunii. Ca membru al Divanului Ad-hoc, Melchisedec a putut să-și arate spiritul său de bun organizator al Bisericii. Ideile sale pe teren bisericesc pentru care a luptat atunci sînt: Independența Bisericii Ortodoxe Române de orice chiriarchie, stabilirea unor legături cît mai strînse între interesele Statului și ale Bisericii și ridicarea morală și materială a clerului. Luînd ca bază aceste trei mari idei, el a formulat împreună cu frații Scriban dezideratele Bisericii în cele 14 puncte¹⁵³ din care se constată preocuparea lui deosebită față de viitoarea organizare a Bisericii avînd convingerea că numai printr-o bună organizare și cu clerici luminați situați pe o înaltă treaptă morală, Biserica își va îndeplini menirea ei în societate. Rolul lui în Divanul Ad-hoc a fost de mare însemnătate întrucît, atunci, au fost formulate, mai ales datorită priceperii și capacității lui, punctele călăuzitoare ce s-au avut în vedere la organizarea Bisericii, în perioada imediat-următoare.

2. *Ministru de culte și instrucțiune publică.* — Bunul nume pe care și-l căpătase Melchisedec în cadrul Divanului Ad-hoc și apropiatele legături ce le avea cu marii bărbați ai țării, clerici și mireni, au făcut ca să fie chemat și la alte însărcinări mult mai înalte și mai delicate.

În primăvara anului 1860, marele bărbat de stat Mihail Kogălniceanu a fost însărcinat cu formarea Cabinetului. Cum după unire se puneau mari probleme de rezolvat pentru Biserica Ortodoxă Română, dorința lui Kogălniceanu a fost, ca la Ministerul Cultelor și Instrucțiunii publice, să aibă un cleric bine pregătit. Acesta a fost găsit în persoana lui Melchisedec, bărbat cu o întinsă cultură teologică, înzestrat cu mult simț practic și adînc cunoscător al nevoilor Bisericii¹⁵⁴.

Din scurtul său ministeriu care a ținut de la 30 aprilie la 6 mai 1860, deoarece dușmanii lui s-au ridicat cu înverșunare contra numirii sale la acest Departament, considerînd o inovație numirea unui călugăr ca ministru al cultelor¹⁵⁵, au rămas cîteva dispoziții administrative referitoare la Biserica, precum :

a) Poprirea (oprirea) hirotoniilor cu bani și b) inventarierea averii bisericești.

a) Melchisedec s-a ridicat cu îndrîjire contra hirotoniilor de arhieriei, care din ignoranță, cu bani au urcat totuși treptele ierarhice. Acest obicei moștenit din epoca fanarioților îl curmă Melchisedec deoarece așa cereau canoanele bisericești. El a cerut ca Mitropolitul și episcopii să nu mai fie aleși ca pînă atunci dintre străini sau înpămînteniți, ci numai dintre români, născuți — nu făcuți¹⁵⁶.

b) Inventarierea averilor bisericești. În administrarea averilor bisericești nu era nici o normă așa că se făceau multe abuzuri. Melchisedec hotărăște să se facă mai

151. C. Diculescu, *op. cit.*, p. 30.

152. Nicolae Dobrescu, *Studii de Istoria Bisericii Române*, p. 92.

153. Vezi p. 19.

154. Arh. Veniamin Pocitan, *Momente din viața și activitatea lui Melchisedec*, București, 1936, p. 41.

155. C. Diculescu, *op. cit.*, p. 42—43.

156. Gh. Dincă, *Episcopul Melchisedec, viața și faptele sale*, f. i, f. a, p. 24.

întii inventarierea acestor averi și după aceea, firește, urma a se lua măsuri ca administrarea lor să se facă în folosul Bisericii potrivit dispozițiilor date ¹⁵⁷.

Din felul cum începuse se vede ce gânduri avea Melchisedec în rostul Bisericii.

3. *Membru în Comisia pentru secularizarea averilor mînăstirești.* — Cele mai multe din mînăstirile noastre erau închinat e așezămintelor religioase din Orient. A cincea parte din pămîntul țării noastre forma averea acestor mînăstiri, pe cînd Biserica Ortodoxă Română era neîngrijită și statul sărăcit neputînd da înflorire instituțiilor sale ¹⁵⁸. Pentru a pune capăt acestei spolieri, Domnitorul Cuza ia măsuri pentru secularizarea acestor averi mînăstirești. În acest scop, numește o comisie din care făcea parte și Melchisedec care va da o admirabilă dovadă de patriotism și abnegație. El a participat cu tot curajul la această acțiune pornită din partea Statului avînd credința fermă că averea colosală a mînăstirilor, fiind administrată de călugări străini nu va da roadele așteptate niciodată după cum nu dăduse nici pînă atunci ¹⁵⁹. El era de părere că în condițiile în care se găsea clerul atunci, numai statul este în stare să administreze aceste averi și tot el să aibă grijă de interesele materiale ale Bisericii. În felul acesta membrii clerului se puteau ocupa mai bine de cele spirituale, de averea bisericii îngrijindu-se statul căci numai așa clerul putea fi păzit de abuzuri și la adăpost de orice bănuială.

Domnitorul Cuza a promulgat legea pentru secularizarea averilor mînăstirești închinat e locurilor sfinte pentru a lua oricărei chiriarii străine orice pretext de amestec în Biserica Ortodoxă Română și pentru a afirma independența acesteia. Melchisedec a susținut totdeauna ideea că numai un stat înfloritor poate să dea înflorire Bisericii și instituțiilor sale. De aceea el a fost singura personalitate bisericească marcantă ¹⁶⁰, care în timpul lui Cuza-Vodă a dat concurs guvernului la secularizarea averilor mînăstirești, act ce a contribuit mult la dezvoltarea economică a țării și în același timp a Bisericii.

4. *Membru în Consiliul superior de instrucție.* — Melchisedec și-a afirmat încă o dată spiritul său organizatoric lăsînd în același timp urme de inteligență colaborare ca membru în Consiliul superior de instrucție, ales în 1860, după ce a demisionat de la Ministerul Cultelor ¹⁶¹.

Ca membru al Consiliului Superior de Instrucție, împreună cu fruntașii școlii de atunci, Melchisedec întocmește, în 1860, programa Facultății de teologie. Tot în această calitate s-a ocupat de organizarea seminariilor și de alcătuirea programei de învățămînt. El cerea să se revină la legea seminariilor din 1851, iar alegerea profesorilor să se facă din oameni cunoscători ai teologiei cu consimțămîntul episcopului ca să corespundă mai bine misiunii lor. Cere ca Seminariile să fie trecute sub supravegherea legală a episcopului eparhiot ¹⁶². Ia parte apoi la întocmirea proiectului de legi al Instrucțiunii din 1864 care a fost una din cele mai bune legi ¹⁶³.

Lipsa manualelor școlare observate de el încă de pe cînd era profesor suplinitor la Seminar l-a făcut ca acum în calitate oficială să se ocupe de manualele școlare și să recomande, chiar din cele publicate, pe cele mai bune, după ce în prealabil fuseseră studiate de el ¹⁶⁴.

157. Arh. Veniamin Pocitan, *Momente...*, p. 56. 158. Gh. Dincă, *op. cit.*, p. 25.

159. C. Diculescu, *op. cit.*, p. 44. 160. *Ibidem*, p. 139.

161. Ioan Kalinderu, *op. cit.*, p. 63. 162. Gh. Dincă, *op. cit.*, p. 29.

163. Arh. Veniamin Pocitan, *op. cit.*, p. 81. 164. *Ibidem*.

Activitatea desfășurată ca membru în Consiliul superior de instrucție reflectă adâncă lui pregătire ca profesor și pedagog al școlii românești și în același timp grija lui deosebită ca Biserica să aibă slujitori luminați care să contribuie la o mai mare înălțare a ei.

*

Printr-o muncă neobosită de aproape 50 de ani în care a fost călăuzit de idei înaintate, ce aveau la bază o vastă cultură și o bună cunoaștere a nevoilor Bisericii, dublate de un deosebit simț politic, Melchisedec și-a pus întreaga sa pricepere și capacitate în slujba Patriei și a Bisericii. Inima sa vibra de un cald patriotism luînd parte ca reprezentat al clerului la toate actele mai importante din istoria renașterii românești pentru că «Biserica nu se poate izola de țară; interesele țării nu pot fi străine Bisericii»¹⁶⁵.

Nu exagerăm dacă spunem că organizarea modernă a Bisericii noastre și a instituțiilor religioase din România se datorește în mod principal episcopului Melchisedec¹⁶⁶ care prin știința și priceperea sa atât în cadrul ședințelor Sfîntului Sinod cît și în funcțiile înalte ce i-au fost încredințate de Stat la timpul potrivit, a preconizat rînduielile de bază după care trebuia să se călăuzească Biserica în viitor pentru ca să-și poată îndeplini menirea ei.

Atît prin temeinica și vasta sa cultură cît și prin orientarea tradițională a slujitorilor Bisericii noastre, cărturarul episcop Melchisedec a intuit și a pus la inimă aspirațiile poporului român din epoca în care a trăit, s-a identificat cu acestea și le-a sprijinit din toate puterile lăsînd în istoria Bisericii și a clerului nostru teologic una din cele mai străluciteilde de adevărat slujitor al Bisericii și al Patriei.



165. Ep. Melchisedec, *Un episod diplomatic* (scriere postumă), București, 1907, p. 21.

166. Aproape în aceeași vreme în Ardeal a reprezentat poziții aproape identice, în materie de orientare bisericească și patriotică, Mitropolitul Andrei Șaguna, ale cărui legături bisericești au contribuit, în aceeași măsură ca și ale lui Melchisedec, la dezvoltarea ulterioară a organizării Bisericii Ortodoxe Române incununată prin legislația sa actuală.

André Pelletier, *Les apparitions du Ressuscité en termes de la Septante*, în «Biblica», Commentarii periodici Pontificii Institutii Biblicae, vol. 51, fasc. 1, p. 76—79.

La început, autorul arată că teofaniile, arătările lui Dumnezeu către oameni au devenit necesare numai după alungarea din paradis și că în Vechiul Testament ele încep cu arătarea de la stejarul lui Mambre către Abram.

Textul ebraic folosește pentru aceste teofanii verbul «a vedea» la forma nifal cu prepoziția «el» care indică dativul persoanei. Această construcție constituie unul din cazurile în care forma nifal — care redă reflexivul direct al verbului în forma simplă, kal — servește de reflexiv direct în forma factitivă, hifil. Așa că expresia: «wayyera 'Iahwe 'el Abram» trebuie tradusă: «și s-a făcut văzut Iahve lui Abram» (precizînd că inițiativa de a se face văzut aparține lui Dumnezeu).

Septuaginta a redat în grecește, cu meticuloasă fidelitate, textul ebraic astfel: *Καὶ ὤφθη Κύριος τῷ Ἀβραάμ* păstrînd și ordinea cuvintelor ca și numărul și caracteristicile gramaticale ale verbului. De remarcat de asemenea folosirea termenului *Κύριος* pentru a reda numele Iahve, pe care iudeii nu-l pronunțau.

În acest fel folosirea formei verbale *ὤφθη* constituie un ebraism în Septuaginta. Dar folosirea formei *ἄφθη* în acest sens era cunoscută și literaturii grecești în epoca elenistică (autorul aduce numeroase exemple pentru a demonstra aceasta).

În textele noutestamentare (spre deosebire de folosirea în locurile biografice ori descriptive a formei active a verbului a vedea — îde *Ἰωάν XX, 27*), *Ἰβετε* (Luca XXIV, 39), *Ἰδοντες* (Matei XXVII, 17), ori *ἑώραξα* (*Ἰωάν XX, 18*), *ἑώραξας* (*Ἰωάν XX, 29*), *ἑώραξαμεν* (*Ἰωάν XX, 25*) — întrucît se exprimă caracterul definitiv al constatării), cînd se vorbește de arătările lui Hristos cel înviat, se folosește forma *ὤφθη* cu dativul persoanei mărturisitorilor. Aceasta arată că autorii au voit să exprime veracitatea primelor mărturii despre învierea Domnului. De aceea a fost evitată forma *ἑφάνη* (folosită doar la Marcu XVI, 9), rezervîndu-se formulei biblice *ὤφθη* cu dativul rolul privilegiat de a indica teofaniile (folosire care depășise de altfel mediul Sinagogii devenind expresia curentă pentru apariții divine chiar în textele magice).

În continuare sînt prezentate ca exemple diferite texte noutestamentare :

— În Fapte IX, 17 — «...Domnul Iisus care țî s-a arătat pe cale...» — se folosește forma intransitivă cu dativul *ὁ ὄφθεις σοι* în loc de forma *Ἰησοῦς ὃν εἶδες* (pe care l-ai văzut), deoarece ar fi însemnat vederea unui om numit Iisus.

— Fapte XIII, 30—31 — «...Care s-a arătat mai multe zile celor ce s-au urcat cu El din Galileea la Ierusalim» — folosește aceeași formă verbală cu dativul *ὃς ὤφθη... τοῖς συναγάγασιν*.

— I Corinteni XV, 5—8 — «Și că s-a arătat lui Chefa, apoi celor doisprezece, apoi la mai mult de cinci sute de frați deodată... și la ună s-a arătat și mie» — se repetă cu insistență forma verbală cu dativul persoanei: *...ὅτι ὤφθη Κηφᾶ, τοῖς δώδεκα, ὤφθη ἐπᾶνω πενταχοσίοις ἀδελφοῖς, ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβω... ἔσχατον... ὤφθη χαμοῖ*.

— Iar la — Luca XXIV, 34 — «...Care ziceau : cu adevărat s-a sculat Domnul și s-a arătat lui Simon» —, unde folosirea formei verbale cu dativul persoanei, împreună cu termenul grecesc pentru Iahve : *ὁ Κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι* demonstrează apropierea intenționată de formula vechitestamentară : *ὤφθη Κύριος τῷ Ἀβραάμ*.

Se poate spune deci că în formularea mărturiilor despre credința în învierea Domnului, autorii noutestamentari se referă la formula grecească a Septuagintei pentru redarea teofaniilor în Vechiul Testament, cu observația că, întrucît Iisus Hristos avea un corp, spre deosebire de Iahve care era esențial invizibil, *ὤφθη* capătă în Noul Testament o semnificație realistă, ceea ce face pe autorii noutestamentari să

folosească formule diferite când consemnează misiunea lui Iisus Hristos în gen biografic, față de formula folosită când consemnează mărturiile despre învierea Lui cu trupul.

Încît se poate spune că, împrumutînd integral formula biblică din Septuaginta pentru a afirma învierea Domnului cu trupul, autorii nouetamentari au vrut să proclame trecerea lui Hristos la viața proslăvită în Dumnezeu.

Albert Vanhoye, *La fuite du jeune homme nu* (Marc XIV, 51—52), în «Biblica», Commentarii periodici Pontificii Institutii Biblici, vol. 52, fasc. 3, p. 401—406.

În încheierea descrierii prinderii Mîntuitorului, Evanghelistul Marcu, după ce consemnează că «lăsîndu-L ucenicii, au fugit toți» (XIV, 50), inserează următorul fapt: «*Îar un tînăr mergea după El, înfășurat într-un giulgiu pe trupul gol, și l-au prins; iar el lăsînd giulgiul, a fugit*» (XIV, 51—52), fapt pe care Evangheliștii Matei și Luca nu l-au consemnat, poate — zice autorul — pentru că au socotit că «nu este în acord cu demnitatea Evangheliei» să insereze o scenă «atît de ridicolă și de indecentă».

Urmărind să descopere rostul folosirii de către Evanghelistul Matei a acestui pasaj în istorisirea palimilor Domnului, Albert Vanhoye, analizînd cu atenție diferitele păreri emise de exegeți, se oprește îndeaproape asupra aspectelor principale ale problemei.

În primul rînd el socotește că inserarea în istorisirea patimilor a acestui episod realist se datorește faptului că Evanghelistul Marcu este cel mai realist dintre cei patru Evangheliști. Așa se explică de ce istorisirile lui sînt bine încadrate în împrejurări și pline de detalii concrete, înfățișînd lucrurile așa cum ele s-au petrecut. Și deci, dacă el inserează pasajul despre «tînărul gol», înseamnă că acest fapt a avut loc în adevăr. De altfel și stilul folosit corespunde unei povestiri rapide, spontane, neglijînd forma prelucrată și folosind cuvintele cele mai direct potrivite. Ajutorul semnaleză folosirea formelor variate și faptul că termenul «gol» este folosit — de două ori — numai în acest pasaj din Evanghelia după Marcu.

În continuare autorul arată că mulți comentatori cred că Evanghelistul Marcu, care redă cu deosebită grijă totdeauna numele persoanelor de care vorbește (XV, 21; XV, 40—41; XV, 47), a avut un motiv personal să lase anonim pe tînărul din acest pasaj: tînărul gol era el însuși; și deci pasajul ar constitui un fel de semnătură a Evanghelistului:

În al doilea paragraf, autorul, urmărind să precizeze care poate fi funcțiunea acestui episod în Evanghelia după Marcu, trece pe scurt în revistă diferitele presupuneri făcute în legătură cu aceasta. Unii (Lagrange, Lohmeyer) sînt de părere că este zadarnic să se caute un rost al acestui episod în întregul Evangheliei. Alții (Loisy) au socotit că acest episod a constituit în gîndirea Evanghelistului Marcu o împlinire a profetiilor vechitestamentare din Amos II, 16 (cea ce V. Taylor socotește a fi o ipoteză disperată), și că deci episodul despre tînărul gol n-ar corespunde unui fapt real.

În schimb E. Haulote crede că episodul acesta poate fi înțeles nu ca o aplicare la un anumit text biblic, ci ca o încadrare biblică în general, ceea ce ar face ca «fuga tînărului om gol să indice că patima Domnului constituie un timp de extremă întristare, un timp eshatologic».

Continuînd trecerea aceasta în revistă, în paragraful al treilea, autorul se oprește îndeaproape asupra părerii lui A. Farrer, care compară istorisirea patimilor Domnului din Marcu XIV cu cuvîntarea apocaliptică din Marcu XIII și găsește între ele mai multe puncte de contact, îndeosebi între XIII, 14—16 și XIV, 51—52.

Prin aceasta Farrer a orientat cercetările asupra episodului despre tînărul gol spre studierea redactării lui de către Evanghelistul Marcu.

Este ceea ce face Albert Vanhoye în paragraful al patrulea căutînd raporturi verbale între diferite episoade din istorisirea patimilor Domnului și episodul despre tînărul gol.

— În primul rând autorul constată că Evanghelistul Marcu în pericopa despre arestarea Mântuitorului «asociază strâns pe tânărul gol de Iisus Hristos», folosind pentru a reda acțiunea că tânărul «urma» pe Hristos verbul συνακολουθεῖν = a însoți, a acompania (folosit doar de trei ori în Noul Testament), în loc de obișnuitul ἀκολουθεῖν. De asemenea pentru a reda arestarea tânărului gol folosește același verb (κρατεῖν) folosit și pentru arestarea lui Iisus.

— În al doilea rând este remarcat faptul că episodul despre tânărul gol este legat de momentul final al istorisirii patimilor — înmormântarea lui Iisus prin arătarea că și tânărul gol și trupul gol al Mântuitorului au fost înfășurate printr-un giulgiu, redat prin același termen σινδών, folosit de Evanghelistul Marcu doar de patru ori, (în XIV, 51—52 și XV, 46).

— În al treilea rând autorul evidențiază apropierea între episodul despre tânărul gol și istorisirea sosirii femeilor mironosite la mormântul Domnului unde au aflat un tânăr îmbrăcat într-un veșmânt alb. Evanghelistul Marcu folosește numai în aceste două cazuri același termen rar : νεανίσκος (XIV, 51—52 și XVI, 6); iar pentru îmbrăcarea acestor doi tineri, Evanghelistul folosește același verb : περιβεβλημένος.

De asemenea Albert Vanhoye face apropiere între fuga tânărului gol și fuga mironositelor înspăimântate de la mormânt, redată prin același verb : ἐφυγεν, ἐφυγον» (XIV, 52 și XVI, 8).

După aceste diferite observații, Albert Vanhoye încearcă să arunce o lumină nouă asupra înțeleșului episodului despre tânărul gol pe care îl socotește «un fel de prefigurare enigmatică a soartei lui Iisus».

Faptul că însoțind pe Iisus, deci strâns legat de El, în timpul arestării, tânărul gol este el însuși arestat, dar scapă lăsind în minile celor ce-l prinseseră giulgiul cu care era înfășurat constituie un semn ambiguu, datorită ambivalenței celor doi termeni γυμνός (gol) și ἐφυγεν (a fugit). În general ambii termeni evocă o situație de extremă mîhnire și de umilintă; însă verbul a fugi capătă și un aspect pozitiv cînd arată scăparea dintr-o mare primejdie, cum era cazul tânărului gol, iar în cazul femeilor mironosite fuga nu avea nimic trist și umilitor.

Iar goliciunea pierde caracterul umilitor în cazul cînd, părăsind totul, devine o condiție de eliberare (cum este cazul tânărului gol). Și cînd această detașare de totul este privită în perspectiva planului lui Dumnezeu, valoarea pozitivă a goliciunii crește, apropiindu-se de goliciunea originală (Fac. II, 25), ca semn al integrității și libertății desăvîrșite.

Așadar textul din Marcu XIV, 51—52 prezintă un caracter ambiguu în cadrul istorisirii patimilor Mîntuitorului, căci așa cum tânărul gol prins a reușit să scape, și Iisus va scăpa de dușmanii Săi, trecînd prin tristețe și umilire, care însă vor constitui drumul biruinței Sale. Îndeosebi în momentul punerii în mormînt Mîntuitorul gol și prins de moartea care-L ținea este înfășurat în giulgiul pe care-l va părăsi, ca și tînrul gol, și va fi eliberat din moarte. Eliberarea lui Iisus a fost făcută de Dumnezeu, Care l-a dat nu numai un nou veșmînt, ci un «corp al slavei» (Filip. III, 21).

Desigur că — așa cum recunoaște și Albert Vanhoye — această interpretare nu poate pretinde că reprezintă certitudinea celei mai corecte interpretări, mai ales dacă Evanghelistul Marcu este socotit doar ca un cronicar superficial sau un simplu compilator al tradițiilor evanghelice. Însă dacă — așa cum constată studiile actuale asupra redactării Evangheliei sale — Marcu a fost un adevărat Evanghelist, conștient de misiunea sa de a prezenta taina lui Hristos, atunci interpretarea aceasta se impune, mai ales datorită faptului că, deși expusă într-un stil prea spontan pentru a putea fi bine îngrijit, compoziția de ansamblu este logică și bine urmărită, după cum vedește raportul lingvistic din episodul despre tânărul gol și din întreaga istorisire a patimilor Domnului.

Edouard Des Places, *Actes XVII, 30—31*, în «Biblica» Comentarii periodici Pontificii Institutii Biblici, vol. 52, fasc. 4, p. 526—534.

Ținînd seama că atît Evangheliile cît și predica Apostolilor în general nu constă pur și simplu în relatarea vieții și învățăturii Mîntuitorului, ci ele prezintă înainte de orice mîntuirea adusă de Hristos cel mort și înviat, punînd pe cei cărora se adre-

sează în fața lui Hristos cel viu și preaslăvit, era normal ca Sfântul Apostol în cuvîntarea rostită în Areopagul din Atena, după cei ce adresează în partea apologetică a cuvîntării într-un limbaj pe cît posibil mai apropiat de limbajul auditoriului păgîn, să treacă la prezentarea punctului central al propovăduirii evanghelice: mărturia-privitoare la învierea lui Hristos.

Această mărturie este cuprinsă în textul final al cuvîntării (Fapte XVII, 30—31): «Deci anii neștiinței acesteia trecîndu-i cu vederea Dumnezeu, acum poruncește tuturor oamenilor pretutindeni să se pocăiască; pentru că a pus zi, în care va să judece lumea întru dreptate prin Bărbatul pe care L-a rinduit de mai înainte, dînd încredințare tuturor prin învierea Lui din morți».

În articolul său, autorul face o aprofundată analiză filologic comparativă pentru a preciza ținuta limbajului grec folosit de Sfântul Apostol Pavel ca să facă pe cît mai accesibil acest text kerygmatic ascultătorilor greci, de diferite trepte culturale.

Așteptîndu-se ca reacția auditoriului său față de mesajul evanghelic să constituie un eșec pentru cuvîntarea sa, Sfântul Apostol Pavel a așezat într-adins problema învierii la sfîrșitul cuvîntării.

Intr-adevăr reacția normală a auditoriului care nu credea în înviere și încă în învierea tuturor (în afara stoicilor care socoteau că anumitor privilegiați le poate fi rezervată nemurirea) a convins pe Sfântul Apostol Pavel că trebuia să caute altă cale pentru a face accesibil mentalității păgîne mesajul evanghelic al învierii. Această stare este redată de Sfîntul Evanghelist Luca în textul de după cuvîntarea din Areopag: «Dar auzînd de învierea morților, unii își băteau joc, iar alții au zis: despre aceasta te vom mai asculta și altă dată» (Fapte XVII, 32).

P. Andriessen et A. Lenglet, *Quelques passages difficiles de l'Épître aux Hébreux*, în «Biblica», Comentarii periodici Pontificii Institutii Biblice, vol. 51, fasc. 1, p. 207—220.

Socotind că înțelegerea Epistolei către Ebrei a progresat mult în ultima vreme datorită studierii structurii sale literare, dar că este nevoie de permanentă grijă de a cerceta dacă o expresie sau alta are într-adevăr sensul ce i se acordă de obicei, autorii publică observațiile lor în legătură cu studierea sensului ce trebuie dat particulelor și expresiilor: ἀπό (V, 7); ἐπει(V, 11); τοῦ ἔστιν (X,20) și ἀντί (XII, 2).

I. — Textul Ebrei V, 7—8 este tradus de obicei astfel: «(Aducînd) El, în zilele trupului Său, cereri și rugăciuni cu strigăt tare și cu lacrimi către Cel ce putea să-L izbăvească de la moarte, și fiind ascultat pentru (din pricina) evlaviei Sa (ἀπό τῆς εὐλαβείας), deși era Fiu, a învățat ascultarea din cele ce a pățimit».

Precizînd mai întîi că termenul εὐλάβεια are nu numai sensul de «prudență, respect, pietate, evlavie», ci și de «teamă, îngrijorare», autorii — preferînd acest din urmă înțeles — se opresc asupra a două feluri de a traduce expresia ἀπό τῆς εὐλαβείας. Cea dintîi traducere, întîlnită în Italia, Peșito, la Sfîntul Ambrozie, la Calvin și la unii comentatori moderni (Dibelius, Strathmann, Héring, Bultmann, Montefiore, Mauson), înțelege că «El a fost izbăvit... de teama Sa». Iar a doua traducere, întîlnită în Vulgata, la Sfîntii Părinți greci, la Luther și la un mare număr dintre exegeții moderni, înțelege că «El a fost izbăvit... din pricina temerii Sale».

Autorii demonstrează apoi că prepoziția ἀπό — introducînd un complement de timp («după»), sau de loc; («de aci, de acolo») — este întrebuintată și în sens cauzativ (constatînd proveniența), dar niciodată pentru a indica motivul unei acțiuni (nerelevînd adevărata cauzalitate), deci: «ca urmare» ...nu «în virtutea...». De aceea ambele traduceri nu urmează logica pericopei, pentru că prima pretinde că Mîntuitorul ar fi fost izbăvit într-un sens care nu constituia obiectul rugăciunii Sale, iar a doua nu se acordă cu faptele.

Autorii demonstrează că logica pericopei impune ideea că El a fost izbăvit după ce a îndurat îngrijorarea. În acest caz ἀπό nu ar desemna nici *obiectul* (ca în prima traducere), nici *motivul* (ca în traducerea a doua), ci rămîne la semnificația sa

fundamentală, de introducere a complementului de timp sau de loc (de altfel, subliniază autorii, epistola către Ebrei nu folosește niciodată pe *ἀπό* cauzal). Adică autorul Epistolei către Ebrei înfățișează condițiile umiltoare în care Mîntuitorul s-a rugat și a fost izbăvit: că a adus rugăciunile Sale cu (*μετά*) strigăt mare și cu lacrimi; și după *ἀπό* îngrijorare a fost izbăvit, cu toate că era Fiu. În acest context autorii socotesc că cuvintele «cu toate că era Fiu» trebuie trecute la versetul 7; iar versetul 8 ar reda în acest caz caracterul umilitor al ascultării.

Prin urmare textul V, 7—8 ar trebui tradus: «Aducînd, în zilele trupului Său, cereri și rugăciuni Celui ce-L putea mîntui de la moarte, cu strigăt mare și cu lacrimi și fiind izbăvit după teamă (îngrijorare), cu toate că era Fiu, El a învățat din ceea ce a suferit ascultarea».

II. — De interpretarea prepoziției *ἐπει* în textul Ebrei V, 11 depinde înțelegerea corectă a textului: «Despre aceasta avem mult de vorbit și este greu de tălcut, pentru că v-ați făcut greoi la auz» ca și a întregului pasaj V, 11—VI, 12. Într-adevăr interpretarea prepoziției în sensul obișnuit («pentru că») menține pe autorul contextului în contradicție permanentă cu sine.

Autorii văd rezolvarea acestei greutăți în folosirea eliptică a prepoziției *ἐπει* (cunoscută și în greaca clasică precum și în dialectul kini), în care folosirea eliptică introduce o propoziție condițională: «pentru că (în acest caz)»; «pentru că (atunci)», «pentru că (altfel)», ori «dacă ar fi altfel» (*ἐπει* avînd ca echivalent în latină: alioquin, sin minus, quod nisi ita esset). Această folosire eliptică se întîlnește de regulă cu indicativul mai ales în stilul direct, — cum este cazul în textul Ebrei V, 11 (unde verbul propoziției principale este omis, și trebuie subînțeles verbul a fi, în modul cerut de context).

În acest caz autorii propun traducerea pasajului (V, 11—VI, 1) astfel: «Asupra acestei chestiuni (îngăduiți-ne) o expunere amplă și de ținută greu de tălcut; altfel văd ați fi devenit greoi la înțelegere, și în timp ce — după timp — voi ar fi trebuit să fiți dascăli, voi ați avea din nou nevoie ca să fiți învățați primele începuturi ale cuvîntelor la Dumnezeu și voi ați fi pe punctul de a avea nevoie de lapte nu de hrană tare... Pentru aceea, lăsînd la o parte învățătura de început a lui Hristos, să trecem la învățătura desăvîrșită, fără a pune din nou temelul...».

III. — În legătură cu textul Ebrei X, 20: Avem libertatea pentru intrarea în Sfînta Sfințelor, «pe calea cea nouă și vie pe care ne-a înnoit-o El prin perdeaua cea dinăuntru, adică prin trupul Său», autorii arată la început că în general se socotește că în expresia *διὰ τοῦ καταπέτασματος τοῦ ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*, cele două genitive legate prin *τοῦ ἔστιν* sînt a poziții.

Constatănd însă că al doilea genitiv nu mai este însoțit de prepoziția *prin*, și că expresia «adică a trupului Său» s-ar lega mai corect de «calea cea nouă și vie», autorii, analizînd alte texte din Epistola către Ebrei (II, 14; VIII, 5; IX, 2; XI, 16; XIII, 15), demonstrează particularitatea autorului Epistolei de a lega prin *τοῦ ἔστιν* nu substantivele imediat învecinate, ci altele mai îndepărtate. În acest caz «trupul lui Hristos» nu precizează natura «perdelei» care despărțea Sfînta de Sfînta Sfințelor, ci precizează mai degrabă natura «căii noi și viei» prin care s-a deschis intrarea în Sfînta Sfințelor prin perdea.

De aceea traducerea textului X, 19—20 ar urma să fie: «Avînd deci, fraților, libertatea spre intrarea în (Sfînta) Sfințelor în singele Lui, (intrare) pe care ne-a așezat-o nouă șpe nouă și sfîntă, adică trupul Său, prin perdea».

IV. — În legătură cu textul Ebrei XII, 2: «...privind la Iisus, căpetenia și desăvîrșitorul credinței noastre, Care, pentru (*ἀντι*) bucuria care-i era pusă înainte, a răbdat crucea, disprețuind ocara și a șezut de-a dreapta tronului lui Dumnezeu», autorii nu fac o propunere nouă despre sensul prepoziției *ἀντι* ci urmăresc ca, analizînd mai în adînc textul și locuri asemănătoare, să confirme o părere acceptată de o minoritate dintre comentatori.

La început se arată că majoritatea exegeților atribuie lui *ἀντι* un sens final (traducînd: «ca să obțină», ori «pentru», bucuria...), cînd în realitate *ἀντι* «nu este niciodată folosit în Noul Testament în sens final», nici chiar în Ebrei XII, 16 («... ca Esau, care pentru (*ἀντι*) o singură mîncare și-a dat drepturile sale de întîinăscuț»).

Puțini exegeți, inspirându-se din textele Ebrei XI, 25—26 și Filipeni II, 6, traduc pe *avri* «în loc de», ceea ce este mult mai corect atât în raport cu conținutul teologic al termenului *ἄρα*, cit și cu contextul Ebrei XI, 23—28, unde Moise este descris ca una din cele mai importante prefigurări ale lui Iisus Hristos (ca și cu Ebrei II, 5—18).

În aprofundată și bogată ilustrată lor demonstrare, autorii arată că ideea principală a temei dezvoltată în Ebrei XI, 23—28 (indeosebi 25—26), expusă detaliat în II, 5—18 și pe scurt relevată în XII, 2 constă în afirmarea că «desăvîrșirea Celui ce sfințește și a celor ce se sfințesc a fost înfăptuită prin suferința pe care Mîntuitorul a ales-o în loc de (pe care a preferat-o) bucuriei ce-i era pusă înainte». Într-adevăr prin prisma textului Ebrei XII, 14—16, în care apar trei opoziții (căutați pacea, fără care nu veți vedea pe Dumnezeu; păstrați harul, căci altfel va veni amărăciunea; fiți sfinți, căci altfel veți fi ca Esau) devine logic că înțelesul necesar al lui *avri* este «în loc de», întrucît în toate textele analizate este vorba de o alegere între două lucruri de natură diferită, care se exclud reciproc. Așadar în Ebrei XII, 2, Iisus a săvîrșit o alegere pozitivă, îmbrățișînd crucea în locul bucuriei. — (I. V. G.).

Keetje R o z e m o n d, *Patriarch Kyrill Lukaris und seine Begegnung mit dem Protestantismus des 17. Jahrhunderts*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1970.

Patriarhul Chiril Lukaris și întîlnirea sa cu Protestantismul secolului al XVII-lea, este o nouă încercare de a evidenția figura marelui dispărut.

Prin mulțimea studiilor și lucrărilor publicate pînă acum despre Chiril Lukaris și epoca sa, Dr. Keetje Rozemond a devenit pe drept cuvînt o specialistă în problema lukariană și istoria Bisericii Ortodoxe din acea epocă.

În lucrarea de față, autoarea încearcă să ne ofere, nu o monografie exhaustivă, de genul celei publicate recent de Gunnar Hering, *Ökumenisches Patriarcht und europäische Politik, 1680—1638*, Wiesbaden, 1968, 440 p. ci o succintă prezentare a cîtorva din problemele rămase încă nerezolvate. Căci după părerea sa, Chiril Lukaris «lasă așa de multe probleme cercetătorului onest încît el nu poate face mai mult decît să prezinte rezumativ stadiul actual al cercetărilor asupra lui Chiril Lukaris cu toate problemele încă nerezolvate» (p. 9). Fiindcă nici pînă astăzi nu le este accesibilă cercetătorilor întreagă opera sa scrisă. Există, de exemplu, șapte volume cu predicile nepublicate ale lui Chiril Lukaris, din care șase sînt autografe. Aceste volume au constituit o parte din colecția bibliotecii metohului Sfintului Mormînt, din Constantinopol. Unde se găsește astăzi această colecție este «oficial un mister», cum se exprimă Marcel Richard care a încercat să prezinte un repertoriu al bibliotecilor și cataloagelor de manuscrise grecești. Toate eforturile autoarei de a ajunge la ele, au fost pînă acum fără succes.

Chiar și Emil Legrand, care a publicat un mare număr de scrisori, care crede că provin de la Lukaris, adresate lui sau care se referă la el, ne informează că se mai află undeva în proprietate privată încă 130 de scrisori, în mare parte autografe italiene. Problema locului unde se află această colecție și-o pun încă și astăzi reciproc cercetătorii, fără a putea răspunde.

După părerea Doamnei K. Rozemond, primul loc unde Lukaris și-a exprimat părerea sa despre Protestanți ca «eretici ai Europei», e o scrisoare din 24 ianuarie 1601, adresată Arhiepiscopului Solikowski de Liov, în care Lukaris apare ca filocatolic. Dar cum a arătat foarte documentat Arhiepiscopul Hrisostom Papadopoulos aceasta este de fapt «prima mărturisire pseudolukariană», sau plastografie, opera iezuitului Petru Skarga.

Începînd din 17 martie 1612, Lukaris intră în relații tot mai strînse cu Cornelius Haga, ambasadorul Olandei la Constantinopol, cu scopul de a contracara împreună acțiunile prozelitiste ale Romei, Franței și Austriei catolice. În anii următori Lukaris trebuie să se aplede de acuzațiile care i se aduceau de filocalvini sau filolutherani.

În scrisoarea din 1618 către Marco Antonia și Dominis se exprimă despre cauza reformatorilor ca «justiorem» și «Christique doctrinae magis congruam», în care zice K. Rozemond se are impresia că Lukaris avea în vedere un fel de înnoire a învățăturii în cadrul vechilor Biserici episcopale. În tot cazul, pînă la 1623, cînd avu loc o discuție cu superiorul iezuiților François Canillac și cîțiva ani după aceea, «nu putem constata — zice K. Rozemond — în acest moment la patriarh, nici o orientare predominant calvinistă sau lutherană» p. 13).

În anul 1629, apărură însă celebra mărturisire calvinizată sub numele patriarhului Chiril Lukaris și cu aprobarea celorlalți patriarhi ai Răsăritului. Cum se știe în același an au apărut șapte ediții ale ei, dintre care două în latinește, una fără dată, iar cealaltă datată martie 1629, însă locul tipăririi ediției latine nu e numit. Constantinopol nu e în nici un caz. Pînă acum s-a acceptat ca loc al tipăririi Geneva, ceea ce după părerea autoarei nu se poate susține, întrucît în corespondența din acea vreme a lui A. Léger — pastorul ambasadei olandeze — și C. Haga către Compania pastorilor din Geneva, nu se face nici o mențiune de această mărturisire. «Autoritățile din Geneva nu au avut deci probabil nimic de a face cu prima ediție a Mărturisirii din martie 1629». Cealaltă ediție latină, nedată, provine probabil din Geneva și anume din anul 1630.

O altă problemă în legătură cu ediția latină a Mărturisirii, din martie 1629, e aceea că ea s-a făcut cu aprobarea Patriarhilor Alexandriei și Ierusalimului, ori Patriarhul Gherasim Spartaliotis al Alexandriei, în scrisoarea sa din iulie 1629, către A. Léger, care îi ceruse o declarație de adeziune la mărturisirea lui Lukaris, respingea hotărît necesitatea compunerii unei mărturisiri și nu conține nici un cuvînt despre mărturisirea lui Lukaris. Doamna K. Rozemond crede că e posibil ca patriarhul Alexandriei să-și fi exprimat aprobarea oral asupra acestei mărturisiri precum și că manuscrisul mărturisirii lui C. Lukaris era deja gata de tipar din 1627 și urma să fie tipărit în noua tipografie a călugărului Nikodimos Metaxas, în Constantinopol. Dar aici cred că se face o confuzie. Fiindcă așa cum a arătat H. Papadopoulos, «în anul în care a circulat mărturisirea latină, Lukaris a compus o «Expunere a credinței ortodoxe» și a predat-o lui Nikodimos Metaxas spre tipărire» — deci e vorba de o altă lucrare, prin care Lukaris probabil respingea acuzele aduse că ar fi compus mărturisirea calvinizată latină (*Marea Enciclopedie Greacă*, vol. XVII, Atena, 1931, col. 488).

Demn de notat, apoi, e că C. Haga într-o scrisoare, din 1630, către A. Léger vorbește de o mărturisire, care nu e alta decît cea apărută sub numele lui Lukaris, ca de «la nostra confessione di fide». K. Rozemond e de părere deci că patriarhul Chiril Lukaris a scris mărturisirea care îi poartă numele, dar că «ea nu exprimă decît o parte din gîndirea sa». În schimb recunoaște că A. Léger a exercitat o influență hotărîtoare la ediția greacă a mărturisirii, din anul 1633, prin unele întregiri și adausuri care i le-a adus. Într-un raport pe care A. Léger l-a trimis superiorilor săi din Geneva, acesta afirmă că «numai cu chiuu cu vai a putut să-l miște pe Chiril să aprobe o traducere a Noului Testament neogreacă». Dacă așa de greu a încuviințat patriarhul Lukaris o simplă traducere a Noului Testament în neogreacă, atunci ne putem închipui cît de greu i-ar fi venit să compună el însuși o mărturisire calvinizată sau să-și dea încuviințarea pentru aceasta. Problema nu e deci **attît de simplă**.

În tot cazul, concluzia autoarei că «Lukaris nu și-a părăsit niciodată complet concepțiile sale originare despre structura Bisericii. Însă după venirea lui C. Haga în Constantinopol intențiile patriarhului s-au schimbat atît de mult că după cîțiva ani el a recunoscut cauza reformei ca «justionem causam». Dar și în perioada următoare a unei convingeri evanghelice crescînde, Chiril n-a renunțat la punctele sale de vedere ortodox-răsăritene» — mi se pare mai cumpănită și nuanțată decît cea exprimată recent de Gunnar Hering în masiva sa lucrare citată.

Poziția ortodoxă e clară — așa cum s-a declarat și la sinodul de la Iași și mai ales la cel de la Ierusalim în 1672 — Lukaris nu numai că n-a compus mărturisirea calvinizată, dar a fost cel dintîi precursor al ecumenismului actual, fiindcă a militat pentru strîngerea relațiilor între Biserica Ortodoxă și cea Protestantă în scopul cunoașterii și apropierii reciproce a schimburilor teologice și ajutorului reciproc. — (*Lect. Ioan I. Ică*).

Max Thurián, *Sacerdoce et ministère*, Presses de Taizé, 1970, 288 p.

Pornind de la originea slujirilor apostolice (sacerdoțiul lui Hristos, slujirea apostolică, episcopatul, preoția, diaconatul), scopul acestei lucrări este să demonstreze noțiunea funcțiilor bisericești, elaborată de reformatori, și mai ales de Calvin, ferindu-se de spiritul polemicilor purtate pînă acum în legătură cu această problemă.

Cartea vedește în toate privințele o preocupare ecumenică foarte pronunțată, încercînd să valorifice elementele tradiționale păstrate în Bisericile Protestante și să le pună de acord cu noile rezolvări aduse de Conciliul al II-lea de la Vatican. «Astăzi, scrie autorul, după precizarea Conciliului al II-lea de la Vatican și reforma catolică a liturghiei, concepțiile cu privire la hirotonie și la preoție s-au apropiat simțitor, cu toate că mai există unele puncte importante de lămurit, cum ar fi caracterul sau puterea preoției, misiunea și succesiunea apostolică».

Remarca este îndreptățită și, după cum se știe, problemele acestea au făcut deja obiectul lucrărilor unei comisii mixte anglicano-catolice. O lucrare a lui N. Afanassieff, *Cerkov Ducha Svjatogo*, tipărită recent (Paris, 1971) arată de asemenea că problema aceasta este susceptibilă de reinnoiri. Dar limitele dintre real și utopic nu sînt destul de bine precizate. — (Pr. D. Soare).

Georg Wagner¹. *Der Bischof und sein Presbyterium in der Sicht der Theologie des orthodoxen Ostens* (Episcopul și presbiteriul său în lumina teologiei răsăritene ortodoxe, în «Concilium», nr. 1/1972.

Dacă adresăm Sfîntului Apostol Pavel întrebarea: ce este Biserica? primim răspunsul: Biserica este Trupul lui Hristos (I Cor. XII, 27). Și dacă-i adresăm aceleiași apostol întrebarea: ce este Euharistia?, primim răspunsul: Euharistia este Trupul lui Hristos (I Cor. XI, 24). Deci Biserica este Trupul lui Hristos și Euharistia este Trupul lui Hristos. Desigur, însă, cuvîntul «Trup» are în aceste două afirmații o semnificație intrucitva diferită. Trupul «eclezial» al lui Hristos și Trupul Său «sacramental» nu sînt pur și simplu identice. Totuși unul nu este imaginabil fără celălalt, căci prin împărțirea cu Trupul și Singele Domnului, Biserica devine Trupul lui Hristos, — Euharistia fiind taina ei centrală. La Euharistie pot participa numai cei botezați. În general, participarea la Sfintele Taine cere din partea credincioșilor permanentă ascultare de chemarea adresată lor de Dumnezeu prin propovăduirea cuvîntului divin, — iar comuniunea sacramentală cu Hristos trebuie păstrată prin trăirea vieții cotidiene în «urmarea lui Hristos». «Dacă păziți poruncile Mele, veți rămîne întru iubirea Mea» (Ioan XV, 10). Totuși, Euharistia stă în centrul vieții creștine: «Cel ce mîncă Trupul Meu și bea Singele Meu, rămîne întru Mine și Eu întru el» (Ioan VI, 56). Dar nu numai pentru creștinul individual, ci și pentru existența Bisericii, ca atare, ca Trup al lui Hristos, Euharistia este evenimentul central: «Fiindcă o pîine este, un trup sîntem și noi cei mulți, căci toți ne împărțim dintr-o pîine» (I Cor. X, 19). Pîinea aceasta, cea una, este Trupul lui Hristos.

Acest fel de înțelegere a afirmațiilor neotestamentare despre Biserica și Euharistie s-a obișnuit a se numi «ecceziologia euharistică» (termen întrebunțat prima dată de teologul ortodox, istoric și canonic, preotul Nicolae Afanasiev). Desigur, nu-i vorba de un sistem teologic bine conturat, ci de elemente utile pentru înțelegerea tradiției ortodoxe autentice în domeniul ecceziologiei, cuprinse în liturghii, în operele părinților bisericești și în canoanele sinoadelor.

«Ecceziologia euharistică» se bazează cu necesitate — spune autorul — pe singurele comunități concrete, care se întrunesc într-un loc anumit pentru săvîrșirea

1. Născut (1930) într-o familie protestantă, în 1948 trece la Biserica Ortodoxă, în 1955 este hirotonit preot și apoi de Sinodul Patriarhiei Ecumenice ales episcop și hirotonit la 3 octombrie 1971, cu titlul de Eudoxiade. A studiat la Institutul teologic ortodox «Sf. Sergiu» din Paris și la Facultatea de filozofie din Berlin. Este doctor în filozofie, profesor de drept canonic și liturgică la Institutul «Sf. Sergiu». A publicat diferite lucrări, ca de ex.: «originea liturghiei Sf. Ioan Gură de Aur».

Euharistiei și pînă la venirea a doua a Mîntuitorului, săvîrșirea Euharistiei rămîne un eveniment, care se petrece în cutare sau cutare loc concret.

În primele veacuri creștine, Euharistia era privită ca împlinirea profeției lui Maleahi (I, 11), după care în toate locurile pămîntului se va aduce o jertfă curată în locul vechilor jertfe din templul din Ierusalim, care nu mai sînt bineplăcute lui Dumnezeu. Noul Testament, la rîndul său, nu cunoaște nici o concentrare a cultului într-un singur loc de pe pămînt, cum era cazul în Vechiul Testament în templul din Ierusalim (Ioan IV, 21). Locul acestuia l-a luat templul Trupului lui Hristos. Biserica, în puterea Duhului Sfînt, se adună și ea în toate locurile (Ioan II, 19—21) și este de față pretutindeni unde se săvîrșește Euharistia. Și tocmai aflarea ei în «diaspora» este pentru Biserică o condiție necesară pentru îndeplinirea misiunii sale în intervalul dintre înălțarea la cer și a doua venire a Mîntuitorului.

În fiecare Biserică locală Iisus este prezent cu plenitudinea adevărului și harului Său, așa după cum fiecare pătîcică a pîinii euharistice este Trupul cel unu al lui Hristos. Desigur însă Bisericile locale nu trebuie să le considerăm ca «monade» izolate. «Koinonia» și «communio» singuritelor Biserici locale întreolaltă sînt urmarea necesară a unității lor interioare, bazate pe identitatea conținutului lor. Trupul lui Hristos, oriunde ar fi, este doar totdeauna același. Asemenea și credința apostolică este aceeași, oriunde și oricînd se propovăduiește ea în mod nealterat. Din această unitate interioară urmează cu necesitate comunitatea exterioară a singuritelor Biserici locale, fiindcă toate împreună și fiecare pentru sine sînt Biserica cea una. Nu trebuie uitat că pe pămînt Biserica ne apare evidentă în primul rînd în forma concretă a «eclesiei», care se întrunește în cutare sau cutare loc, pentru a deveni, prin Euharistie, Trupul lui Hristos.

Cea mai veche descriere detaliată a unei săvîrșiri a Euharistiei creștine o găsim pe la mijlocul veacului al doilea la Justin Martirul. Aici e vorba de «întîistătătorul fraților» care, după citirea textului biblic, adresează celor prezenți un cuvînt și apoi rostește rugăciunea euharistică asupra pîinii și potirului. Justin face deosebire netă între rugăciunea comună, la care participă activ întreaga comunitate și între rugăciunea euharistică — epicleza — rostită asupra pîinii și potirului numai de «întîistătătorul fraților». Comunitatea participînd la ea, după Justin, prin rostirea în comun a cuvîntului «Amin». E probabil că «întîistătătorul» de la Justin îndeplinea funcțiunile pe care Ignatie din Antiohia le atribuia «episcopului». Și Ignatie vorbește de repetate ori de «episcop» în context cu săvîrșirea Euharistiei: «Acea Euharistie este valabilă legal — scrie Ignatie — care-i săvîrșită de Episcop sau de cel încredințat de el». Ignatie este primul care relatează despre un episcop — unul singur — în fruntea unei comunități locale, pe cînd Sfîntul Pavel vorbește la plural de «episcopi și diaconi» (Filipeni I, 1). De altfel din izvoarele cele mai vechi se desprinde impresia că singuritele comunități locale nu erau conduse de o unică persoană, ci mai curînd de un colectiv (colegiu), impresie întărită și de faptul că în timpurile creștine primare expresiile «episcop» și «prezbiteri» erau sinonime.

Prototipul unui singur păstor bisericesc le găsim în relatările biblice privitoare la comunitatea creștină primară din Ierusalim (Fapte, I—XII). Este vorba de Apostolul Petru și apoi de Iacob, considerat de fapt, ca primul episcop din Ierusalim. Marea importanță a acestui colegiu se desprinde din necesitatea de a restabili numărul complet al membrilor săi, prin alegerea lui Matia — primul eveniment relatat de Faptele Apostolilor (I, 15 ș. u.) după înălțarea la cer a Mîntuitorului. Cu timpul apar în Ierusalim «prezbiterii = cei bătrîni» alături de apostoli (Fapte XI, 30; XV, 2—23; XVI, 4), încît Iacob este înconjurat de un colegiu de prezbiteri (Fapte XXI, 18).

Colegiul acesta ia parte la harisme și responsabilitatea care-i revine episcopului. Astfel, existența unui păstor și existența unui colegiu (colectiv) concelebranți și ajutători ai păstorului celui unul nu se exclud, dimpotrivă, cele două instituții sînt complementare.

Existența unui păstor, avînd lîngă sine un colegiu de «com-pastores» este identificată chiar în începuturile Bisericii din Ierusalim. În schimb lipsesc indicații clare despre existența unui «episcopat monarhic» în celelalte Biserici locale din acele timpuri. Probabil, serviciul pastoral îndeplinit de o unică persoană era la început o necesitate interioară, rezultată din structura comunității euharistice. Oficiul episcopal este doar în primul rînd slujire liturgică. Pentru întreaga antichitate creștină — pentru Sfîntul Ciprian, chiar și pentru Sfîntul Ioan Gură de Aur episcopul este «sacerdos», «ierarhul» Bisericii. Pînă la organizarea parohiilor, episcopul era săvîrșitorul sfintei

Euharistii. După organizarea lor o săvârșeau prezbiterii, care sînt conducătorii lor, săvîrșitorul în «caz ideal» rămîind însă tot episcopul. Rugăciunea de consacrare a elementelor euharistice (epicleza) era rostită în antichitatea creștină numai de un singur slujitor. Pînă spre sfîrșitul veacului IV, Biserica nu dispunea de formulare liturgice fixate în scris. Vasile cel Mare atribuia rugăciunea euharistică tradiției orale, evident, fiindcă pînă atunci nu exista un text scris al acestei rugăciuni. Justin scria, pe la jumătatea secolului al II-lea, că «întîistătătorul fraților» rostește rugăciunea euharistică «după posibilitățile sale». De altfel toate rugăciunile liturgice trebuia rostite liber și într-un anumit sens — în cadrul tradiției — mereu formulate din nou, ceea ce, evident, se putea face numai de către un singur slujitor, în cazuri normale de către episcop. La Ipolit («Tradiție apostolică») numai episcopul rostește rugăciunea euharistică, ceilalți slujitori (prezbiteriul) întindeau mîinile, împreună cu episcopul, asupra elementelor euharistice.

Situația aceasta se reflecta și în adunările bisericești, unde scaunul prezidențial este ocupat de episcop, — lipsind acesta «scaunul rămîne gol, prezbiterii ocupînd locuri de-a dreapta și de-a stînga lui. Conducerea adunării revine episcopului, scrie Ignatie, dar împreună cu prezbiteriul, Episcopul are președinția după pilda lui Hristos sau a lui Dumnezeu-Tatăl, iar prezbiterul corespunde colegiului apostolic. De altfel însăși judecata eshatologică a lui Dumnezeu și Mesia nu-i prezentată în concepția biblică, lipsită de «asesori». «Cînd Fiul Omului va ședea în scaunul mării Sale, veți ședea și voi în douăsprezece scaune judecînd cele 12 seminții ale lui Izrael.» (Matei XIX, 28), spune Hristos apostolilor. În pericopa euharistică de la Luca, motivul participării la judecată este îmbinat cu motivul comunității euharistice. «Ca să mîncăți și să beți la masa Mea, întru împărăția Mea și să ședeți în scaune, judecînd...» (XXII, 30). Firește, la judecata divină, rolul «asesorilor» se va reduce la rolul de martori oficiali în procesul justiției divine.

Alta este însă situația «asesorilor» în adunarea «ecleziei» pămîntești. Aici «întîistătătorul» fiind un om muritor și supus greșelii, funcția sa are permanent nevoie de completare colegială din partea membrilor presbiteriului. Episcopul este plecat sau bolnav, presbiterii îl înlocuiesc, la fel în caz de deces al episcopului.

După Ignatie din Antiohia nu poate exista Biserica fără ierarhie.

Episcopul, în Biserica creștină primară și prezbiteriul, în parohia de azi sînt realmente conducătorii unei comunități bisericești locale.

Firește, azi organul conducător al Bisericilor locale prezintă alte structuri.

Un fir istoric bine condus de autor. — (Prof. O. Bucevschi).

Prof. Dr. doc. Vladimîr Dumitrescu, *Sanctuarul de la Căscioarele*, în «Măgazin istoric», VI (1972), nr. 5 (62), p. 68—70.

Poate este cea mai mare descoperire arheologică de anul acesta, o descoperire intitulată *artă și magie* și pune în fața ochilor noștri un sanctuar și o pictură de acum șase mii de ani. În această conjunctură nu ne mai miră «tăblițele cu scriere enigmatică» de la Tărtăria (Mureș) și nici sanctuarele dacice de la Sarmizegetusa.

Sanctuarul de la Căscioarele de pe insula Ostrov (jud. Ilfov) a fost semnalat cu încă patruzeci de ani în urmă, dar atunci mijloacele de datare nu aveau siguranța de azi. Acest sanctuar descoperit a dat naștere la interpretări și controverse: unul, asemenea lui fusese descoperit în Anatolia.

Lăsînd la o parte arhitectura și modul de construcție este interesantă pictarea lui cu «particularități excepționale», iar una din încăperile sale ne oferă o splendidă frescă interesantă prin caracterul și semnificația ei. Decorația este alcătuită din motive pictate cu dungii alb-gălbui pe un fond roșu mat destul de închis. Lingă un perete s-au mai găsit două coloane de lut și o laviță tot de lut pictate și ele cu aceleași culori. În afara acestora sînt foarte multe ornamente și chiar medalioane plus «șapte rînduri figurate, alcătuite din cîte șapte perechi de triunghiuri».

Autorul arată că a existat și o altă civilizație înainte de cea reprezentată prin acest complex sacrificial, deoarece există «cîte o clădire destinată cultului, iar lădița ar fi fost destinată strîngerii ofrandelor».

Se știe însă din istoria comparată a religiilor că ocrul roșu, simbol al singelui și vieții, era folosit din preistorie, albul este simbolul nevinovăției, care se încununază cu galbenul, simbolul divinității. Numărul de șapte, deși simbolic la evrei, babilonieni și egipteni, apare în Biblie în Referatul cosmologic al lui Moise, iar cele două coloane sînt fie simbolul genealogic, fie cultul fecundității: așa se explică de ce autorul își pune întrebarea că ar fi în fața unui centru tribal.

Lăsînd la o parte păreriile despre religie a diferitelor unghiuri de interpretare, Prof. Vl. Dumitrescu arată că: «Descoperirea resturilor unui sanctuar așa de vechi la Dunăre ne obligă să ne modificăm imaginea pe care ne-o făcusem anterior despre viața comunităților de acum cca. șase milenii la Dunărea de Jos. Iar faptul că într-o așezare de la Radovanu, datînd din aceeași fază tîrzie a cunoscutei culturi materiale neolitice Boian, situată la mai puțin de 10 km nord de Căscioarele, nu s-au găsit asemenea resturi — nici pereti pictați și cu alit mai puțin coloane de cult... — s-ar putea ca aici să fi fost centrul unde se săvîrșeau diferite ceremonii (religioase, sau tribale...).

Desigur, dacă țineam seama de faptul că, pînă acum, pentru epoca neolitică, nu se putea vorbi decît de cultul fecundității și al fertilității — ale căror intruchipări trebuie considerate nenumeratele statuete feminine, proprii culturilor din această perioadă și descoperite în toate așezările acestei epoci din România și din tot sud-estul Europei, ca și din Asia anterioară — sanctuarul de la Căscioarele reprezintă și pe această linie, mai mult decît o noutate: o excepțională surpriză arheologică», ne asigură cunoscutul arheolog român Prof. Vl. Dumitrescu.

Autorul, circumspect, răbdător și încrezător în noi surprize despre trecutul gliei noastre străbune, încheie: «În orice caz, pentru noi, aceste opere, legate de unele practici magice, constituie încă o dovadă a nivelului ridicat din punct de vedere artistic la care se situau aceste populații». — (*Diac. P. I. David*).

D. Protase, *A existat la geto-daci concepția greco-romană despre «obolul lui Charon?»*, în «Studii și cercetări de istorie veche», tomul 22, Nr. 3, 1971, p. 495—500.

Credința că sufletele morților în infern, la trecerea în lumea umbrelor de dincolo de Styx, trebuiau să dea un obol ὄβολος (*obolus*) bătrînului și neînduplecatului luntrei Charon (...— Χάρων), era larg răspîdită în antichitatea greco-romană.

Pe teritoriul Daciei, începînd din secolul al V-lea î.e.n. și pînă în secolul I e. n., se cunosc astăzi peste 50 de locuri în care s-au descoperit grupuri de morminte, cimitire sau morminte izolate daco-getice, în covîrșitoarea lor majoritate de incinerare, plane sau tumulare, mormintele aparținînd unor indivizi de toate vîrstele, bărbați sau femei aparținînd tuturilor categoriilor sociale.

Analiza materialului arheologic documentar al acestor morminte îl conduc pe autor la concluzia că punerea unui ban defuncțiilor, destinat lui Charon, este o practică funerară caracteristică lumii greco-romane și că ea nu a existat la daco-getii și apoi la daco-carpii din regiunile carpato-dunărene.

Ținem să menționăm că pînă astăzi în datinile de înmormîntare la poporul nostru se păstrează acest obicei, însă în unele zone ale țării este practicat, iar în altele necunoscut.

Considerăm că este și acesta un indiciu pentru a determina zonele de influență autohtonă daco-getă și zonele de influență romană în structura etnografică a poporului român — (*Pr. I. Ionescu*).

Ștefan Bârsănescu, *Pagini nescrise din istoria culturii românești (Sec. X—XVI)*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1971, p. 303.

Prof. Acad. Ștefan Bârsănescu este binecunoscut cititorilor prin lucrări și studii de mare valoare cu privire la trecutul cultural al românilor. Reținîndu-l școala de la

Cotnari, ca și alte aspecte ale istoriei învățămîntului de la noi, concretizate în studii privitoare la școlile de pe timpul lui Alexandru cel Bun și Ștefan cel Mare, autorul este un deschizător de drumuri în istoria învățămîntului nostru românesc.

În partea I-a, intitulată: «Din istoria culturii și a instituțiilor instructiv-educative românești din epoca străromană și a feudalismului timpuriu (sec. X — 1350)», autorul se ocupă cu următoarele probleme importante: Noi contribuții cu privire la numele poporului român; Problema limbii de cultură românească feudală, Minăstirea de «călugări greci» de la Cenad — o instituție de cultură veche românească; Învățămîntul prin predică, cel dintîi sistem de învățămînt de durată la români; Școala de la Cenad (Morissenă), prima școală de pe pămîntul patriei noastre; Un vechi indiciu al grijii pentru copii la români; Cele dintîi opere ale antichității clasice latine pe pămîntul patriei noastre; Episcopatele catolice din țările române și școlile lor; Cea dintîi formulare de idei pedagogice pentru educația poporului român și Popoarele vecine și românii sub raportul dezvoltării culturii și al instituțiilor instructiv-educative din punct de vedere comparativ.

În partea a doua «Din istoria culturii și a instituțiilor instructiv-educative din țările române în epoca feudalismului dezvoltat. Faza întemeierii și organizării statelor române — 1350—1488», autorul aduce elemente noi, deosebit de interesante pentru istoria culturii românești. El se ocupă cu semnificația filozofică pedagogică a culturii teologice, apoi cu spiritul românesc și cultura creștino-română-primară, aducînd prețioase contribuții. Tot acum autorul acordă o importanță legitimă conștiinței latinității la români. Apoi, autorul dedică mai multe studii elementelor de cultură pedagogică patristică în țările române în secolul al XV-lea, pregătirea cadrelor ecleziastice în țările române în secolele al XIV-lea și al XV-lea, arătînd că pregătirea de «anagnost» (citet) este prima formă de învățămînt de carte la români.

În partea a III-a: «Teorii sau doctrine despre cultura și instituțiile instructiv-educative din țările române în perioada feudalismului dezvoltat (1488—1561)», autorul însumează cîteva studii în strînsă legătură cu istoria bisericească română și cu dezvoltarea învățămîntului religios la români. După ce se ocupă cu doctrina hesihastică și cu lecția de patriotizm din «învățăturile» lui Neagoe-Vodă Basarab, autorul acordă o atenție deosebită lui «Grigore de Nazians și unor teorii de pedagogie din opera lui, valorificate în secolul al XVI-lea în țările române», descrie «Școala dascălului sau școala de slavonie — școală de bază în secolul al XVI-lea în țările române», precum și «Școala de la Minăstirea Putna», care ajunge la maximă înflorire sub Ștefan cel Mare și apoi sub arhimandritul Vartolomei Măzăreanu.

Aducînd aceste contribuții meritorii la istoria culturii românești, lucrarea Prof. Acad. Ștefan Bărsănescu se înscrie printre putinele opere de sinteză pe care le avem. Ea interesează, în largă măsură, nu numai pe cercetătorii laici, ci și pe cercetătorii teologi. — (Pr. Prof. Petru Rezuș).

Peter A t a n a s o v, *Tipografia din București a ieromonahului Lavrentie*, în «Revista bibliotecilor», XXV (1972), nr. 3, p. 171—175.

Pornind de la articolul lui L. Demény, *Noi contribuții la activitatea tipografică a lui Lavrentie* (în «Revista bibliotecilor» XXII (1969) nr. 4, p. 219—227), cercetătorul bulgar P. Atanasov aduce în studiu de față noi date care contribuie la o mai deplină clarificare a activității tipografului ieromonah Lavrentie.

Astfel, se precizează că pînă în prezent în Bulgaria sînt cunoscute trei exemplare incomplete din *Tetraevangelul* ieromonahului Lavrentie. Dintre acestea, cel mai mare interes științific îl prezintă exemplarul păstrat în Biblioteca «Elenka și Kiril D. Avramov» din Sviștov, înregistrat la nr. 137 din inventar, care cuprinde prima pagină a coalei în-folio pe care e tipărit epilogul tipografului Lavrentie. Acest exemplar, legat în scoartă de lemn, are pe ultimul forșat o însemnare din care rezultă că a aparținut lui «popa Iorgo» din satul Kilifarevo (regiunea Veliko-Tirnovu).

Exemplarul din *Tetraevangelul* tipărit de Lavrentie la București în 1582, aflat la Sviștov, este alcătuit din 29 de caiete conținînd 198 de file. După ultimul caiet, se află o filă pe verso căreia figurează următorul text al epilogului: «Pentru că cel în Treime închinat a binevoit a umple Biserica Sa cu sfinte cărți pentru glorificarea și folosul cititorilor; drept aceea și eu ieromonahul Lavrentie am rîvnit cu ajutorul Sfîntului Duh și cu dragostea cea către dumnezeieștile sfinte biserici, am scris această

de suflet mîntuitoare carte, împătrită Bunăvestire (Tetraevanghelie), pe care Sfîntul Duh prin gura apostolilor au revărsat-o pentru știința și îndeplinirea gloriei dumnezeirii cei una în trei fețe închinată; în zilele binecînsitorului și de Hristos iubitorului Domnului nostru Io Alexandru voevod, în timpul arhieriei lui kir vlădica Eftimie; pentru aceasta eu robul lui Dumnezeu și mai mic între călugări ieromonah Lavrentie și cu ucenicul meu Iovan ne-am trudit în orașul București pe riul Colentina și am făcut mănăstire (cu) hram Sf. proroc înainte mergător și botezător Ioan și într-însa am făcut tipar; aceasta am făcut zece ani pînă cînd am făcut forme și matrite; și am început mai întîi să scriu cu mîna, această de suflet folositoare carte Tetraevanghel. De aceea în genunchi plecîndu-mă mă rog... (rupt), cîntînd sau citînd sau co-...».

Textul continuă pe fila următoare, dar aceasta lipsește în exemplarul din Sviștov al *Tetraevanghelului*. Cuvîntul despărțitor din textul de mai sus dovedește însă că fragmentul descoperit de L. Demény într-un alt exemplar al *Tetraevanghelului* lui Lavrentie, aflat în Leningrad, reprezintă sfîrșitul epilogului amintit. Acest fragment se prezintă astfel: ...«piind unde va fi... (rupt) [greșit îndreptați și pe noi pentru acestea... rupt] ne irtații] și nu ne judecați, deoarece nu a scris duh sfinți ci mîna de țărîna și duh păcătos și umil. Aceasta s-a sfîrșit în anul de la nașterea lui Hristos 1582».

În afară de dovedirea faptului că epilogul în chestiune a fost scris pe două file, autorul articolului de față face următoarele precizări, care se desprind din lectura acestui epilog (pe care îl prezintă și în facsimil):

1. Locul de funcționare a tipografiei — mînăstirea «Sfîntul Ioan Botezătorul» de pe riul Colentina, lângă București — este Mînăstirea Plumbuita. Prin această precizare se înlătură presupunerile anterioare care poneau ca loc al tipăriturilor lui Lavrentie Brașovul sau alte localități ale Transilvaniei.

2. Colaboratorul lui Lavrentie a fost un ucenic al acestuia, numit Iovan. Astfel, se înlătură presupunerile privind participarea la tipăriturile lui Lavrentie a diaconului Coresi sau a altor tipografi din Transilvania.

3. Faptul că, înainte de înființarea tipografiei, ieromonahul Lavrentie și ucenicul său Iovan au «făcut» (probabil au renovat) biserica «Sfîntul Ioan Botezătorul» — iar acest lucru s-a întimplat în timpul domniei lui Alexandru al II-lea Mircea (1568—1577) și sub mitropolitul Eftimie al Țării Românești (1569—1576) — duce la stabilirea datei cînd au început lucrările pentru înființarea tipografiei. Bazîndu-se și pe unele informații cuprinse în registrele de cheltuieli ale orașului Brașov și confirmînd ipoteza susținută în această privință de Gebhard Blücher (*Considerații iligronologice asupra Evangheliarului slavon al lui Lavrentie*, în «Revista bibliotecilor», XXII (1969), nr. 12), P. Atanasov stabilește această dată între 1572—1573, adică cu zece ani înainte de apariția *Tetraevanghelului*. Totodată emite ipoteza participării domnitorului Alexandru al II-lea Mircea și a mitropolitului Eftimie la înființarea tipografiei ieromonahului Lavrentie.

4. Inseși caracterele literelor executate de ieromonahul Lavrentie și ucenicul său dovedesc că aceștia au depus o muncă de lungă durată pentru a executa matritele și a turna literele. Lavrentie era, în primul rînd, un caligraf; el nu avea nici experiență, nici gusturile specifice unui tipograf. Caracterele literelor turnate de el seamănă cu cele scrise de mînă. El a turnat două categorii de litere: unele cu corp de literă de bază, altele cu corp de literă redus, iar acest fapt a dus la o foarte complicată tehnică a culegerii, precum și la necesitatea de a turna numeroase variante pentru aceleași litere și semne, cerînd meșterului tipograf și ucenicului său ani îndelungați de muncă.

În încheierea studiului său, P. Atanasov subliniază că partea introductivă a epilogului amintit corespunde întocmai epilogului *Tetraevanghelului* slavon tipărit la 1512 de ieromonahul Macarie. Sînt schimbate doar numele și titlurile domnitorului și înlocuite cu numele tipografului. Deosebirile se arată numai cînd încep relatările privind zidirea mînăstirii și confecționarea caracterelor tipografice; acestea au dat posibilitatea autorului să aducă noi contribuții cu privire la unele probleme legate de tipografia ieromonahului Lavrentie. — (Pr. D. Soare).

CUPRINSUL

Revistei «STUDII TEOLOGICE»

pe anul XXIV (1972)

I. — STUDII ȘI ARTICOLE

	Pag.
Basarab, Diac. Prof. Mircea, <i>Cărțile anaginoșcomena — bune de citit — în Bibliile românești</i>	59— 69
Bordașiu, Pr. Doctorand Nicolae, <i>Inumanitatea rasismului</i>	114—122
Braniște, Pr. Prof. Ene, <i>Slujba Utreniei. Istoric și explicare</i>	70— 89
Brătan, Doctorand Valentin, <i>Preocupări de Drept bisericesc ale Episcopului Melchisedec</i>	732—757
Brezeanu, Asist. Stelian, <i>În jurul interpretării unor inscripții capadociene din secolul al XIII-lea</i>	250—254
Buzdugan Costache, <i>Unitatea dogmatică a Bisericii după Învățătura Fericitului Augustin</i>	90—102
Buzdugan, Doctorand Costache, <i>Alexandru Scarlat Sturza (1791—1854) și rolul său în Biserica Ortodoxă</i>	255—265
Coman, Pr. Prof. Ioan G., <i>Observații asupra prosopopeei sufletului și trupului atribuită lui Mihail Choniatul</i>	218—229
Coman, Pr. Prof. Ioan G., <i>Persoana Logosului Iisus Hristos în lumina primelor patru secole patristice</i>	666—673
Coman, Pr. Prof. Ioan G., <i>Valoarea literaturii patristice a primelor patru secole în cadrul culturii antice</i>	5— 11
Corugă, Doctorand Matei, <i>Sfintul Teodor Studitul și opera sa în vechea literatură românească</i>	723—731
Daniel, Constantin, <i>Enigma zmochinului și zeloții în Sfintele Evanghelii</i>	45— 58
Descoperirea dumnezeiască și modalitățile ei de exprimare spre mîntuire — tema I-a a Marelui Sinod —	173—189
Dordett, Dr. Prof. Alexander, <i>Adaptarea dreptului romano-catholic la cerințele vremii</i> —, traducere și prezentare de Diac. Prof. N. Balca	212—217
Douăzeci și cinci de ani de la instaurarea Republicii	661—665
Mircea, Pr. Ion, <i>Răscumpărarea în Noul Testament după învățătura Sfinților Părinți</i>	24— 44
Mircea, Pr. Ion, <i>Coborîrea la iad a lui Iisus Hristos</i>	230—249
Nicolaescu, Diac. Prof. Nicolae, <i>Venirea a doua a Domnului. Împărăția de o mie de ani</i>	12— 23
Petcu, Doctorand Sorin, <i>Rînduiala și explicarea Botezului și a Mirungerii, după Arhiepiscopul Simion al Tesaloniciului</i>	695—710

	Pag.
Plămădeală, Episcop, † Antonie, <i>Biserica slujitoare în Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție și în teologia contemporană</i> — teză de doctorat	325—651
-Pogăni, Doctorand Dorel, <i>Aspectul teandric al Bisericii</i>	684—694
Popa, Doctorand Ion, <i>Omiliile baptismale ale Sfântului Maxim de Turin</i>	103—113
Popescu, Doctorand Mihail, <i>Contribuții ale cercetătorilor români la studiul cultelor religioase greco-romane de pe teritoriul patriei noastre</i>	123—134
Stan, Pr. Prof. Liviu, <i>Importanța vechilor sinoade ecumenice și problema unui viitor Sinod ecumenic</i>	190—219
Stan, Pr. Prof. Liviu, <i>Structura primară a comunității creștine</i>	674—683
Stoleru, Doctorand Nicolae, <i>Învățătura despre Legea morală naturală în opera Sfântului Ioan Gură de Aur</i>	266—274
Wolde-Kirkos, Doctorand Girma, <i>Slujba (rînduiala) Botezului în Biserica Ortodoxă Etiopiană și în Bisericile Ortodoxe de rit bizantin</i> — studiu comparativ	711—722

II. — NOTE BIBLIOGRAFICE

asupra unor cărți, studii și articole publicate în diferite reviste

Adalbert, Gail, <i>Bhakti în Bhagavatapurana...</i> , Wiesbaden, 1969. — (Rus Remus)	300
Amsler, Samuel, <i>Le livre de Ruth</i> , în «Le Journal de la vie : aujourd'hui la Bible», 1971. — (I.V.G.)	142—143
Andriessen, P. et Lenglet, <i>Quelques passages difficiles de l'Épître aux Hébreux</i> , în «Biblica», vol. 51, fasc. 1. — (I.V.G.)	761—763
Arhip, Ion, <i>Casa Dosoftei</i> , în «Revista Muzeelor», nr. 1/71. — (Prof. Victoria Popovici)	309—310
Arranz, M., S. J., <i>Les prières sacerdotales des vêpres byzantines</i> , în «Orientalia Christiana periodica», vol. XXXVII, fasc. 1, 1971, p. 85—124. — (Pr. Prof. Al. Moisiu)	290—291
Atanasov, Peter, <i>Tipografia din București a ieromonahului Lavrentie</i> , în «Revista bibliotecilor», XXV (1972), nr. 3. — (Pr. D. Soare)	770—771
<i>Attitudes toward other Religions, Some Christian interpretations</i> , London, 1969. — (Rus Remus)	280—281
Auscher, Dominique, <i>Du maquis à la royauté. Le gèneau David</i> , în «Le journal...», nr. 50, 1971. — (I.V.G.)	146—147
Auscher, Dominique, <i>Le livre de Samuel : des juges aux Rois</i> , în «Le journal de la vie» nr. 48, 1971. — (I.V.G.)	143—145
Barker, John W., <i>Manuel II Palaeologus (1391—1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship</i> , New Jersey, 1969. — (Pr. D. Soare)	297
Baulès, Robert, <i>L'insondable richesse du Christ. Etude des thèmes de l'Épître aux Ephésiens</i> , Coll. «Lectio divina», Paris, 1971. — (C. M. Iana)	276—277
Băbuță, L. Cloșca, <i>O lampă paleocreștină de la Apulum</i> , în «Apulum» IX (1971). — (Pr. I. Ionescu)	158—159

	Pag.
Bârsănescu, Ștefan, <i>Pagini nescrise din istoria culturii românești</i> (sec. X—XVI), București, 1971. — (Pr. Prof. P. Rezuș)	308—309
<i>Bibliografia istorică a României I, 1944—1969</i> , București, 1970	160
Brossier, François, et Auscher, Dominique, Saül et David, în «Le journal de la vie...», nr. 49. — (I.V.G.)	145—146
Campehansen, von Hans, <i>I padri greci</i> , traducere, Brescia, 1967. — (Cezar Vasiliu)	280
<i>Catalogul documentelor moldovenești din Direcția Arhivelor Centrale. Direcția generală a Arhivelor Statului din Republica Socialistă România, vol. IV, 1676—1700</i> , București, 1971. — (B.G.T.)	156—157
Cândea, Virgil, <i>Stolnicul între contemporani</i> , București, 1971, (Diac. P. I. David)	319—320
Christophe, Paul, Cassien et Césaire, <i>prédicateurs de la morale monastique</i> , Paris, 1969. — (Prof. Const. Pavel)	314—315
Dauvillier, Jean, <i>Les Temps apostoliques. 1^{er} siècle (Histoire du droit de l'Eglise en Occident)</i> , Paris, 1970. — (Pr. D. Soare)	654
Des Places, Edouard, <i>Actes XVII, 30—31</i> , în «Biblica», vol. 52, fasc. V. (I.V.G.)	760—761
<i>Dizionario de concili</i> , Roma, 1968, vol VI (u.z.). — (Cezar Vasiliu)	163
Dottrans, Robert, în colab., <i>A educa și a instrui</i> , (traducere), București, 1970. — (Pr. Prof. D. Călugăr)	161—162
Drăguț, Vasile, <i>Picturile bisericii din Sîntă-Măria Orlea — cel mai vechi ansamblu mural din țara noastră</i> , în «Buletinul monumentelor istorice», XL (1971), nr. 3. — (M. Păcuraru)	155—156
Dubarle, M. A., <i>L'authenticité des textes hébreux de Judith</i> , în «Biblica», vol. 50, fasc. 2, 1959, — (I.V.G.)	279—280
Dumas, André, <i>Une théologie de la réalité : Dietrich Bonhoeffer</i> , Genève, 1968, — (Pr. D. Soare)	289—290
Dumitrescu, Prof. Dr. Doc. Vladimir, <i>Sanctuarul de la Căscioarele</i> , în «Magazin istoric», nr. 5. — (Diac. P. I. David)	767—768
Dunăreanu, Elena, <i>Calendarele românești sibieni</i> , (1793—1970), Sibiu, 1970	160
<i>The Ecumenical Advance : A History of the Ecumenical Movement</i> , vol. 2, 1948—1968, Philadelphia, 1970. — (Rus Remus)	281—282
Efrenov, Alexandru, <i>Portrete de donatori în pictura de icoane din Țara Românească</i> , în «Buletinul monumentelor istorice», XL (1971), nr. 1. — (M. Păcuraru)	154—155
Elian, Prof. Alexandru, <i>Românii despre bizantini, bizantini despre români</i> , în «Magazin istoric», 9/1971. — (A.N.P.)	166—168
<i>Enciclopedia civilizației grecești</i> , traducere, 1970. — (Diac. P. I. David)	293—295
Evdochimov, Paul, <i>La lecture de la Bible dans l'Eglise Orthodoxe</i> , în «Foi et Vie», 1971. — (Mircea Basarab)	275—276
Feuillet, A., <i>Le prologue du quatrième evangile</i> , Paris, 1968. — (Pr. D. Soare)	653—654
<i>Fontes Historiae daco-romanae</i> , II, București, 1971. — (M. Păcuraru)	158
Frazer, A. Charles, <i>The Orthodox Church and Independent Greece 1821—1852</i> , Cambridge, 1969. — (Pr. D. Soare)	286

	Pag.
<i>Fundamenta paedagogiae</i> , București, 1970. — (Pr. Prof. D. Călugăr)	162
Gilbert, Maurice, <i>La Structure de la prière de Solomon</i> , în «Biblica», LI (1970), fasc. 3. — (I.V.G.)	291—293
Greceanu, Arhit. Eugenia, <i>Țara Făgărașului, zona de radiație a arhitecturii de sud de Carpați</i> , în «Buletinul monumentelor istorice», XXXIX (1970), nr. 2. — (M. Păcuraru)	155
Grelot, Pierre, <i>De la morte à la vie éternelle</i> , Coll. «Lectio divina», Paris, 1971. — (C. M. Iana)	137—138
Hajjar, L., <i>Le christianisme en Orient</i> , Beyrouth, 1971. — (Pr. D. Soare)	275
Hauret, Charel, <i>Amos et Osée</i> , Paris, 1970. — (M. Basarab)	142
<i>Yaarbuch des österreichischen Byzantinistik...</i> , Vienne, 1970—1971. — (Pr. D. Soare)	656
Janin, Rev. P. R., <i>Les basiliques paléochrétiennes des pays grecs</i> , în «Revue des études sud-est européennes»; tom. II, nr. 1969. — (Prof. Th. Bulat)	150—151
Kurocikin, K. P., <i>Evoluția sovremenovo ruskogo pravoslavia</i> , Moscova, 1971. — (Pr. Paul Mihail)	287
Lais, Imanuel, <i>Milon ivri romani</i> , f.a. — (N. Neaga)	139—140
Lemaire, André, <i>Les ministères aux origines de l'Eglise. Naissance de la triple hiérarchie: évêques, presbyteres, diacres</i> , Coll. «Lectio divina», Paris, 1971. — (C. M. Iana)	138—139
Leveque, Jean, <i>Le schisme, une catastrophe (I Rois VIII—XVI)</i> , în «Journal de la vie: aujourd'hui la Bible», nr. 54, 1971. — (I.V.G.)	282—283
Leveque Jean, <i>Le livre des Rois</i> , în «Le journal de la vie...», nr. 53, 1971. — (I.V.G.)	147—148
Leveque, Jean, <i>Salomon</i> , în «Le journal...», nr. 53, 1971. — (I.V.G.)	148—150
Liébaert, Jaques, <i>Les enseignements moraux des Pères Apostoliques</i> , Coll. «Recherces et Synthèses», 1970. — (C. M. Iana)	150
Locke, John, <i>Cîteva cugetări asupra educației</i> , traducere, București, 1971. — (Doctorand N. Stoleru)	303—305
Lucaciu, Petre, <i>Inceputuri ale logicii românești</i> , București, 1970. — (C. Bărbulescu)	315—317
Mazahéri, A., <i>Les trésors de l'Iran</i> , Geneva, 1970. — (Pr. Paul Mihail)	297—298
Mihail, Paul și Caproșu, I., <i>Despre ceremonialul domnesc</i> , în «Almanahul Institutului de istorie și arheologie A. D. Xenopol», VII (1971), Iași. — (Pr. D. Soare)	168
Neagoe, Florica, <i>Arthur Schopenhauer, Filozofie și etică</i> , București, 1970. — (Diac. Prof. I. Zăgrea)	305—307
Netea, Vasile, <i>Circulația «Cazaniei» lui Varlaam în Transilvania</i> , în «Revista Muzeelor», nr. 4/1971. — (Prof. Victoria Popovici)	310
Nicolescu, Corina, <i>Opere de artă românească aflate în colecțiile străine: Epitaful de la Ioan Movilă</i> , în «Revista muzeelor», nr. 5/1971. — (Prof. Victoria Popovici)	312
Niculiu, Adriana, <i>Gala Galaction, omul și scriitorul prin el însuși</i> , București. — (Pr. Ilie Iacobescu)	310—312
Ostrogorsky, Georg, <i>Storia dell'imperio bizantino</i> , Torino, 1968. — (Cezar Vasiliu)	295—297

	Pag.
<i>Prayer and the Departed. A Raport of the Archbishop's Commission on christian Doctrine</i> , London, 1971. — (Rus Remus)	299
Pelletier, André, <i>Les apparitions du Ressuscité en termes de la Septante</i> , în «Biblica», vol. 51, fasc. 1. — (I.V.G.)	758—759
Pétridès, S. Pierre, <i>Essai sur l'évangélisation de l'Ethiopie sa date et son protagoniste</i> , în «Abba Salama», vol. II, Athens, 1971. — (Pr. D. Soare)	152
Protase, D., <i>A existat la geto-daci concepția greco-romană despre «obolul lui Charon»? în «Studii și cercetări de istorie veche», tom. 22, nr. 3/1971. — (Pr. I. Ionescu)</i>	768
Protase, D., <i>Populații dispărute. Carpaii. — Explicații pentru Zosimos — O seminție războinică. De ce lipsesc așezările fortificate? Învingători și înfrinți. Scăpați din captivitatea «barbarilor». Mai de vreme decît goșii; Carpaii își dezvăluie tainele</i> , în «Magazin istoric», VI (1972), nr. 1. — (Diac. P. I. David)	306—308
Pöhlmann, Dr. Horst G., <i>Ethik zwischen Tradition und Situation</i> , în «Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie», Berlin, 2/1971. — (Prof. O. Bucevschi)	287—289
Porfirogenetul, Constantin, <i>Carte de învățătură pentru fiul său Romanos</i> (traducere), București, 1970. — (V. Popovici)	165
Ramarson, Léonard, «Charbons ardents»: «sur la tête» ou «pour le Ieu».., în «Biblica», fasc. 2, 1970. — (I.V.G.)	278—279
Rinne, Ioan, <i>Unitate și uniformitate în Biserică potrivit spiritului Sinoadelor ecumenice</i> (în l. greacă), Tesalonic, 1971. — (Ion Buga)	654—655
Rizescu, I., <i>Pravila ritorului Luccaci</i> , București, 1971. — (C. Bărbulescu)	159
Rozemond, Keetje, <i>Patriarch Kyril Lukaris und seine Begegnung mit dem Protestantismus des 17. jahrhunderts...</i> , Göttingen, 1970. — (Lect. I. Ică)	763—764
Schille, Gottfried, <i>Das Vorsynoptische Judenchristentum</i> , Berlin, 1970. — (Pr. Prof. C. Sirbu)	313—314
<i>The Society for distributing the Holy Scriptures to the jews: The New Testament in hebrew and franch</i> , London, 1970. — (Pr. Prof. N. Neaga)	135—136
Stoica, Stelian, <i>Etica durkheimistă</i> , București, 1969. — (Diac. Prof. I. Zăgran)	302—303
Tchiflianov, Prof. D. Blagoy, <i>Le triodion et le ménologion de la grande Eglise du IX^e siècle</i> , Sofia, 1970. — (Pr. D. Soare)	286—287
Teodor Pompiliu, <i>Evoluția gândirii istorice românești</i> , Cluj, 1970. — (M. Păcuraru)	163—165
Timiadis, Emilianos, <i>L'Orthodoxie face à l'Oecumenisme</i> , în «Abba Salama».., Athens, 1971. — (Pr. D. Soare)	140—141
Thils, Gustave, <i>L'infailibilité pontificale. Sources, conditions, limites...</i> Gemloux, 1968. — (Pr. D. Soare)	286
Thomas, Keith, <i>Religion and the Declin of Magic, Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England</i> , 1971. — (Rus Remus)	299—300

	Pag.
Thurian, Max, <i>Sacerdoce et ministère</i> , Presses de Taizé, 1970. — (Pr. D. Soare)	765
Vanhoye, Albert, <i>La fuite du jeune homme nu</i> (Marc XIV, 51—52), în «Biblica», vol. 52, fasc. 3. — (I.V.G.)	759—760
Vargas, Machuca, Antonio, (Kai) 'Ibò en el estilo narativo de Mateo, în «Biblica», vol. 50, 1969. — (I.V.G.)	277—278
Vătămănu, N., <i>Medicii lui Ștefan cel Mare</i> , în «Voievozi și medici de curte», București, 1972. — (A.N.P.)	317—319
Vasiliu, Cezar, <i>Lè relazioni tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa, dall'annuncio del Concilio Vaticano II (gennaio, 1959) fino ad oggi (dicembre 1970). Punto di vista ortodosso</i> , Palermo, 1971 — teză de doctorat. — (Pr. Vasile Ignătescu)	153—154
Vilela, Albano, <i>La condition collégiale des prêtres du III^e siècle</i> , Paris, 1971. — (Pr. D. Soare)	293
<i>Vocabulaire de théologie biblique</i> , Paris, 1970, Ediția a II-a. — (Pr. Prof. Grigorie Marcu)	652—653
Vulpe, Radu, <i>Tomis: de la orășel la Metropola Pontului stîng</i> , în «Magazin istoric», V (1971). — (Diac. P. I. David)	166
Wagner, Georg, <i>Der Bischof und sein Presbyterium in der Sicht de Theologie des orthodoxen Ostens</i> , în «Concilium», nr. 1/1972. — (Prof. O. Bucevschi)	765—767
Würzburger, Karl, <i>Was habe ich mit dir zu schafen?</i> , Neukirchen, 1970. — (Pr. Prof. N. Neaga)	136—137

ÉTUDES THÉOLOGIQUES

REVUE DES INSTITUTS THÉOLOGIQUES DU PATRIARCAT
ROUMAIN, II-e SÉRIE, L'ANNÉE XXIV-e, No. 9—10,
NOVEMBRE — DÉCEMBRE 1972

S O M M A I R E

25 années depuis la proclamation de notre pays comme République	661
R. P. Prof. Ioan G. Coman, <i>La personne du Logos Jésus Christ dans la lumière de quatre premiers siècles patristiques</i>	666
R. P. Prof. Liviu Stan, <i>La structure primitive des communautés chrétiennes</i>	674
Dorel Pogan, <i>L'aspect théandrique de l'Eglise</i>	684
Sorin Petcu, <i>Le rituel et l'explication du Baptême et de la Confirmation, d'après l'Archevêque Siméon de Thessalonique</i>	695
Girma Wolde Kirkos, <i>Le rituel du Baptême dans l'Eglise Orthodoxe d'Ethiopie et dans les Eglises Orthodoxes de rite byzantin (étude comparatif)</i> . . .	711
Malei Corugă, <i>Saint Théodore de Stoudion et son oeuvre dans l'ancienne littérature roumaine</i>	723
Valentin Brătan, <i>Préoccupations de droit canonique chez l'évêque roumain Melchisedec</i>	732
Notes bibliographiques	758
Table de l'année 1972	I—VI

EDITÉE PAR L'INSTITUT BIBLIQUE ET DE MISSION ORTHODOXE